

Jacques-Alain Miller

Introducción a la clínica lacaniana

Conferencias en España



© Jacques-Alain Miller, 2006.

© de esta edición digital: RBA Libros, S.A., 2018.

Diagonal, 189 - 08018 Barcelona.

www.rbalibros.com

REF.: GEBO513

ISBN: 9788424938260

Composición digital: Newcomlab, S.L.L.

Queda rigurosamente prohibida sin autorización por escrito del editor cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra, que será sometida a las sanciones establecidas por la ley. Todos los derechos reservados.

Índice

RELACIÓN DE SIGLAS

PRESENTACIÓN, por Vicente Palomera

¿CÓMO EMPEZÓ TODO?, por Anna Aromí

1. DOS DIMENSIONES DE LA EXPERIENCIA ANALÍTICA: SÍNTOMA Y FANTASMA (1982)
2. A PROPÓSITO DE LA PSICOSIS: SÍNTOMA Y FANTASMA (1983)
3. EL GENIO DEL PSICOANÁLISIS (1984)
4. LOS PREGUNTONES (1984)
5. LA PASIÓN DEL NEURÓTICO (1986)
6. CÓMO SE INVENTAN NUEVOS CONCEPTOS EN PSICOANÁLISIS (1987)
7. INSIGNIA (1987)
8. SALUD MENTAL Y ORDEN PÚBLICO (1988).
9. OBSERVACIONES SOBRE PADRES Y CAUSAS (1988)
10. LA ÉTICA DEL PSICOANÁLISIS (1988)
11. MÁS ALLÁ DE LAS CONDICIONES DE AMOR (1989)
12. LA CONTRIBUCIÓN DEL OBSESIVO AL DESCUBRIMIENTO DEL INCONSCIENTE (1989)
13. DEL SABER INCONSCIENTE A LA CAUSA FREUDIANA I (1989)
14. DEL SABER INCONSCIENTE A LA CAUSA FREUDIANA II (1989)
15. EL TRIUNFO DE JACQUES LACAN (1990)
16. LA ESCUELA Y SU PSICOANALISTA (1990)
17. MODALIDADES DE RECHAZO (1991)
18. CLÍNICA DE LA POSICIÓN FEMENINA (1992)
19. SOBRE FENÓMENOS DE AMOR Y ODIO EN PSICOANÁLISIS (1992)
20. LÓGICA DE LA CURA Y POSICIÓN FEMENINA (1993)
21. COSAS DE FAMILIA EN EL INCONSCIENTE (1993)
22. LO VERDADERO, LO FALSO Y EL RESTO (1994)
23. SOBRE LA FUGA DE SENTIDO (1994)
24. LA IMAGEN DEL CUERPO EN PSICOANÁLISIS (1995)
25. EL INCONSCIENTE INTÉRPRETE (1995)

- 26. LAS PATOLOGÍAS DEL YO EN EL ANÁLISIS (1995)
- 27. LA PONENCIA DEL VENTRÍLOCUO (1996)
- 28. SEMINARIO SOBRE LAS VÍAS DE FORMACIÓN DE LOS SÍNTOMAS (1996)
- 29. LACAN CON JOYCE (1996)
- 30. SÍNTOMA, SABER, SENTIDO Y REAL (1997)
- 31. EL TIEMPO Y EL SÍNTOMA (1997)
- 32. EL DESBROCE DE LA FORMACIÓN ANALÍTICA (2001)

Notas

RELACIÓN DE SIGLAS

Analista de la Escuela	(AE)
Analista Miembro de la Escuela	(AME)
Asociación Americana de Psicoanálisis	(APA)
Escuela de la Causa Freudiana	(ECF)
Escuela Lacaniana de Psicoanálisis	(ELP)
Escuela Europea de Psicoanálisis	(EEP)
Escuela Freudiana de París	(EFP)
International Psychoanalytic Association	(IPA)
Sociedad Francesa de Psicoanálisis	(SFP)
Sociedad Psicoanalítica de París	(SPP)

PRESENTACIÓN

Este libro reúne las conferencias y seminarios de Jacques-Alain Miller, en España, desde 1982 hasta las Primeras jornadas de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis, en 2001. Abarca pues un período de dos décadas de enseñanza en nuestro país, en el que una generación de psicoanalistas se formó dentro de lo que se conoce como «la orientación lacaniana».

Esta serie de conferencias y seminarios generó a lo largo de estos veinte años una comunidad epistémica y una transferencia de trabajo que tuvo consecuencias teóricas, políticas y clínicas decisivas, entre ellas la creación, en España, en mayo de 2000, de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis.

Nacido en 1944, Jacques-Alain Miller es psicoanalista y dirige el Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de París VIII. Antes de encontrarse, en 1964, con Jacques Lacan, había sido discípulo de Louis Althusser, Roland Barthes, Georges Canguilhem, Jacques Derrida y Michel Foucault. En 1966, creó la prestigiosa revista de epistemología *Cahiers pour l'analyse*.

Con la publicación, en 1973, del Seminario sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Jacques Lacan vio en Jacques-Alain Miller alguien en quien confiar la tarea de asumir el establecimiento de la totalidad de sus seminarios.

En enero de 1975, creó *Ornicar?*, publicación periódica del Campo freudiano que muy pronto iba a constituirse en un referente para todos los lectores de Lacan, más allá del ámbito de la École Freudienne de París.

Desde 1981, Jacques-Alain Miller comenzó a practicar el psicoanálisis, a dedicarse a la clínica, a la enseñanza y al Campo freudiano. Los efectos de transferencia generados por esta ingente actividad le llevarían, en 1992, a la fundación de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, contando con el apoyo y la concurrencia entusiasta de varios cientos de analistas de Europa y América.

Este libro es un foco de luz sobre la compleja enseñanza de Jacques Lacan, se trata de una introducción entusiasta, amena y de gran valor didáctico no sólo de los principales conceptos que rigen la práctica clínica, sino de las claves del psicoanálisis y del quehacer

psicoanalítico en su más amplio sentido. Recientemente, alguien me comentaba que la claridad expositiva que encontramos en Jacques-Alain Miller a la hora de explicar la complejidad de la enseñanza de Jacques Lacan, le recordaba la inquietud que animaba a Richard Feynman a la hora de explicar los conceptos de la física contemporánea.

La facilidad de Jacques-Alain Miller para transmitir con sencillez lo complejo, y la habilidad para dirigirse al auditorio puede, a veces, producir en los oyentes aquel efecto que Calderón plasmó en unos versos y que podemos aplicar a todo aquello que parece imposible o dificultoso hasta que alguien demuestra que no lo es:

*Las grandes dificultades,
hasta sabidas, lo son;
que, sabido, todo es fácil.*

LA DAMA DUENDE
(Acto 2.º, escena 3.ª)

El título de este libro ilustra lo que es común a cada conferencia y el espíritu que lo anima apunta a que sólo lo nuevo tiene una posibilidad de ser verdadero.

El lector podrá apreciar que Jacques-Alain Miller está siempre atento a las características y modulaciones de su auditorio. Cada conferencia es una especie de *work in progress*, una obra que va construyendo junto con un auditorio sometido a un *sapere aude*.

A medida que se avanza en la lectura, descubrimos que lo lacaniano es esencialmente un modo de plantear las preguntas a partir de la idea de que lo «irracional» en el ser humano no tiene una causalidad biológica, sino que responde a otra clase de razón o lógica. Lo lacaniano es, fundamentalmente, un racionalismo que admite el inconsciente y el goce, términos aparentemente difíciles de integrar bajo el concepto común de razón.

Los escritos de Jacques Lacan tienen fama de ser difíciles, de ser accesibles para muy pocos, de ser comprendidos aun por menos. Sin embargo Jacques-Alain Miller nos enseña en estas conferencias a darnos nuestro propio tiempo para comprender, nos incita a no arredrarnos ante la tarea de poner algo de nuestra parte.

Este libro no es un mero manual. Nos damos cuenta de ello porque no nos podemos sustraer al hecho de que detrás de lo dicho en cada conferencia hay un decir, porque

descubrimos que las resonancias de la enunciación de Jacques-Alain Miller producen un eco particular, una significación personal en cada oyente.

Organicé esta compilación en común tarea con Lidia López Schavelzon (Barcelona). Recibí la ayuda de Eugenio Castro (Vigo), Adolfo Jiménez (Granada), Mónica Marín (Bilbao), José Antonio Naranjo (Málaga), Juan Carlos Tajedzian (Valencia) e Iñaki Viar (Bilbao), todos ellos colegas y amigos entrañables que buscaron y hallaron algunas de las conferencias inéditas publicadas en este libro. Las demás conferencias y seminarios fueron publicadas en las diferentes revistas del Campo freudiano en España: *El analiticón* (fue la primera publicación del Campo freudiano en España), *Uno por uno* (Publicación de la AMP), *Cuadernos andaluces de psicoanálisis* (Andalucía), *Freudiana* (Cataluña), *Finisterre freudiano* (Galicia), *Pliegos* (Madrid), *Cuadernos europeos de psicoanálisis* (País Vasco), *Lapsus* y *El manuscrito alemán* (Comunidad de Valencia).

Conté finalmente con la ayuda valiosa y decisiva de Anna Aromí y del magnífico equipo que ella supo reunir a su alrededor. Hay que agradecer la devoción y eficacia con la que ellos asumieron el proyecto.

VICENTE PALOMERA

¿CÓMO EMPEZÓ TODO?

Todo llegó con una carpeta amarilla. Era grande, pero apenas alcanzaba para abrazar los pliegos, tantos había.

Vicente Palomera la puso en mis manos. El plan parecía sencillo: convertir todas esas fotocopias, que recogían dos décadas de intervenciones de Jacques-Alain Miller en España, en un libro. La treintena larga de papeles provenía de publicaciones del Campo freudiano, unas actuales, otras que dejaron de editarse hace años; también habían desgrabaciones, conferencias inéditas.

La sola existencia de la carpeta amarilla ya era un capítulo de la historia sin escribir de las publicaciones lacanianas en España.

Un equipo eficaz y entusiasta me acompañó en la tarea. Sus nombres son: Francisco Amella, Gloria Bladé, Soledad Bertrán, Nicanor Mestres, Iván Ruiz y Carolina Tarrida. De cada uno conocía su participación en la Sección Clínica de Barcelona, lo que no sabía y aprendí con ellos es que a la vez que establecíamos textos dirigidos a un amplio público, incluidas las generaciones de psicoanalistas por venir, nosotros mismos seríamos transformados por estos textos. Es lo que llamamos efectos de formación.

La historia de la carpeta consistió en perder lo que tenía que perderse y recuperar el esplendor que el desuso hubiera amortiguado.

Establecidos años ha, algunos textos perpetraban galicismos, argentinismos y lacanismos varios, huellas de que cada generación de analistas necesita inventarse una lengua para apropiarse del saber que –literalmente– le hace falta. Pero el libro, como Miller, le habla al futuro, al lector del 2006 en adelante. Por eso, y advertidos de que los estilos de redacción tienen que ver con las modalidades de goce imperantes –hoy, felizmente, no se lee igual que hace veinte años–, intentamos que cada artículo encontrara una forma correcta en castellano.

Por tratarse de intervenciones en público, tenían que caer también diálogos y referencias al contexto. Difícil decisión, cuando implicaba renunciar a la referencia de un viaje de Lacan a Valencia, suspendido a causa de la disolución de la École Freudienne de París, o a la presentación de Jacques-Alain Miller en la Alhambra –*dignus est intrare*–

como psicoanalista. Ahí nos permitimos un zurcido de artesanía, introduciendo estas intervenciones más sustanciosas en la trama del texto.

Hay también lo que no se ha añadido. No ha habido trabajo de montaje, en el sentido cinematográfico del término. Texto a texto, como una perla, el cuerpo de una letra se ha colocado al lado de la siguiente, pulidas, a la espera de la lectura que las hilvane.

Varias veces me he preguntado por nuestro propio hilván, por lo que causaba nuestra transferencia de trabajo. Un trabajo alegre, cansado a veces, pero contagiado de una alegría milleriana —«el saber no tiene porqué ser triste», dice en este libro—. ¿De dónde vendría esta alegría, si no de la transmisión de un sentimiento de triunfo? Es el triunfo de la enseñanza de Jacques Lacan, que vuelve transmisibles los secretos del psicoanálisis, la doctrina de su práctica, y no admite para los psicoanalistas refugio en la marginalidad o el conformismo.

Lo que queda entonces es el empeño de transmisión a los otros: «sólo hay verdadera transmisión cuando una experiencia puede transferirse a otros sin la complicidad que da el hecho de compartirla», dice el autor. Así se pueden perder los recuerdos de lo vivido. Porque el lector no necesariamente estaba allí cuando estos discursos fueron pronunciados, no escuchó por ejemplo el silencio atronador que Miller produjo para que reverberara en él su exclamación: «¡Todos somos ventrílocuos!». El auditorio quedó atónito.

El objeto perdido, que este libro conmemora, es esa voz. Es un objeto perdido para los que no han tenido la oportunidad de recibir su impacto, pero también para los que estuvimos allí, porque eso ya pasó. Y ahora se trata de que siga pasando. En el libro está esa enunciación —por eso la perla—, se puede entrever en lo que se lee.

Si después de introducirnos en la lectura de Lacan, Miller sigue enseñándonos a hablar la lengua del psicoanálisis, es porque ella no es un *argot* sino una modalidad de satisfacción, un modo efectivo de captar y de dejarse captar por el siglo. Y esa alegría —como decía Lacan— se puede compartir.

Que lo pasen bien.

ANNA AROMÍ

Dos dimensiones de la experiencia analítica:
síntoma y fantasma (1982)

Conferencia pronunciada el 27 de noviembre de 1982 en la
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la
Universidad de Barcelona, como clausura del ciclo de
conferencias y debates «Freud en la Universidad».

Transcripción de A. Torres

Inédita.

Síntoma y fantasma: es importante distinguir estas dos dimensiones clínicas, ya que sobre ellas descansa el conocido axioma de Lacan: el del inconsciente estructurado como un lenguaje. Mis problemas actuales se refieren a ese tema, que me preocupa teórica y prácticamente, es decir, en mi propia práctica psicoanalítica y al mismo tiempo en mi curso de la Sección Clínica del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de París VIII.

Podría pensarse que el axioma lacaniano del inconsciente estructurado como un lenguaje es una matriz para unificar el campo de la experiencia analítica. Y es así, en general, como fue entendida su enseñanza: como un privilegio dado unilateralmente al lenguaje, al significante, al deseo.

Mi esfuerzo actual se dirige a demostrar que eso no es verdad, que eso no es lo único que enseña Lacan. Durante dos años mi tema general ha sido el otro Lacan, el que no fue percibido durante veinte años; otro Lacan que aquel vulgarizado como el pensador del significante en la experiencia psicoanalítica. Este año intento demostrarlo a partir de lo que llamo «las dos dimensiones de la experiencia analítica»: la dimensión del síntoma y la dimensión del fantasma. Mi hipótesis es que la matriz de la enseñanza de Lacan durante treinta años fue esa vinculación, precisamente los problemas de esa vinculación.

EL FUNCIONAMIENTO DE NUESTRA CLÍNICA PSICOANALÍTICA

Por una parte tenemos ese fenómeno del que solemos decir que pertenece a un primer nivel, a la fenomenología de la experiencia analítica, es decir, lo que se puede ver, oír, en el paciente. Éste habla mucho de su síntoma. Habla para lamentarse de él, y es el síntoma lo que lo mueve a ir al analista.

Respecto del fantasma, la situación es otra. El paciente no va al analista a lamentarse de su fantasma. Bien al contrario, ya que el sujeto obtiene placer a través de él. Es algo que puede constatar cada analista. Esta observación es suficiente para colocar fantasma y síntoma en dos vertientes diferentes: la del placer y la del displacer.

De esta manera funciona nuestra clínica psicoanalista. Podemos decir que el sujeto, el paciente, recurre al fantasma en contra de su síntoma. El fantasma tiene una función de consolación. Esta función es una observación de Freud y así es como introduce el fantasma en el psicoanálisis, como una producción imaginaria que el sujeto tiene a su disposición en ciertas ocasiones, más o menos frecuentes, y a la que en ese momento llama «ensueño diurno». Esta es la primera forma en la que el fantasma irrumpe en el discurso analítico, como ensoñación diurna. Puede encontrarse esta vinculación entre fantasma y función de consolación en los *Estudios sobre la histeria*, de Freud y Breuer, cuando la famosa Ana O. habla de su teatro privado. Podría decirse que es la consolación filosófica por excelencia, la consolación de masturbación. Cuando leemos *Pegan a un niño*, paradigma analítico del fantasma, vemos que Freud abre ese texto con la vinculación entre el fantasma y esa satisfacción masturbatoria, precisamente, como goce. Un goce que podemos llamar goce fálico, si con esta expresión pensamos, como Lacan, en una satisfacción tanto para los hombres como para las mujeres, en un goce distinto del goce del Otro.

De este modo, el fantasma le produce placer al sujeto mientras que el síntoma le produce displacer. Además, un hecho constante en la experiencia cotidiana es que el sujeto habla con abundancia de sus síntomas, pero tiene muchas reticencias sobre sus fantasmas. Puede ser una paradoja, decía Freud, que el sujeto sea tan prolijo sobre sus

sueños, pueda gustar de sus propios lapsus o del *witz*, pero del fantasma *motus* –como se dice en francés o en latín–, ni palabra, nada de nada. Sin embargo, en la fenomenología misma de la experiencia analítica se produce una inversión entre síntoma y fantasma.

Es interesante observar, cuando se trata del sujeto obsesivo, que sobre el tema de sus inhibiciones no es inhibido. En cambio –también es una observación de Freud–, el fantasma del sujeto obsesivo es una de las cosas más escondidas del mundo. En una pequeña conferencia titulada «Der Dichter und das Phantasieren», un pequeño texto de diciembre de 1907, Freud lo dice claramente: el fantasma parece como el tesoro del sujeto, su propiedad más íntima. No es el caso del síntoma.

¿Cómo entender, articular, teorizar esta diferencia clínica tan aguda? Podemos hablar de la vergüenza del fantasma. Es cierto, existe una vergüenza del fantasma porque generalmente éste se presenta en relación con los valores morales, con los valores éticos del sujeto. En el neurótico, el fantasma se manifiesta como tomado del discurso de la perversión. De una manera muy general, los fantasmas del neurótico son fantasmas perversos, lo que no quiere decir que el neurótico sea un perverso, al contrario. Pero su fantasma es tomado del discurso de la perversión, es decir, es tomado del campo de un goce que no es el goce propio del obsesivo. Esto explica también la vergüenza del fantasma. No es infrecuente en psicoanálisis encontrar a una mujer feminista que tiene un fantasma masoquista ni encontrar, tal vez, a un hombre humanista cuyos fantasmas sean peculiarmente agresivos.

Hay una contraposición entre lo que llamamos posiciones éticas del sujeto y el elemento fantasmático, elemento que no está en armonía con el resto de la neurosis. Freud lo dice al finalizar la segunda parte del texto que llamamos el paradigma analítico del fantasma: por lo general el fantasma permanece aparte del resto del contenido de la neurosis. Es precisamente de este tipo de observación de lo que un analista no suele desear acordarse. Mi idea es que esta es una manera de decir que el fantasma está en otro lugar que el resto de los síntomas del sujeto, que es distinto. El fantasma incomoda al sujeto, lo inhibe, aunque en general él sabe qué hacer con su fantasma: obtener placer de él.

LA MAQUINARIA DEL FANTASMA

Una hipótesis lacaniana dice que el fantasma es como una maquinaria que transforma el goce en placer. Una máquina para domar el goce, ya que por su propia inercia el goce no va al placer sino al displacer. Esta es la investigación freudiana que encontramos en *Más allá del principio del placer*. Más allá del principio del placer en el sujeto hay una dimensión de goce. Así, el fantasma aparece como un medio para retrotraer ese «más allá del principio del placer» a la dimensión del placer. Esto, en mi opinión, se ve en la función del famoso juego del *fort-da* que Freud presenta en este texto. También aquí el sujeto aprende a dominar una situación a través de esa pequeña maquinaria del juego y a obtener placer de esa maquinación. En esta conferencia Freud dice que, si bien los adultos –según parece– ya no juegan como cuando eran niños, el fantasma viene a sustituir en ellos la actividad lúdica infantil; el fantasma tiene una función semejante a la del juego. Se trata de una función de producción de placer en una situación que es al mismo tiempo una situación de goce y de angustia. Con su maquinación lúdica, el niño obtiene placer de una situación angustiosa, porque no debemos olvidar que la condición necesaria del juego del *fort-da* es la ausencia de la madre. Hay un sentido en la ausencia de la madre que reside en que el niño no es suficiente para satisfacerla, para procurarle una satisfacción completa. La función esencial de esa ausencia del Otro materno es que ella tiene otro objeto, otro diferente del niño. Más adelante veremos esta función en la emergencia del deseo del Otro como tal, en la producción del fantasma.

La reticencia a comunicar el fantasma, apreciable en la observación fenomenológica, es solamente un primer paso para destacar la diferencia entre síntoma y fantasma a propósito de la interpretación del analista. Para decirlo rápidamente: se trata del fantasma fundamental, de ese tipo de fantasma que Freud acentúa en *Pegan a un niño*, es decir, ese segundo tiempo del fantasma que nunca aparece en la experiencia misma como tal. Podemos decir que ese fantasma fundamental nunca es verdaderamente interpretado. Mi tesis es que la interpretación es, sobre todo, una interpretación de síntomas y nunca una interpretación del fantasma. El fantasma es objeto de construcción del analista y no, propiamente, objeto de interpretación. Es difícil afirmar cosas así, máxime cuando nadie las ha dicho de esta manera, y lo es también porque hay cierta comunidad de experiencia de los analistas. Se debe ser muy cuidadoso antes de introducir ese tipo de distinciones. Sin embargo, es interesante constatar que, desde este punto de vista, Freud decía lo mismo, aunque de un modo menos evidente.

Aún debemos admitir una paradoja antes de poder afirmar que no hay interpretación

del fantasma fundamental. En la experiencia psicoanalítica existe una dimensión, un movimiento, de demanda: por un lado la demanda y, por el otro, lo único con lo que el analista responde a esa demanda: la interpretación. El analista no da ninguna otra cosa que interpretación, nada más que palabras. Como vemos, la demanda fundamental de un paciente en el análisis es una demanda de interpretación, de obtener palabras, nada más. Entonces, es en el orden fenomenológico, en el primer nivel de la experiencia, donde el analista puede presentar algunos fantasmas que están en su propio lado. El fantasma de alimentar al paciente es un fantasma analítico muy conocido. El fantasma habitual del analista es dar el pecho al paciente, pero los pechos de los analistas sólo son pechos significantes. El fantasma topa, justamente, en este punto porque el sujeto no lo ofrece a la interpretación, se lo queda escondido. Pero si generalmente el fantasma no se ofrece al movimiento de la interpretación, el trabajo del analista consiste en obtener su revelación; es una cuestión de dirección de la cura.

El fantasma se presenta entonces como no tocado por el significante. Mientras que, a la inversa –y con esta hipótesis de la cura analítica–, se trata de que el significante que el analista da en la interpretación permita una modificación del síntoma.

LA PROBLEMÁTICA DEL FIN DEL ANÁLISIS

Cuando se hace una teoría de la experiencia analítica fundada unilateralmente en la dimensión del síntoma, es decir, exclusivamente a partir del fundamento de la demanda inicial del paciente, el análisis aparece sólo como terapéutica del síntoma. Esta es la problemática de la cura, de cómo curar los síntomas.

Podemos ver en la literatura psicoanalítica que nunca se trata de curar a un paciente de sus fantasmas. Cuando un paciente se preocupa demasiado de sus ensueños diurnos, podemos hablar de una emergencia sintomática de esos ensueños, pero, cuando se trata del fantasma fundamental –y no sólo desde el punto de vista lacaniano, aunque fue Lacan quien lo acentuó–, nunca consiste en curar al sujeto de ese fantasma. De manera general, la razón por la que Lacan distinguió claramente la dimensión del síntoma de la del fantasma es porque colocó la problemática del fin del análisis del lado del fantasma y no del lado del síntoma. El fin del análisis, como tal, no es el momento en que el sujeto

crea sentirse lo suficientemente bien como para retomar sus cargas en la vida cotidiana; esto es la terapéutica analítica. No se trata de una cuestión de más o menos síntomas.

En *Análisis terminable e interminable*, Freud dice que desde el punto de vista del síntoma, de la normalización ideal del sujeto, de la cura como tal, no podemos pensar que los analistas estén completamente curados –le parecían más bien un poco enfermos–. El objeto del fin del análisis es una modificación mucho más profunda que la del nivel del síntoma. Lo que se persigue es cierta modificación de la posición subjetiva en el fantasma fundamental. No es, pues, una cuestión de cura.

La propuesta de Lacan para formular esa modificación del fantasma fundamental es la de *traversée du fantasme* [atravesamiento del fantasma], pero lo importante no es mantener esta expresión como un sintagma, sino ver en ella el esfuerzo por definir cierta modificación, que no desaparición, ya que no se trata de hacerlo desaparecer.

El fantasma en la práctica analítica puede entenderse a la vez como esos sueños diurnos más o menos frecuentes, que está a disposición de la conciencia, así como también aquello más escondido del sujeto. Hasta tal punto que Freud dice que lo verdaderamente fundamental en el fantasma nunca aparece y es siempre reconstruido por el analista. Hay, por tanto, una amplitud extraordinaria de la dimensión del fantasma en la práctica analítica.

El análisis particular de un sujeto confluye en ese fantasma fundamental. En cierto modo, el fantasma se decanta, acaba resultando el residuo del desarrollo de un análisis, el residuo precisamente de la interpretación del síntoma.

LA FORMACIÓN DE LOS PSICOANALISTAS

Ahora podemos tratar de entender las tres dimensiones del fantasma. En primer lugar, hay un carácter imaginario del fantasma, el de la producción de las imágenes de los aspectos del mundo, una producción imaginaria de los personajes del ambiente del sujeto. En segundo lugar, siempre según Lacan, encontramos la dimensión simbólica. Se trata cada vez de una pequeña historia que tiene que obedecer a ciertas reglas, ciertas leyes de construcción, que son las leyes de la lengua. Hay que destacar que el texto fundamental de Freud, *Pegan a un niño*, lo dice claramente: un fantasma es solamente una frase. Cuando se ha decantado completamente, el fantasma resulta una frase, con

algunas variaciones en su gramática. Los tres tiempos de ese fantasma son ciertas variaciones gramaticales del mismo. Hay, pues, una gramática del fantasma, pero es importante tener en cuenta que esto no se ve en un primer nivel, como es el caso de la dimensión imaginaria, sino únicamente cuando se reduce de manera esencial, se limita a una frase.

Constatamos con facilidad el hecho, realmente extraordinario, de que en la clínica psicoanalítica permanecemos en contacto directo con los fenómenos que Freud observó. Es cierto que, en el curso del tiempo, se han transformado muchas cosas de la práctica analítica porque el análisis es parte del mundo, parte del discurso universal general. Hoy ya no se puede interpretar como lo hacía Freud cuando al comienzo de un análisis decía, por ejemplo, a una señora: «Usted desea a su padre y, en cambio, no le gusta su madre». Es admirable, pues aquellas eran curas de tres meses, ocasionalmente de dos o tres semanas. Hablar dos o tres veces con Freud era consuelo incluso para los analistas. Pero las mismas interpretaciones ya no tenían idénticos efectos después de algunos años de práctica analítica. La transformación del discurso general producida por el psicoanálisis significaba para Freud, ya entre los años veinte y treinta, la constatación de un problema técnico.

En los años ochenta, es el paciente quien llega a la consulta diciendo: «Tengo un problema edípico». De este modo se ha producido un cambio en las posibilidades de la interpretación, y la dimensión simbólica del fantasma –la más oculta– sólo puede obtenerse después de cierto tiempo de análisis.

De la tercera dimensión del fantasma, Lacan se ocupa en un momento avanzado del desarrollo de su enseñanza. Parece una paradoja que la dimensión fundamental del fantasma sea su dimensión real; es decir, que tiene un carácter de residuo que no puede cambiarse.

En el pensamiento de Lacan es un axioma que «lo real es lo imposible». Por ejemplo, aquí es lo imposible de cambiar y creo que así resiste en el discurso analítico mismo. Por esa razón, para Lacan el fin del análisis es el logro de una modificación de la relación del sujeto con lo real del fantasma. Es la cuestión que produce las variaciones del movimiento analítico y, ante todo, es la cuestión de la formación de los psicoanalistas. Cuando se trata de la formación, no se trata únicamente de qué curso dar, no es meramente una cuestión de conferencias, sino de cómo conseguir esa modificación

subjetiva de lo real con los medios del lenguaje, con los del significante. Se trata de obtener una modificación de ese residuo real del análisis.

Considero que la dirección de la cura requiere el conocimiento de la delimitación exacta entre síntoma y fantasma. El desarrollo de la cura, cuando se mantiene la orientación correcta, está marcado por la obtención de un fantasma cada vez más puro, más puro y más trágico. Cuando el analista no considera esta separación en su teoría, creo que es muy difícil reglar, orientar la cura del paciente. Pues, mientras que hay una dinámica del síntoma, más o menos rápida pero al fin y al cabo una dinámica del síntoma, por el contrario encontramos –para emplear una expresión de Lacan– una estática del fantasma. En el desarrollo de la cura analítica, el fantasma se reduce cada vez más a un instante esencial, sin verdadera dimensión temporal, se reduce al punto del instante.

Como vemos a través de esta posición de Lacan, que el inconsciente esté estructurado como un lenguaje no implica que todo se interprete. Lo que no se interpreta tiene una función. Creo que la dirección de la cura es justamente la utilización de ese fantasma reducido como instrumento de la interpretación. Creo también que esto corresponde a una dirección esencial del análisis, pero no es una lectura fenomenológica: lo que no se interpreta es una pregunta para el sujeto mismo. La dificultad reside en que, mientras que el síntoma aparece a ojos del sujeto como una opacidad subjetiva, es decir, en forma de enigma –y es la inclusión del sujeto sobre su propio síntoma lo que lo conduce al análisis–, el fantasma no se le presenta con esa opacidad, sino que se le propone con una dimensión de transparencia, como si su lectura fuera inmediata. Si inicialmente el paciente habla frondosamente de la dimensión imaginaria del fantasma, el cambio que se trata de lograr es que pueda plantearse lo que cubre ese fantasma.

VARIACIONES SOBRE UN FANTASMA LITERARIO: DIANA Y ACTEÓN

Sin pretender sintetizar aquí la dimensión del fantasma, voy a tratar de presentarla de una manera reducida. La podemos ver en el sujeto del *fort-da*, en la observación de Freud sobre el niño que utiliza un carrito de hilo para aproximar o alejar el objeto. Freud acentúa allí la ausencia del objeto, de la madre. Ese juego, que para nosotros es un paradigma del fantasma, implica la emergencia del deseo del Otro. Es esa maquinación

fantasmática –maquinación de dominación parcial sobre el deseo del Otro y sobre la angustia– lo que en mi opinión está ausente en el sujeto psicótico. Si leemos el texto del presidente Schreber, podemos advertir en su narración la existencia de cierto *fort-da*, sólo que ahí el objeto que va y viene es el sujeto mismo. Es el propio presidente Schreber quien, en su relación con Dios, toma el lugar de ese objeto, obteniendo un goce indescriptible pero también un sufrimiento terrible.

¿Cómo ilustrar el fantasma con otro paradigma? La dificultad en sí misma es muy interesante, ya que cuando se trata de síntomas –sueños, lapsus y actos fallidos– encontramos libros y libros, por ejemplo de Freud, sobre lo que Lacan llamó las formaciones del inconsciente. Tenemos *La interpretación de los sueños*, la *Psicopatología de la vida cotidiana* para los actos fallidos, *El chiste en su relación con el inconsciente* para el *witz*... Hay muchos libros que versan sobre las formaciones del inconsciente, pero no encontramos ningún libro compuesto para una diversidad de fantasmas. Vale la pena reflexionar sobre ello. Si el paradigma del fantasma es «pegan a un niño», no es posible imaginar un libro compuesto por una compilación de fantasmas, pues sería un listado de frases de este tipo que no pueden llegar a hacer un libro. Los fantasmas no divierten como esa dimensión del primer descubrimiento de Freud o lo que es lo mismo: hay una monotonía del fantasma.

Una obra inteligente, excepcional, que ayuda a darse cuenta de esto insólito –una obra de gran monotonía– es la del Marqués de Sade. Se trata de una obra construida sobre el fantasma, no demasiado divertida. Si ha suscitado tanto interés a lo largo de dos siglos es debido a que conseguir un libro del Marqués de Sade era muy difícil. Recuerdo la dificultad para adquirirlo en las librerías cuando finalicé mis estudios secundarios. Por supuesto, esa dificultad le daba un valor extraordinario. Como dice Lacan en su texto sobre Sade: en una biblioteca era un libro de segunda fila; en la primera estaban los libros de Santo Tomás de Aquino y, un poco más escondido, estaba Sade. Ahora, cuando en Francia y España puede leerse a Sade en libros de bolsillo, se ve que es una obra sin *witz*, sin esta dimensión de *witz* del significante; es una obra fundada no sobre la estructura del síntoma sino sobre la monotonía del instante fantasmático. Esto puede apreciarse en los *Ciento veinte días de Sodoma*; ciento veinte jornadas dedicadas al mismo fantasma no es muy entretenido, no se puede contar durante ciento veinte días el mismo chiste. Constituye un buen ejemplo de la diferencia entre la dimensión del fantasma y la de las formaciones del inconsciente.

Creo que es imposible, para terminar, dar un ejemplo de esta condición del fantasma en un fantasma literario que fue como un juego para los escritores de varias épocas – sobre todo en el barroco—. Es la historia de Diana y Acteón, que me parece una ilustración del instante fantasmático, de esa castración que fija al sujeto. Esta historia ilustra lo que Lacan llama el instante de ver, porque se trata del instante de ver a la diosa desnuda y de las consecuencias de ese acto. En la historia de Diana y Acteón convergen varios temas que se pueden acentuar: el tema de la belleza sorprendida, el de la visión, el del ojo, el del cazador, el de los perros...; y creo que pueden ilustrar lo que en el fantasma no es sólo cuestión de frase.

Podemos utilizar ahora la fórmula $\$a$, la escritura lacaniana del fantasma. A pesar de ser muy conocida, conviene tener en cuenta que no es la escritura del fantasma en tanto que frase –aunque el aspecto simbólico fundamental del fantasma sea ser una frase—. Se trata de una escritura que propone al fantasma como la relación del sujeto con un objeto especial. Es la escritura de un sujeto fijado por un objeto en sí mismo especial, y esto Lacan lo formula de un modo realmente simple. Sé que no es un sentimiento general, pero creo que es una notación muy precisa. Encontramos dificultades para leerla, pero podemos reflexionar sobre cada palabra, cada frase, ver su precisión. Me parece más sencillo que leer páginas y páginas de aproximación como estamos acostumbrados en psicoanálisis, por no hablar de otros campos.

$$\$ \diamond a$$

escritura del fantasma

Esta escritura, entonces, es la de una determinada relación ($\diamond$) entre un sujeto y un objeto, digamos, especial al que está fijado de raíz. Es importante notar que el aspecto fundamental del fantasma no es la relación del sujeto con una frase, sino la relación del sujeto con un objeto. Ese objeto (a), que es el fruto de una larga elaboración de Lacan. Ésta es para él la estructura del fantasma, que se ve muy bien en la historia de Diana y Acteón.

En esta historia, un sujeto, Acteón, descubre de manera mortal un objeto que es la desnudez por excelencia. Podría desarrollar este aspecto de la historia, pero voy a hacer lo contrario, es decir, centrar esta historia en el punto de vista del problema de Diana.

Diana se desnuda y al mismo tiempo se escapa de lo que provoca, que es el deseo del

otro –representado en nuestra fórmula por esta *a (autre)*–. Podemos imaginar que Diana se presenta en esta historia como histérica, es decir, que precisa de sus velos para provocar en el otro la tentación de descubrirla. Podemos utilizar un juego de palabras del francés: ella se *dérobe*, que quiere decir indistintamente que se escapa y que se desnuda. Tenemos aquí una contradicción como la del ataque histérico que Freud ilustra con esa histérica que presentaba la pantomima de dos movimientos contrarios: con una mano sujetaba su vestido y con la otra se lo quitaba. Freud lo interpreta como un fantasma típico en la histeria, ya que ahí el sujeto se comporta como una mujer y como un hombre al mismo tiempo, con una mano se protege como una mujer y con la otra se comporta como un hombre que le quita su vestido. Según Freud, ésta es para ella una forma de referirse a su sexualidad. Puede decirse que en la historia de Diana y Acteón se presenta la separación de esos dos movimientos.

¿Qué sucedería si Diana no fuese histérica, si su conducta no fuese como un fantasma histérico encarnado y fuese, por ejemplo, fóbica? Creo que pasaría lo siguiente: los perros que originalmente acuden para castigar al cazador después del instante de su observación, en la fobia vendrían antes de que el cazador la viera; cuando él aún estuviera lejos, los perros ya estarían prohibiendo. En la fobia, los perros se dirigirían contra Diana. Esta es la manera en que se experimenta la fobia: cuando el deseo del Otro se aproxima al sujeto, aparecen los perros y se dirigen contra el sujeto mismo.

La fobia, entonces, es como una variación del fantasma histérico, una variación de lo que ocurre con el *a*, con su aparición. La función del objeto fóbico surge precisamente con la emergencia del deseo del Otro, formando un círculo que separa al sujeto cuando se manifiesta la angustia originada por ese deseo del Otro. De esta manera podemos considerar la fobia un modo elemental del fantasma. Ahora creo que podemos dar cuenta de esa expresión de Lacan, aparentemente difícil, que dice que en la fobia hay un deseo prevenido, un deseo que en cierto modo no se produce. La expresión francesa *désir prévenu* (precisamente «deseo prevenido») alberga las significaciones de anticipación y de señal.

Diana puede parecer fóbica porque tiene su propio círculo, pero como histérica se puede decir que está en la luna –quien, por su parte, es la diosa de las histéricas–. Como histérica, vive con sus ninfas y necesita que el hombre respete sus apariencias, necesita el velo y castiga a Acteón por no respetar esa necesidad con algo que parece un análogo de la castración.

Puede decirse también que Diana, con su pasión exclusiva de cazadora, es como una obsesiva; precisamente ha sido presentada así en muchas ocasiones. Si fuese obsesiva los perros estarían a su alrededor para que fuera imposible acercarse a ella. Sería un ejemplo de deseo imposible.

Son diferentes modos del sujeto para relacionarse con el deseo del Otro. Tanto en el fantasma histérico como en el obsesivo, se trata de dos modos de hacer con el deseo del Otro y con los perros. La fobia es, en cierto sentido, demasiado elemental como para que pueda hablarse propiamente de fantasma. Los interesados en el estudio de esta articulación del fantasma pueden remitirse al texto de los *Escritos*.

Llegados a este punto, sería conveniente destacar la presencia de esos fantasmas, su «modo de estar» en la experiencia psicoanalítica. A nosotros no nos interesa describir la conducta de los individuos en la vida cotidiana –sería posible en una vertiente satírica–, pero eso no interesa al analista. Puede demostrarse la presencia estructural de esos fantasmas en el sujeto de la experiencia analítica; se verifica en los problemas técnicos del análisis. Así, una histérica que no encuentra un lugar para ella en el Otro, va a buscarlo en el lugar del analista. O puede ir a la consulta presentándose como si estuviera en su casa, lo cual conlleva varios problemas técnicos. También podemos describir la conducta del obsesivo que necesita que cada uno, analista y analizante, se mantenga en su lugar. El obsesivo hace su trabajo en el análisis, pero más que ninguna otra cosa desea que no pueda verse nada del deseo.

NOTAS

Al parecer se trata de la primera intervención pública de Jacques-Alain Miller en castellano, que inició de este modo: «Quiero comenzar agradeciendo la amable invitación del doctor Gomá y del Departamento de Filosofía de esta facultad. Esta es la primera vez que doy una conferencia en castellano. Necesito, entonces, la benevolencia del auditorio. Es más difícil, para mí, hablar el castellano que leerlo, y más difícil escribirlo que hablarlo, por lo que esta conferencia será una improvisación».

En el coloquio que siguió a esta intervención se registró un comentario del doctor Sarró a propósito de su relación con el doctor Jacques Lacan y una extensa respuesta de

Jacques-Alain Miller. El doctor Sarró dijo: «Quiero hacer una pregunta en relación con una anécdota personal. Tengo una nietecita que se llama Noemí. Cuando la niña tenía la edad en que debía atravesar la fase del espejo –hará de esto unos diez o doce años-, la puse delante de un espejo. Pero la niña, en vez de reaccionar lacanianamente con gran júbilo al ver que su cuerpo no estaba fragmentado sino que constituía una unidad, reaccionó con indiferencia mirando a su abuela. Entonces, le escribí una carta al doctor Lacan diciéndole “Mire, ha ocurrido esto, la niña no es lacaniana”. Desde entonces, cada vez que me escribía me daba recuerdos para Noemí. Esto viene a cuento de la siguiente pregunta: ¿cuál es la teoría del yo en Lacan? ¿Es que el yo es puramente la imagen en el espejo, o es el fenómeno más fundamental de nuestra vida? ¿Qué es el yo para Lacan?».

A lo que Jacques-Alain Miller respondió: «No me hace muy feliz esta invención del estadio del espejo del doctor Lacan. Tampoco a él le satisfacía mucho. Es una invención del joven Lacan, fue el tema de su presentación en el Congreso Psicoanalítico de Marienbad, en el año 1936. Ha quedado hasta el final en su obra como un verdadero paradigma, aunque con variaciones y sentidos muy trabajados. Así como con la historia de Diana y Acteón se pueden hacer variaciones, Lacan hacía muchas, muchísimas variaciones sobre esta estructura.

»Como observación, no pertenece al discurso analítico porque es una observación de la conducta de un niño en el mundo real, como cuando Freud observa la conducta del niño *fort-da*, y como fenómeno no aparece en la experiencia analítica misma. Es un hecho de observación común del que hay todo tipo de ejemplos, ejemplos a favor y ejemplos en contra.

»Lo interesante de la clínica analítica es que –como aparece exclusivamente en el coloquio privado del analista y el paciente- no se puede contradecir verdaderamente. Es lo que hace que la clínica analítica en cierto modo no se pueda refutar. Es una debilidad de esta clínica, pero resulta muy cómoda para exponerla porque no se puede decir verdaderamente “no es así”.

»Creo que como hecho de observación es generalmente exacto. Y lo es aún más si se tiene en cuenta que frecuentemente el niño que se ve en el espejo después se gira para mirar a una persona de autoridad, para obtener –según Lacan- la garantía de su propia imagen. Así, hay posibilidad de discutir sobre este hecho. Por otra parte, es cierto que para Lacan la función del yo es una matriz, es decir que hay una alienación fundamental al Otro en la constitución del yo. Es, en el primer lenguaje de Lacan, por mediación del

otro que el sujeto puede acceder –aunque de manera un poco vacilante– a esa respuesta de identidad del yo.

»Quiero destacar que lo que Lacan llama el sujeto es distinto de la constitución de ese yo imaginario. Cuando habla del sujeto se trata del sujeto tal como aparece en la situación analítica, que precisamente es una situación que no permite una relación especular.

»Así, respecto a la teoría del yo se puede decir que cada vez que hay una cuestión de personalidad, una cuestión –si hacemos un juego de palabrasde presti(g)io, encontramos estos fenómenos imaginarios».

A propósito de la psicosis: síntoma y fantasma
(1983)

Conferencia de clausura de las I Jornadas del Campo freudiano
en España, Bilbao, 17 de abril de 1983.
Inédita.

Podemos preguntarnos, partiendo de una idea sencilla, cuál es la diferencia elemental entre el síntoma psicótico y el sistema neurótico. Hay una distinción que me parece fundamental y que he encontrado en el curso de este año en París: en la psicosis el síntoma es siempre del Otro, no es verdaderamente el síntoma del sujeto. Por esta razón se produce la confusión de hablar de psicosis en términos de proyección, porque la verdad de la proyección es esa extraña particularidad del síntoma psicótico como síntoma del Otro. Sin embargo, habría que añadir todavía algo más: y es que en eso reside justamente la verdad del síntoma, la verdad para todos; la particularidad del psicótico es que él lo sabe, sabe que el síntoma es el síntoma del Otro.

Para el psicótico, como para el neurótico, el síntoma es lo que no va, lo que no funciona. Es la misma definición, pero en la psicosis lo que no funciona es el Otro, hay una exterioridad del síntoma. En consecuencia, para el neurótico el síntoma se presenta como una opacidad, una opacidad fugitiva, mientras que para el psicótico se presenta como una transparencia. Precisamente un síntoma fundamental de la psicosis es el de la transparencia de su pensamiento, de sus ideas, de su voluntad, lo que se denomina en francés *syndrome d'action exterieur* (síndrome de acción exterior o adivinación del pensamiento). Es, precisamente, un síntoma de transparencia y no de opacidad.

Así, en el neurótico, el síntoma puede buscar a través del psicoanálisis su complemento en el Otro, encontrar el Otro a quien quejarse, de quien quejarse. Pero el psicótico no necesita un análisis para encontrarlo, él ya llega. Así resalta el valor del dicho de Lacan, que parece una paradoja: que el psicótico es normal. Es decir, que para el psicótico el Otro no es normal, la anormalidad está unilateralizada completamente en el Otro.

Podemos utilizar el caso Schreber, como todo el mundo en el campo psicoanalítico freudiano, como un caso de referencia. Es un caso de referencia debido a que la forma de su psicosis resulta ser un punto de cruce entre la paranoia y la esquizofrenia. En el pensamiento de Schreber, en su concepción, él es normal. La anormalidad es la anormalidad de Dios, es responsabilidad de Dios el hecho de trasgredir el orden del

mundo. Schreber hace una diferencia entre Dios y el orden del mundo y, en su concepción, él se conforma al orden del mundo mientras que es Dios quien lo transgrede.

EL FANTASMA EN LA PSICOSIS

¿Por qué hablar de fantasma en la psicosis? Si en la psicosis hemos podido decir cosas tan sencillas sobre el síntoma, también podremos hacerlo sobre el fantasma y, precisamente, el caso Schreber permite seguir el desarrollo de las cosas en la diacronía de su psicosis. Como Schreber relata en sus *Memorias de una neurópata*, cuando su psicosis empieza –y él lo sabe– surge el primer fantasma famoso: «Qué bello sería ser una mujer en el acto de copular». Al comienzo, el sujeto Schreber reconoce ese fantasma como una idea propia y dice: «Yo tenía la idea de que eso sería hermoso». Como idea no es muy característica, más bien parece algo escandalosa para un presidente del Tribunal Supremo, pero no es todavía un fantasma característico de la psicosis como tal. Lo que será la revelación de la psicosis de Schreber es el momento en que esa idea se convierte en el fantasma de ser la mujer de Dios.

De este modo, me parece que al inicio se mantiene la conformación habitual del grafo de Lacan: la aparición de un fantasma en el campo de la conciencia del sujeto. Es un fantasma que, de entrada, es significado por el sujeto; el sujeto sabe que tiene ese fantasma, es decir, que se puede describir de la misma manera que en el neurótico o el normal.

Es el primer momento. Pero Schreber describe posteriormente la aparición del sentimiento extraño de algo que empieza. En el curso de la psicosis, vemos lo que puede llamarse una inflación progresiva de la significación, la invasión del fantasma sobre la significación completa: el fantasma invadiendo todo el campo de la significación para el sujeto, convirtiendo toda la vida del sujeto en una significación única. Así, aparece una perspectiva de realización del fantasma, éste deviene real y, progresivamente, Schreber cree que su propio cuerpo puede sufrir una transformación real en mujer.

En la concepción lacaniana sobre la comunicación humana, el mensaje donde el sujeto se constituye lo recibe del Otro. Es lo que escribimos con una A entre paréntesis, (A) –es el primer nivel de la concepción lacaniana de la comunicación en general–. Pero eso el neurótico no lo sabe. Así, podemos decir que aquí los paréntesis significan precisamente

eso, que en todo efecto de significación el sujeto neurótico –el sujeto supuesto normal– ignora la presencia del Otro en su significación.

En el orden normal de las cosas, la intención de significación del sujeto solamente llega a producir una significación de forma retroactiva. Si hay discurso es porque se tiene una idea de lo que se desea decir. Si la cadena significante se para es porque se produce, retroactivamente, un efecto de significación.

De modo que, si queremos escribir lo que sucede en el psicótico, creo que tendremos que invertir esta cuestión porque el psicótico conoce esa significación y conoce, también, el síntoma como síntoma del Otro. Podemos escribir entonces que, cuando se trata de la psicosis, la presencia del Otro en la significación o en el síntoma no es ignorada, es conocida.

Porque, ¿qué demuestra Lacan sobre el psicótico? No es solamente que el Otro sea el lugar del significante y que de manera habitual ese sea un lugar mudo –el código no habla–; el caso Schreber es mucho más que eso porque el lugar del Otro, del código, del significante, está alterado. Para el psicótico, el código «habla» y el sujeto tiene que escucharlo. Por eso, lo que primero encuentra el sujeto no es el Otro como lugar del significante sino una significación. Eso puede observarse de una manera muy precisa en la clínica de Schreber, cuando él se encuentra con la significación y no con el Otro como lugar de los significantes; el sujeto encuentra antes que nada los mensajes del Otro, al Otro de los mensajes. Es algo que también se demuestra en las presentaciones de enfermos. Lacan señala en estos casos la paradoja de un código constituido por un mensaje; es el aprendizaje de la *Grundsprache* o el fenómeno de los mensajes interrumpidos.

Ésta es una tentativa de transformar el esquema del grafo del deseo –un deseo de Lacan que figura en los *Escritos*–, transformar el grafo normal para dar cuenta de los fenómenos psicóticos.

Para dar cuenta, por ejemplo, de los fenómenos intuitivos. ¿Qué son esos fenómenos intuitivos? Por una parte, se trata de la función de la certeza, de que el sujeto está seguro de que cualquier cosa deviene significativa. Es el puro sentimiento de que hay un cambio de significación en el mundo –la función de la certeza es verdaderamente importante en la psicosis–. El sujeto puede recordar que, al empezar su psicosis, primero ha encontrado ese cambio de significación, sin poder decir de qué. Lacan lo señala diciendo que en esos momentos el efecto de la significación se anticipa sobre el desarrollo de la significación, y

eso permite –desde mi punto de vista– situar ese primer encuentro con el lugar de una significación enigmática como el encuentro con una significación eventualmente vacía, rechazada por el sujeto.

Y, por otra parte, se trata del lugar de las voces en la psicosis. La posición normal de la voz en el grafo también está invertida. Por eso el sujeto encuentra la voz, en un fenómeno bien conocido en la psicosis.

SUPONER AL SUJETO

Yo pienso –como todos los que trabajamos en la Sección Clínica– que es posible hablar de sujeto en la psicosis. Es posible porque hablar de sujeto siempre es, tanto en el neurótico como en el psicótico, un asunto de suposición. Y nos interesa suponer al sujeto en la psicosis.

El trabajo de nuestros amigos Rosine y Robert Lefort es precisamente estudiar esta cuestión en el tiempo de la causación primera del sujeto, cuando se juega si el sujeto va a quedarse petrificado por el significante o si va a surgir como efecto de verdad; momento en que existiría la tentación de decir que no hay, en ese punto, sujeto. Esto corresponde a un punto muy preciso en la fórmula lacaniana de la metáfora paterna: Nombre-del-Padre, Deseo-de-la-Madre –metaforizado– y, bajo ese lugar, escribimos una x para señalar el eventual efecto de sujeto. Me parece que los estudios de los Lefort tratan precisamente sobre qué pasa en ese lugar de la x cuando hay un problema de metaforización, qué pasa en el momento mismo de la causación originaria del sujeto.

En todo caso –y por una posición ética–, para nosotros se trata siempre de suponer al sujeto en la psicosis. Es suficiente que en el mundo exterior se hable, con eso basta para suponer a un sujeto, no es necesario que el sujeto mismo hable. Porque es posible, con un mutismo completo, tener un pensamiento muy articulado. Es la demostración del caso Schreber: un período de mutismo ocupado por un pensamiento completamente articulado. Así, para hablar de clínica es necesario hablar también del autista –que realmente me parece un «Otrista»–. ¿Por qué? Porque eso habla de él.

Aunque es verdad que el sujeto psicótico no puede acceder a la tranquilidad del *yo no pienso*, no tiene esa posibilidad que le da su falso ser al sujeto. El sujeto psicótico no puede permitirse ocupar ese lugar que es la base de nuestra tranquilidad. Se puede ver en

Schreber, donde encontramos esa posición denominada *nichtdenken*, precisamente, *pensar en nada*; pero cuando Schreber está en la posición *nichtdenken* es una completa catástrofe.

Todos esos elementos me parecen razón suficiente para retomar las cosas que Lacan expone en su texto sobre la psicosis, porque todo indica que ese texto –clásico para los lacanianos– tiene recursos teóricos no explorados todavía y que pueden explotarse en el futuro.

Pero hay algo más en el desarrollo de la enseñanza de Lacan. Y es que, para nosotros, esa enseñanza no es dogmática. En su interior asistimos a un progreso, por ejemplo, en esa famosa cuestión del goce –famosa, ahora–. Por ejemplo, en el texto clásico de los *Escritos* hay muy pocas referencias al goce, hay solamente la referencia al goce imaginario del sujeto Schreber frente a su imagen, o la anotación sobre el goce de su práctica transexual cuando se viste de mujer. Sin embargo, hace varios años, cuando la Sección Clínica inició la tentativa de leer el texto de Lacan a partir de su nueva teoría del objeto *a*, se encontró que, para ello, una aproximación sencilla al texto de Lacan era la función del *liegen lassen*, del «dejado caer» del sujeto que aparece en Schreber. Podemos decir que este «dejado caer» es un primer estatuto del psicótico, un objeto perdido por el Otro. Me parece que esta construcción es muy próxima al texto de Schreber y a las anotaciones de Freud.

LA OTRA IDENTIFICACIÓN

Pensar que no habría sujeto en la psicosis es una ilusión. Por ejemplo, una frase como la propuesta por Gérard Miller en el Encuentro Internacional en París –«el psicótico no hace lapsus»– no deja ver que, aunque el sujeto psicótico no esté en el lugar del efecto de verdad, hay sin embargo efectos de verdad en la psicosis, ya que hay interpretación aunque ésta sea la del propio sujeto. Lo que ocurre es que en el lugar de la verdad se encuentra un saber. Pero en eso se funda la afinidad del discurso analítico con la psicosis, y por eso Lacan dijo que un análisis era una paranoia exitosa.

Llegado a este punto, podrían demostrarse las sucesivas transformaciones, en la enseñanza de Lacan, de su conocida metáfora paterna. Esta metáfora paterna –que fracasa en la psicosis– es correlativa de una identificación del sujeto que le permite

sostener el deseo del Otro. No es suficiente suponer que en la psicosis el sujeto no accede a la identificación fálica. Hay que suponer, además, que el sujeto accede a otra identificación. De ahí que, por ejemplo, la psicosis de Schreber no se desencadene hasta los cincuenta y un años. Por lo demás, conocemos la otra identificación del sujeto paranoico, la identificación con la mujer, la mujer de Dios.

En la forma desarrollada de la psicosis paranoica, lo que adquiere significación para el sujeto es el «Tú eres la mujer», y el sujeto acaba por consentir, por aceptar esa identificación. Ahora bien, conviene diferenciar el «Tú eres “la” mujer» en la psicosis del «Tú eres una mujer» en la femineidad –basta con imaginar al presidente del tribunal vestido de mujer para ver la diferencia entre ese estilo de «la» mujer y una mujer–. Me parece que sólo hay una afinidad entre la posición psicótica y la femineidad, pero que esa afinidad no es de ninguna manera una identidad. La cuestión del éxito de la metáfora paterna, un éxito supuesto, es algo muy diferente de cómo se realizan las posiciones sexuales. Aquí puede verificarse ese dicho escandaloso de Lacan: «“La” mujer es uno de los Nombres del Padre». Eso es, precisamente, lo que se realiza en la estabilización de la metáfora delirante de Schreber. A través de ese efecto de significación de la metáfora delirante, Schreber fabrica un «símil» de Nombre-del-Padre y obtiene una estabilización de su posición.

Es decir que, con la significación que viene al lugar de la significación fálica falante, el sujeto produce un «símil» de Nombre-del-Padre, lo cual permite la estabilización de una metáfora delirante. Ahora le podemos dar una formulación precisa: lo que permite la estabilización del psicótico es poner, en el lugar del Nombre-del-Padre, el «Tú eres “la” mujer». En ese punto me parece que el síntoma psicótico es, finalmente, el fantasma del Otro.

El genio del psicoanálisis (1984)

Santiago de Compostela, 24 de febrero de 1984.
Primera transcripción y redacción realizada por Miquel
Bassols, Hilario Cid y Adolfo Jiménez.
Publicada en *El Analicón*, n.º 1.

Hubo en la Antigüedad una experiencia muy particular, la experiencia llamada del *daimon*, término griego, o del *genios*, su correspondiente latino. Es una experiencia que puede leerse en Sócrates, la de su relación con una supuesta instancia, a la que llama *daimon*, que decide el destino peculiar de cada persona. Este *daimon*, ¿qué es ahora?, ¿ha desaparecido o se conserva todavía en la práctica del psicoanálisis?

Hay un genio del psicoanálisis, un solo genio llamado Freud, reconocido como tal por los psicoanalistas y el campo de la cultura.

LO QUE EL GENIO NO SABE

¿Fue Freud un genio? Hay una noción que parece fundamental para decir de alguien que es un genio: la invención. El genio como invención encuentra su forma en la del juicio estético de Kant. No imita y, por eso, al mismo tiempo, es un ejemplo para los otros. Es lo que ocurre con Freud. Hay un momento en Freud, un antes y un después de este momento. Se han hecho esfuerzos para deducir a Freud del campo de la cultura de su tiempo, pero estos esfuerzos, creo, no pueden medir al genio. Vamos a aceptar que Freud es un genio.

Otra pregunta sería si Lacan fue o no un genio y si, pasada la relación entre Freud y Lacan, podemos decir ahora, tras su muerte, que fue un genio. Había gente, en vida de Lacan, que iba a decirle que era un genio. Tenemos su respuesta. Consideraba una injuria decir de él que era un genio. De entrada, Lacan nunca olvidó que él no era el inventor del psicoanálisis.

Pero hay más, con el concepto de genio del siglo XVIII, puede decirse que hay un inconsciente del genio –puede verse en la definición de Kant–, precisamente porque el genio no obedece a reglas previas. Es un inventor que no puede comentar cómo el genio produce su producto, lo cual corresponde al concepto mismo de genio. Dice Kant que un genio no sabe cómo encontrar en él las ideas.

Esto guarda relación con el inconsciente. Un genio no sabe cómo sus ideas se encuentran en él, es un lugar donde se producen cosas sin que el sujeto pueda decir

cómo se producen. No es una definición del psicoanálisis, sino de la filosofía estética. Un genio no puede seguir un plan, no puede comunicar a los otros unas reglas que les permitan hacer cosas semejantes. Si Lacan consideraba una injuria que se dijera de él que era un genio era porque esto contradecía al movimiento propio de su investigación, es decir, al esfuerzo por saber, comunicar y enseñar cómo se producen las cosas en psicoanálisis.

La relación entre Freud y Lacan es como una relación entre el genio y el gusto en Kant. Lacan sería el gusto. La relación entre ellos, según Kant, consiste en que el gusto cepilla las desviaciones del genio, afina sus excesos. El mismo Lacan lo formula cuando dice que la teoría de Freud está construida año a año, como una jungla, y que su tarea – la de Lacan– es trabajar en esa jungla, meterse en ese lugar para desbrozar la jungla freudiana.

¿Freud es como Newton o más bien como Homero? O sea, ¿se puede aprender a partir de Freud, o bien es un poeta al que admirar sin estar seguros de hacer las mismas cosas que él? Ésta es una cuestión muy importante. El genio, en el sentido de Kant, tiene su valor en el arte pero no en la ciencia.

El de Lacan es un esfuerzo para comunicar el psicoanálisis, para enseñar lo que llama el «matema». Matema, en un primer sentido, significa lo que se puede enseñar, es decir, la dimensión no genial, no de invención sino de enseñanza. Por esto, precisamente, para Lacan es una injuria que se le llame genio. El genio no es el hombre del matema, para el genio el matema es imposible. Por esta razón Lacan, hacia el final de su vida, era un poco pesimista –en cuanto a transmitir el psicoanálisis como matema–, como puede leerse en las palabras de su última etapa, cuando decía que el trabajo de cada analista es el de reinventar el psicoanálisis. Esto puede significar que no hay otra salida para el psicoanalista que ser un genio.

Es un chiste. Es un chiste decir que un analista puede ser un genio. Es un hecho de experiencia –podemos decirlo con seguridad– que los analistas no son genios. En realidad, en el análisis es el analizante el que tiene vocación de genio.

EL GENIO DEL DISPOSITIVO CLÍNICO

La asociación libre es la invitación a ser un genio –un genio en el sentido kantiano–, es

decir, a no obedecer a reglas previas y a crear los propios productos de palabras. La asociación libre es la invitación al paciente a que se despoje de su aprendizaje.

En la pintura hay representaciones de genios –pintados con alitas–, que le vienen bien al psicoanálisis. Por ejemplo, Eros, el genio del amor. A los analistas les gusta mucho creer que el psicoanálisis es amor; hasta tienen una palabra para ello: la transferencia. Hay una identificación que les resulta muy agradable. Como creen que el *súmmum* del amor es la madre, están muy dispuestos a identificarse con ella. Pero hay analistas cuya posición es de neutralidad, para impedir el genio Eros.

Ahora bien, lo que los psicoanalistas no pueden soportar es un segundo genio propuesto por Freud, el genio Tánatos. En palabras del mismo Freud, «Eros no va sin Tánatos». Es un hecho, sin embargo, que en la historia del psicoanálisis Tánatos no fue aceptado. Podemos contar con los dedos de una mano a los analistas que aceptaron a este genio, el genio de la muerte. La mayoría de los analistas anteriores a Lacan, incluso los discípulos más próximos de Freud, no pudo aceptarlo. Pero nosotros vamos a ver de qué se trata la relación entre Eros y Tánatos.

Podemos entender también el genio del psicoanálisis de la misma manera que Chateaubriand lo utiliza en su título *El genio del cristianismo*, es decir, como el carácter propio, distintivo, del psicoanálisis. Así, los psicoanalistas no tendrían genio, pero el psicoanálisis sí lo tendría. Es la invención de Freud: hacer funcionar esa experiencia con personas que no son genios.

Existe una expresión francesa, con otro sentido, *le génie du lieu* –que algunos propusieron traducir como «el duende» y otros, literalmente, como «el genio del lugar»–, que es el genio que responde a las preguntas del oráculo. Freud, con su dispositivo clínico, obtuvo un genio del lugar. Este dispositivo comprende:

- La asociación libre, la invitación a decir todo lo que se quiera sin obedecer a otra regla más que a ésta.
- La interpretación, del lado del analista.
- La transferencia.
- La respuesta peculiar del analista a este fenómeno, su neutralidad.

En estos cuatro puntos se resume la estructura misma de la experiencia analítica. No importan mucho las diferencias teóricas cuando este dispositivo es aceptado. Las desviaciones importantes en el movimiento psicoanalítico nunca fueron teóricas sino

prácticas. Así fue con Lacan y la International Psychoanalytic Association (IPA), ya que la enseñanza de Lacan tenía consecuencias prácticas en el análisis.

No importa lo que un analista piense, pues la neutralidad es primordialmente una neutralización de su pensamiento. Lacan dice que la frase que da la posición del analista es «No pienso», cosa difícil de soportar. Por eso es necesario un análisis previo: para poder funcionar en la experiencia como analista que no piensa. Es muy difícil no pensar; de eso hay múltiples evidencias.

En los inicios, los analistas creían tener la obligación de ser eruditos –por ejemplo, Ernest Jones–, pero fue sólo al principio, en un momento peculiar de la historia del psicoanálisis. Al comienzo hubo una Edad de Oro, los diez primeros años, en la que la interpretación tenía efectos súbitos y espectaculares. Después tuvo lugar un período de interrogación para saber cómo funciona un análisis. Fue el período conocido como el de los escritos técnicos, donde se trataba de hacer un análisis de la transferencia, que correspondió a los diez años siguientes.

Después de estos primeros veinte años, los psicoanalistas tuvieron que reconocer que el psicoanálisis no funcionaba, que el genio del psicoanálisis había desaparecido. Y Freud tuvo que proponer, en 1920, nuevas fórmulas para tratar este fenómeno, que era resultado de los efectos mismos de la práctica analítica sobre el inconsciente. La desaparición del genio del psicoanálisis fue un hecho histórico. Los síntomas ya no desaparecían de la misma manera en la que antes se podía esperar. A este fenómeno responde un efecto teórico de Freud, la llamada segunda tópica, que marcó un momento de *stasis*, de detención del análisis.

Podemos afirmar con seguridad que para Freud la condición del genio del psicoanálisis es la ausencia del genio del analista y que la IPA es una asociación para mantener la ausencia de genio en el psicoanálisis. Lacan decía al respecto que la única misión de la Asociación Americana de Psicoanálisis (APA) era obtener cien analistas mediocres, carentes de genio. Hay razones de estructura para ello.

La invención de Freud no es la del inconsciente, la invención del genio de Freud es la del dispositivo analítico, es decir, de cierto modo de poner en acto la realidad del inconsciente en el fenómeno de la transferencia. Es una manera de reactivar el inconsciente.

EL CONCEPTO DE CUALQUIERA O LAS PORTERAS DE BALZAC

La invención propia de Freud fue la del psicoanalista. El concepto freudiano de analista es una producción única, inédita en la historia de la formación de las ideas. Antes hubo analizantes –los genios del siglo XVIII, como Descartes o Pascal, eran analizantes, dice Lacan–, pero un analista es una producción de Freud. Es la producción propia del psicoanálisis. No hay que tener miedo a decirlo: lo que hay en el activo evidente del psicoanálisis es la producción de psicoanalistas.

Al genio de los psicoanalistas podría aplicársele la frase de Baudelaire, a propósito de Balzac, cuando dice: «En Balzac, hasta las porteras tienen genio». Si en el psicoanálisis los analistas son genios, es en el mismo sentido que en las porteras de Balzac.

¿En qué sentido un psicoanalista es un fenómeno nuevo? Primero, en que no habla al individuo. En público habla al colectivo, pero en su práctica, en su relación con un individuo, con una sola persona cada vez, se produce la primera novedad: no habla y no responde a la persona como tal, le responde como poseído y posesor del inconsciente, pero no responde con exorcismos. La novedad consiste en que el analista tiene que anular su propio genio y aceptar ser cualquiera. Podemos decir que, en cierto modo, la novedad del analista reside en su capacidad de estar en experiencia como un cualquiera. Es un atentado a su narcisismo, por lo que toda la literatura analítica viene a ser como una reparación de este atentado.

La transferencia es un fenómeno automático. Si en la transferencia se trata de amor, lo terrible es que se trata de un amor a cualquiera en posición de analista. Puede verse cuando hay una transferencia de paciente, una remisión de una analizante a otro analista –que indica la suposición, por otra parte del primer analista, de que el fenómeno de la transferencia puede producirse con otro de la misma manera que con él–.

Fue un esfuerzo propio de Lacan construir este concepto de cualquiera que funciona como analista en la experiencia. Es un cualquiera peculiar, distinto de un médico, un psicólogo o un psicoterapeuta. Este cualquiera, peculiar en el análisis, es un concepto de Otro.

No supuso una novedad, en su tiempo, el hecho de considerarla constitución humana a partir del mito de la relación con el otro. Pero el semejante no es cualquiera. Al principio de su enseñanza, Lacan construyó el modelo del espejo, donde se trata de otro, pero de otro que no es cualquiera sino que es semejante –lo que implica un conocimiento estético

del otro—. Esta relación con los otros se transforma completamente cuando no se trata de una comunicación estética, relacionada con la visión. Se transforma por la existencia del lenguaje.

En los años cincuenta, el esfuerzo de Lacan consistía en resaltar cómo se transforma la relación con el otro cuando se introduce el lenguaje. El lenguaje es el tercero, no es ni el uno ni el otro, pero constituye una referencia para los dos. Este tercero es Otro, pero un Otro que no es semejante. Su tesis para articular el *modus operandi* del psicoanálisis fue que, cuando uno habla, siempre se dirige a este Otro. Hay que destacar que este Otro está inscrito en una proposición universal. Todo ser humano que habla, habla para este Otro más allá del individuo con el que puede conversar.

Este Otro tiene una larga historia en la enseñanza de Lacan. Está hecho de todo lo que fue dicho, de la cultura universal —no importa que uno la conozca o no, existe independientemente de cada uno—. Karl Popper tiene también este concepto hecho del discurso universal que él llama, a su peculiar manera, un mundo.

La invención de Freud es precisamente la de analista como representante del Otro. Considerar al analista una encarnación del Otro es algo completamente loco. Y, sin embargo, la novedad consiste en que el analista, sin decir nada, pueda dar cuerpo a este Otro, ser su representante. Los analistas creían, en los primeros tiempos del psicoanálisis, que tenían que ser este Otro, lo que explica su avidez por saber. Este Otro lacaniano es lo que permite entender correctamente el genio del psicoanálisis.

El reconocimiento de la producción automática de la transferencia sirve de vínculo a la comunidad psicoanalítica. Pero una cosa es el hecho de la transferencia y otra distinta la interpretación de este hecho. Freud interpreta la transferencia mediante la repetición, como si la razón de la transferencia fuera la presentificación, en la sesión, de los personajes más importantes de la historia del sujeto. En este punto, el análisis que hace Lacan es diferente, pues demuestra que hay otra interpretación en Freud, menos explícita, que no es mediante la repetición sino mediante la interpretación. Lacan interpreta la transferencia por la interpretación misma.

El dispositivo analítico pone al sujeto en posición de genio, en sentido kantiano. Por medio de la invitación que supone la regla de la asociación libre, coloca al sujeto en posición de no saber lo que dice, de decir de cualquier manera lo que dice. Por el mero hecho de aceptar esta regla cae en la dependencia del Otro. No se trata de una dependencia real. Aunque es cierto que en el analista existe un deseo de tener pecho para

alimentar al paciente, en esta dependencia se trata sólo de una sugestión simbólica por el «Sujeto-supuesto-Saber».

La definición más sencilla que puede hacerse a este respecto es la del Sujeto-supuesto-Saber como pivote de la transferencia —ésta es la estructura de la transferencia en el sentido lacaniano—. Mientras que, por su lado, los fenómenos son mucho más complejos: amor que puede ser odio, confianza-desconfianza, etcétera. Se trata de una disposición del sujeto. El sujeto es reducido en el análisis a lo que Descartes concibe como el genio maligno, el genio que permite obtener un sujeto donde pensamiento y ser se confunden en un punto.

Lacan dijo en algún momento que el sujeto del análisis es el mismo sujeto de Descartes, el que corresponde al sujeto de la ciencia. Pero no es su última definición. En el sujeto cartesiano, pensamiento y ser son uno, mientras que en el psicoanálisis pensamiento y ser no son uno. Si el genio maligno cartesiano se detiene frente a un punto absoluto de densidad del sujeto, de coherencia del pensamiento, hay que decir que el genio freudiano ataca la identidad misma del sujeto, es decir, atrapa al sujeto en el punto donde no puede decir *ergo sum*. Es el genio del chiste, del lapsus, del acto fallido, del sueño...

UN GENIO SIN SÍMBOLO: EL OBJETO *a*

En Kant existe una noción, a propósito del genio, que puede desarrollarse como «naturaleza suprasensible del sujeto que no puede atraparse en un concepto». El análisis ataca este punto donde no hay un concepto de la identidad del sujeto. Este punto, en la teoría lacaniana, tiene una escritura: *a*. El genio del análisis, su carácter propio, fue desde el primer momento la preocupación de Lacan. Su fórmula es lenguaje y palabra, pero es un error pensar que su enseñanza se detiene ahí. Y no se detiene ahí, precisamente, porque con la única dimensión de la palabra no podemos obtener más que la no identidad del sujeto.

El sujeto que habla y que piensa no puede experimentar otra cosa que la contestación de su falta de ser —sea en la exaltación o en la melancolía, poco importa— que tiene que ver con su vinculación al discurso, en cuya dimensión no hay nada seguro. Nada puede deducirse en la pura dimensión del discurso puesto que, para deducir algo, hay que

conseguir el acuerdo del Otro. Pero si el Otro es neutral, no puede deducirse nada porque no puede deducirse solo. Cuando ese Otro es el analista, no se puede deducir nada, simplemente no puede asegurarse ni la verdad ni la falsedad.

Debemos preguntarnos, sin embargo, si esto es el todo de la experiencia analítica. Y no lo es, porque si lo fuera cada uno sería cualquiera. Es el caso del analista, pero no de todos, porque cada uno tiene su *genius*, su estilo propio, una inercia, una manera de vivir. Por esto no podemos evitar definir al sujeto como una variable. Y, si lo es, habrá que pensar de qué función es el sujeto la variable.

En Freud hay una respuesta y el trabajo de Lacan fue su formulación. Según Freud hay una única función de la variable sujeto: la función fálica. Es la única función en relación con la cual el sujeto puede tener un valor, si se identifica al sujeto con la variable.

Freud tomó el falo como un símbolo sin el cual no puede entenderse lo que dice de la castración. La castración no es una falta de tener, sino una falta de ser. Está definida por la disyunción del sujeto con el ser. La experiencia analítica consiste en la experiencia, por parte del sujeto, de la falta de ser que se produce de manera automática cuando uno se planta en la dimensión del discurso.

El ser es, por una parte, un poco sorprendente. Acostumbrados a estudiar al ser como un máximo de densidad, según la secular concepción filosófica, en el psicoanálisis el ser resulta mucho más humilde. En psicoanálisis, antes de Lacan, el ser se abordaba a través de esa distinción tan unívoca entre lo genital y lo urogenital. Los primeros analistas suponían que el genio era lo genital, pero con la idea de lo urogenital tendía a normativizarse en lo genital. Es decir, el genio propio del psicoanálisis consistía en obtener la simbolización de todo el goce –en especial, del goce urogenital del supuesto perverso– mediante el falo.

Y al mismo tiempo que existía esta ilusión, permanecía en el análisis, según la concepción de los analistas más rigurosos, la constatación de que el sujeto experimenta un goce que no puede ser simbolizado, un goce irreductible e ingeneralizable, refractario a lo universal, absolutamente peculiar. Éste es el genio de cada uno.

Un dicho es siempre universal, es algo dirigido al Otro y, por tanto, un dicho del Otro, una universalización perpetua. Pero hay una zona en el sujeto que es de una particularidad absoluta, de un goce singular. Los primeros en descubrirlo fueron los psiquiatras cuando constataron la existencia de las perversiones sexuales, del fetichismo.

El goce particular de cada uno no incluye al Otro, aquel lugar universal. En la experiencia se pone de manifiesto una dimensión que no es significativa.

Esto no fue bien leído en Lacan. Su punto de partida desde el lenguaje y la palabra podía ocultar la existencia de un goce no reductible al Otro. Goce que fue el descubrimiento de Freud en sus «Tres ensayos para una teoría sexual» y supuso el núcleo de su segunda tópica. Justamente, a través de esta particularidad, Freud se esforzó en explicar la nueva resistencia al psicoanálisis, sus límites terapéuticos.

Cuando Freud introdujo a Tánatos, estaba introduciendo al genio maligno del psicoanálisis. Maligno porque impide, en cierto punto, la cura del sujeto. El problema para Freud fue el descubrimiento, en esta resistencia, de un goce peculiar que residía en el malestar en sí mismo. Por esto sus últimas palabras fueron pesimistas con respecto a la cura.

También Lacan, al igual que Freud, fue pesimista al final. Sin embargo, su esfuerzo de juventud consistió en pensar cómo en el análisis, dentro del campo del lenguaje y la función de la palabra, podemos tratar con este goce que no tiene un símbolo fálico, que se resiste al discurso.

¿Cómo podemos operar con este goce que no tiene símbolo? El primer esfuerzo de Lacan fue darle un símbolo escrito, el símbolo *a*, lo cual es ya un símbolo muy peculiar. El símbolo de una cosa que no tiene símbolo es en sí mismo una paradoja.

El verdadero genio del psicoanálisis es el objeto *a*. No tenemos mejor aproximación al *daimon* o *genius* primitivo que el objeto *a*. Ya es mucho poder decir que el psicoanálisis puede abordar este goce como un objeto. Fue Lacan el que le dio esa formulación. Puede deducirse en Freud, Abraham o Winnicott, pero sólo para decir que no es suficiente plantear al analista como representante del Otro. Lo que se constata es que el sujeto se contempla con ese objeto *a*. El precio pagado por esa falta de ser es que el sujeto viene a complementarse con el objeto *a* para ser un todo, para ser un uno.

En la psicosis se verifica la presencia de un goce que no tiene símbolo, pero que tampoco tiene la forma del objeto *a*. El psicótico tiene la experiencia de sí mismo como objeto de Dios. Sería como la experiencia de no hablar a los otros sino al Otro. Así es como se produce cierto tipo de goce sin símbolo.

Las últimas palabras de Lacan sobre la posición del analista se dirigían a hacer de él una encarnación de este goce sin símbolo. Dicho así puede parecer algo fantástico, pero en realidad es una invitación al analista a plantarse, no como representante del saber sino

–lo cual es inédito en toda la historia– como un objeto que no tiene símbolo en el discurso universal.

NOTA

Miller explica que, a la espera de viajar a Londres para asistir a una exposición titulada «El genio de Venecia», recibió la llamada telefónica en la que se le invitaba a realizar esta conferencia y a dar su título. «Genio del psicoanálisis» fue la primera idea que se le ocurrió como título y que causó su trabajo posterior para dar sentido a ese significante.

Los preguntones (1984)

Conferencia de clausura de las II Jornadas del Campo
freudiano en España. Vigo, 26 de febrero de 1984.
Inédita.

El estatuto de la pregunta en la experiencia analítica es algo muy complejo y, para su estudio, no basta con el análisis lingüístico de la pregunta.

«¿QUÉ QUIERE DECIR ESO?»

He planteado esta pregunta sobre la pregunta a partir de varios casos de mi experiencia – casos límite de la patología de la pregunta–, que nuestros colegas norteamericanos llamarían *borderline*. Por ejemplo, una paciente que, entre otros rasgos clínicos, tenía el de no hablar si no en forma interrogativa. Después esta forma se fue disipando, pero tuve que soportarla durante dos años, alguien que sólo hablaba en forma de pregunta. No importaba tanto el contenido de las preguntas, podría dar una lista, había miles y miles. La más simple era un «¿entonces?» al empezar la sesión. O, menos aún, sólo un aire de interrogación; un aire que podía ver porque esta paciente no quería utilizar el diván.

Partiendo de este punto, puede decirse que existe una clase de sujetos que podríamos llamar los «preguntones». Se trata de una clase de sujetos –la paciente que encontré es sólo un caso extremo– con los que resulta especialmente difícil maniobrar con la transferencia mientras que, a la vez, con su agudeza, hacen surgir el estatuto fundamental de la pregunta en la experiencia.

La pregunta es una demanda, por supuesto. Pero tiene la propiedad de ser una demanda que se dirige explícitamente a un saber. En cierta manera, los preguntones son sujetos que manifiestan como una instancia fundamental, necesaria, a hablar del saber. Porque preguntan, preguntan con insistencia, y el hecho de la pregunta insta la dimensión del saber en la experiencia analítica.

Para verificar que existe esta clase de sujetos preguntones, podemos pensar en aquellos que no plantean ninguna pregunta –que también existen–, salvo las preguntas mínimas, las necesarias para establecer la cita analítica. Puede verse entonces la diferencia entre ese mínimo, necesario para establecer la relación social analítica cuya condición es una cita, y la no-relación que mantienen de manera evidente, no planteando preguntas.

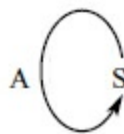
Estos sujetos que no plantean preguntas, para decirlo rápidamente, tienen una estructura obsesiva. Así se sitúa un obsesivo frente a la pregunta. Lo remarcable es que esos sujetos sí se plantean preguntas, pero se las plantean a sí mismos; mientras que los preguntones las plantean explícitamente a otro.

¿Qué es la duda, como síntoma obsesivo, sino el hecho de preguntarse a sí mismo? El sujeto obsesivo no espera respuesta más que de sí mismo, y ésta es la paradoja de su posición: al plantearse las preguntas a sí mismo, él es quien no sabe y, a la vez, quien debe dar la respuesta. Lo cual permite entender la peculiar inmovilización del obsesivo – que es una salida ante esa pregunta –, a la vez que el enorme trabajo que hace para poderse dar la respuesta. Esto da el estilo tan peculiar, propio del obsesivo, que es al mismo tiempo inmovilización, trabajo y procrastinación.

Así podemos ver que en la duda hay, al mismo tiempo, arrogancia. No quiere recibir la respuesta de otro. Hay un imperativo –imperativo de trabajo para buscar la respuesta– y al mismo tiempo demora la respuesta.

Esto define lo imposible de su posición. En cierto modo, no tiene otra salida que desaparecer. Y explica también sus dificultades con la interpretación, que puede tomar formas fenomenológicas muy diversas, pero siempre aparece como la pretensión de otro de responder en su lugar. En la pregunta obsesiva de «¿Qué quiere decir esto?» se encarna la pregunta a sí mismo y la intolerancia a la interpretación.

En los que no plantean preguntas al otro, ¿cuál sería entonces la función del saber? Se trata solamente de asistir al debate del sujeto con su propia pregunta, de ser espectador del tormento de la pregunta, lo que da al supuesto obsesivo ese estilo que Lacan, en sus primeros textos, llamaba «intrasubjetivo», es decir, no dirigido al otro. Como consecuencia, el analista se reduce a ser un desecho; lo cual es compatible con la atribución de saberlo todo, pero este «todo saber» no vale nada en tanto que lo que importa es la pregunta a sí mismo.



La eventual idealización del analista responde a esta lógica. El analista es un desecho primordial, ya original. Y el Sujeto-supuesto-Saber –poder saber un día la respuesta a la

pregunta— es el sujeto mismo. Para expresarlo de manera sencilla, podría decirse que la pregunta a sí mismo implica el paréntesis del otro.

Es un hecho que la duda fue aislada hace mucho tiempo por los analistas como un síntoma obsesivo, es decir, que hay una insistencia de la pregunta en esa forma peculiar de retorno de la pregunta sobre el propio sujeto. Vamos a ver ahora si se puede hacer de la pregunta —la pregunta de los preguntones— un síntoma histérico en el mismo sentido en que la duda fue reconocida como un síntoma obsesivo.

«¿QUIÉN ES?»

La pregunta histérica no es una pregunta dirigida a uno mismo, es una pregunta dirigida al otro, manifestada evidente, insistentemente, como tal. Esto da al sujeto histérico su estilo «extrasubjetivo» —como Lacan decía antes de articular el concepto del Otro— que hace de la histeria un discurso fundado en el lazo social. La obsesión, por el contrario, no hace lazo social, precisamente porque pone al Otro entre paréntesis. Si la pregunta histérica puede tomar la forma de una llamada al otro, en la pura obsesión no hay esta llamada al otro porque el otro es un cadáver, y es así como retorna sobre el sujeto.

Una pregunta es también una afirmación, la afirmación de una falta en el saber. El sujeto histérico muestra esta falta a través de la pregunta, repitiéndola para mostrarla de la manera más aguda y, al mismo tiempo, hace surgir la dimensión de un saber. Precisamente la pregunta histérica es lo que hace surgir la dimensión del Sujeto-supuestoSaber.

En la histeria, el significante de la transferencia es la pregunta. A través de la pregunta el sujeto se hace representar ante el saber constituido. Presentarse con el significante de la pregunta es la manera en que el sujeto se dirige hacia el saber. El significante de la pregunta es un significante que dice que falta uno, que falta un significante, pero, para decirlo, la pregunta misma ya es un significante. Así podemos entender qué significa esta expresión, utilizada por Lacan una sola vez, que el significante de la transferencia en la histeria es la pregunta.

El que plantea la pregunta «¿Quién es?», parece dar testimonio de su propia humildad. Pero es una falsa humildad porque el que plantea las preguntas —el preguntón— en realidad es el amo, pues él pone al otro a trabajar para responder. Aquí se ve bien la

diferencia tradicional entre histeria y obsesión: el obsesivo es el que trabaja, es el esclavo de sus preguntas.

La pregunta es lo contrario del trabajo. Esto se puede escribir muy sencillamente, y es interesante hacerlo en castellano ya que, contrariamente al francés, el signo de interrogación es doble, inverso y simétrico, lo cual ayuda a desarrollar la estructura misma de la pregunta.

¿?

Podemos escribirlo así para decir que quien plantea la pregunta es el amo. Y en el análisis, precisamente, el amo del analista. ¿Por qué? No solamente porque quien plantea las preguntas pone al otro a trabajar, sino también porque es juez de las respuestas. En un primer nivel, el que plantea la pregunta parece constituir al otro como supuesto saber de la respuesta, pero en realidad, en un segundo nivel, el sujeto mismo constituye como Sujeto-supremo-Saber la validez de la respuesta.

Lo que vehicula cada pregunta, sin importar su contenido, es satisfacción. Con esta mera alteración en el lenguaje, el otro está obligado a satisfacer el pedido, la demanda de saber. Y, al mismo tiempo, el único saber requerido es sobre la satisfacción de la demanda misma. Por eso la pregunta tiene siempre en su horizonte un saber sobre el deseo. Más aún: sobre el deseo y su causa. El preguntón siempre puede responder: «No estoy satisfecho de mi propia satisfacción». Si en un primer nivel la pregunta señala una falta del lado en el que se encuentra el sujeto, en el segundo nivel señala una falta en el otro.

¿? → a

La pregunta es también un modo de la demanda. Y se puede entender por qué Lacan dice que la demanda es fundamentalmente modal. Es verdad que todo puede ser pregunta, y que a través de la demanda pueden movilizarse todas las formas retóricas. Para obtener la pregunta basta con encapsular cualquier palabra entre dos signos de interrogación. Su escritura en castellano muestra la pregunta como un paréntesis, es una forma de paréntesis. Y, de este modo, como los paréntesis lógicos, crea un vacío. También es muy interesante la sinuosidad, podría explorarse la relación entre las

sinuosidades de las preguntas y el sujeto mismo. Podría decirse que los interrogantes son como la división misma del sujeto, \$.

Ser un preguntón es un modo fundamental del sujeto en el análisis, hasta el punto que el sujeto es una pregunta en sí mismo, sin importar el contenido de sus preguntas. Esto se ve claramente en la histeria, porque el sujeto histérico sabe que no tiene su lugar en el Otro del saber, experimenta la virulencia de esta ausencia, experimenta en sí mismo la ausencia del significante que podría representarlo.

El matema del discurso histérico de Lacan es exactamente la reproducción del nivel fenomenológico de la experiencia: un sujeto planteando su pregunta a un amo supuesto saber para obtener la respuesta y verificar que esta respuesta no puede dar satisfacción.

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

El saber, pues, no puede satisfacer a la verdad, y la pregunta señala la ausencia de un significante que pueda representar al sujeto. Así se entiende que esta pregunta sea, de manera selectiva, una pregunta sobre la mujer, ya que precisamente la mujer en sí misma no tiene un significante adecuado, lo que Lacan expresa de la manera más sencilla diciendo que «la» mujer no existe. Precisamente, el doble signo de interrogación en castellano puede ser un apoyo para ver que el sujeto plantea su pregunta a través de otra mujer. Esa ausencia de significante se ve en los momentos de enloquecimiento, de delirio, en la clínica del sujeto histérico, completamente diferentes del delirio en la psicosis que a veces, en la experiencia, queda cierto margen para una vacilación diagnóstica.

Es posible también encontrar la pregunta del sujeto de forma inadvertida, es decir, con el silencio. Pero, ¿qué es ese mutismo del sujeto histérico?, ¿qué significa? En el mutismo histérico el sujeto mismo se hace enigma, encarna la pregunta como enigma, de manera que el analista se ve obligado a hablar, a trabajar. Es una forma límite de la maniobra histérica, con la finalidad de intrigar –en los dos sentidos que tiene la palabra en francés, que significa hacer una conjura complicada y proponer una cuestión–. Por eso, cuando Lacan habla de la intriga histérica, hay que entenderlo en los dos sentidos: como complicación histérica –los misterios históricos– y como finalidad de la maniobra de hacer hablar.

En la experiencia esto se ve en la demanda fundamental del sujeto: que el analista hable. Lo explicaba muy bien un histérico: «Si usted no dice nada, no sé quién soy» e, inmediatamente después, decía «Quiero saber si usted admite sus errores». Las dos preguntas, la demanda de que el analista hable para saber quién es él y la demanda de que el analista admita sus errores, «nuclean» la estructura del discurso. Al empezar la entrevista, ese sujeto pretendía que no podía reconocerse al espejo, que oía voces, etcétera, lo que, al nivel fenomenológico, podía ser clasificado como psicótico pero, con la ayuda de la estructura del discurso histérico de Lacan, al final de la entrevista pudo concluirse que era simplemente un histérico. La descripción tan precisa de un momento psicótico respondía a una particularidad de ese sujeto, ya que era psiquiatra y sabía como imitarlo.

Para el preguntón, el analista es una referencia, y la sesión puede no ser más que la verificación de su presencia. Verificar que el analista está allí, como un punto fijo. Consideración que debe tenerse en cuenta en la duración de las sesiones, pues las sesiones de los preguntones, de los verdaderos preguntones, tienen que tratar precisamente esta llamada referencial.

Esto explica la lucha que se da en la experiencia entre el histérico y el analista, lucha que puede parecer dual, pero que implica, en la técnica analítica, que el analista no puede esconderse en el «No hay que responder a la demanda». Lo que hay en todas esas preguntas es un «¿Quiere usted echarme fuera?». En consecuencia, cuando se trata de los preguntones, es necesario asegurar al sujeto que hay una falta en el Otro, y que no necesita consumir su fuerza en hacérsela. Del mismo modo, no basta con decir que los históricos en análisis son unos incordiantes. Se trata de la cuestión de su lugar —o no— en el Otro; razón por la cual Lacan recomienda un «vaciamiento» de la neutralidad analítica, para asegurarle al histérico un lugar en el Otro.

Terminaremos con un feliz encuentro, hallado en una edición de Dámaso Alonso del *Polifemo* de Góngora, que nos puede servir para pensar la posición que conviene al analista. Hay en el *Polifemo* de Góngora varias exclamaciones, pero solamente dos preguntas. La primera, la que comentamos aquí, está en la estrofa diecisiete. Creo que a Góngora podemos suponerle que sabe lo que hace, en cada detalle. Pues bien, ¿en qué momento introduce por primera vez la forma interrogativa en el *Polifemo*? Cuando describe a Galatea huyendo de sus amadores. En un punto peculiar, es el momento final de la descripción de cómo huye ese delicioso sujeto, descrito en las estrofas precedentes.

*Huye la ninfa bella; y el marino
amante nadador, ser bien quisiera,
ya que no áspid a su pie divino,
dorado pomo a su veloz carrera;
mas, ¿cuál diente moral, cuál meta fino
la fuga suspender podrá ligera
que el desdén solicita? ¡Oh cuánto yerra
delfín que sigue en agua corza en tierra!*

La pasión del neurótico (1986)

Conferencia de apertura del Seminario del Campo freudiano
en Valencia, 6 de noviembre de 1986.
Publicada en *El Manuscrito alemán*, n.º 3

La pasión del neurótico es una definición que puede encontrarse en el escrito de Lacan titulado «La dirección de la cura». Voy a partir de la referencia de Lacan sobre la «carencia de ser» del sujeto –la expresión exacta sería «falta en ser»– que, aunque parezca una expresión incomprensible, debemos tomar en serio para ver el carácter de paradoja que encierra. El neurótico, desde el punto de vista del terapeuta, es un enfermo mental, pero para Lacan –psiquiatra de formación–, no lo es. La paradoja reside en que hablar de pasión parece una manera de decir «sufrimiento», cuando justamente en la pasión, en el sufrimiento, en el dolor, no hay falta en ser; al contrario, no hay testimonio más fuerte del ser, del ser humano, que el dolor –sea físico o mental–.

El neurótico presenta, seguro, un sufrimiento. El dolor parece ofrecer en sí mismo algo parecido a una prueba de existencia. Cuando uno se siente bien puede poner en duda la existencia del mundo exterior o de sí mismo –o, como teoriza Descartes, hacer filosofía, teología, dudar–, pero cuando aparece un dolor –por ejemplo, el dolor de cabeza de estudiar filosofía– los problemas se van, se van las elucubraciones. Hay una frase de Freud que dice: «Basta un dolor de muelas y la filosofía se olvida»; aquí puede apreciarse la posición del dolor como prueba de existencia.

Además, tenemos algo llamado masoquismo a través del cual el sujeto obtiene también una prueba de existencia. La obtiene en tanto que el otro se ocupa de él, pues para hacer sufrir a alguien es necesario preocuparse mucho de él, y eso es lo que exige el masoquista. El otro es aquí solicitado como amo, pero la verdad del juego es que el amo es el propio sujeto masoquista. En el verdadero masoquista –que desde el punto de vista clínico es un verdadero perverso– la pasión, si se puede utilizar esta palabra, es distinta de la pasión del neurótico.

LA PASIÓN DEL NEURÓTICO Y LA PASIÓN DEL PERVERSO

La pasión del neurótico no se reduce al dolor en el sentido tan preciso en que Lacan utiliza esa palabra. El perverso decidido, el verdadero perverso, no se encuentra en análisis, precisamente porque él sabe la razón por la que está en este mundo: está en este

mundo para el goce, sabe dónde buscarlo y dónde encontrarlo. Es buen conocedor de los lugares de goce en la ciudad. Eso lo orienta, eventualmente puede provenir de una elección precoz del goce que le conviene, pero en todo caso el goce regula su deseo.

En el caso del neurótico, por el contrario, encontramos las vacilaciones del goce; de manera tal que el deseo varía y, cuando está a punto de obtener lo que quiere, desaparece. Justo antes de obtener el goce, el sujeto hace un pequeño movimiento para no encontrarlo y se va a buscarlo. Hay un refrán que dice: «No me buscarías si antes no me hubieras encontrado»; así, de igual modo, en el neurótico se trata de buscar para no encontrar.

En el perverso hay una necesidad, el deseo se distingue por un aspecto de necesidad. Es una modalidad lógica en la que se trata, precisamente, de algo que no cesa. Al contrario que el perverso, el neurótico no sabe por qué está en este mundo. Lo que sabe —lo que cree saber— es que no está en este mundo para el goce y, por tanto, no orienta su deseo sobre su goce, no identifica su deseo con su goce. En su caso, la modalidad lógica que define su posición no es la necesidad sino la contingencia; es decir que le falta, precisamente, una razón de ser. Por eso su pasión, la del neurótico, se despliega —modificando la frase de Lacan— en el campo de la «carencia de razón de ser». Le falta la razón de ser y, como le falta, se la inventa. La invención de razones de ser es una pasión humana que ha llenado el campo de la cultura de deberes e ideales que se ofrecen para tratar de llenar esa falta en razones de ser.

El obsesivo, que es una de las formas de la neurosis, se distingue por la invención de la muerte y su fidelidad hacia ella; busca su razón de ser orientándose hacia la muerte del otro. Desde este punto de vista puede decirse que el modelo de la razón de ser en Europa está del lado histórico, mientras que del lado de Estados Unidos, el modelo sería más obsesivo, es decir, encontrando su razón de ser en la muerte de muchas personas.

Pero hay otra manera de tratar la falta de razón de ser, una manera quizá más refinada de destruir las razones de ser del otro, que estaría del lado histórico. ¿Por qué del lado histórico se trataría de destruir las razones de ser del otro? Seguramente no para destruirlo, sino al contrario para obtener que la existencia del otro se deba únicamente al amor del propio sujeto, que piensa que el otro no puede obtener prueba más fehaciente de su existencia que el amor o el odio —es lo mismo— que él profesa.

De este modo, sea a través de la invención de razones de ser o de su destrucción, se trata en definitiva de sostener la existencia del Otro de alguna manera. Del lado obsesivo

está la condición de que el Otro no se mueva, por esta razón no hay neurosis obsesiva más pura que cuando el lugar del Otro está ocupado por un muerto. Es lo que encontramos en el caso clásico del «hombre de las ratas». Quizás el pánico que se produce al empezar el análisis tenga su causa en la sospecha de que el Otro se ha movido; en este caso es clásico el momento de pánico cuando el individuo va a visitar la tumba de su padre y ve algo que se ha movido –quizás un animal–; eso lo remite a la idea de que algo de su padre podría moverse. Sostener como ideal que el Otro no se mueva o, al contrario, que le deba su ser al sujeto –lo primero obsesivo, lo segundo histérico– es esencial para la persistencia del Otro. El sujeto aspira a ser lo máspreciado para el otro, ya que el Otro le debe su existencia misma.

A propósito del perverso, en quien la razón de ser es el goce, no es cierto que el goce en juego sea lo suyo. El perverso en realidad lo hace todo por el Otro, trabaja para el goce del Otro porque sabe el goce que necesita. Lacan diría que, sádico o masoquista, el perverso se hace instrumento del goce del Otro. Aparentemente se trata de su propio goce y de que no le importan los otros, pero en realidad se trata de un valor instrumental, pues cuando el masoquista se ofrece al juego del sádico de hecho se ofrece al Otro para que goce de él de la manera que quiera.

No sé si puede hablarse de la pasión del perverso y, si la hubiera, no sé si sería una pasión de ser. Del lado neurótico he hablado –no exactamente de falta de ser–, sino de falta de razones de ser, lo que en cierta manera es una fórmula del existencialismo moderno, ya que nuestra época está regulada por el hecho de que ser y razón de ser son equivalentes.

Aquí no debe entenderse la palabra época en un sentido estricto, pues hay que considerar también otras referencias como la simpatía que unía a Lacan con la psiquiatría. Nuestra época está regulada por algo formulado hace algún tiempo, pero que despliega sus consecuencias en este momento y cada vez más, a saber: el principio de la razón, el cual tiene su fundamento en la filosofía. Y, si bien la filosofía tiene algo que ver con la clínica, no es en ella en la que se apoya nuestra época sino en la ciencia, y ésta dice: «Todo tiene una razón». Así, filosofía y ciencia juntas apuntan a que nada es sin razón. Algo de esto se encuentra en el Freud del *Malestar en la cultura*, a partir de la lectura que realiza Lacan, cuando indica que si hay malestar es porque nuestra cultura está regulada por la ciencia y esto produce una acentuación de la contingencia subjetiva. Es decir que este mundo es nuevo –cada vez más nuevo– porque la acción del hombre lo

transforma cambiándolo o destruyéndolo, de modo que, si surge algo nuevo es porque hay alguna razón para ello. De tal forma que el principio del malestar es que todo tiene una razón excepto uno mismo. Esto es lo que define la pasión del neurótico hoy –no vamos a hacer una visión retrospectiva–, pues no tener una razón de ser en nuestra época equivale a una falta en ser; lo cual introduce una referencia necesaria al Otro que, tal vez, tenga la razón de ser que no tiene el sujeto.

DIFERENCIA ENTRE PASIÓN Y DOLOR

La diferencia entre pasión y dolor resulta especialmente importante para diferenciar el tratamiento psicoanalítico del tratamiento en el campo de la medicina. Lacan tomó de un filósofo la frase siguiente: «La verdad del dolor es el dolor mismo». Esta frase indica ya que el dolor tiene su autenticidad, su evidencia, y que en este caso no se confunden la verdad del fenómeno y el fenómeno mismo. A veces, el dolor, que es el fenómeno, se toma por la verdad del mismo.

Al psicoanálisis llega gente que presenta un sentimiento, un dolor –es, precisamente, gente que se queja–, pero en el campo analítico la verdad del dolor es siempre distinta del dolor. Justamente por eso alguien va a un analista, cuando sufre en su cuerpo o en su pensamiento y sospecha que su dolor no es la verdad de su dolor, que ésta es distinta. Llega al analista sabiendo que el dolor tiene su autenticidad pero, al mismo tiempo, tiene la sospecha de que en él ha habido un desplazamiento.

He tratado a una mujer diagnosticada por su médico, en un primer momento, de esclerosis en placas. Durante seis meses, cada noche soñaba que no la tenía y al despertar, llena de felicidad, de júbilo, se decía: «No tengo esclerosis en placas». Seis meses más tarde, el médico le dijo que no tenía nada; quizá le dijo algo como lo del Nuevo Testamento: «Levántate y anda». Y ella anduvo hacia el analista porque, después del rechazo del médico, tenía, más que la sospecha, la certeza, de que la verdad de su dolor y de su incapacidad no era propiamente el dolor. El problema es que no estaba segura de querer curarse de ese dolor, pues aquél le organizaba una vida bastante cómoda, le permitía dedicarse a su ambición de saber de todo. Efectivamente, esa cierta restricción de movimientos le impedía moverse hacia el saber, pero así podía ambicionar algo –subrayo ambicionar y no ser– porque, cuando uno puede moverse, ya no está en

todas partes, se queda en un solo lugar. La palabra pasión no significa *pathos*, es decir, sufrimiento o dolor, como se usa en medicina, sino que también remite a la pasión. Por ejemplo, la pasión de Cristo, donde ese término implica dolor, pero un dolor con relación al Otro. La pasión de diferencia del dolor en que ella se trata fundamentalmente de la relación con el Otro del amor que, a veces, habla.

Por eso es un error clínico hacerle reproches a la histeria, al teatro histérico —no sólo a la histérica, pues algunos hombres lo son—, como si su dolor fuese inauténtico, porque es precisamente de eso de lo que se quejan, de sentir un dolor que al mismo tiempo les parece carente de autenticidad. A veces esta queja por la falta de autenticidad puede llegar muy lejos, incluso hasta el pasaje al acto de realizar la falta en ser. La histeria, con su teatro, dice algo de una verdad, lo cual es un verdadero acto social que revela la estructura de la pasión neurótica. Así como a la histérica se le reprocha su pasión, el obsesivo tiene con el Otro una relación tan evidente, está más del lado de la soledad, de la ausencia, no hace lazo social. Pero en la obsesión también hay una referencia al Otro, a través de la imaginarización de la ausencia, en la constante vigilancia del otro, que en realidad oculta la vigilancia del Otro, es decir, Dios.

Lo que Lacan define propiamente como pasión del neurótico, a diferencia de lo que se diría en la medicina o en la psiquiatría, es la justificación de existir. Este es un término que no he encontrado en Lacan, sino en un psicoanalista inglés que menciona en un artículo cómo en poco tiempo había escuchado tres veces en boca de sus pacientes la fórmula «justificar su existencia». En efecto, éste es el rasgo común en todos los neuróticos —aunque no estén en análisis—, pasar todo el tiempo haciendo cosas para justificarse, justificándose hasta la muerte. Esto puede parecer un rasgo común o banal, pero tiene un gran peso en la experiencia analítica.

La problemática de la justificación es lo que explota la religión, que no haría veinte siglos que se mantiene si no tuviera profundos fundamentos en la neurosis. Mientras que el psicoanálisis por su parte sólo cuenta con un siglo de existencia, ¿cómo habría que plantearlo para que se sostuviera también veinte siglos? Algunos analistas tratan de imitar a la Iglesia, pero el problema es cómo permitir al psicoanálisis continuar sin apoyarse en un tipo de institución que, por razones que no voy a decir, no conviene a la experiencia analítica. Porque, precisamente en psicoanálisis, se trata de sobrepasar la problemática de la justificación. Dicho de otra manera: la pasión abre a las instituciones hacia el exterior.

Volviendo al campo de lo que es pasión en la neurosis, Lacan dice que para el sujeto

no solamente se trata de la obtención de un bienestar, de curarse, sino también de justificarse. Cuando se trata de bienestar, uno siempre puede encontrar una silla más cómoda –eso es indudable, siempre hay un lugar más cómodo–. Además, el bienestar se puede obtener con un tratamiento que responda al principio de que todo tiene una razón: si hay dolor es porque hay una causa material del dolor y, si puede transformarse materialmente la causa, eso va a modificar el dolor.

También puede obtenerse el bienestar a través de la comprensión del otro. La psicoterapia, eventualmente, trata de eso: de que la persona se sienta comprendida; a veces el bienestar depende de los consejos, la compasión y la comprensión. En el pasado eso podía ser obtenido en la familia o con los amigos, pero en el mundo actual es necesario, a veces, acudir a un psicoterapeuta para obtenerlo, ya que hoy los abuelos no son tan importantes ni tan efectivos como lo eran en el pasado.

En sociedades de cambio lento, los abuelos tienen más relevancia y operatividad que en sociedades de cambio rápido. Por eso esta función de compasión, comprensión y calor humano pueden darla los abuelos en sociedades de cambio lento, mientras que en sociedades de cambio rápido la dan los amigos, los psicoterapeutas o los fármacos.

En todos estos casos se trata del bienestar; la justificación es otra cosa.

La justificación tiene su fundamento en la relación con otro que permite justificar –eso es la justicia–, lo cual es diferente de la comprensión. Para decirlo en términos lacanianos, la comprensión entra siempre en el registro imaginario, mientras que la justicia se encuentra propiamente en el registro simbólico. La problemática de la justificación siempre es distinta de la dimensión del goce.

Hubo una filosofía que situaba el goce, precisamente, en el lugar del valor supremo. Se trata de una filosofía siempre rechazada: los cínicos. Los cínicos hablan de un goce que se oponía a todas las sublimaciones, a todas las invenciones de razones de ser; planteaban una existencia desembarazada de cualquier justificación. Y hay que decir que el final de análisis produce algo parecido en el registro del goce dando lugar al tipo clínico que Lacan llamaba los canallas. Es algo que ocurre en todas las instituciones analíticas –no solo en las otras– y es una producción a no excluir para tratar el problema.

LA PASIÓN DE JUSTIFICACIÓN

La pasión del neurótico como pasión de justificación no es una problemática del goce sino del deseo, ya que cada vez que se plantea la cuestión del deseo –del verdadero deseo, como ocurre en un análisis– hay una perspectiva de juicio final. Lacan lo comenta en el último capítulo del seminario *La ética del psicoanálisis*. Pero lo importante de ese juicio final es que en el análisis ocurre cuando el juez ha desaparecido.

Hablar de la neurosis como pasión, ya es plantear su estatuto clínico en la dimensión ética, lo que implica no tratar a la neurosis como una enfermedad, no plantear la neurosis en la dimensión psicológica sino ética. La palabra pasión tiene una resonancia que remite a los afectos, y Lacan, que no habló solamente del lenguaje sino también de los afectos del cuerpo, tomó sus referencias de Santo Tomás, Platón, Descartes o Kant. Lacan tomó los afectos como pasiones de lo que ellos llamaban el alma, pero para nada se trata de un idealismo psicoanalítico ni de un intelectualismo; al contrario: la problemática de la justificación está enmascarada por la queja neurótica y, tal y como se despliega en la experiencia, es lo más íntimo de ésta.

Por su parte, el dolor puede curarse por un tratamiento directo sobre los centros bioquímicos que lo rigen, ¿por qué no? Conviene recordar que los analistas, el psicoanálisis mismo, nacieron de la pasión científica de Freud. Lo que distingue al psicoanálisis de todas las psicoterapias que aparecen y desaparecen en la Costa Oeste de Estados Unidos –llegando a Europa en pocos meses– es su orientación hacia la ciencia. Esto no quiere decir que el psicoanálisis vaya a fundirse con la ciencia o que vaya a reducirse a ella, sino que, si bien el dolor puede tratarse directamente, la pasión de justificación no, ella solamente puede verse a través de la palabra. Eso está en el concepto mismo de justificación. Quizá se llegue a descubrir la molécula que produce la esquizofrenia –como promete la investigación científica cada año–, pero ello no cambia nada del campo del psicoanálisis, que es donde se despliega la pasión de justificación; porque es esa pasión como tal lo que introduce al Otro de la palabra y del lenguaje, al Otro de la verdad y del saber.

Puede actuarse a partir del principio de que todo tiene una razón, pero el sujeto entra en análisis a partir de la «sinrazón», cuando todas las razones no le sirven para nada. La medicina debería comprender y aceptar esta necesidad, debería no olvidar esta dimensión del ser, puesto que se trata de la ciencia más antigua y viene practicándose desde mucho antes que la verdadera religión. Hoy los avances de la ciencia transforman el antiguo

papel del médico hasta tal punto que ella ya promete la disolución de la psiquiatría en la neurología.

En el psicoanálisis empezamos con la sinrazón; ése es el umbral del análisis: dolores que se producen sin un motivo claro y que, eventualmente, el médico rechaza con sus arsenales científicos para los que todo ha de tener una razón: jaquecas, parálisis o pensamientos, prohibiciones o inhibiciones cuyas marcas son, de entrada, la sinrazón. Y lo que hay que entender es que se refieren fundamentalmente a la sinrazón del sujeto por su falta en ser. Así es como el sujeto no lleva al análisis los desperdicios del discurso de la ciencia. ¿Cuál es la respuesta del analista en este punto?

Lo primero que hay que decir es que, para el análisis, la respuesta existe antes que la pregunta. Si el sujeto va al analista es porque antes de su pregunta ya tiene cierta respuesta. Por su parte, la respuesta del analista es precisamente: «Todo tiene una razón», es decir, que la operación del analista también se funda en este principio. En análisis todo tiene una razón porque se introduce el inconsciente y en él se hallan todas las razones de ser que no tienen cabida en el campo científico. De esta manera, Lacan introdujo el Sujeto-supuesto-Saber en la práctica analítica.

El Sujeto-supuesto-Saber da las razones inconscientes de la sinrazón –a la vez que la justifica– y, como consecuencia de ello, existe una tendencia en el analista a hablar en la sesión. A los sujetos en cambio les basta con estar en análisis, pues el análisis como tal tiene para ellos el valor de una justificación. Esto puede parecer una exageración, una especie de vivir para analizarse, pero en todo análisis siempre hay una necesidad de justificación. Si no es así, no funciona. Como vimos, en el histérico se trata de querer al analista y hacerlo existir a través de ese amor; lo que tiene el valor de la justificación en la histeria es que, por su amor, el Otro exista. En el obsesivo, la justificación es trabajar para el analista demostrando con ello su buena voluntad. Colabora con el analista y, de este modo, encuentra su justificación, por eso trata de hacerle encontrar su razón de ser en otra cosa que en su ideal del yo. En la neurosis obsesiva, la justificación se produce a través del trabajo o a través del amor-odio, como se comprueba en la práctica analítica. Puede verse que la pasión de justificación en el neurótico es distinta de la voluntad de goce del perverso.

En el perverso no se trata, de ninguna manera, de hacer existir al Otro a través de la justificación. Cuando un perverso llega al análisis –ya que las estructuras no son puras– es porque en él se produce un enfrentamiento entre el goce y el deseo, un problema,

pues aunque sabe a dónde ir para obtener el goce, sabe al mismo tiempo que hay carencia del mismo. Es decir, que si la justificación neurótica se realiza a través del amor y del trabajo, en el perverso tiene que ver con el saber del goce.

Pero la clínica psicoanalítica no solamente es saber, es clínica con ética, y tiene algunos puntos de contacto con la clínica psiquiátrica a la que aporta el descubrimiento del inconsciente, sin que eso suponga que para el analista todo sea cuestión del inconsciente. El analista no le dice al paciente lo que es un bien o un mal para él; al contrario, su ética se basa en permitir que el propio sujeto esclarezca su pasión. Freud decía que el analista no debe tener la pasión de curar sino de investigar y, ciertamente, su respuesta no se dirige como tal a la demanda de curación que le realiza el paciente, sino que apunta a su pasión de justificarse. Así, puede entenderse que la tarea del analista no es querer el bien del paciente. No es que se quiera su mal, sino que, precisamente, en un análisis no se sabe de antemano cuál es el bien para el paciente, y nada se debe presuponer a ese respecto ya que justamente se trata de averiguar el deseo del sujeto.

Si esa señora que fue a verme con muletas no estaba segura de que su bien fuera curarse, ¡cómo iba yo a querer curarla de esa parálisis histérica! Y es que hay algo debajo de eso: si viene a hablarme es de su deseo y no de curarse. Antes que nada me preguntó: «¿Cuánto tiempo voy a estar para curarme de esto?». A lo que respondí: «No tengo ni idea», revelándole con ello una falta de saber que funciona en el análisis como significante de la falta. Al mismo tiempo, como me comunicó al final de la primera entrevista, la señora no tenía dinero para analizarse. Yo respondí: «No importa, ya lo tendrá en el futuro», lo cual conjugaba la operación de suma y resta del análisis con la problemática del Uno. Todo esto entraña un riesgo, no solamente un riesgo financiero sino uno mayor, riesgo para ella, y riesgo para mí que tendré que manejarlo en el análisis. Quiero decir que no siempre es esta mi respuesta a la gente que me dice que no me va a pagar. No crean que acepté el análisis por pasión de analizar ni por pasión de curar, conocemos la problemática del «bienestar».

LA SOLUCIÓN DEL ANÁLISIS

La histérica, por su modo propio de ser, da lo mejor de ella en el análisis; es decir, no colabora. Ella no colabora, ya que lo suyo es una cuestión de amor. Le interesa producir

la falta en el Otro, en el Otro supuesto ser Uno. Por eso la histérica le dice al analista: «Usted es como todos los demás», y el problema de la dirección de la cura con este sujeto —el más interesante, precisamente el que ha dado pie a la formación del psicoanálisis— es que no se presente nunca en términos de colaboración sino de desorden. El que colabora muy bien es el obsesivo. Colabora tan bien, que es un desastre. Y él encuentra así su razón de ser, por eso en el análisis se trata de hacérsela encontrar en algo distinto del ideal.

Creo que la solución del análisis es la sublimación. Si el camino de la sublimación no está abierto, no hay razón de ser para nadie. El saber del analista tiene que ver con el goce, saber que la razón de ser de cada uno, la única razón de ser real, es el goce. Pero no el goce del sujeto místico. Se trata de un encuentro no necesariamente agradable; el encuentro con la verdad en el análisis no tiene nada que ver con una contemplación de la hermosura de la verdad. Es más, realmente tiene que ver con algo que eventualmente se puede «entrever». La literatura analítica ha dado un lugar a lo que se llamó «el traumatismo de lo entrevisto» en los padres. El entrevisto del goce. Por eso, en esta solución más que encontrar una razón es encontrar algo sorprendente, y no creo que eso pueda manipularse, puede manipularse cuando uno cree que se trata de colaboración.

Lo difícil es que el sujeto neurótico sufre de su falta en ser pero, ahí está la paradoja, al mismo tiempo prefiere esa falta en ser a todos los bienes del mundo. Prefiere precisamente realizarse como uno que no tiene nada. La neurosis prefiere la falta de goce. Del goce, el neurótico piensa que es excesivo y que no le deja desear. Prefiere su carencia a todo lo demás, al mismo tiempo que cree que los otros le exigen ese sacrificio y sufre de esta posición de excepción. El obsesivo evidencia esta sumisión a los otros, pero con la condición de que se respete su zona privada, que no se puede tocar; tiene que disponer de un lugar que sea suyo, donde los demás lo hacen todo siempre mal, por ejemplo, la casa. Es una sumisión con la limitación de una zona privada —de la que el obsesivo habla como de sus «partes privadas»— y que, aunque pueda parecer insignificante o banal, sirve al sujeto para justificar y mantener la falta.

Es una lástima que la palabra castellana, falta, no se utilice más a menudo en la traducción de los *Escritos* de Lacan, pues tiene el sentido de carencia, culpa y de falta en ser. En castellano, esa palabra expresa mejor lo que quiere decir Lacan en francés, ya que carencia es solamente del registro del haber y del ser; en cambio, falta remite también a la vergüenza y a la culpa del ser.

Lacan dice que lo que el neurótico no quiere, lo que rechaza hasta el final del análisis, es sacrificar su castración. Se trata, precisamente, de que esa falta en ser es al mismo tiempo la diferencia del sujeto –la diferencia que Lacan escribe \$–. Esto es la inscripción del sujeto como falta en ser. En castellano se dice S tachado, otro término muy claro pues en él puede escucharse la palabra «tacha», y precisamente «sin tacha» es una referencia neurótica al ser. Se ve claramente en la neurosis obsesiva cuando coloca esa exigencia sobre la madre o sobre el sexo femenino, que nunca es tan completamente sin tacha como los hombres desean. El tabú de la virginidad, que progresivamente se disuelve con el discurso de la ciencia, tiene su origen inconsciente en este antecedente del sin tacha que remite a la madre fálica. Esta referencia a la tacha es explotada por la religión; podemos decir que un sujeto tachado es siempre un sujeto manchado y que por ello necesita de la purificación religiosa, o de la pasión de justificación analítica.

Freud pone el sentimiento inconsciente de culpa en su lugar especial y paradójico ya que, en su *Metapsicología*, dice que no tiene sentido tomar las emociones y los sentimientos como inconscientes, pues por definición son conscientes. Hay una vertiente del psicoanálisis que toma los afectos como inconscientes; por ejemplo, Ernest Jones hace una teorización de la represión de los afectos con la que Freud no está de acuerdo. Si el sentimiento de culpa es inconsciente, a pesar de la paradoja, es porque está realmente arraigado en el núcleo neurótico del sujeto, amagado por el Edipo. Esto se ve en la experiencia analítica, en cómo le gusta al sujeto equivocarse para luego disculparse, para obtener el «poder de disculparse» siempre por pequeñas cosas, para dirigirse al otro como alguien que lo pueda disculpar.

Por eso dice Lacan que nunca hay pequeñas cosas, ya que disculparse por banalidades tiene su importancia, que es la de mantenerse en una posición de crítica y, así, el sujeto puede quejarse precisamente de estar marcado, eventualmente traumatizado, por otro que la ha hecho daño, haciendo confluir en su historia el narcisismo y el Edipo.

Al mismo tiempo, en el análisis hallamos a un sujeto purificado porque lo que Lacan llama sujeto, y es con lo que trabajamos en el análisis, no es el individuo. No sabemos nada del individuo en un análisis. No conocemos sus capacidades psicológicas; por ejemplo, no tenemos ninguna idea de lo que hace con su tiempo o su espacio, no sabemos nada de su memoria, tampoco sabemos realmente nada de su manera de hablar en público –y nos podríamos llevar sorpresas bien extrañas–. Es decir, que en el análisis hay una suspensión de las determinaciones físicas, naturales y psicológicas del sujeto,

porque se trata únicamente de hablar. Y, si no habla, hay que hablarle; si no anda, hay que hablarle también. Todas las determinaciones, sea grande, pequeño, listo, torpe, fea, hermosa, etcétera, todo eso queda suspendido y sólo toma valor en su referencia al Otro de la justificación; en ocasiones, por poner un ejemplo, se demuestra que es mucho más difícil de justificar la hermosura que la fealdad.

LA PROBLEMÁTICA DEL UNO

Hay que entender bien la palabra justificación, porque el sujeto puede mantenerse precisamente en una posición injustificada y con ello hacerse insoportable para el otro. Por eso dice Lacan que el neurótico rechaza con encarnizamiento sacrificar la diferencia, la suya, que es lo que le hace sufrir, y lo justifica por ser la única cosa que en realidad tiene: esa diferencia, esa alma. Su encarnizamiento es precisamente porque está justificado allí donde querría estar justificado, y no se produce sólo una vez en el análisis, sino que está presente en muchas ocasiones, pues para obtener del analista –que ocupa el lugar del gran Otro– la comprensión que está en el núcleo de la justificación, con lo único que cuenta el sujeto es con lo que, para él, vale más que todo y supone su diferencia. Esa es la razón por la que al Otro al que llama el neurótico lo podemos llamar el gran Uno, esto es: el Uno de la uniformidad, el Uno supuesto de la uniformidad, el Otro de todos. Todos parecidos excepto yo. Por esta razón, la problemática del Uno –es el tema de estudio este año en París– tiene una dialéctica con el concepto del Otro. En la pasión del neurótico confluyen la suma y la resta: el Otro que, normalmente, resta y el Uno que suma.

El neurótico se las apaña para hacer existir la creencia de que al Otro no le falta nada. Esto se ve muy bien en el obsesivo con su necesidad de Otro sin tacha y, por eso, cuando no lo tiene, se lo inventa. A todos nosotros nos ocurre, por ejemplo, con Lacan –nuestro Otro que es Lacan–, sobre el que hay montones de biografías en las cuales aparece sin tacha. ¡Qué ilusión, un Otro sin falta! En la experiencia analítica, generalmente, el sujeto tacha al analista porque éste le parece Uno y frente a él recela por su alteridad, por su diferencia alterna, por eso revela en el Otro su falta en ser –habitualmente culpabilizándolo con el propio dolor, como diciendo: «Usted no puede curarme»–; ésa es su falta. Pero esto no es un reproche ni una queja, sino la

puntualización de que el sujeto está tratando de perforar; y cuando está tratando de perforar es porque supone al Otro sin tacha.

La problemática del Uno es también, en el análisis, la problemática de la identificación. ¿Qué hace que el Uno pueda ser memorable? Lacan, por ejemplo, cuya vida estudian ahora muchos, retomando esa problemática llegó al *Parménides* de Platón. El *Parménides* trata de la problemática de la jurisdicción entre el Uno y el ser. Lacan dijo que aunque sea difícil, debemos leerlo.

En análisis hay que distinguir entre identificación e imitación, que sigue siendo una buena palabra castellana, ya que imitación remite a parecido, a apariencia, cuestión toda del registro imaginario, es decir, de la imagen. Hay que decir que la identificación –en un análisis no se trata de imitación– apunta precisamente a aquello que no es imitable del otro y es lo que da la diferencia. En la identificación histórica, por ejemplo, no se trata de los fenómenos de moda, no se trata de que todas las mujeres empiezan a hacer lo mismo; además de que, generalmente, los que deciden la moda son algunos hombres. En un análisis no se trata de eso, de imitar a la otra, sino precisamente de la identificación con lo que la otra tiene de inimitable. Es decir, la identificación es siempre la diferencia de una a otra.

LA PASIÓN DEL ANALISTA

Sufre la pasión del analista como efecto de su profesión, sus estigmas. Hay muchos efectos patológicos de la poética analítica en el análisis. Un analista puede ver y oír en su diván a sabios, científicos, profesores, artistas –gentes del saber, del arte– y, en cierto modo, puede tener el sentimiento de que él va detrás de las ilusiones sociales para encontrar precisamente la razón de su falta de ser, y puede encontrar un goce visceral, un *impasse* subjetivo, que le produzca un desprecio del saber.

Por el contrario, los primeros analistas eran eruditos, sabios. Freud era realmente un hombre de gran saber. Sin embargo, en el tiempo de la Escuela Freudiana de París (EFP) –que conocí durante quince años– era sorprendente cierto desprecio por el saber. Eso me parece cierto estigma de la posición del analista, de su pasión. En el otro extremo estaba Lacan, siempre trabajando en el campo del saber, hasta el punto que Lévi-Strauss decía que nunca había encontrado a un hombre que supiera tantas cosas como Lacan, incluso

a pesar de decir también que nunca lo había entendido. No sé si es una coquetería por parte de Lévi-Strauss, pero lo que sí es cierto es que Lacan da testimonio de otra cosa.

NOTA

J. A. Miller empezaba la intervención con esta referencia al contexto: «Recuerdo la invitación de Valencia al doctor Lacan en 1980 y que, a causa de los acontecimientos que ocurrían en París en esa época -la disolución de su propia escuela por parte de Lacan-, no tuvimos tiempo de realizar ningún viaje, ni a Valencia ni a ninguna otra ciudad. Recuerdo también una invitación posterior del Departamento de Filosofía de la Universidad de Valencia, proyecto que no se realizó a causa de algunos cambios en el programa de ese Departamento. Así, en 1986, estoy al fin en Valencia. Tengo que agradecer la invitación del Rectorado y de las instancias universitarias. Estas instituciones reúnen más o menos a cincuenta personas, y hay que decir que casi todas se refieren de una manera u otra a la enseñanza de Lacan; es decir, que son freudianos, y ustedes van a tener el placer de conocer a algunos de ellos este año. Quiero señalar que en París enseñamos en la universidad y que también estamos presentes en instituciones psiquiátricas, ocho por ahora, de modo que tenemos una vinculación estrecha entre psicoanalistas y psiquiatras».

Cómo se inventan nuevos conceptos en psicoanálisis (1987)

Conferencia de clausura de las I Jornadas del Campo freudiano
en Andalucía, Málaga, 13 de diciembre de 1987.
Publicada en *Campus*, Revista de Información General de
la Universidad de Granada, n.º 36, noviembre de 1989, pp. 39-48.

No creo que sea una sorpresa la tesis con la que voy a empezar, la tesis de que en un análisis hay una búsqueda de la causa. En un análisis se interpreta, pero la interpretación es sólo un medio. La finalidad de un análisis, su finalidad terapéutica, que no borramos, está presente al empezar el análisis; esa finalidad terapéutica es el tratamiento de un mal. Si el psicoanálisis no es el tratamiento de un mal, no sé qué es. Un mal que puede presentarse como un malestar que el paciente refiere, acompañado –muchas veces– de la suposición de que algo estuvo mal hecho desde el origen o desde tal o cual incidente de su vida. Por lo regular, en el tratamiento se pasa por una fase en la que el sujeto va de mal en peor. Freud ya notó que, en un primer momento, el psicoanálisis empeora el mal porque el sujeto sintomatiza más y más su existencia, pervive más y más su existencia como síntoma, como algo que no va.

Sin embargo –no creo estar diciendo nada sorprendente–, la finalidad clásica del psicoanálisis está concebida como la de encontrar o descubrir la causa del mal.

Un paso más. Hay siempre en psicoanálisis, no sólo en el analista sino también en el paciente –o del que se piensa que podría ser un paciente– algo más difícil de ubicar. Es una noción, manifiesta en Freud, que dice algo más que solamente descubrir la causa del mal: en psicoanálisis, la noción de descubrir la causa del mal implica, en sí misma, curarla.

Eso es algo distinto. No es así en medicina, por ejemplo. Tenemos ahora, según creo, un saber científico sobre el agente del sida. Podemos observar la causa del sida, podemos incluso luchar entre países por la denominación de la causa del sida –si va a llevar el nombre francés o el estadounidense; no sólo en psicoanálisis hay luchas atlánticas–. Pero, a pesar de conocer y ver la causa presente, no podemos curarlo.

En psicoanálisis, al contrario, existe la idea de que descubrir la causa sería suprimirla, de que se trata de una causa que no podría soportar el día, la luz, el conocimiento. Sería una causa que sólo existiría escondida.

Con este cortocircuito –me gustan los cortocircuitos en exposición, avanzar lentamente pero, al mismo tiempo, a través de esa lentitud, ir muy rápidamente– he introducido mi preocupación de este año en el Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de París

VIII, donde doy un curso semanal. No es un curso de lecciones repetidas sino un esfuerzo por volver a pensar de nuevo, cada vez, aquello de lo que se trata en mi práctica analítica diaria.

Voy a retomar la cuestión desde el punto de vista que me preocupa. Puede parecer que hablar en Málaga como en París es una locura, que es un público distinto, pero ¿qué sabemos de eso? Mi curso en París es abierto al público y a él asisten eruditos de Lacan, colegas analistas y gente nueva que empieza cada año, porque así es en la Universidad. Creo estar acostumbrado a hablar para toda clase de públicos. Por eso uno puede quedarse en los fundamentos. Avanzar en la teoría analítica no es olvidarlos, al contrario, es preciso mantenerse siempre en contacto con los fundamentos, no alejarse de ellos. Así, voy a situarme exactamente en el punto que me interesa, para el curso del miércoles próximo en París, y voy a probar el tema con ustedes.

EL DISFRAZ DEL SUJETO-SUPUESTO-SABER

De modo, entonces, que cada análisis empieza como una búsqueda de la causa. En el concepto mismo del síntoma analítico hay un porqué –por qué es así–. A veces, en una enfermedad física, uno puede preguntarse por qué, pero ahí está la causa física. Si se busca otra causa puede pensarse que es un castigo de Dios, pero el porqué moral no cabe en la causalidad física.

En psicoanálisis el porqué del sujeto es parte de su propio síntoma y en ese porqué que dirige el analista hay una histerización, en ese mismo porqué hay una provocación al analista. Un porqué provocativo, ya que indica muy bien que el sujeto se presenta al análisis, de entrada, fundamentalmente, a partir de una posición de no saber –«No sé qué pasa conmigo»–. Si no se presenta así, el analista busca dónde está situado ese «No sé qué pasa conmigo»: «No sé qué pasa conmigo perdiendo el dominio de mi cuerpo» o «No sé qué pasa conmigo perdiendo el control de mis pensamientos». De modo que el sujeto se presenta a partir de una posición de no saber.

Eso mismo es suficiente para constituir al Sujeto-supuesto-Saber como interlocutor del paciente. ¿Cómo podría alguien presentarse como sujeto que no sabe, como sujeto del no saber, si no es porque tiene una referencia implícita al Sujeto-supuesto-Saber? Creo

que de este modo retomo, de manera sencilla, un concepto de Lacan que puede parecer lejano.

¿Será el analista el Sujeto-supuesto-Saber? No es exactamente eso lo que digo. Digo que situarse en la posición de alguien que no sabe la causa de su condición, que desconoce la causa de su estado –por lo general, malo–, ubica en el horizonte del análisis, de todo lo que va a decirse en el análisis, la instancia como tal del Sujeto-supuesto-Saber. La suposición también de que se trata de saber algo, de saber la causa, de que se trata por tanto de una causa que se podría saber que se podría descubrir a través de lo que se dice. El analista no ofrece otra cosa sino dichos, buenos dichos. El analista ofrece la posibilidad de lo que Lacan llamó el bien-decir; el bien-decir es la versión analítica de la bendición.

Llegado el caso, el analista se verá investido del traje de luces del Sujeto-supuesto-Saber. Pero, aunque el analista se encuentre vestido así, tomado en la luz del Sujeto-supuesto-Saber, esto no es más que un disfraz porque ¿cómo podría el analista conocer con anterioridad la causa del mal de ese sujeto particular? Al contrario, él va a aprenderla de aquel que viene. La suposición de saber es un disfraz peligroso de aceptar. Por lo regular produce una infatuación en el analista. El analista piensa que el traje es suyo, cuando sólo es alquilado, o puede confundir ese traje producido por el no saber del sujeto –ese traje prestado, podríamos decir–, con su propia piel.

La transferencia es, de este modo, una túnica de Neso para el analista, que puede perder el gusto por trabajar para producir un saber porque le es suficiente con una posición de supuesto saber para hacerse amar, respetar. Por eso hay cierta conexión entre el analista y el burro; la palabra burro está incluida en la palabra francesa analista porque *âne*, contenida en *analyste*, en francés, significa burro, asno. Lacan utiliza la homofonía para hablar del *analyste*, el asno con listas –los analistas siempre tienen listas, listas de pacientes y, por lo general, esperan que sean lo más amplias posibles–.

Así la infatuación del analista se produce, de hecho, cuando olvida que él no es el sujeto del saber; el analista sólo es, para retomar una expresión de Lacan, el hombre de paja con la función del Sujeto-supuesto-Saber.

He hablado de disfraz. Disfraz significa que el Sujeto-supuesto-Saber es solamente la otra faz del no saber del sujeto en análisis. El Sujeto-supuesto-Saber surge de la palabra misma. ¿Qué expresa ese no saber del sujeto si no lo que Freud llamó la represión? Freud llamó represión a un no saber del sujeto ubicado en puntos decisivos,

determinantes, de sus vivencias. Lo que he presentado como la noción de la causa escondida es la noción misma de represión. La represión no es una invención de Freud, sino que traduce este hecho clínico preciso.

Si es necesario ser sencillo en los fundamentos del análisis es porque, de otro modo, cuando uno no entiende muy bien qué pasa, utiliza nombres propios como los de Freud o Lacan para tapar las carencias de la cadena demostrativa. Hay que retomar siempre las cosas en la experiencia misma y ver cómo los conceptos, los conceptos de Freud y Lacan, surgen al nivel mismo de la experiencia.

Así, la represión es la idea de que hay un no saber, y de que sí se sabe a pesar de decir «No sé». El inconsciente es el concepto que responde a la suposición de que, en realidad y de hecho, el sujeto que dice no saber, sabe sin saber que sabe. Por eso en el inconsciente se trata de un saber reprimido, exactamente un saber que se presenta como no saber. El saber supuesto al analista traduce, transforma, el no saber opuesto. Con frecuencia el no saber se traduce por la pregunta «¿Tú sabes?». Llegado el caso esa pregunta puede tener un aspecto de provocación, en tanto que el no saber puede muy bien significar: «¡Tú tienes que saber en mi lugar!, teniendo en cuenta, además, que te estoy pagando».

¿Qué lugar tiene el analista si no sabe? «¿Tú sabes?», se le pregunta, puede ser en el mismo lugar del «¡Cúrame!». En ocasiones, por medio de ese «¡Cúrame!», el paciente demuestra la impotencia del analista pagando con la suya propia. El ejemplo históricamente más importante que puede verse aún en nuestros días, aunque no con frecuencia, es el de las parálisis histéricas. Hay que decir que esos casos de parálisis sólo se encuentran en mujeres –no creo haberlo encontrado nunca en un hombre–, a pesar de que hay hombres histéricos. La parálisis histérica demuestra a todo el cuerpo médico y, en su caso, a los analistas, que se trata realmente de algo frente a lo que cada cual no sabe, no puede saber nada. Para obtener ese efecto, el sujeto paga con un sufrimiento real, con la destrucción de su vida. He escuchado en una paciente el cuento de la impotencia, también el de la desdicha, mientras se podía ver en su rostro el júbilo más intenso al contar la impotencia generalizada de todos los supuestos amos.

LOS CAMINOS DEL AMOR Y DEL SABER

Les he presentado la transferencia como un traslado, un traslado que va del no saber al Sujeto-supuesto-Saber. Esto supone evidentemente que el Otro entra en el juego. No es lo mismo decirse «No sé» a sí mismo que ir a decírselo a alguien. El amor sigue el mismo camino del saber. El amor de transferencia, como lo llamó Freud, es en primer lugar un traslado del narcisismo, es decir, amarse en el otro. Freud pensaba que todo amor es fundamentalmente narcisista y el amor de transferencia también respondía a esa regla. Para ver que el amor sigue el mismo camino del saber tenemos el ejemplo de la psicosis. Vamos a decir, para ser precisos, el ejemplo de la paranoia, que ha sido desde que el concepto fue inventado y refinado en la clínica del siglo XIX. Una enfermedad del saber en su propia definición.

El paranoico no dice no saber, el paranoico fundamentalmente dice saber. El paranoico sabe lo que nadie sabe: sobre las intenciones de Dios hacia él, sobre el funcionamiento del mundo, sobre las finalidades de la historia, cosas que el psicoanalista no sabe. Por este motivo, porque un paranoico es por lo general alguien que sabe, puede ser un excelente profesor. No es buena idea tener a un paranoico como analista, pero hay excelentes docentes paranoicos, e incluso maestros de toda la humanidad. Pensemos que el papel eminente de Jean-Jacques Rousseau, que es realmente un hito en el pensamiento de los tiempos modernos. No sé si ha habido un pensamiento tan influyente en la cultura como el de Rousseau. De igual manera que el paranoico invierte el no saber en saber, la misma inversión se produce en el amor. Es decir que la erotomanía –término empleado en la clínica clásica especialmente por Clérambault, maestro de Lacan en psiquiatría– se refiere a la convicción del sujeto de que el Otro le ama, de que el Otro le persigue. Clínicamente la erotomanía en su sentido propio es esto, y no tiene nada que ver con el erotismo maníaco; por supuesto que hay gente que ama a otra gente, no se trata de generalizar, se trata de una convicción delirante que tiene coordenadas clínicas muy precisas.

Por tanto, la erotomanía es también amor de transferencia invertido, homólogo a la inversión del no saber en saber; es decir, que el amor sigue el mismo camino del saber y, en este punto, la propia persecución de la paranoia –el «Yo sé que me odia»–, la persecución misma es una erotomanía, está conectada con el «Él me ama». Son dos aspectos de la misma inversión.

Esto ya es suficiente para retomar, una vez más, una formulación de Lacan que simplifica lo que estamos tratando.

FORMULACIÓN DE LA PREGUNTA DEL SUJETO

En primer lugar, escribimos a ese sujeto que no sabe como sujeto tachado (\$). Se entiende al sujeto como sujeto del no saber, sujeto formulado con un vacío de saber, separado del saber. Hay que entender de una manera muy precisa esa vacuidad del sujeto. En la histeria, por ejemplo, hay una experiencia viva de esa vacuidad, repetida, dolorosa a veces, hasta el desvanecimiento; o esos síntomas que, como el vómito, responden al movimiento de vaciarse. No hay que traducir de modo inmediato esos síntomas, pero la fórmula nos da la referencia para entender que se trata del sujeto que dice no sé, que está fundamentalmente en la posición de no saber. Este sujeto pregunta, eso es lo que significa la flecha, se dirige al que responde; se dirige al amo (S_1), al supuesto amo, al que se supone que sabe, para interrogarlo y tratar de obtener de él un saber (S_2). Esa segunda flecha significa que se produce un saber. Por tanto podemos decir que ese sujeto vacío, en su debilidad extrema, en su desorientación, en su desierto, es un sujeto que fundamentalmente no tiene nada. Y a la vez, ese sujeto, con su pregunta, se hace el amo del amo.

Pero el esquema no está completo así, falta algo. No se trata sólo de tres términos, aquí falta uno. Falta la letra a debajo del sujeto. Lo que se esconde debajo de esa proposición —«No sé»—, lo escondido debajo de la expresión no saber, es a .

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

EL PUNTO DE PARTIDA DE FREUD

He hablado de cómo se empieza un análisis: por la búsqueda de la causa. Pero es también así como empezó el mismo psicoanálisis. Empezó con la histeria, eso se sabe, pero ¿cómo encontró Freud la histeria? Hay, con seguridad, varias formas de encontrarse con la histeria: para burlarse de sus síntomas, para aprovechar eventualmente las posibilidades que ofrece en varios campos o, incluso, para encarecerla. La histeria fue encuadrada, por Freud, en la búsqueda de la causa. Por eso es tan importante su punto de partida. El punto de partida de Freud es el de las ciencias de la naturaleza. Porque se trata de la naturaleza moderna, no de una naturaleza llena de dioses y diosas, de una

naturaleza encantada, repleta de lo Divino, de la que conservamos algunos recuerdos literarios. No se trata de la del siglo XVI, cuando era todo posible en una naturaleza fundamentalmente mágica. Si hablamos de la naturaleza como referencia del psicoanálisis en los tiempos de Freud, hablamos de ella en tanto que transformada por la física matemática de Galileo, Descartes y Newton. Una naturaleza donde, a partir de ellos, se sabe cómo buscar las relaciones de causalidad. Lo que llamamos ahora naturaleza – puesto que existe cada vez menos en su sentido natural, suscitando la protesta ecológica– es una red de relaciones de causalidad metódicamente investigadas. El punto de partida de Freud era, por esa razón, la búsqueda de la causa. Antes de la época de la física matemática no había una idea tan decidida de la relación de causa y efecto. Existía la idea de que el efecto era la causa de la causa. Por ejemplo, si el imán atrae al hierro, esto se debe a que el hierro ama al imán. Es la idea de una causalidad final, es decir, del efecto que atrae a su propia causa.

Hay que señalar que la medicina ha tenido también una resistencia importante al discurso de la ciencia. La medicina existía siglos antes y es apasionante seguir sus resistencias a entrar verdaderamente en el discurso de la ciencia. Por esta razón, la palabra etiología puede encontrarse en los primeros textos de Freud, cuando se refiere a la etiología de la psiconeurosis. Etiología, en su sentido propio, significa discurso de la causa. En griego hay *logos* y *aithion*, causa, y la tesis de Freud, la tesis fundamental que inauguró el campo analítico, fue una tesis sobre la causa.

No sé por qué todo el mundo piensa que Lacan es tan original cuando habla del objeto *a* como causa del deseo, cuando ésa es en realidad la traducción de la búsqueda original de Freud, la búsqueda de la causa de la psiconeurosis. Si él pudo aprender algo nuevo de las histéricas que hablaban desde mucho tiempo atrás, desde la creación –podríamos preguntarnos si la propia Eva no presentaba ese desorden–; si Freud pudo abrir esa queja, ese planteamiento histérico del análisis, fue por haber traducido al lenguaje científico lo que las histéricas decían. Puede encontrarse en las primeras cartas de Freud a su amigo Fliess que no hay neurastenia, ni neurosis análogas, sin perturbación de la función sexual. Poco después Freud dice que toda neurastenia es sexual; ése es su axioma. Y por eso Freud fue atacado, y destacado después, por haber dicho que la causa del mal era sexual, por decir que la causalidad tenía que buscarse, encontrarse, en la sexualidad. Por eso produjo un cambio en la cultura. Freud no inventó la sexualidad, probablemente la sexualidad existía antes, pero él la situó en la causalidad fundamental de

los desórdenes mentales y dio la idea —en nuestra cultura y a todo el mundo, en realidad— de que se trataba de una causa real. Habría neurastenias, neurosis, etcétera, en razón de un abuso de la función sexual, por un mal uso, vamos a decirlo así, de los genitales. Para Freud, la masturbación en el hombre era una causa predominante en la neurastenia, y pensaba también que, por lo general, la masturbación se traducía por histeria en las mujeres. Ya había adoptado el punto de vista histérico de que en los hombres hay, seguramente, algo que no va, una falta en algún lugar.

Freud trasladó la causalidad hasta una causa sexual real y pasada porque no le parecía científicamente fundado decir que, en cada caso de neurosis, se trataba de un abuso actual de la función sexual. Y podemos decir que la propia elaboración del psicoanálisis ya la ha trasladado hasta una causa sexual imaginaria y filogenética. Es decir, al fantasma, incluso como un fantasma de la humanidad como tal, de la especie.

EL INCONSCIENTE COMO MEMORIA

Las dos primeras causalidades que les he planteado son causalidades ontogenéticas, es decir, del desarrollo propiamente del ser. La última es, en términos de Freud —a quien le faltaba el concepto de estructura—, filogenética. Por eso se introduce en el pensamiento de la causa sexual la cuestión de la memoria; hay un vínculo entre la causa sexual no actual, no presente, y la memoria. Es el propio inconsciente entendido como una memoria que conserva recuerdos aunque el propio sujeto no lo sabe, recuerdos que no están a su disposición.

Es importante no equivocarse en esto porque en psicología la memoria es una función de adaptación del ser humano. En la rata —que es el sujeto, no del inconsciente, sino de los experimentos—, se ve la memoria como una función de adaptación. Puede controlarse el tiempo que necesita una rata para encontrar el queso cuando está en un contexto que no conoce. Si el experimentador es lo bastante amable, si quiere a las ratas —generalmente los experimentadores con ratas no quieren a las ratas, o sea, que dicen ser neutrales pero en realidad tienen una relación muy peculiar con las ratas: se la puede llamar amor, ¿por qué no?, ¡hay tantas cosas en el amor!—. Si el experimentador es honesto, dejará el queso en su sitio y así, con un reloj, podrá verificarse que la rata encuentra el queso cada vez más rápido porque sabe dónde está. Primero le es necesario

reconocer el pequeño mundo diseñado para ella y después, inmediatamente, va al queso, y por supuesto se lo come.

El problema con la memoria inconsciente es, precisamente, que tiene una función de desadaptación. Así es como Freud encuentra el inconsciente: el sujeto recuerda pero sin saberlo. Posiblemente la rata tampoco conozca sus recuerdos pero, aunque podamos decir que tiene un inconsciente, la rata no tiene un inconsciente freudiano. Porque en lo que se refiere al inconsciente freudiano, el sujeto recuerda exactamente dónde tiene que ir para no encontrar el queso, es decir, recuerda todo lo que tiene que hacer para no encontrar lo que le falta. Eso es lo llamamos deseo. Puede también encontrar el queso para no comerlo. Pero no voy a desarrollar todos los ejemplos que, en efecto, parecen lo bastante evidentes en la vida humana, especialmente en la vida amorosa, como para entender cómo puede traducirse ese no ir al queso que falta.

UNA CAUSA DE DOBLE GATILLO

En el esquema etiológico puede verse que, a pesar de que Freud busca la causa a partir de las ciencias de la naturaleza, su esquema se complica bastante. Cuando se trata de una causa actual –la masturbación en el hombre–, que tiene un efecto actual como la neurastenia, o mejor, el síntoma de la neurastenia, las cosas están bastante claras. Parece haber una relación de causa-efecto entre masturbación y neurastenia. Pero cuando se trata de una causa muy anterior, de una causa olvidada, el esquema etiológico se complica bastante.

En primer lugar, la causa sexual de la neurosis es una causa remota, alejada, olvidada. En segundo lugar, el propio olvido es, en cierto modo, la causa. Esta es la problemática que Freud planteó con el concepto de represión y que le condujo a pensar que levantar la represión tendría, por sí mismo, un efecto de curación. Este concepto perturba por completo el esquema de causa-efecto, o al menos lo complica, porque entre la causa y el efecto está la represión, porque hay un olvido, hay algo que está pero sin que pueda saberse. La represión perturba el propio concepto de causalidad, y es por eso que la etiología freudiana, el discurso de la causa de Freud, siempre es un discurso de la doble causa –voy a llamarlo así por primera vez–.

Como entre causa y efecto está la interpolación, la interposición de la represión, se

trata siempre de una causa de doble gatillo. Veamos qué causa ha inventado Freud. Por supuesto, y en primer lugar, la causa sexual, el traumatismo, una seducción por ejemplo. Y en segundo lugar la represión que, como Freud dice, no se produce necesariamente en la misma época, sino que por lo general la represión propiamente dicha se produce en otro momento. Así que toda la etiología freudiana está organizada por la doble causa.

Sería todo un desarrollo presentar los esfuerzos de Freud para ubicar el funcionamiento de la causa de manera cronológica; podría leerse por ejemplo la carta 45 a Fliess. En la primera época de Freud, cuando era un neurólogo desconocido que trabajaba con histéricas y que escribía a menudo a su amigo Fliess, con quien tenía una transferencia –ahora podemos llamarlo así–. Ahí se ve realmente cómo empezó el psicoanálisis, con la idea de una cronología: que el incidente sexual se produzca en tal o cual época determina tal o cual neurosis.

Era la primera idea: si el incidente sexual se produjese, por ejemplo, antes de los cuatro años o antes de que el sujeto pueda realmente hablar de lo que ocurrió –según Freud expone en esa carta–, se produciría una histeria. Por esa razón la histérica se expresaría a través del cuerpo, por no poder expresarse con palabras. Si el incidente sexual se produjese entre los cuatro y los ocho años, se originaría una neurosis obsesiva porque el sujeto ya podría hablar de ello. Si el incidente sexual se produce aún más tarde daría lugar a una paranoia porque en esa época, Freud no era tan lacaniano como nosotros y establecía cierta continuidad entre paranoia y neurosis.

Hay que decir que en otra carta, la carta 125, Freud dice a Fliess haber cambiado por completo de opinión respecto a la cronología y, de hecho, sitúa primero el autoerotismo –concepto prometido a un futuro extraordinario en nuestro siglo, pero que empezó en esa carta a Fliess–. Primero el autoerotismo, entonces, y después del «alteroerotismo», cuando ya hay una conexión con el Otro. De este modo, si el incidente sexual se produjese en el momento del autoerotismo habría paranoia, que es más arcaico, y si se produjese el «alteroerotismo», habría histeria ya que implica una fuerte vinculación con el Otro. No voy a desarrollarlo, se trata sólo de mostrar cómo las ideas de Freud fueron cambiando en lo que se refiere a una cronología de la causalidad. La idea cronológica, que puede parecer tan antigua, está presente en el centro del conocimiento popular del psicoanálisis. La teoría de los estadios es la forma desarrollada de esa búsqueda de Freud: primero estadio oral, después estadio anal y, más tarde, estadio genital.

Ésta es la idea, que presentan a veces los psicólogos, de que para Freud la causalidad

está fundada en un desarrollo biológico, en un desarrollo del instinto en sí mismo. Si hubiese una inhibición del desarrollo habría por tanto una enfermedad, y se trataría entonces, a través del análisis, de permitir que el desarrollo continuara. Esta idea hace pensar que en Freud habría una causalidad física. La *ego-psychologie*, la psicología del yo de los norteamericanos, se basa en la idea de que lo fundamental en Freud es el desarrollo biológico del instinto, la maduración del instinto.

Es demostrable que en Freud no se trata de esa causalidad, aunque la búsqueda de la causa, en el sentido de las ciencias de la naturaleza, fue su punto de partida. Pero la causalidad que él encontró tenía una complejidad radicalmente diferente. Para empezar, a propósito del mecanismo de la represión, se ve precisamente que puede dividirse, según Freud, en tres fases diferenciables. ¿Cuáles son esas tres fases de la represión? Se trata, muy resumidamente, en primer lugar de lo que llama la fijación precursora de la represión, después de la represión propiamente dicha y, en tercer lugar, del retorno de lo reprimido.

EL ESQUEMA DEL TRAUMATISMO: HECHO, DICHO Y SENTIDO

En esos tres tiempos puede reconocerse lo que he presentado como la doble causa, dividida en fijación y represión, con el efecto de retorno de lo reprimido como sintomático. En la misma concepción de la represión se ve que lo importante es la lógica a la que responde. Al formular esto, Freud obedece a esa nueva lógica de la causalidad, la de la doble causa. Así puede entenderse que el concepto lacaniano de retroacción está fundado en Freud.

Supongamos una cronología: primero uno y después dos. La propia función de la represión implica un retorno del dos sobre el uno, es decir, que la fijación sola no es la causa de la neurosis, se requiere la intervención de la represión sobre esa causa. La función de la represión necesita lo que Freud llama *nachdräng*, un efecto de post-presión, *after-pressure* en inglés. Ésa es la matriz de todos los esquemas de Lacan. Puede verse en el propio concepto de traumatismo, bastante familiar por otra parte; ¿qué significa ese concepto si no es que, en un primer momento, hay un hecho que no se integra, un hecho sin sentido, y que sólo en un segundo tiempo ese traumatismo podrá cobrar sentido?

De este modo podemos completar el esquema: en primer lugar el hecho del traumatismo; en segundo lugar el dicho que le da un sentido; y, en tercer lugar, el sentido. Hecho, dicho y sentido. Esa causalidad basta para entender que en el psicoanálisis no se trata de un esquema del desarrollo. Un esquema del desarrollo sería una flecha única, mientras que en la búsqueda freudiana la flecha va complicándose de modo que no se trata ya de un desarrollo sino de lo que Lacan llama propiamente una historia. Hay una dialéctica del hecho y el dicho. En castellano se dice, según creo, «Dicho y hecho», pero precisamente hay una distancia entre el hecho y el dicho, lo cual implica por ejemplo que el hecho de tener hambre impide pensar. Tener hambre es un hecho –en estos casos se oyen pequeños ruidos que indican que debemos ir a buscar nuestro queso–, aunque sólo podemos encontrar el queso que no nos interesa, el no esencial; el queso esencial siempre puede esperar un poco más, puede esperar mientras comemos. No es lo mismo el hecho de tener hambre cuando esta tiene el sentido de la bulimia –tener hambre tan a menudo, que se empieza a engordar– que en un tratamiento adelgazante. Tampoco es el mismo hecho cuando tener hambre parece una fatalidad social. El hecho mismo cambia según el dicho.

No es el mismo hecho cuando el hambre parece un castigo divino a una parte de la población o si, al contrario, se vincula a que a uno le hayan robado lo que le debían dar. Puede ser un motivo de rebeldía y también puede tener el sentido de rechazar la ley del Otro. En la histeria los síntomas de anorexia pueden aparecer con el sentido de vaciarse voluntariamente, mientras que en la anorexia propiamente dicha tener hambre –o al menos no comer– es un goce como tal, es decir, se rechaza lo que se impone desde el Otro. Hasta el punto de que en biología molecular se van a encontrar las sustancias producidas por el no comer, tomadas propiamente como una adicción. La anorexia es, en ese sentido, una toxicomanía. La dialéctica del hecho y el dicho implica esta complicación.

Insignia (1987)

Intervención en las VI Jornadas del Campo freudiano en
España, Madrid, 10 de mayo de 1987.
Transcripción y redacción: Miquel Bassols.
Editada en *Introducción al método psicoanalítico*,
Jacques-Alain Miller, Paidós, Bs.As., 1997.

Al reflexionar sobre lo que me sirve de trampolín para desarrollar un tema me parece que para mí se trata siempre de resolver un problema. No es algo que vaya de suyo, problematizar la experiencia analítica; vale la pena tomarse un tiempo para iniciar una reflexión epistemológica.

Por una parte, después de cierto tiempo de práctica analítica, ya sea desde la vertiente del analizante o desde la del analista, hay lo que puede llamarse una evidencia. El paciente viene, habla; el analista escucha, habla –habla menos cuando es lacaniano–. El primero habla con abandono, no debe elegir sus palabras; el segundo habla con prudencia, eligiendo las suyas. A veces sucede lo contrario: hay pacientes que eligen con prudencia extrema lo que aceptan decir y también analistas que dicen cualquier cosa. Tomemos la situación supuestamente normal, preferible. Todo el mundo está de acuerdo en que lo contrario no es recomendable.

Así pues, evidencia de una práctica. Pero, por otra parte, permanece el misterio de qué es el inconsciente; el inconsciente se siente, pero no se muestra como tal. Nadie puede preciarse de vivir en conformidad con el inconsciente. A veces hay personas que hacen como si vivieran en conformidad con el inconsciente, pero no es verdad.

Cuando el paciente viene, le saludamos, le damos la mano. A veces conservamos su mano durante unos segundos para significar, por ejemplo, ayuda, proximidad, presencia de los dos. Pero nunca se toca la mano del inconsciente. Cuando uno trata de tocar la mano del inconsciente, ya ha desaparecido. Éste puede ser el sentido del emblema lacaniano de la interpretación: el cuadro de *San Juan* de Leonardo con el dedo apuntando hacia el cielo, un cielo vacío para indicar que el inconsciente ya se fue. El emblema de la interpretación no es la mano extendida para coger otra mano. Es sólo un índice apuntando a una ausencia.

Cuando los analistas, aquellos que reciben a otros desde la posición llamada del analista, tratan de elaborar sus experiencias, de ponerlas en palabras, me parece que caminan entre la evidencia y el misterio. Hay una complicidad entre ambas en la experiencia de la práctica misma, el hecho de que esa práctica existe, que sabemos que

algo pasa en ella y que, cuando no pasa nada, a menudo la experiencia continúa y algo se satisface de todos modos en ella. ¿Qué es lo que se satisface?

El misterio del inconsciente se contrapone a la evidencia de la práctica. La evidencia de la práctica está construida sobre el misterio del inconsciente y, al mismo tiempo, el misterio del inconsciente se sostiene en la evidencia de la práctica. Para salir de esta oscilación permanente, todos los analistas –no solamente nosotros– tienen un recurso usual.

Tanto el misterio como la evidencia impiden hablar, vuelven impotente al decir mismo. Por esta razón el recurso usual para decir algo de la experiencia es la cita. La palabra en castellano tiene una significación interesante: una cita consiste en citar a otro que ha hablado y convocarlo como testigo del inconsciente. Nosotros citamos a Lacan. Los otros también tienen un estilo extraordinariamente citatorio. Y esas citas tienen generalmente el lugar de una prueba. Las elucubraciones teóricas en el psicoanálisis funcionan a través de este recurso a autoridades, a nombres propios. Y no decir los nombres propios no cambia nada –están presentes igualmente–, por una razón estructural, como testigos. En matemáticas no hay citas porque cada uno puede rehacer la demostración por sí mismo, constituirse a sí mismo como testigo. Y no creo que esta función pueda eliminarse.

En la teoría analítica se da prevalencia a otro recurso contra el círculo evidencia-misterio. Este recurso, más que la cita, es el problema. Cuando uno trata de dar con el problema en la experiencia analítica, entre evidencia y misterio, siempre hay obstáculos e impasses porque el decir es tan inadecuado para este misterio como la evidencia. Los efectos de sentido son siempre impotentes para igualarse a la referencia. En este lugar es donde se produce el recurso a la cita que viene a colmar lo imposible de decir. Por eso, en lugar de la cita, es mejor el problema. Es mejor aceptar el obstáculo que encontramos para dar cuenta de la experiencia analítica, reconocerlo, amarlo.

Un problema de psicoanálisis, algo que realmente pueda llamarse así, no surge de la práctica, tampoco del inconsciente. El verdadero problema del psicoanálisis surge del decir, de la inadecuación del decir del analista cuando habla a otros analistas, tanto de la evidencia como del misterio. Un problema surge siempre a partir de lo que uno mismo, u otro, ha dicho antes y de su confrontación con lo imposible de decir. Es lo que podemos llamar un estilo problematizador en el psicoanálisis. Y creo que el estilo del que habla

Lacan, el estilo que hay que transmitir, es un estilo problematizador, aunque no lo parezca en su enunciación.

LA FUNCIÓN DE LA INERCIA

El problema que me plantea actualmente ese ya-dicho-antes es la función de la inercia en la experiencia analítica, función que había aislado anteriormente. «Inercia» es una palabra empleada por Lacan, es un término muy descriptivo para designar lo que no cambia en la experiencia, que tiene su peso para cada uno, analista o analizante, en la palabra. Al mismo tiempo, esta inercia se pone cada vez más en evidencia en la conceptualización de Lacan cuando da una definición del sujeto como sujeto de la palabra, definición que hace de él una instancia esencialmente móvil. Decimos, por ejemplo, que el sujeto es vehiculado por la palabra, por la cadena significante, etcétera.

Por el hecho de definir al sujeto como una instancia móvil, todo lo que en la experiencia es inercia se unilateraliza. Lacan definió siempre al sujeto en el nivel de los efectos de sentido, y ahora el sujeto es tan móvil como esos efectos de sentido. La palabra es algo que circula –hacia el Otro o desde el Otro–y, cada vez que pensamos sobre la palabra en la experiencia analítica, hablamos de un circuito donde se mueve el significante, hablamos de desplazamientos. Este circuito se desenvuelve en la experiencia analítica de manera pura. Igualmente, la inercia se aísla también de manera pura como aquello que siempre vuelve al mismo lugar. El analizante mismo, de alguna forma, es el ejemplo de ello –vuelve siempre al mismo lugar para ver al analista–. Lo cual da, a veces, a la experiencia analítica ese aspecto de viaje inmóvil que parece un poco desrealizador, como si el analizante fuera el peregrino en su patria, para retomar el título de Lope de Vega.

Así me veo conducido a volver sobre este problema en términos lógicos. Hay necesariamente en la conceptualización de la experiencia una constante y una variable. Esta constante es lo que Lacan escribe con el término *a*, mientras que por el contrario escribe la variable, primero con la *s* de sentido y después con la *S* tachada del sujeto \$.

Esto ya se conocía antes de Lacan. Esta constante se llamó, en la experiencia analítica, fantasma. La fórmula del fantasma de Lacan escribe una inmovilización fantasmática del sujeto, inmovilización de una instancia que es móvil en sí misma. Sabemos también que

Lacan dio primero una versión imaginaria de la constante a —el a es siempre una imagen— y, después, una versión real.

Pero esta no es la única inmovilización que existe en la experiencia analítica. Hay otra inmovilización del sujeto que también fue aislada por los analistas: la identificación. Hay, pues, otra constante simbólica que va contra la circulación del significante. Cuando Lacan escribe $S_1 \rightarrow S_2$, escribe la circulación signifiante a lo largo de la cadena, pero cuando se trata de la identificación debemos aislar S_1 de sus conexiones S_2 . Tenemos otra constante además del a , esta curiosa constante del S_1 . Tanto es así que Lacan inventó un nombre especial para denominarla: el significante amo. Es el Uno sin Otro.

Esto plantea una dificultad porque, habitualmente, usamos una definición de Lacan, muy conocida, según la cual un significante representa al sujeto para otro significante. La identificación no puede considerarse propiamente una representación del sujeto. Por esta razón, para indicar el carácter especial, paradójico, de este significante, Lacan inventó nombres especiales. Lo llamó «rasgo unario» y, después, «significante amo». Así se define otra inmovilización, una inmovilización simbólica del sujeto.

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

Si se construye, a partir de la experiencia analítica, la categoría de inercia, uno se encuentra con dos constantes: a , que funciona en el fantasma, y S_1 , la constante del Uno. Para Lacan ambos términos colman y dividen al sujeto al mismo tiempo. Y los dos tienen definiciones semejantes: el S_1 , cuando es separado de S_2 , aparece como sinsentido, y el objeto obtiene su posición por estar fuera del sentido.

¿Cómo se articulan, entonces, el significante amo y el goce? ¿Por qué tendría que ser necesario tener dos términos, dos constantes, para la inmovilización del sujeto? Podemos verificar, desde esta perspectiva, que utilizamos las palabras de Lacan sin pensar qué comportan. Por ejemplo, hablamos del fantasma como fantasma fundamental. ¿Qué hay en el uso del mismo adjetivo en las dos expresiones si no el intento de señalar lo común entre el significante amo y el goce? Del mismo modo, en los cuatro discursos de Lacan funciona un intercambio de posición entre S_1 y a , al pasar del discurso del analista.

Es un problema de psicoanálisis pensar juntos el Uno y el objeto, el significante amo y el goce, construir un término común para designar la inmovilización del sujeto y

experimentar si la creación de este término común permite dar cuenta de algo más en la experiencia que no pueden captarse con dos categorías.

No es ésta la única razón para la elección del tema de mi primer curso de este año en París. Hay siempre más cosas que indican lo que es necesario pensar. Está, por ejemplo, el libro de la señora Roudinesco sobre la historia del psicoanálisis en Francia, libro que plantea la multiplicación de anécdotas alrededor de Lacan. ¿Por qué su personalidad aparece como fuera de serie? Podría decirse que –en la definición que dio el mismo Lacan– tiene que ver con un significante amo, pero también con el objeto. ¿Por qué en la historia ha habido siempre sujetos sobre los que se ha construido un anecdotario? ¿Cuál es el fundamento de las anécdotas?

En algunas páginas de Lacan sobre la identificación de las masas también puede verse una vacilación para saber si su operador es S_1 o el objeto. Igualmente, la extimidad, que es una construcción sobre la relación entre a y A , está implicada en la definición misma del significante. Y se plantea, por otra parte, el problema del saber cómo ubicar la consistencia lógica del a . También el tema de la psicosis requiere entender qué significa, por ejemplo, *Joyce, el síntoma* en Lacan. Esta definición del *síntoma* no es la usual para nosotros. Son, en resumen, los problemas que giran alrededor de este problema central, esto es S_1 y a .

LA PAREJA LÓGICA S_1 Y a

He tratado de escribir la conjunción de S_1 y a como una pareja lógica y he elegido la palabra «insignia» como índice de este problema. Es una palabra que encontramos en Lacan y que parece dominar los significantes distinguidos, aquellos que parece que no cambian en la experiencia sino que tienen, por sí mismo, una inercia. No están tanto en el nivel de la circulación de los significantes como en el nivel de la ley de esa circulación. Es lo que Freud ya reconoció con el término de superyó, que indica precisamente que hay significantes que no se mueven, que parecen estar al nivel de la ley y no al nivel de la circulación. Esto es una paradoja para nosotros, ya que está en contradicción con la definición de significante.

Lacan utiliza la palabra insignia para denominar la transformación de una realidad en un significante –desde el lado de lo imaginario– o la transformación de lo real hacia lo

simbólico. Voy a recordar, a modo de anécdota, el ejemplo lacaniano de la transformación del grito infantil en una llamada. El grito como tal no es nada más que un sonido. Es necesaria la aceptación del Otro materno para que ese grito se transforme en una llamada. Así, en el significante por el cual el Otro acepta el grito, hay una pura creación de la significación de llamada. El resultado es que el sujeto podrá llamar al Otro a partir de este punto, y podrá hacerlo de muchas maneras –en nuestra época es suficiente el teléfono o el telégrafo para hacerlo–. Pero lo que se pierde en este acto es el goce del grito mismo. Cuando a partir del grito se produce la significación de llamada, transformación que puede realizarse de manera sublimizada, ¿qué pasa con el goce? El goce del grito no se transfiere en la significación producida. No voy a desarrollar este punto, pero puede decirse que el grito suscita la creación del Otro como vacío; de este modo, el Otro es equivalente a una pérdida de goce y el grito es equivalente a un «plus de goce» encarnado.

Retengamos lo que fue el resultado de este estudio: está por una parte el significado del Otro, la llamada, que Lacan escribe $s(A)$ –el sentido depende del Otro– y hay otra función que no es reductible a la función del sentido y que, por el momento, vamos a escribir como a . ¿Cómo se articulan el sentido y el a , el sentido y el plus de goce?

Así me he visto conducido a generalizar el problema en los siguientes términos: cuando Lacan empezó su enseñanza como una nueva alianza con la teorización de Freud, su modo de entrada fue partir del campo del lenguaje, pero con la evidencia de la función de la palabra, es decir, del lenguaje considerado a partir de sus efectos de sentido. Ahora ya se sabe que Lacan utiliza como algoritmo la diferencia entre el significante y el significado y que camina por la literatura y la experiencia analíticas con esta diferencia, considerando prevalentemente el lenguaje a partir de los efectos de sentido. En su teorización esto se articula inmediatamente con la comunicación, en tanto que el sentido se plantea como sentido del Otro, articulado en el lugar del Otro. Es realmente un operador muy potente: tomar el campo del lenguaje, distinguir en él al significante del significado y aislar la función del Otro.

Desde este punto de vista, Lacan puede considerar el síntoma analítico como un mensaje y decir que la doctrina del síntoma es una semántica. Interpretar un síntoma es considerarlo sentido del Otro. Y es verdad que el principal descubrimiento freudiano fue que el síntoma tiene un sentido.

Pero inmediatamente podemos ver que hay otra lógica que opera dentro de ésta.

Considerar el síntoma como un mensaje que tiene un sentido no es suficiente para describir el síntoma analítico. En Lacan siempre hay otra función que se superpone a ésta, escrita como fantasma. Se trata de otro tipo de sentido que el sentido que hay que escuchar. Se trata de lo que llamó en una ocasión un «sentido gozado», un sentido que tiene relación con el goce y que aparece siempre como parasitario. No es seguro que pueda decirse del sentido gozado lo mismo que del sentido a escuchar, es decir, que se trate de un sentido del Otro. Más bien parece que el sentido gozado, cuando aparece como sentido gozado del Otro, define la psicosis.

Hay que complementar, pues, la estructura lingüística con otra. El significante no tiene solamente efectos de sentido, sino también efectos de sentido gozado. Esto es lo propio del análisis.

No voy a desarrollar aquí todos los pasos, sino que daré las consecuencias de esta línea de pensamiento que conduce, cuando se radicaliza, a una revisión del estatuto del significante. Parece entonces que la perspectiva del significante como tal es una unilateralización del campo del lenguaje del lado de los efectos de sentido.

Esta lógica es operativa en la propia enseñanza de Lacan. Para mí siempre constituyó un problema entender por qué su texto *Televisión* habla del signo y no del significante. Hace retornar la categoría de signo, que parece antigua, como superior a la categoría de significante. Esta lógica permite entender que es necesaria una categoría más amplia que la del significante para distinguir, en el campo del lenguaje, lo que no es función de la palabra.

En el campo del lenguaje hay otra perspectiva –tomar el signo en tanto que tiene efectos de sentido gozado y efectúa una producción de goce–y, para distinguirlo, hay un término en Lacan, la palabra «letra». La letra, siempre citada como uno de los misterios de Lacan, denomina el signo en tanto que producción de goce.

LOS CAMBIOS EN LA CONCEPCIÓN DEL SÍNTOMA

Al título de Lacan, *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*, le falta una instancia esencial, la instancia de la letra. En el lenguaje no existe sólo la palabra, sino también la escritura como aquello que, en el campo del lenguaje, concierne al signo en tanto que tiene efectos de sentido gozado y producción de goce. Por esta

razón, no basta con tomar el síntoma como mensaje; mientras haya goce en el síntoma, hay que tomarlo como una letra. El síntoma no se articula simplemente como la función de la palabra, sino con el proceso de una escritura. Desde este punto de vista, puede constatarse con sorpresa que Lacan dijo muy pronto –ya en los años cincuenta, aunque sin desarrollarlo– que el síntoma está articulado en un proceso de escritura.

Esto tiene consecuencias de mucho peso en la definición común de síntoma –definición de la que soy responsable–, porque cambia esta definición y nos obliga a integrar en ella al goce fantasmático. En el síntoma hay, como escritura, goce. Siempre hay conexión entre la problemática del síntoma y la problemática de la escritura, por eso Lacan toma el ejemplo de James Joyce.

Lo que cambia es la posición del Otro. Cuando uno entra en el campo del lenguaje desde el punto de vista del sentido, esto tiene enseguida relación con el Otro como sentido del Otro. Pero, cuando uno entra en el campo del lenguaje por la escritura, considerada goce a partir de la letra, ya no hay relación con el Otro. Cuando se trata del sentido se trata siempre del deseo –del Otro del sentido del deseo–. Con el goce no sucede lo mismo. El goce es autista. Esto explica que en Lacan va desapareciendo la referencia al Otro.

No sé si esto va a derruir demasiadas concepciones en poco tiempo: en París, donde estoy ahora en la clase número dieciocho del curso, no lo he dicho así.

Si bien es verdad que puede decirse que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, en tanto que podemos considerarlo a partir del S_1 , no podemos decir inmediatamente que el inconsciente es el discurso del Otro. Y Lacan hace esta distinción. El discurso del Otro puede transformarse a través de la experiencia analítica. El inconsciente, como lenguaje, no habla a cualquiera. El acento no debe ponerse en el hecho de que el inconsciente hable sino en el hecho de que el inconsciente cuenta, y en ese hecho repite el Uno y nada más que el Uno. El inconsciente cuenta y cifra.

¿Cuál es el valor de la cifra? Parece un modo de significante, pero es el significante no considerado por sus efectos de sentido; la cifra está del lado de la letra y no del significante. Con esta nueva perspectiva podemos aceptar una nueva definición del síntoma, no a partir del Otro, como mensaje dirigido al Otro y que se trata de interpretar, sino del síntoma como un modo de gozar del inconsciente –definición de Lacan en su seminario «RSI»–. Es sorprendente ver que esta definición implica al inconsciente en tanto que el sujeto lo determina; implica al inconsciente a partir del significante amo.

Y aquí, en efecto, la pareja lógica (S_1, a), para la que he propuesto la palabra «insignia», puede denominarse como el propio síntoma, que es esa conexión entre el goce y el significante amo. Lo cual es muy distinto de decir que gozar es siempre «gozar del cuerpo» –más que del cuerpo, hay que traducir «gozar de la carne»–.

En el seminario «Aún», Lacan dice que hay sólo un gozar de la carne. Se necesita un cuerpo vivo para gozar. Dos años después dice lo contrario, porque ha problematizado el gozar del Uno del inconsciente.

Esto cambia muchas de las consideraciones que podemos hacer sobre la experiencia analítica misma y sobre la interpretación. Podemos decir entonces que no hay una exclusión entre palabra y escritura. Por el contrario, desde el lado del analista la interpretación es siempre referencia a lo escrito dentro de la palabra. ¿Qué es si no el equívoco con el que jugamos en la interpretación? El equívoco implica la escritura. Sólo hay equívoco por el hecho de que el mismo sonido puede escribirse de maneras diferentes. Dentro de la palabra misma hay una referencia a la escritura; precisamente, cuando se da esta operación, es cuando aparece el sentido gozado.

Es lo que plantea la última enseñanza de Lacan. ¿Cómo, utilizando la escritura, puede interpretarse y al mismo tiempo –ya sea en la escritura matemática, en la caligrafía japonesa o en la escritura de Joyce– sustraerse a los artificios del inconsciente, a sus efectos de sentido? Con Joyce, la literatura ya no parece un discurso sino que permanece como un lenguaje. Son los primeros pasos de un desarrollo hasta poder definir de forma estricta la función del síntoma, función correlativa del inconsciente que implica que el goce no tiene otro lugar que el ciframiento. Todo desciframiento es un ciframiento. No hay algo contrario al ciframiento porque es siempre sustituir una cifra por otra.

La cuestión es saber qué puede poner un límite al desciframiento infinito. Conocemos ahora este problema, cuando vemos que la experiencia analítica se eterniza porque el sujeto la acepta como un nuevo modo de gozar del inconsciente. Es, en cierto modo, la destrucción desde el interior de la experiencia.

Se formula entonces un nuevo problema. ¿Cómo es posible gozar del inconsciente en la experiencia analítica? La respuesta de Lacan –que ahora debemos elaborar– fue la identificación con el síntoma.

Salud mental y orden público (1988)

Conferencia de Clausura de las II Jornadas del Campo
freudiano en Andalucía, Sevilla, 27 de noviembre de 1988.

Texto establecido por Carmen Ribés.

Publicada en *Uno por Uno*, n.º 36.

La salud mental no tiene más definición que la del orden público; es ésta, entonces, la definición que propongo para sintetizar lo que parecen ser las sospechas, incluso el desdén manifiesto, expresado en ocasiones hacia el concepto de salud mental desde el punto de vista psicoanalítico. La salud mental definida según el orden público. Y, en efecto, me parece que no hay criterio más evidente de la pérdida de la salud mental que la que se pone de manifiesto en la perturbación de ese orden.

Normalmente, además, los pacientes de la salud mental son seleccionados a partir de una perturbación de esas características, que puede llegar hasta el orden supuestamente privado de la familia. Es decir –y discúlpenme si esto puede parecer un poco burdo–, que lo más importante en la vida, respecto a la salud mental, es andar bien por la calle. Y más aún atravesarla, cruzarla sin ser atropellado. En el uso común que tenemos en París –el sentido común, por lo demás, siempre tiene razón–, la manera de expresarlo sería decir que es alguien en quien no se puede confiar para cruzar la calle con un niño. Me parece un verdadero criterio de salud mental.

Así podemos ver, por ejemplo, que en el campo, cuando no había calles y menos aún coches, los estándares de la salud mental eran mucho más relajados que hoy, en las ciudades, donde hay una circulación automovilística intensa. Y cuanto más intensa, más podríamos proponer a nuestros amigos científicos: la correlación entre los estándares de la salud mental y el estado de la circulación de los coches.

Se sabe que hay también quienes ya no vuelven a salir de su casa. Pero eso molesta también al orden público en el ámbito de la familia. Puede ser un signo importante que un adolescente, por ejemplo, se quede encerrado en su habitación; puede hacer sospechar algo desde el punto de vista de su salud mental. Y si no tiene familia, una persona que nunca sale a la calle molesta a la portera –importante personaje de la vida ciudadana–; todo el mundo sabe que hay que tener buenas relaciones con la portera. Estoy bromeando aunque es cierto que con la salud mental se trata siempre del uso, del buen uso de la fuerza.

Me parece además un hecho de experiencia, según el testimonio de quienes trabajan en las instituciones correspondientes, que la salud mental es, fundamentalmente, una

cuestión de entrar, de salir, y también de volver. De otro modo se trata de fugas. Después de haber salido, es esencial al orden público. Volver a casa a dormir, por ejemplo, puede evitar el divorcio. El problema central en la práctica de la salud mental es a quién se puede dejar salir y que se puede salir si se vuelve para tomar la medicación.

Los trabajadores de la salud mental son quienes deciden si alguien puede circular entre los demás, por la calle, en su país, entre los países, o si, por el contrario, no puede salir de su casa, si sólo puede salir para ir al hospital de día o si no puede salir del hospital psiquiátrico. Y ya sólo queda por decidir si ha de estar atado porque, en algunos casos, la peligrosidad es rebelde a la medicación.

Los trabajadores de la salud mental se reconocen próximos a los de la policía y la justicia, que son trabajadores también. Y esa proximidad les ofusca, tratan de alinearse en otro lado, pero eso es también una confesión. La salud mental tiene, por tanto, como objetivo –no puedo imaginar otro– reintegrar al individuo a la comunidad social.

Al mismo tiempo, conformarnos con establecer la equivalencia entre salud mental y orden público no es suficiente como, de hecho, demuestra la diferencia entre estas categorías de trabajadores. Hay perturbaciones que incumben a la salud mental y otras que conciernen a la policía o a la justicia. Debemos preguntarnos cuál es el criterio que sitúa a un individuo de uno u otro lado de la salud mental y del orden público.

Ese criterio operativo es la responsabilidad. Es el castigo. Lacan escribe que la responsabilidad como castigo es una de las características esenciales a la idea del hombre que prevalece en una sociedad dada. Y quizá pueda parecer sorprendente que, entre sus *Escritos*, haya un texto sobre «Criminología y psicoanálisis». Pero, al contrario, Lacan acentúa la responsabilidad como un concepto esencial en la distribución de la salud mental, el orden público y el psicoanálisis.

La noción crucial entonces, para el concepto de salud mental, es la decisión sobre la responsabilidad del individuo. Es decir, si es responsable y se puede castigar o, por el contrario, si se es irresponsable y se debe curar. Me parece bastante evidente que la mejor definición de un hombre en buena salud mental es que se le puede castigar por sus actos. Es una definición operativa, no ideal. Ceaucescu, por ejemplo, no tiene una buena salud mental, no se le puede castigar. Si alguien le llama paranoico será encerrado en lugar de serlo Ceaucescu. Es el tema al que pretendo aludir cuando la encarnación, el propio poder de castigar, está en posición de escapar al diagnóstico de la salud mental.

¿Y qué significa irresponsabilidad? Significa que los demás tienen derecho a decidir por

alguien, es decir que se deja de ser un sujeto de pleno derecho. El término «sujeto», por tanto, no se introduce a partir de lo mental sino a partir del derecho. Y puede verse ahí la imagen misma del totalitarismo: que otro decide siempre y que, en un estado semejante, todos los demás son los que están locos. La prueba es que no pueden salir del país.

Pero centrémonos en esta idea de irresponsabilidad. Es irresponsable quien no puede dar razón de sus actos, quien no puede responder de ellos. La propia palabra «responsabilidad» incluye «respuesta», es la misma raíz. La responsabilidad es la posibilidad de responder por sí mismo. Si para el psicoanálisis es tan interesante la criminología es porque plantea el problema de si la enfermedad mental llega a suspender el sujeto de derecho.

EL PSICOANALISTA Y LA SALUD MENTAL

Y aquí podemos corregir nuestra primera equivalencia para decir que la salud mental es parte del conjunto del orden público, una subcategoría. Por ejemplo, puede notarse que la neurosis obsesiva es perfectamente compatible con él. Hasta el punto, incluso, de que podríamos preguntarnos si los inventores del orden público no fueron neuróticos obsesivos. Un juez que piensa todo el tiempo en el acto sexual no por ello deja de actuar como juez. Puede judicializar perfectamente y, mientras tanto, no tener otra cosa en su pensamiento que obsesiones sexuales. También la paranoia, a veces, es perfectamente compatible con el orden público, más en unas profesiones que en otras. Sólo a un paranoico he oído decir, en mi consulta, que estaba en perfecta salud mental. No sé si eso podría decirlo alguien que no fuera paranoico.

Hablo del paranoico precisamente porque es, en psicosis, quien se presenta como sujeto de pleno derecho, es decir, que se presenta para pedir justicia o para hacerla. En ese sentido es creador de orden público, inventor de nuevos órdenes. La paranoia permite una conexión muy estrecha con el problema del lazo social y del semejante. De hecho, hay muchas cosas en la cultura que debemos a grandes paranoicos. Y el paranoico es hasta tal punto sujeto de derecho que parece salirse del análisis; es además un derecho sin culpa.

Creo entonces que, llegados a este punto, podemos tomar una posición unívoca con respecto a la relación entre el psicoanálisis y la salud mental: el psicoanalista, como tal,

no es un trabajador de la salud mental y quizá sea éste, precisamente, el secreto del psicoanálisis. A pesar de lo que pueda pensarse y decirse para justificar su papel en términos de utilidad social, el secreto del psicoanálisis es que no se trata de salud mental.

Hay muchas prácticas ahora que pueden incluirse en el campo de la salud mental en tanto que se dirigen a la armonía de lo mental y de lo físico. La «salud mental» tiene el peso de nombrar el lugar donde trabajan muchos practicantes. Pero en razón de su propia estructura, el psicoanálisis no está en esa categoría. El psicoanálisis agrega a ello el pensamiento, es decir, agrega el pensamiento inconsciente que no es de lo mental ni de lo físico, pero que tiene la eficacia de desordenarlos. En ese sentido, Lacan y Freud están en la misma línea de los filósofos y los escritores del siglo XIX que propiciaron el psicoanálisis por haber revelado que el hombre, como tal, es un enfermo. Es una generalización, pero esta frase se encuentra tanto en Hegel como en Nietzsche y forma parte de todo lo que se prepara y acompaña el descubrimiento freudiano. Eso ha permitido al psicoanálisis tomar su orientación porque si es así, si es un animal enfermo, en nuestra tarea curarlo. Como he dicho, en Estados Unidos no tienen ninguna dificultad para incluir al psicoanálisis dentro de las prácticas de la salud mental. Nosotros tenemos una posición no de simple exclusión sino de compleja dialéctica con la salud mental. Pero que, en la práctica, no es operativa, no permite una discriminación más allá de la de si se puede o no cruzar la calle con un niño.

El psicoanalista no puede prometer, no puede dar, la salud mental. Sólo puede dar la salud: saludar al paciente que viene al consultorio. Además, cuando funciona bien, es él quien se queda ahí encerrado, como si se retirara a sí mismo de la circulación.

En psicoanálisis tiene mucha importancia saludar bien. Se dice, por ejemplo, que en su última época la sesión lacaniana se reducía a un saludo. Quizás el saludo analítico sea lo esencial. Podríamos entonces oponerlo a la salud mental. Lo he visto recientemente porque alguien, a quien no había saludado bien, me pidió un análisis muy poco tiempo después. Se trata de que el saludo incide en la propia práctica sin que se pueda anticipar el resultado inmediatamente.

En eso radica la diferencia entre ambos. Y en eso puede interrogarse la utilidad del psicoanálisis ya que, desde el punto de vista del orden público, según se dice la gente que se analiza tiene buena salud. La diferencia y, quizá, la paradoja desde ese punto de vista es que el psicoanálisis es un tratamiento que se dirige al sujeto de derecho como tal, al sujeto de pleno derecho. Es decir, que nuestro trabajo se dirige a enfermedades mentales

—si se las quiere llamar así— en las que hay un sujeto de pleno derecho. Un sujeto que responde de lo que hace y de lo que dice hasta el punto de saber que, si no puede hacerlo, las cosas no van bien; no le parece una tontería decir y hacer cosas de las que no puede responder. Quienes se introducen en la enseñanza de Lacan pueden situar el término «sujeto» a partir de esa dimensión de respuesta, de capacidad de respuesta. El sujeto de derecho tomado así, en la vertiente de la respuesta, es el sujeto de la enunciación, como decimos utilizando un término lingüístico. Es el sujeto que responde de su enunciado, para lo cual es necesario no confundirse con él.

LA PATOLOGÍA ESENCIAL DEL SUJETO

La condición, entonces, para distinguir al sujeto de la enunciación es que puede tomar distancia respecto a lo que él mismo enuncia. Es el sujeto que puede notar que ha dicho algo pero que no sabe por qué, que no cree en lo que ha dicho, sabe que es una broma o piensa lo contrario de lo que dice; el sujeto es capaz de juzgar lo que dice y lo que hace. A partir de la conexión salud mental-orden público-responsabilidadderecho-respuesta, puede entenderse la importancia, el lugar destacado que Freud dio al concepto, tan sorprendente quizá, de sentimiento de culpa.

El sentimiento de culpa es, propiamente, el *pathos* de la responsabilidad, la patología esencial del sujeto. ¿Y cuál es su sentido? Que me siento responsable de no sé qué. Y puede decirse que es una condición previa de la práctica analítica. En cierto modo, entonces, comprobar su existencia o producirla es el objetivo de las entrevistas preliminares. Se trata del sentimiento de culpa como afecto del sujeto del inconsciente. Y, cuando comprobamos que existe, podemos decir que hay sujeto capaz de responder. A tal punto es así que Lacan define al sujeto propiamente como una respuesta.

En el psicoanálisis podemos llegar hasta el límite de decir que el propio sujeto es una respuesta. Éste es el fundamento del lazo social, lo que Freud inventó: el punto de vista psicoanalítico sobre la sociedad. Freud no definió la sociedad por la salud mental sino a partir de un mito, y no cualquiera: el de un crimen primordial en el origen de la ley. Es el mito que dice «Todos culpables». Es la respuesta mítica al «Yo me siento responsable de no sé qué», la respuesta de la muerte del padre. Y es también lo que permite comprender por qué Lacan aconseja rechazar de la experiencia analítica a los canallas. ¿Qué es un

sujeto canalla? Es el que siempre se inventa disculpas para todo. Y también hace ver lo que Lacan destaca en las entrevistas preliminares, esto es, la rectificación subjetiva preliminar al análisis. El sujeto entra en análisis quejándose de los demás, y esa rectificación –el ejemplo clásico es el análisis de Dora– le lleva a percibir que él tiene algo que ver con las cosas de las que se queja, es decir, que se trata también de su culpa. Porque a pesar de los fenómenos superficiales que pueden manifestarse en la experiencia, sabemos que el sujeto del inconsciente es siempre un acusado; es en este sentido que Freud inventó, para demostrarlo, el superyó.

«No hay que retroceder frente a la psicosis» es una frase de Lacan que se repite por todas partes, tanto en Brasil como Europa o Canadá. No hay que retroceder, pero con excepciones. Podríamos discutirlo a propósito del análisis de los paranoicos, por ejemplo, porque presentan dificultades técnicas difíciles de superar. El paranoico, precisamente, está en la posición subjetiva del acusador y no del acusado. Lo que llamamos un paranoico está en esa posición subjetiva, perseguido pero con culpa de los otros; y los perversos, quienes enuncian comportamientos que, según la clasificación psiquiátrica, se llaman perversos, eluden esa misma definición. Un verdadero perverso no viene a pedir un análisis y, si por error lo hace, se va. Sin embargo, un perverso puede pedir un análisis en tanto que tiene un sentimiento de culpa a propósito de su comportamiento, cuando deja de inventar disculpas por lo que no puede evitar hacer. Además, la experiencia hace pensar que más bien se trata de personas de alto sentido moral, contrariamente al retrato del perverso que se hace normalmente. Por tanto, la presencia del afecto subjetivo de culpa tiene un carácter decisivo en la posibilidad de analizarlos.

No creo que pueda darse una respuesta típica sobre lo que el perverso busca. Ya es una pregunta, por ejemplo, qué es lo que busca en el saber y en las obras de la cultura. Conocemos el lugar eminente que han tenido en ella los homosexuales. Pero hay que pensar que del goce que obtiene obedeciendo a la pulsión se sigue, para él, una insatisfacción, es decir, que también se trata de que su goce no es completamente acéfalo. El análisis a pesar, en su caso, de los comportamientos perversos, podría mantenerse si en el plano mismo del goce –que él sabe obtener mucho mejor que un neurótico–, en algún lugar, hubiera una defensa. Y hay muchas homosexualidades, como decía André Gide. Hablamos burdamente de homosexualidad cuando el objeto es del mismo sexo, pero las prácticas son suficientemente diversas como para localizar en ellas los estigmas de la defensa contra otro goce, por ejemplo.

André Gide, por ejemplo, amaba a los jovencitos, a los chicos jóvenes barbilampiños. Su práctica homosexual consistía en la masturbación mutua y sentía horror de la penetración, a lo que asistió, en alguna ocasión, con Lord Douglas, el amante de Oscar Wilde. Por eso, quizás, habría sido analizable; él mismo fue a ver a un médico psiquiatra antes y después de casarse –pensaba que el matrimonio lo podía curar– y llegó a hacerse analizar aunque no duró mucho. Pero puede seguirse el camino de su producción literaria, año tras año, y pensar si no se trataba, en ella, de una cura por escrito.

En la propia obtención de goce, a pesar del desmentido, de la denegación de la castración, hay un lugar para la defensa. No creo que en el caso de los perversos se trate de la «normalización» de la vida sexual sino que, en ese caso como en los otros, se trata de establecer el deseo del sujeto, que puede ser «disarmónico» con su goce.

No somos, por tanto, los guardianes del orden público. Y es apasionante seguir los hechos clínicos: una vez descrito el acto al que tiende el sujeto, una vez localizados los encuentros infantiles que han marcado para siempre, para toda la vida, su modo de obtener el goce, una vez hecho esto, el trabajo analítico se detiene y el sujeto perverso no tiene otra idea que buscar esas situaciones.

LA DIMENSIÓN JURÍDICA DE LA EXPERIENCIA

Hablar, entonces, a propósito del perverso, de lo que alguien no puede dejar de hacer, nos permite justificar en el análisis el concepto de pulsión. ¿A qué llamamos pulsión –que es otro de los mitos freudianos–? Hablamos de pulsión cuando las cosas se presentan en esa dimensión de no poder dejar de hacerlas, con el problema consiguiente de si, en ese sentido, hay sujeto de derecho o no. Por eso Lacan puede decir que la pulsión es acéfala y que, en esa misma medida, hay como una suspensión del sujeto de derecho. Si hablamos de la posición subjetiva en la pulsión, podemos decir que se trata de la relación del sujeto con una demanda contra la que no puede defenderse. En ese sentido, hay una conexión entre la pulsión y el superyó al mismo tiempo que la palabra defensa tiene también una dimensión jurídica.

Esta perspectiva que les propongo permite localizar la articulación entre pulsión y deseo; la pulsión como mito freudiano y el deseo, tal como nosotros lo vemos, como mito lacaniano. Y cómo se diferencian si no es en que hablamos de pulsión cuando el

sujeto se queja de no poder defenderse y de deseo cuando el sujeto se queja de defenderse demasiado bien. La diferencia está, precisamente, en la defensa. En el deseo, la defensa es interna a la propia dinámica en tanto que desear y rechazar el deseo están vinculados, se hacen en el mismo movimiento. Hablamos de pulsión, al contrario, cuando la función subjetiva es incapaz de introducir la defensa.

Puede parecer que esto no es el sentimiento de culpa. Y, sin embargo, el sentimiento de culpa también tiene defectos. Por ejemplo, en el duelo patológico, donde el sujeto está aplastado por la culpa de la pérdida. O en la melancolía, a propósito de la cual hay siempre malestar, resistencias a describirla en el campo propio de las psicosis porque la presencia del sentimiento de culpa precisamente supone una dificultad. Por el contrario, es en el caso del presidente Schreber donde las cosas están claras: Dios es el culpable de principio a fin, es él quien debería tener un sentimiento de culpa por perturbar no sólo el orden público sino el del mundo entero. No es exactamente lo mismo que la circulación de los automóviles, aquí se trata de la circulación de los astros en el cielo.

Así, en la experiencia psicoanalítica podemos notar que el sentimiento de culpa no impide la reivindicación, sino que la favorece. Hay que entender la conexión entre ambas porque podrían parecer contrarias. Sólo un sujeto de derecho puede tener sentimiento de culpa, es decir, un sujeto que puede decir: «Tengo derecho a», éste es el principio mismo de la reivindicación. Si no se piensa que la reivindicación es algo esencial a la práctica analítica, es sólo por no percatarse de que la castración sólo tiene sentido sobre el fondo de la reivindicación.

Empleo el término «reivindicación» que es el lado positivo, activo, de la frustración porque permite describir fenómenos que se manifiestan en la experiencia. Por ejemplo, cuando la roca de la castración toma la forma de la reivindicación de justicia podría pensarse que el sentimiento de culpa impide que el sujeto asuma el peso de lo que no va bien. Y, en cierto modo, con la rectificación subjetiva se trata de que lo asuma. Pero puede ocurrir, al contrario, que se haga responsable al analista que, a pesar de tener derecho, el sujeto no tenga la satisfacción, lo que se convierte entonces en un bloqueo de la experiencia.

Debe señalarse también el derecho al goce en la experiencia. El punto de vista que he tomado, a partir de la salud mental, acentúa por decirlo así la dimensión jurídica de la experiencia. Pero desde el punto de vista de la justificación, por ejemplo, habríamos podido explicar por qué el sentimiento de culpa del que hablamos es inconsciente, por

qué puede manifestarse en lo que Freud llamó la roca misma. Eso introduciría la necesidad de articular mejor el sentimiento de culpa y el complejo de castración.

LA FORMACIÓN DE LOS ANALISTAS Y SU SALUD MENTAL

En todo esto, el estado de derecho es indispensable para el psicoanálisis. No puede haber uno sin el otro, o hay psicoanálisis clandestinamente, como Jean Pierre Klotz nos ha explicado recientemente al volver de la Unión Soviética. A medida que ese gran país se transforma en estado de derecho puede entrar el psicoanálisis. Puede verse la conexión: el psicoanálisis entra al mismo tiempo que los derechos humanos. Porque hay que tener el derecho de callarse, no puede psicoanalizarse donde sólo existe el derecho de hablar, y el deber, además.

Para continuar en esta línea, se necesita que el analista, por su propia salud mental, haya sido curado del sentimiento de culpa. Es peligroso, de otro modo, dirigirse a un analista. La formación de los analistas podría resumirse, entonces, en curarlos del sentimiento de culpa.

Es peligroso, por tanto, porque la formación de los analistas está cercana a la formación de canallas, y por eso hay que distinguir: hay que curarlos del sentimiento de culpa en tanto que dirigen la cura y al mismo tiempo, y es lo más difícil, no curarlos de ello en tanto que sujetos. De manera que se trata de curarlos en la función de analistas para reforzarlos, sin embargo, como sujetos. Hemos escuchado a Lacan en su seminario quejarse, por ejemplo, de la exigencia de su superyó. Hay que pensar, además, que Lacan tenía que pagar sus deudas, tenía que hacerse perdonar el hecho de habernos abierto las puertas del psicoanálisis a nosotros. Y lo pagó con un trabajo teórico.

La reacción terapéutica negativa, según una expresión freudiana que no me parece muy feliz, tiene como objetivo precisamente pasarle la culpa al analista: «Usted no me puede curar», es decir, desplazar la culpa al Otro. La castración, impensable en el puro real, no tiene sentido sino para el sujeto de derecho, para el sujeto que puede decir «Tengo derecho a». Y esto constituía, para Freud, la roca de la experiencia analítica.

Para explicarlo en términos de mercado, es como si el sujeto tuviera un cheque al portador que no puede ingresar en caja. Ese cheque al portador es lo que se llama el falo, y muy precisamente el falo como símbolo, el fundamento mismo de la queja en

psicoanálisis: «Tengo derecho a algo que no puedo cobrar». Es decir, que el sujeto llega siempre al análisis como un cobrador, y el psicoanalista es el cajero: «Explíqueme qué cheque al portador tiene usted». Y el resultado al final es al revés: es el cobrador quien termina pagando, y únicamente por haber presentado el cheque al cajero ya que este lo único que hace es discutirlo. En esto el psicoanálisis puede parecer una estafa, y puede ponerse en duda si tenemos la salud mental suficiente como para jugar a ese juego.

La castración, el propio concepto freudiano, sería impensable si no se tratara de un derecho al falo, tanto en el caso de un hombre como en el de una mujer. Es, incluso, más difícil del lado masculino por ser portador del órgano. Sabemos –y éste es el otro secreto del psicoanálisis, un secreto a voces– que el cheque nunca entrará en caja porque la caja está siempre de la otra parte. Ésta es la castración imaginaria: a pesar de tener el cheque al portador, uno siempre tiene la bolsa vacía.

La verdad es que se trata de un cheque tal que, para cobrarlo, no hay en el horizonte otra solución que ocupar el lugar del analista, es decir, transformarse en cajero. Los analistas son, según eso, los desesperados del cheque al portador, aquellos que han abandonado la idea de cobrarlo; con el resultado paradójico de que tienen la bolsa llena. Lo cual pone en evidencia que el sujeto de la castración es el sujeto de derecho, aquel que tiene que descubrir que su cheque al portador, el que cada uno tiene, es imposible de cobrar. A veces hay que intentarlo con varios analistas para estar seguros de que ninguno va a pagar el cheque. En eso, en tanto que sujeto de derecho es también sujeto de deber, es decir que obedecen a la orden: «Tú debes cobrar». Lo que se traduce en términos de goce, se trata de cobrar el goce. Y lo que se descubre es que sólo presentando el cheque ya se goza bastante, es decir, que ya se goza con las palabras al presentarlo.

Y es lo que causa risa de la salud mental porque se trata, en ella, de la perturbación estructural de lo físico, lo mental y lo social. Según la OMS se trata de: «Estar completos en lo físico, lo mental y lo social». Esta, como ha señalado Hebe Tizio, es la voz dulce del imperativo imposible. Es una fórmula del superyó moderno, muy bien descrito, porque están presentes los tres términos: físico, mental y social. Y hace ver que lo mental efectivamente es un órgano y que no está reservado a la humanidad. Existe lo mental en el ser vivo desde el momento en que hay sentidos, desde que hay un aparato sensorial.

Los animales también tienen una mente que completa necesariamente lo físico del ser viviente. Esa mente –ver, pensar y recordar– les permite vivir en su ambiente; de manera que lo mental es un órgano necesario para la adecuación de lo físico al mundo. Sabemos

ahora mucho más sobre la mente como órgano, porque la bioquímica del cerebro se ha desarrollado y, además, el conductismo permite comprobar que, por ejemplo, en las ratas y las palomas lo mental es un órgano útil para la vida, es una guía de vida. La rata es parte de un todo, por lo que Lacan puede decir que el organismo va mucho más allá de los límites del cuerpo individual. El organismo es el propio organismo –con el aspecto mental y físico– más su mundo.

MENS SANA

¿Podríamos pensar en un ser vivo sin lo mental? Sería un ser viviente que se podría guiar sobre el puro real. Y es, en cierto sentido, lo que Freud nos presenta con la libido. Con el mito construido por Lacan, a propósito de la libido freudiana, se trata de un ser vivo sin aparato sensorial, que precisamente no conoce nada de la dimensión del mundo y que es del orden del puro real. En ese sentido, puede decirse que con el nombre lacaniano de goce se trata de algo que no quiere saber nada. Ésta es también la cuestión en la pulsión, que no quiere saber nada. De ahí la pregunta que podría formularse a continuación: «¿Qué se busca en el saber?». La libido mítica, mitificada por Lacan, no quiere saber nada.

El animal, como tiene una mente, no se dirige sobre el puro real sino que hace de él una realidad. La diferencia entre lo real y la realidad es la interposición de lo mental. De esta manera puede describirse perfectamente el mundo de la mosca. Precisamente Lacan da una descripción con la que a uno le entran las ganas de ser una porque se ve, en ella, que la mosca goza de una perfecta salud mental en tanto que la definimos como la armonía, el equilibrio, del *Innenwelt* y el *Umwelt*.

Pero el mundo para el hombre está tomado por lo social. Hay que decir que el lenguaje perturba fundamentalmente la adecuación del *Innenwelt* y el *Umwelt*, es decir, que en nosotros la enfermedad mental está desde el principio. Por eso nuestro modelo de salud mental no es el del animal. En nuestro ambiente actual, el ejemplo de salud mental sería más bien la máquina –por eso puede decirse que alguien «Tiene los cables cruzados»–. Es decir, que nuestro ambiente no tiene nada de natural sino que está estructurado por el lenguaje y repleto de derechos y deberes. Freud ya indicó que nuestra mente está perturbada por el narcisismo que constituye un obstáculo fundamental a la

adecuación y es el principio y la consecuencia misma de la perturbación sobre lo mental. Conocemos su papel en la inhibición, por ejemplo.

En el hombre, en la humanidad, no se trata solamente de lo mental cuando no se trata de lo físico. Hay algo no mental, algo que es el pensamiento que Freud llamó inconsciente. El inconsciente no es del orden de lo mental, aunque lo parezca. Se lo debe distinguir de la *mens*, *mens sana in corpore sano*. Lo que impide la *mens* sana y el *corpore* sano es la existencia disarmónica de un pensamiento. ¿Cuál es la definición más clásica de salud? La salud se define por el silencio de los órganos, pero está el inconsciente que no se calla nunca y que no ayuda para nada a la armonía.

Así definida, la salud mental no puede servirnos, como tal, de criterio en la práctica analítica.

Observaciones sobre padres y causas (1998)

Conferencia de las V Jornadas del Campo freudiano en
España, Barcelona, 19 y 20 de abril de 1988.
Transcripción de José Manuel Álvarez.
Publicada en *Introducción al método psicoanalítico*,
Jacques-Alain Miller, Paidós, Bs.As., 1997.

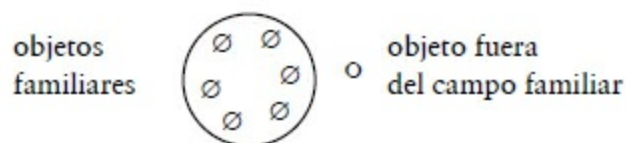
El espacio donde se encuentran los padres, el espacio de la familia, se encuentra ocupado por una red de relaciones decididas por una determinación biológica, pero subliminadas por el vínculo social. La familia tiene una base biológica, pero es una institución social, una institución variable según las civilizaciones. En las culturas llamadas antiguas, la parentela, la familia, en tanto que entra en relación de intercambio con otras, puede decidir las estructuras elementales de la sociedad. Eso, muy brevemente, nos da el encuadre donde los padres toman su sentido en la dirección de la cura, dado que se trata del desplazamiento de un vínculo social a otro, del desplazamiento de las estructuras elementales del parentesco a las estructuras elementales del psicoanálisis. Se entiende que alguien que comenzó su carrera en el psicoanálisis con los complejos familiares, es decir Lacan, quedara conmocionado por la exposición de las estructuras elementales de parentesco. Y desde ese punto, precisamente, se abrió paso hasta la estructura del discurso analítico.

Hay, seguramente, un paralelismo entre el parentesco y el psicoanálisis, y quizá más que en la comparación usual entre psicoanálisis y religión: en primer lugar, los dos vínculos, el vínculo familiar y el vínculo analítico, están fundados sobre la prohibición de la relación sexual. Seguro que hay transgresiones, pero no necesariamente destruyen la familia ni, quizás, el análisis –aunque sabemos que no son aconsejables–. En segundo lugar, como se dice, la historia del psicoanálisis está obsesionada con cuestiones de filiación. Y, por último, puede hablarse del fin del análisis en términos de nuevo nacimiento, de renacimiento, como si la cura llevase a la imitación del curso mismo del delirio de Schreber: una muerte imaginaria del sujeto y un nuevo nacimiento. Como si hubiera un primer nacimiento biológico acoplado a un nacimiento dentro del vínculo social del amo, y un segundo dentro del vínculo social del analista. Conocemos el resultado, el analista después de su nuevo nacimiento entra en una nueva familia, la familia analítica.

Estas cuestiones se observan en la experiencia; habrá personas que hayan negociado su asistencia a unas Jornadas del Campo freudiano con la familia, es decir, con el marido, la esposa, los hijos, eventualmente con los abuelos. Se siente entonces que no hay

solamente un conflicto entre la existencia privada y la existencia pública por motivos laborales sino que, de una manera más secreta, se trata de dos tipos de existencia privada, de un conflicto entre dos familias. Hay seguramente un rasgo de estructura en el hecho de que la IPA creada por Freud se nucleara alrededor de su familia natural y adoptiva, y que la red de la enseñanza de Lacan, es decir, la famosa Fundación del Campo Freudiano, se haya nucleado también alrededor de su familia. Pareciera que la historia del psicoanálisis tartamudee en una repetición. ¿Dónde está lo trágico y dónde lo cómico? La diferencia es que nosotros conocemos la ley del inconsciente de esa historia y que esta fundación ha nacido con una resistencia a la ortodoxia, no solamente a la de los otros, reducida a pobres estándares de la práctica, sino a la nuestra: la ortodoxia que podía surgir de la enseñanza de Lacan reducida a la obra de un grupo.

A los padres, volviendo al espacio social de la familia, se los encuentra con la interdicción de encontrarlos sexualmente. Esto tiene consecuencias de largo alcance en el inconsciente. Sabemos, por la experiencia cotidiana, el papel fundamental, sorprendente, que cumple la visión de los genitales de los padres. En el caso de todos conocido, el del «hombre de los lobos», la observación del acto sexual entre los padres tiene una función de traumatismo que determina, según Freud, el destino mismo de su libido. Y a partir de esa observación de los padres en el acto de amor interviene la castración como problema: en ese caso el sujeto no puede resignarse a la castración de la madre, a su falta de pene. Y desde ese punto no puede resignarse a la suya propia como simbólica. Es un hecho, creo que reconocido por la comunidad analítica, que las observaciones del sujeto sobre los padres se centran efectivamente en el acto sexual, en los genitales, en su uso o, más generalmente, sobre los significantes del deseo y sobre los signos del goce. Unos y otros cobran su importancia sobre el fondo de la prohibición sexual. Para decirlo de otra manera, los objetos familiares son tachados como objetos sexuales.



LA ELECCIÓN DEL OBJETO Y LA ELECCIÓN DEL ANALISTA

El objeto debe ser elegido fuera de la familia y esto debe considerarse como una estructura realmente elemental. Lévi-Strauss pudo analizar las condiciones de la elección del objeto. Freud, a su manera, trató de formular las condiciones, muy precisas, que determinan la elección erótica del objeto, eso que él llamó la «condición del amor». Nos dio una verdadera fórmula del enamoramiento en un sujeto, eventualmente determinada en una elección desdoblada entre dos objetos correlativos, uno valorizado y el otro desvalorizado. Pero lo que se descubre a través de la práctica del psicoanálisis de Freud es que, al contrario de lo que parece en esa estructura elemental, los objetos encontrados en el espacio familiar son primariamente libidinizados, en el sentido sexual de la libido, y que en el seno de la familia es donde se elaboran las condiciones determinantes de la elección del objeto.

Lo que frecuentemente se omite en la problemática de la entrada en análisis es eso, la elección del objeto, es decir, aquello que en esa entrada no se refiere solamente a la transferencia al psicoanálisis como tal –al encuentro con el Sujeto-supuesto-Saber, usualmente previo al pedido del análisis–, sino a la elección del analista, que sea ése y no otro, a la presencia de ciertos rasgos que para el sujeto forman parte de la condición inconsciente del amor. Algunos de esos rasgos son imaginarios, y en esa dimensión todas las ilusiones son posibles. Pero esos rasgos imaginarios están siempre organizados por un rasgo simbólico, que llamamos el «Ideal del yo» del sujeto. Y más allá, esos rasgos que condicionarían la elección del analista como objeto tienen que ver con los signos de su goce, con los signos del goce que da el analista.

Es decir, el amor tiene una definición a nivel de lo real, tiene una parte pulsional. Cuando Freud habla de condición de amor se trata precisamente de eso. Esos rasgos imaginarios, simbólicos, reales, son factores que el analista debe conocer para sustraerlos de la dirección de la cura. Puede ser para utilizarlos, para neutralizarlos, y es una manera de formular la pregunta del analizante que busca la condición de amor del analista. Hay un nivel imaginario en esa pregunta: ¿a qué precio me amará? Hay un nivel simbólico: ¿qué desea usted?, el *che vuoi*? Pero también hay un nivel real: ¿cómo goza? Se trata, a esos tres niveles, de anular la contratransferencia en lo imaginario, de hacer de su deseo a nivel simbólico una incógnita, de presentarlo con una *x*, y de enigmatizar su goce a nivel real.

El tema del goce del analista proviene solamente del hecho de que el sujeto sólo se satisface hablando, y transfiere esa satisfacción al analista como goce del Otro. El goce

del Otro es fundamentalmente mudo para el sujeto que habla y, cuando se trata del goce femenino, podemos decir que de él las mujeres no dicen nada convincente o sustancial. Por eso no hay que olvidar la correlación que existe entre el goce, como goce del Otro, y el mutismo. Eso se manifiesta en su estructura elemental en el propio análisis.

La novedad introducida por Freud no es otra que el analista mismo, es decir, la invención de un nuevo objeto ofrecido al amor. ¿Qué hay que esperar del análisis? No una cura del amor, sino elucidar la fórmula de la condición de amor, elucidar la posición del sujeto respecto al goce. Y esa condición de amor se elabora únicamente en el seno de la familia

EL «HOMBRE DE LOS LOBOS» Y LA FALTA DE PROPORCIÓN SEXUAL

El «hombre de los lobos», para referirme una vez más a él, está vinculado compulsivamente a un tipo de mujer encontrado en el ámbito familiar: la joven criada Gruscha. La compulsión de la relación con esa mujer vale como transferencia de la compulsión producida por la que Freud llama la escena originaria, la supuesta observación del acto sexual de los padres. ¿Qué es lo que resulta traumático en eso, según Freud? Lo que produce traumatismo es que el sujeto no puede traducir esa observación en términos de «proporción sexual» —si se acepta esta traducción de la expresión en francés *rapport sexuel* para diferenciarlo de las «relaciones sexuales»—. El sujeto no puede traducir la observación del acto sexual de los padres en términos de proporción sexual, que es lo único que valdría la pena observar en ellos.

Lo que en Freud se presenta como traumatismo, en Lacan se presenta como axioma. El traumatismo se transforma en axioma, el incidente se transforma en lógica. No hay proporción sexual, pero la cuestión es más complicada.

El sujeto observa, el sujeto llamado por nosotros el «hombre de los lobos» es un observador, y es su propia mirada la que surge del exterior, desde los globos oculares y si hay un problema, como dice Freud, es porque es preciso que esa escena sea traducida en términos de castración. Si hay un problema en la observación de los padres es porque eso debe codificarse con el pene como medida, ya que tratándose del código es el pene lo que vale como símbolo: es lo que llamamos falo Φ .

Este falo, como símbolo Φ , vale para ambos sexos como una condición de sexuación,

es decir, como una condición de desexualización.

Esta es otra sorpresa que se encuentra en Lacan: el sujeto elige también su sexuación. Parece que todo el mundo entiende la elección del objeto, cada uno puede pensar que puede elegir uno u otro objeto, pero en el mismo sentido que hay elección de objeto hay elección de identidad sexual. Es algo conocido en el análisis desde siempre: tenemos el sexo físico, biológico, y lo que se dio en llamar sexo psíquico. No hay antinomia entre determinación biológica y elección, ya que la elección sólo tiene sentido en relación con la coacción de una condición, que Freud llama «condición de amor». Para un sujeto, esta condición es la que ocupa el lugar de proporción sexual en la especie humana, una proporción sexual que compete a cada uno y no a la humanidad como tal.

La condición de amor es la fórmula de la relación del sujeto con el goce y, en tanto que tal, es equivalente al fantasma fundamental. Viene al lugar de la proporción sexual, pero no es una proporción, una relación matematizada entre el hombre y la mujer. Por eso la fórmula del fantasma es una proporción perversa: no se establece con el otro sexo como tal. Los padres aquí aparecen en primer plano pues, en cierto sentido, la única proporción que el sujeto puede encontrar entre el hombre y la mujer es la proporción entre el padre y la madre. Lacan dijo alguna vez que la proporción sexual no existía, que existía sólo en la familia.

«Proporción entre los padres» es un término más seguro que el adjetivo «sexual». No estamos seguros de que la proporción entre los padres sea realmente una proporción sexual, una proporción entre los dos sexos. Hay una duda que, comúnmente, es la duda del propio sujeto, a quien le parece increíble que pueda existir una relación sexual entre los padres. Resulta como un escándalo, por eso la revelación de la sexualidad parental puede ser traumatizante. La pareja parental no puede fundar la proporción sexual del hombre y la mujer. Lo que sí podemos encontrar, precisamente, es que la madre obstaculice el acceso a la mujer por ser ella misma «la mujer» en singular, o que el padre obstaculice el acceso al hombre. Lo que la pareja parental puede fundar no es la proporción sexual, es la identificación. Y en esos términos Freud habla de identificación con la madre o identificación con el padre, planteada en términos de actividad/pasividad. Lo verdadero de esta oposición es que se plantea en términos de poder. Recordemos que la familia está construida dentro del espacio social, es decir, dentro del lazo social del amo. Esta pareja parental está primordialmente simbolizada a partir de la pareja

significante S_1 - S_2 , que es la verdad de lo que en Freud aparece como esta oposición entre pasividad y actividad.

El padre se propone como S_1 , significante amo de la familia. Respecto a la esclavitud de la madre, es un tema suficientemente explotado por el feminismo moderno como para que no sigamos –por cierto, en el orden androcéntrico– comentándolo más.

Cuando el padre es el elemento para el que no vale la función de la castración ya la madre es el término correlativo, se funda la pareja de la madre y el niño.



EL NIÑO Y LA PROPORCIÓN SOCIAL

En esta fórmula, el niño está del mismo lado que la madre en relación con el significante amo. La pareja significativa de los padres puede ser considerada análoga a la proporción sexual y, cuando uno escribe esos dos términos debajo, parece que sea así, pero en verdad se trata de una proporción sexual.

La decadencia de la *imago* del padre en los tiempos modernos es un tema común, pero hay que formular eso en términos significantes. ¿Por qué hay una decadencia de la función del padre? Porque el padre real trabaja y, en tanto que trabaja, no es un padre adecuado a las necesidades estructurales del significante amo. El significante amo no hace nada. Es decir, el tema de la decadencia del amo antiguo tiene para nosotros sus consecuencias propiamente clínicas, así como se sabe también –esto fue recordado por Lacan– que la madre real puede tener en la familia el lugar del amo.

El analista no trabaja, se coloca en el lugar del que hace trabajar, y eso produce un alivio en el sujeto porque restablece al amo en su sitio. Hay una conjunción entre la decadencia moderna del padre y la emergencia del nuevo objeto freudiano que no es otro que el analista, que se gana la vida produciendo su presencia, con la pura manifestación de su ser. Y si el obsesivo, efectivamente, acepta la situación, el sujeto histérico tiene como objetivo más o menos secreto hacer trabajar al analista o, lo que es lo mismo, buscar su falta, obtener su castración. Si el analista no trabaja no es por el gusto de no hacer nada; es para permitir al inconsciente trabajar, en lo que se llama la histerización

del sujeto. Pero hysterizar al sujeto no basta ya que si, frente a él, el analista hace de padre, se verá obligado a proponer sus interpretaciones como productos de saber. Por esta razón el analista abandona la posición de padre.

Freud aceptó esa posición y podemos ver el resultado: ¡es su obra!, una enorme producción de saber. Podemos ver también el resultado de nuestro lado: somos tan inteligentes rechazando la posición de padre, que de ello resulta una mínima producción de saber. Efectivamente, por aproximación puede decirse que ante esa lógica el analista ha preferido tener el lugar de madre. Por eso, cuando Lacan coloca al analista en el lugar del amo como objeto *a*, dice la verdad de esa posición materna del analista.

Melanie Klein hizo mucho para identificar la posición del analista con la madre, era su manera de decir que el analista tiene su lugar a partir del objeto. Para ella analizar era, en cierto modo, dar el pecho al paciente. En este punto, el análisis es una sublimación donde el analista está elevado a la dignidad de *das Ding*. El analista es una creación de Freud, su obra de arte, el producto de su saber, y esa creación se repite en cada análisis. Es el milagro del «pase»: cómo un desecho descubierto como tal, un recorte, decide elevarse a la dignidad de *das Ding*, decide renacer como analista. Como en la sublimación, se hace necesario el acuerdo de los demás. El artista también se autoriza de sí mismo, pero el diploma de la escuela, de la Escuela de Bellas Artes, no sirve de nada porque tiene que vender sus obras. El analista se vende a sí mismo. Entre Platón y los sofistas, Platón es el débil y los analistas están más cerca de los sofistas. Por suerte está Sócrates, que se vende también pero que no rechaza ser comprado.

Volvamos a la pareja parental, de la cual he dicho que presenta al sujeto una proporción. Si eso es verdad, ¿cómo se escribiría la proporción que presenta al sujeto la pareja parental y que es la única que parece ser que hay? Bien, es precisamente lo que Lacan llama «metáfora paterna», que puede escribirse así:

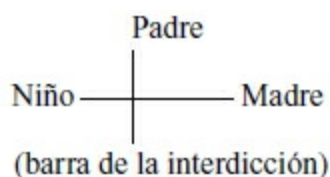
$$\frac{P}{M}$$

Esto formula como tal la pareja parental, esa relación fija, completamente determinada. El padre y la «madre» como significante. En esa proporción uno entra como nombre y el otro entra como deseo:

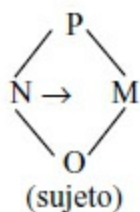
$$\frac{N}{D}$$

Para los escolásticos de Lacan, entre los que me cuento, hay que señalar que esa *D* mayúscula [¿por qué en este caso en cursiva y en los demás en redonda, como en el ejemplo que verás más abajo?], del Deseo-de-laMadre, no debe confundirse con la escritura habitual del deseo, con *d* minúscula. La metáfora funciona a partir de dos significantes, y la escritura *D* mayúscula significa eso, obedece a la ley del significante: está o no está. Esa proporción de los padres es exactamente una sustitución.

Esto produce una fórmula del Edipo freudiano, es decir, la función del padre como prohibidor. El Edipo está reconocido como estructura fundamental en *La dirección de la cura*. Hay que decir que se trata de significantes, que la madre real puede asumir la función de prohibición y que en esos casos vemos los estragos de la relación madre/hija, que generalmente supone la complacencia del padre en el papel de objeto. Para escribirlo:



Ésta, seguramente, es la norma masculina. Sabemos los problemas que plantea Freud para la hija cuando es el padre quien tiene el lugar de objeto y la madre el lugar de prohibidor. En forma simbólica implica que el padre como objeto de amor asume, al mismo tiempo, la función de obstáculo. El padre como significante es la función como obstáculo, es lo que llamamos El Nombre-del-Padre, mientras que el significante de la madre, en la forma normal, es el significante del objeto primordial. Es decir que para ambos sexos el padre como significante es el obstáculo, y la madre el objeto primordial. Respecto al Nombre-del-Padre, madre y niño están del mismo lado. El sujeto no es el niño, el sujeto se sitúa entre estos tres significantes:



Gracias al castellano podemos poner en esta O (o cero) al sujeto, que es la forma mínima del esquema de Lacan en *Una cuestión preliminar*. Y me parece que no es por azar que el escrito *La dirección de la cura* siga al anterior, donde efectivamente presenta este esquema. Es decir, la teoría de la relación entre niño y padres era necesaria para la teoría de la dirección de la cura. Y no solamente porque hay que ver en la cura cómo se han distribuido en la existencia del sujeto los papeles de obstáculo y objeto, ni porque la historia familiar es inolvidable para el sujeto. Cuando no se acuerda, el sujeto tiene ese sentimiento de una pérdida de la verdad de su ser, pero en realidad no ha olvidado esa historia familiar.

El sujeto no sabe que está vinculado a un ser viviente y, como puro sujeto del significante, ignora que como ser viviente depende de la reproducción sexuada. Podemos decir que todo ser humano tiene un padre y una madre. Ahora hay cierta excitación debida al discurso de la ciencia, ya que hay cada vez más sujetos que aparecen como hijos de ese discurso. Esto parece tan amenazador que ahora hay comités de ética en cada país, pero ellos también tienen un padre y una madre. Así como, sea cual sea el sexo biológico, su significación debe ser simbolizada, lo mismo ocurre con el parentesco biológico, aun cuando ese parentesco pase por la ciencia. Así como hablamos de sexuación, o sexualización, debemos hablar de parentalización; hay una elección de los padres como hay elección del sexo.

Lo que cuenta la novela familiar, la novela de los padres y de los niños, es cómo el sujeto fue separado del objeto primordial:

$$\frac{P}{M}$$

A través de qué traumatismos fue afectado de una pérdida de vida y qué significación ha

surgido para él desde eso, qué fantasma ha surgido. Y también qué posición subjetiva, qué goce ha sido recuperado de la catástrofe, cómo eso se presenta en el análisis.

No es necesario que el analista acentúe la prohibición hasta la inhibición. El analista como el padre sería el que diría qué hacer y no qué no hacer. Pero la prohibición fundamental que se encuentra en el análisis no proviene de esas declaraciones, sino de la sola invitación a hablar. La metáfora paterna, en el análisis, no proviene de cualquier posición paterna del analista sino de la ley de la asociación libre como tal, de la obligación de simbolizar la experiencia.

La verdad de la proporción entre los padres es que el padre es la palabra y el sujeto es hijo de la palabra. Así, se entiende que el padre sea padre muerto –es decir, simbólico– y que la lengua como materna sea una ilusión, una ilusión fundada en la vida de las palabras. Aunque es verdad que el significante de la madre se ha asociado al significante de la vida, pero es algo a lo que Lacan se ha opuesto: toda lengua es lengua muerta y la ley del padre, la única y verdadera ley del padre, es la lengua misma. Éste es el Edipo freudiano según el cual el padre prohíbe a la madre; un Edipo que refleja, metaforiza, el hecho de que la palabra prohíbe el goce –por ello Lacan puede decir que el goce está prohibido al que habla–. Esto es precisamente lo que permite sustituir a los padres por el término de «Otro» como lugar del despliegue de la palabra.

En este punto se ve cómo la teoría edípica de Freud es su propia metapsicología: el Edipo y la metapsicología freudiana se refieren a una misma estructura, de manera que eso puede traducirse como la relación entre el Otro y el goce:

$$\frac{A}{G}$$

Lo encontrarán también en Freud como la relación entre:

principio de realidad (A)
principio de placer (G)

Para concluir, el principio de los padres en la dirección de la cura puede resumirse así: el analista no solamente no es el representante del padre ni de la madre, tampoco debe ser el representante del principio de realidad.

La ética del psicoanálisis (1988)

Conferencia de apertura del Seminario del Campo freudiano
de Madrid, «La ética del psicoanálisis», Madrid, 10 de
diciembre de 1988.
Editada por la Sección Clínica de Madrid.

A pesar de conocer bastante bien este seminario de Lacan, de haberlo redactado y de haber presentado ya varias veces los temas y argumentos tomados de la misma, conserva todavía para mí todo su interés, sus dificultades y, a veces, sus misterios.

Quiero enfatizar que el seminario de Lacan era un seminario de textos. Al leer este seminario se encuentran abundantes referencias a la cultura –que pueden buscarse de manera organizada o bien cada uno por su cuenta–, pero eso no ha de hacer olvidar que el seminario de Lacan era un seminario de lectura de textos freudianos. Y hay una referencia destacada a partir de la cual me parece que se debe leer y estudiar *La ética del psicoanálisis*.

Esa referencia destacada es una obra de Freud llamada, según su traducción en castellano, *El malestar en la cultura*. Creo que puede decirse que *La ética del psicoanálisis* es una reescritura de *El malestar en la cultura* de Freud, que como seminario ha sido hecho para explicar dicho texto.

LA FELICIDAD Y LA CULPA

Por eso, para introducirnos en *La ética del psicoanálisis* hay que seguir el camino que va desde *El malestar en la cultura* hasta *La ética del psicoanálisis*. En el punto en el que nos encontramos ahora, en cierto modo, *El malestar en la cultura* de Freud nos explica *La ética del psicoanálisis* de Lacan, lo que puede permitir algunos juegos de palabras, como el malestar del psicoanálisis y la ética de la cultura; con estos dos títulos y cuatro palabras, otras personas pueden continuar la serie.

De modo que hoy tengo que repetir la invitación a leer *El malestar en la cultura* hecha por Lacan en su primera lección del Libro VII del seminario y, como ustedes tienen que leer también *La ética del psicoanálisis*, esto significa al menos el doble de trabajo del que tenía el público de Lacan en 1959. Es divertido el hecho de que este interés parezca producirse cada treinta años. *El malestar en la cultura* es del año 1929, el seminario de Lacan de 1959 y ya casi estamos en 1989. Modestamente, no vamos a pensar que hacemos algo que treinta años después hará serie con los dos primeros textos, pero al

menos en 1989 podemos vincular esas dos obras y quizás haya algo en eso que se pueda medir.

El título en alemán del libro de Freud es *Das Unbehagen in der Kultur*. Hay una anécdota sobre Freud y sobre ese título. Cuando hace dos años estuve en Viena, en un café que la gente del lugar me había recomendado porque Freud acostumbraba a tomar café allí, me enteré —y esto es la anécdota del café— que Freud estaba en ese lugar poco después de la publicación del libro *Das Unbehagen in der Kultur* y que se sentía tan cómodo allí que dijo «*Besser das Behagen in der Inkultur*» [mejor el bienestar en la no-cultura].

Podemos encuadrar el trabajo de Freud en esa obra —trabajo que él mismo califica de investigación— a partir de dos palabras. Debe destacarse la palabra investigación porque ese libro de Freud puede aparecer como un excursus filosófico, por eso Lacan al empezar su seminario advierte a la audiencia que no se trata de eso y añade que, por el contrario, esa obra responde a una exigencia interna de Freud en su elaboración del psicoanálisis. Yo voy a reforzar ese punto diciendo que de lo que se trata en *El malestar en la cultura* es de una investigación propiamente clínica, pues una lectura atenta del texto puede hacer ver muy bien ese aspecto que podría parecer ausente.

Las dos palabras que propongo entonces como encuadre de la investigación de Freud son felicidad y culpa, y puede decirse que la felicidad es el punto de partida de la obra freudiana así como la culpa es su punto de llegada, su punto final. Podemos decir también que en esa obra de Freud hay un cambio desde la felicidad hasta la culpa, y que ella demuestra cómo el redescubrimiento de una culpa antagónica a la felicidad impide todo acceso a la misma.

Curiosa culpa, como dice Lacan al empezar su seminario. ¿De qué culpa se trata exactamente? La investigación de Freud, que puede parecer social, empieza como una investigación de la felicidad preguntando ¿qué es la felicidad? En sus dos primeros capítulos —*La ética del psicoanálisis* tiene veinticuatro y *El malestar en la cultura* solamente ocho—, Freud se detiene en la dimensión del sentido común e introduce la felicidad como respuesta a la reducción de una pregunta ética que sería: ¿cuál es la meta de la vida humana?

En eso puede decirse que Freud ya introduce su trabajo con la pregunta ética por excelencia, sólo que no responde a esa pregunta, que únicamente puede responderse a partir de una concepción de valores, a partir de la jerarquía de los valores morales. Freud

reduce esa pregunta ética —ética, en tanto que se trata de un deber ser— a una pregunta empírica, a una pregunta sobre los hechos de la vida humana. La reduce a la dimensión del sentido común, como él dice, al comenzar el capítulo tres y la pregunta reducida es ¿qué persigue el hombre en su vida?, es decir ¿cuál parece ser, de hecho, la meta de una vida humana? No lo que debe ser sino lo que es.

Freud reduce esta pregunta al sentido común y responde con lo que puede parecer una evidencia, pero una evidencia que será cuestionada en el desarrollo de la investigación y que Lacan permite ubicar como una respuesta que ya no tiene sentido para nosotros. Lo tenía en la Edad Clásica, en la Antigüedad, y lo tenía antes de Kant y Sade. La respuesta de Freud, en la dimensión del sentido común, es precisamente la felicidad. Los hombres parecen perseguir en la vida la obtención de la felicidad en sus dos vertientes: el lado negativo, la ausencia de sufrimiento y el lado positivo, experimentar fuertes sentimientos de placer.

Esta es una respuesta en la dimensión del sentido común porque, precisamente, nosotros sabemos por la clínica que existen algunas personas que hacen difícil esta distinción entre el lado negativo y el positivo. Pues hay gente que parece experimentar fuertes sentimientos de placer cuando hay presencia de sufrimiento. Esos individuos son perversos, como nosotros los llamamos, pero son también los neuróticos comunes. Como Freud habla al nivel del sentido común, esto no se destaca y, por el contrario, construye la investigación sobre la base de la búsqueda de la felicidad.

Vamos a decir qué es el sentido común, o el sentido norteamericano, porque la fórmula de la búsqueda de la felicidad figura, como todo el mundo lo sabe, en la Constitución misma de una comunidad de estados, que es un Estado realmente moderno, a diferencia de España, Francia y otros. Un Estado, realmente, del tiempo de Kant y Sade. Este sentido norteamericano es la flor de esa respuesta que se ha dado durante siglos, de que la felicidad sería la meta de la vida humana. Respuesta para nosotros arcaica. Respuesta ya del pasado.

Elaborando esa respuesta, Freud pone en equivalencia lo que él llama *Lebenszweck*, es decir, la dirección o la intención de la vida humana, la meta hacia la cual ésta se dirige, y algo que conviene destacar, el *Programm, der Programm des Lustprinzips* [el programa del principio del placer]. Con esta expresión, bastante enigmática por cierto, Freud da una formulación de la búsqueda de la felicidad y parece situar su propio placer en la esfera de lo que todo el mundo admite.

LOS DOS PROGRAMAS DEL MALESTAR EN LA CULTURA

Y ahí vamos a decir que *El malestar en la cultura* distingue dos programas –palabra que nos encanta porque ahí tiene prácticamente el sentido informático del término, es decir, que parece que el hombre estuviera programado por el principio del placer, para la felicidad– y la cuestión que se plantea es si la cultura está programada para realizar el programa del principio del saber o quizá no.

Elegí la palabra programa, como pueden ver en la edición de *La ética del psicoanálisis*, como título del primer capítulo: «Nuestro programa». He podido usar esta palabra porque Lacan dice en una frase: «Éste es nuestro programa». Pero aparte de la utilización de esta palabra por Lacan, existía la evidencia de que Freud la había empleado en dos lugares y de que en el seminario mismo de Lacan hay ya como un eco de ese empleo freudiano. Además dicha palabra vuelve a encontrarse en Lacan cuando habla del imperativo kantiano: «Tú debes actuar», imperativo que él pone en equivalencia con: «Tú debes actuar como si tu acción pudiera ser programada para todo el mundo o por una natura misma».

En cierto modo, así se simplifica el problema, dado que el *Lebenszweck* es equivalente al programa del principio del placer y ese programa puede ser, o no, equivalente al programa de la cultura. Y ya desde el momento en que Freud emplea estas palabras, menciona que, a pesar de esa programación, parece que no hay nada en todo el mundo *in der ganzen Welt* que parezca favorecer al programa del principio del placer para el hombre. Dice Freud que ese principio está *im Hader mit der ganzen Welt*, es decir, que está en discordia, en riña con el mundo entero. Y hay páginas y páginas de Freud para destacar lo que cada uno sabe, es decir, que no parece que el ambiente general favorezca con facilidad, cómoda y frecuentemente, la satisfacción del principio del placer entendido como felicidad. Pero la palabra *Hader*, de Freud, es muy fuerte al decir que hay una discordia inicial y fundamental entre el programa del principio del placer y el mundo al afirmar que el programa de la cultura, además de no servir al programa del principio del placer, está en completa oposición con él.

Pero antes de resaltar este punto iremos desde la felicidad –tema que trata en los capítulos II y III– hasta el final, ya que se trata del encuadre de su investigación.

En el capítulo VIII y último del texto, Freud formula en el segundo párrafo lo que él mismo llama «la conclusión final de nuestra investigación». Y esa conclusión de su

trabajo se detiene en la frase: «El precio del progreso cultural debe pagarse con el déficit de felicidad». Ésta es su conclusión: que la realización del programa de la cultura implica la no-realización del programa del principio del placer, y en este punto es donde se introduce la función de la culpa, función que Lacan señala como bastante misteriosa en Freud.

Pero antes de desarrollar este tema de la culpa freudiana, podemos subrayar que esa obra de Freud da un testimonio de la caída del optimismo respecto de la cultura, del progreso de la cultura, testimonio que parece destacar un impedimento estructural a ese optimismo que se define precisamente por pensar que la cultura y el progreso científico, moral, social, etcétera tienen como meta proteger al hombre de las fuentes de sufrimiento. Por ejemplo, los salvajes tienen frío cuando hace frío. Nosotros no tenemos frío cuando hace frío sino, a veces, demasiado calor. Es decir, estamos protegidos de una fuente de sufrimiento. Otro ejemplo: el sufrimiento del hambre. Al menos para una parte de los países desarrollados, no tiene la misma intensidad que puede tener en poblaciones que desaparecen progresivamente por dicho sufrimiento. De modo que hay algunos fundamentos para pensar que la cultura facilita la realización del principio del placer, y se ha dicho que el primer efecto de la emergencia de la ciencia en nuestra cultura –dejamos de lado las matemáticas que son antiguas–, de la emergencia de la física matemática en el siglo XVII, fue la apariencia de que por fin la cultura científica realizaría verdaderamente el programa del principio del placer. La filosofía del siglo de las Luces sostenía esa creencia de la adecuación del programa de la cultura al del principio del placer, con la excepción de J. J. Rousseau quien, para escándalo general, tuvo ya la intuición de que eso no era así. Con la intuición fulgurante del paranoico, Rousseau anticipó bastantes cosas del desarrollo futuro.

Este optimismo inicial del Siglo de las Luces se mantuvo durante gran parte del siglo XIX y el cientificismo mismo –terreno natal del pensamiento freudiano– con su fe en la ciencia, intentaba también prolongar el optimismo del siglo XVIII en un siglo que ya había visto los prolegómenos de algo nuevo, que se manifestó magníficamente durante el XX. Al comparar las guerras del siglo XVIII con lo que hemos hecho durante el XX vemos que, en cierto modo, la ciencia ha permitido aumentar el número de muertos producidos, lo que no deja de ser un triunfo de eficacia y de rentabilidad. Igualmente el siglo XIX ha mantenido esa fe en el movimiento de la cultura, en la ciencia, y en realidad los que presentaron cierta oposición al nuevo mundo fueron mayoritariamente los reaccionarios

de derechas, aquellos que tenían el recuerdo del antiguo régimen. En esa medida el pesimismo freudiano se vincula a las filosofías pesimistas de un Schopenhauer, de un Nietzsche o de un Heidegger. Cuando Lacan se refiere a Kant toma como referencia al filósofo supremo de las Luces, y habla de Sade como mostrando el rostro negro de esas mismas Luces, quizás anunciando ya que si el programa del principio del placer es equivalente al *Lebenszweck*, a la intención de vida, entonces el programa de la cultura podría ser equivalente al *Todeszweck*, a la intención de muerte. En su texto Freud no emplea la palabra *Todeszweck* o *Todestriebzweck*, pero es como si él hubiera sospechado que el programa de la cultura está en conexión con otra intención que la intención de la vida, con una intención mortal.

LA EFICACIA DEL SENTIMIENTO DE CULPA

¿Por qué se paga ese precio? ¿Por qué cada progreso de la cultura se paga con un déficit de felicidad? Al dar un paso más vemos que en este punto se introduce el sentimiento de culpa en su sentido freudiano. Además el término malestar, *Unbehagen*, sólo se introduce en el capítulo VIII y último de la obra y en relación con el sentimiento de culpa. Es como un subtítulo de *El malestar en la cultura*. Esta obra podría tener como subtítulo «La eficacia del sentimiento de culpa», o bien «La producción del sentimiento de culpa». Sentimiento de culpa que en la clínica se muestra abiertamente, dice Freud, por ejemplo, en la conciencia del neurótico obsesivo, y podría hablarse también del melancólico. Según las tesis del psicoanálisis, este sentimiento puede mantenerse inconsciente y aparecer únicamente como una especie de malestar. Es en esta frase donde figura la palabra malestar. El sentimiento de culpa inconsciente puede aparecer como algo no bien diferenciado, bajo la forma de una especie de malestar, de un descontento difuso. Como un sentimiento de que las cosas no van como deberían, de que hay algo que no funciona bien.

Así, de la misma manera que el programa del *Lustprinzip* ha sido reemplazado por el programa de la cultura, parece que la felicidad fue reemplazada por la culpa. No he hablado de cómo Freud hace la génesis de la culpa, sino que he mostrado solamente – paso a paso, en la construcción de la obra de Freud, en los dos últimos capítulos de *El*

malestar en la cultura— de cómo la investigación analítica sobre la felicidad conduce al descubrimiento de culpa.

Retomando ahora la obra de Lacan, en la primera lección de *La ética del psicoanálisis* —ya que a veces, muchas veces, un libro se lee más cómodamente empezando por el final y claramente es así como Lacan presenta *El malestar en la cultura* de Freud— aparece la cuestión que ya he mencionado, a saber: ¿de qué culpa se trata? ¿Se trata de la culpa primordial elaborada por Freud en 1912 en *Tótem y tabú* partiendo del mito del asesinato del padre? Pues bien, en *El malestar en la cultura* esa culpa se presenta vinculada a la pulsión de muerte. Encontramos en la obra de Freud una especie de hilo que formula de maneras diferentes, de manera mítica —y en ese texto de una manera que algunos han considerado sociológica—, la elaboración de la culpa primordial.

En *La ética del psicoanálisis*, Lacan trata de dar una fórmula más de la culpa freudiana, y una fórmula que él mismo ha reelaborado durante sus seminarios, donde desaparece la palabra culpa y donde la misma culpa está tratada por Lacan como una aproximación de lo que se quiere destacar, y sobre todo en la clínica. ¿Por qué todas esas cuestiones?, ¿por qué esas cuestiones de Freud sobre la cultura, la historia de la humanidad, que parecen cuestiones de una filosofía vaga y que necesitan por parte de Lacan decir que no desde su primer capítulo? Decir no, en todo eso no se trata de filosofía, se trata de psicoanálisis y de psicoanálisis en tanto que terapéutica que toma como meta la restitución del programa del principio del placer.

Hay que decir que, en este punto, el psicoanálisis podría encontrarse ya en oposición con la cultura. En una de sus vertientes, el psicoanálisis puede confluir con el programa de la cultura: por ejemplo, podemos tomar el caso de la *ego-psychologie*, cuyo eje, cuya meta, ha sido precisamente la adaptación, es decir, la adaptación del programa del *Lustprinzip* al programa de la cultura, apareciendo éste bajo la denominación del principio de realidad, como si se tratara de lo mismo. Por el contrario, precisamente, el texto de Freud concluye con la afirmación de que por razones estructurales nunca el programa de la cultura y el programa del *Lustprinzip* pueden confluir.

Por tanto, una vertiente del psicoanálisis ha tomado el programa de la cultura, pero otra vertiente —y esto hay que decirlo discretamente, aunque sea bien conocido— el psicoanálisis freudiano-lacaniano está en bastante oposición con la cultura. Hay cierto carácter asocial —no voy a decir antisocial— del psicoanálisis, que hace que queramos tanto ser recibidos en lugares oficiales. Cierta carácter asocial discretamente velado por

Lacan, al presentar el psicoanálisis como un nuevo lazo social. En todo eso, en esa elaboración tan lógica de Lacan, hay una fabulosa ironía al poner la relación analítica en un lugar equivalente a la cultura. En fin, hay razones para hacerlo, pero también se trata de un velo sobre otra cosa. Y la ética es una palabra del mismo Freud que se encuentra en *El malestar en la cultura*, donde define la ética de forma muy interesante. La define como una tentativa terapéutica, es decir, que él mismo hace comunicar ética y terapia. Una tentativa terapéutica al servicio del programa de la cultura, es decir, a alentar al individuo para que acepte las exigencias culturales del superyó.

En cierto modo puede decirse que Freud define la ética como cierto tipo de ética, la ética del superyó. Pues bien, si la ética es una terapia, podemos decir que el psicoanálisis es una ética que parece inscribirse en contra de la ética cultural, es decir que no sería una ética del superyó –en Freud, eso se ve entre líneas–. Freud mismo hace un paralelo entre la cultura y el individuo cuando dice que la cultura sigue el mismo camino que el individuo, y eso da la posibilidad de convertir todo lo que parecen consideraciones sociológicas en consideraciones clínicas. Es decir, que ese libro puede leerse por partida doble. El malestar en la cultura es al mismo tiempo el malestar en el individuo y el malestar en el individuo aparece como el fundamento del malestar en la cultura, de tal manera que si Freud toca el tema de la cultura sólo lo hace a partir de su experiencia clínica.

Podemos decir también que la historia del psicoanálisis testimonia que la incidencia cultural del psicoanálisis se ha efectuado en la dirección de relajar las exigencias morales. En la cultura del siglo XX, con la emergencia y la amplia difusión de la permisividad –en España fue necesario esperar un poco más que en otros países para acceder a la permisividad, que se llamó «el destape»–, se ha manifestado cierta traducción de lo que dijo Freud. La difusión de la permisividad en el mundo entero tiene mucho que ver con las tesis desarrolladas por Freud en *El malestar en la cultura*, es decir, que la difusión se ha hecho de manera quizás indirecta, pero la oposición formulada por Freud «Las exigencias éticas se pagan con el precio de la felicidad», ha dado un lugar extraordinariamente importante a la permisividad, lo que parece ser un rasgo propio del mundo moderno, en el cual entran las naciones y los pueblos a medida que se desarrollan. Freud mismo señala en una nota que la idea de que se debían relajar las exigencias, la continencia cultural, ha sido un aspecto muy desarrollado por la escuela inglesa y Freud nombra a Melanie Klein, a Ernest Jones, a Susan Isaacs, más Otto Rank

y Franz Alexander. Y así llegamos al punto donde podemos ver, por un lado, lo que ha permitido la emergencia en el psicoanálisis de Wilhelm Reich, del anarquismo sexual, que ha tenido y tiene hasta ahora un campo de experimentación en nuestro siglo. Esta experimentación, esta concepción, se nuclea, se fundamenta sobre una dicotomía bastante simple.

EROS Y ANTI-EROS

Vamos a distinguir dos lados:

naturaleza	cultura
libertad	restricciones
autonomía	heteronomía
uno	Otro
deseo	ley
Eros	Tánatos
satisfacción	frustración (<i>Versagung</i>)
ello	superyó
<i>Trieb</i>	<i>Triebverzicht</i>
mujer	hombre

En primer lugar, tal como Freud lo hace, podemos oponer la naturaleza a la cultura, y luego la libertad a las restricciones que empiezan con la cultura, Freud –a pesar de tener una vida que parecía conservadora, y que ahora por algunos rumores lo parece un poco menos– no tenía la idea de que sólo en sociedad hubiera libertad. Era lo suficientemente cínico –honesto en eso– para ver que, tratándose de la satisfacción sexual, el hombre sería más libre si no hubiera las restricciones culturales. Él no entiende la libertad como libertad jurídica, al nivel de la comunidad y del estado, la entiende a nivel sexual.

De la misma manera puede oponerse la autonomía a la necesaria heteronomía en la cultura, es decir, la dependencia del Otro, y en la misma dicotomía podría oponerse el uno al Otro. La cultura como régimen del Otro, la naturaleza como instancia del uno. Y por qué no oponer también el deseo, que va contra toda cultura. Por ejemplo, el deseo de los deseos, el deseo supremo, el deseo del incesto con la madre, lo podemos oponer a

la ley. Además podríamos distinguir Eros y anti-Eros, que tiene varios nombres, quizá Tánatos. Podríamos oponer también la satisfacción a la frustración, que suele encontrarse como traducción de *Versagung* en los textos de Freud. Freud habla de una *Versagung* cultural. Y Lacan ha discutido mucho la pertinencia de la traducción de *Versagung* por frustración.

Continuando con esta lista podría ponerse de un lado el ello y del otro el superyó. De un lado el *Trieb* y, del otro, lo que Freud llama la *Triebverzicht*, es decir la renuncia a la pulsión. Y podemos terminar la lista –disculpen, pero esto está en Freud– añadiendo la oposición mujer y hombre. En efecto, tomemos por ejemplo en el capítulo IV de *El malestar en la cultura*, un pasaje que dice: «Las mujeres entran en oposición con la cultura y despliegan sus influjos de retardo y reserva. Ellas subrogan los intereses de la familia y de la vida sexual; el trabajo de la cultura se ha convertido cada vez más en asunto de varones, a quienes plantea tareas de creciente dificultad, constriñéndolos a sublimaciones pulsionales, a cuya altura las mujeres no han llegado. Puesto que el ser humano no dispone de cantidades ilimitadas de energía psíquica, tiene que dar trámite a sus tareas mediante una adecuada distribución de la libido». ¿Qué son estas distribuciones varoniles de la libido? Lo que usa el varón para fines culturales lo sustrae en buena parte de las mujeres y de la vida sexual. La permanente convivencia con varones, su dependencia de los vínculos con ellos, llegan a enajenarlo de sus tareas de esposo y padre, de lo que Lacan llamaba el deber sexual del hombre.

Freud escribe: «De tal suerte, la mujer se ve empujada a un segundo plano por las exigencias de la cultura y entra en una relación de hostilidad con ella».

Esto parece, efectivamente, el Freud conservador. El Freud que el feminismo ha tomado con repulsión. Pero hay que ver que el elogio de la mujer en Lacan tiene exactamente los mismos fundamentos que lo que dice Freud. En el momento en que pueden descubrirse las limitaciones internas del programa de la cultura, es decir, descubrir lo que actúa dentro del programa de la cultura –y eso es lo que se destaca de Lacan en Freud– la posición de la mujer cambia y, al contrario de lo que dice la religión católica, ella puede salvar realmente al hombre de la muerte que ronda el programa de la cultura.

Pero parece que en el texto de Freud, en esa dicotomía, hay algo que no va. Hay algo que no va, al menos en Freud. Primero porque el Eros freudiano, curiosamente, no parece bien ubicado en ese lugar. ¿Por qué ubicar al Eros del mismo lado que la pulsión?

Freud define el Eros libidinal como un principio de agrupación, como aquello que reúne a los seres humanos en contradicción con Tánatos que los dispersa.

Entonces, Eros debería estar del lado de la cultura, del lado de la civilización que construye los conjuntos sociales y, de hecho, en el capítulo IV del texto de Freud aparece el Eros al servicio de la cultura, y el pasaje mismo del texto que acabo de citar comienza por la frase: «Las mujeres, las mismas que por los reclamos de su amor habían establecido inicialmente el fundamento de la cultura...». Es decir, que por ser las representantes del Eros son el fundamento mismo de la cultura y de la familia, y es solamente en un segundo momento, cuando la cultura desarrolla excesivamente sus exigencias, que entran en oposición con ella y despliegan sus influjos de retardo y reserva. Es decir, que en Freud, al hablar del papel de la mujer, del papel de Eros, hay algo en disconformidad con la distribución dicotómica de esos términos. Primero Eros parece profundamente social pero, en un segundo tiempo, el Eros freudiano entra en conflicto con la cultura, sostenida por los varones como pueden.

Así pues, esto ya vale como una indicación de la dificultad de distribuir el pensamiento freudiano en esas dos columnas. Pero hay algo más que lo confirma, algo al nivel mismo de la teoría de las pulsiones y que Freud destaca como punto central en la cuestión del malestar en la cultura. Y eso hace surgir otro Freud. Un Freud distinto del que ha sido leído en esta obra. En ella ha sido leído, por la *ego-psychologie*, un Freud favorable a la cultura o, si no, un Freud favorable a la relajación de las exigencias culturales. De un lado, los norteamericanos y, del otro, los ingleses. Y el otro Freud, vamos a decirlo así, es el Freud de Lacan que ahora ya no podemos dejar de encontrar en Freud. Ese otro Freud que toma como eje de su investigación la teoría de las pulsiones, que él mismo señala como la más difícil de las teorías elaboradas por el psicoanálisis.

LAS PULSIONES Y SU SATISFACCIÓN

La palabra *Trieb* que traducimos por pulsión –a pesar de que figura en varias ediciones como instinto– puede ponerse en oposición con otros dos términos que se encuentran en Freud. Dichos términos son *Triebverzicht* y *Tribschicksal*, el segundo es más conocido porque figura ya en el título de Freud sobre *Las pulsiones y sus destinos*.

Es esencial en el texto de Freud y también para entender todo el capítulo de Lacan

sobre las pulsiones en *La ética del psicoanálisis*, hacer la distinción entre estos dos términos, en tanto que de un lado se trata de renuncia, de desistirse de la pulsión *Triebverzicht*, y del otro de transformación, de vicisitudes, de avatares, *Tribschicksal*. ¿Qué diferencia a esos dos términos?

El *Trieb* freudiano puede definirse a partir de dos términos esenciales aunque, en su texto de *Metapsicología*, Freud distingue cuatro.

Dichos términos son *Das Objekt*, el objeto hacia el cual se dirige la pulsión y *Die Befriedigung*, la satisfacción que la pulsión obtiene. Puede decirse que el término *Trieb*, pulsión, significa un medio para la satisfacción. Por el contrario, vamos a decir que el objeto es llamado por Freud *das Ziel*, la meta de la pulsión. Esos dos términos suponen la distinción entre el objeto y la satisfacción. Por ejemplo, hace dos semanas me ha encantado ir a Sevilla, me ha producido satisfacción. Después he estado en Madrid y puedo decir que ir a Madrid me produce la misma satisfacción que ir a Sevilla. Es decir que, a pesar de haber cambiado el objeto, la satisfacción puede evaluarse como equivalente. O sea que la satisfacción se mantiene a pesar del cambio de objeto —es el principio mismo de los actos fallidos—, por ejemplo, uno puede equivocarse de avión y tomar el de Madrid en lugar del de Sevilla. Uno puede engañarse, pero la satisfacción se mantiene a pesar del cambio de objeto.

Ahora bien, esto tan esencial permite distinguir la renuncia *Verzicht* y la transformación *Schicksal* de la pulsión. En los dos casos —que la pulsión sea anulada o transformada—, no se reconoce el *Ziel*, no se reconoce el objeto en cuestión. Contrariamente a lo que ocurre con el instinto que, precisamente, lo que permite tomarlo como natural es que siempre se reconoce el objeto. Cuando se tiene hambre se debe comer, cuando se está cansado se debe dormir... Es muy difícil tomar ejemplos con la humanidad porque a veces se dice que dormir es como comer, los objetos son intercambiables. En cambio la idea del instinto animal es, efectivamente, la de una fuerza que conduce al animal hasta el objeto necesario. Mientras que toda la problemática de las pulsiones en Freud —y esto es destacado por Lacan— es su plasticidad.

Plasticidad significa que los objetos pueden intercambiarse con gran facilidad, característica que diferencia claramente la pulsión del instinto. Y puede decirse tanto en el caso del *Verzicht* como en el del *Schicksal* no se reconoce el objeto en cuestión. En los dos casos hay una pulsión. En el primero ella no puede llegar a su objeto, por ejemplo: la interdicción del incesto impide llegar al objeto en cuestión, y además no hay

satisfacción. Es decir, hay *Verzicht* de la pulsión cuando a nivel del objeto, *Objekt*, hay cero y a nivel de la *Befriedigung* también hay cero. Y lo que Freud distingue como *Schicksal* es que a nivel del objeto hay cero, no se reconoce el objeto, aunque paradójicamente se mantiene la satisfacción.

	<i>Objekt</i>	<i>Befriedigung</i>
<i>Verzicht</i>	0	0
<i>Schicksal</i>	0	+

En ambos casos, dice Freud, hay un *Ziel gehemmt*, hay una *Zielhemmung*, hay una inhibición de la meta. Vamos a tomar el ejemplo máximo: no obtener la madre. Puede decirse que éste es el caso general en el programa de la cultura, ya que cuando se la obtiene es peor. Éste es el gran *Ziel gehemmt*, pero hay dos destinos posibles para ese pobre *Trieb* inhibido en su *Ziel*. Por un lado se anula la satisfacción, se debe renunciar a ella y, por el otro –por transformación–, se preserva la satisfacción a pesar de no alcanzar la meta. Podemos decir que en el segundo caso estamos ante el misterio de la sublimación, tema muy importante que no había sido visto antes de Lacan.

A propósito de la sublimación y de sus paradojas, Freud dice que en la sublimación se mantiene la satisfacción de la pulsión a pesar de que se ha sustraído la meta, y eso permite ubicar un concepto muy importante en todo el seminario de «La ética». Es necesario ver que Freud reserva el lugar de la sublimación. Es decir, todo lo que es cultura no funciona de manera frontal contra la pulsión. La posibilidad que él llama sublimación es, por el contrario, la posibilidad de una satisfacción de la pulsión dentro de la cultura. O sea, que hacer filosofía, matemáticas, pintura, y además ir a ver pintura o a escuchar hablar de filosofía, puede satisfacer la pulsión, la pulsión freudiana. Es decir que la pulsión, en su definición, no aparece como tal en oposición dicotómica con la cultura. La sublimación es una puerta que Freud abre a la satisfacción de la pulsión. En eso se distingue el *Schicksal* del *Verzicht* donde, a pesar de la renuncia, se obtiene de manera clandestina cierta satisfacción.

En esa lista debemos poner el síntoma. El síntoma a propósito del cual Freud dice en *El malestar en la cultura* –es una frase completamente lacaniana– «Los neuróticos, en sus síntomas, crean una *Ersatzbefriedigung* (una satisfacción de sustitución)». Y a pesar del término *Verzicht*, este término *Befriedigung* parece en cierto modo no anulable,

porque cuando se renuncia al *Trieb* hasta la anulación de la satisfacción es como si ésta se reintrodujera a través del síntoma. Es por eso que Lacan ha elegido, ha introducido su palabra goce. Encontramos la primera introducción de la palabra goce como la satisfacción de la pulsión en tanto que, a pesar de lo que parece, nunca puede anularse.

Lo que hago aquí no es retórica, es un trabajo de lectura del texto de Freud en su lengua original, y con el seminario de Lacan. Así que seguimos con cuidado el procedimiento de Freud en su capítulo VI de *El malestar en la cultura*.

En este capítulo VI, Freud hace un recorrido muy preciso de la elaboración de su teoría de las pulsiones. Y allí dice, con mucha simplicidad, que ha construido la primera teoría de las pulsiones sobre la oposición hambre y amor como dos requisitos esenciales del hombre, y que eso lo ha llevado a oponer dos categorías de pulsiones. Por un lado, las pulsiones que conciernen a la protección del propio cuerpo, del propio ser, las pulsiones del yo, y por otro las pulsiones que se dirigen hacia los objetos, hacia los otros, es decir, las pulsiones del objeto. En su primer empleo del término libido, éste estaba reservado a las pulsiones de objeto, considerando que, cuando se trataba de cosas como el hambre, cuando se trataba casi de instintos, los elementos no estaban libidinizados. En su idea primaria, satisfacer el hambre no era una satisfacción libidinal. Como si en el hombre pudieran considerarse exigencias no libidinizadas para sobrevivir. Y hay que decir que este punto se mantiene en la *ego-psychologie*, con la idea de que deben ampliarse todos los elementos deslibidinizados que permiten la supervivencia del yo. Por el contrario, Freud —que no era un *ego-psychologie*— explica que con la introducción del narcisismo ha puesto en cuestión esa dicotomía.

El narcisismo freudiano significa —él mismo dice que es el segundo paso en la elaboración de su teoría de las pulsiones— que no existe esa dicotomía. El yo mismo está libidinizado. Así, por ejemplo, para el hombre su imagen está mucho más libidinizada que para los animales. Eso, tal como Lacan lo retoma en el estadio del espejo, desequilibra totalmente el mundo del hombre en comparación con el de los animales. El tiempo que le lleva arreglar su apariencia es ya un testimonio de ello.

Freud no se expresa exactamente así, sino que dice que el segundo paso dado con la teoría del narcisismo es que la libido circula efectivamente entre el objeto y el yo. Es extraordinario que el recorrido de la teoría del yo que hace Hartmann dé a esto una importancia completamente menor, y casi no hable de la *Introducción del narcisismo*. En cambio es este segundo paso de Freud lo que retoma Lacan en la construcción del

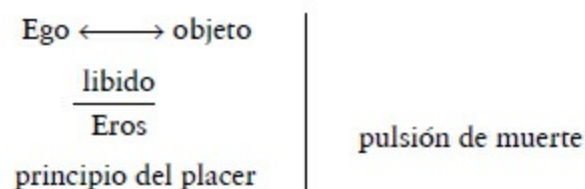
estadio del espejo, como el paralelismo entre el objeto a imaginario del a' , al nivel de la circulación de la libido entre el yo y el objeto –lo que en un momento podría llamarse la proyección– como ocurre en el hecho de que el hombre reconozca indefinidamente su imagen en los objetos del mundo.

Pero en Freud, después de haber hecho esa unificación de la libido entre objeto y yo, es como si se produjera una nueva dicotomía desplazada. Esta vez distinguiendo en contraposición con la libido, Eros y Tánatos, la pulsión de muerte. Freud –reconociendo que la unificación de la libido había sido bien aceptada por el medio analítico pero que la nueva dicotomía había sido rechazada– pone de relieve que él ha mantenido esa pulsión de muerte a pesar de la oposición de la mayoría de los analistas, justamente, porque no podía pensar que todas las pulsiones fueran del mismo tipo. La ha mantenido desde su descubrimiento en *Más allá del principio del placer*, cuando definiendo el principio del placer descubre otra cosa diferente de la libido, diferente del poder de Eros y que en *El malestar en la cultura* llama «la energía de la pulsión de muerte».

UN AVATAR DE LA PULSIÓN DE MUERTE

Y así podemos decir que sobre este esquema se ubica el extraordinario capítulo VII, punto culminante de la obra ya que Freud en el capítulo VIII sólo da algunas consecuencias y termina de manera más relajada. Por eso considero necesaria la lectura del capítulo VII de *El malestar en la cultura*. Incluso, a pesar del comentario que voy a hacer de este capítulo, yo mismo no estoy seguro de haber captado todo lo que contiene.

Sobre la base del esquema dado por la oposición entre la libido, Eros y la pulsión de muerte, Freud introduce su extraordinario capítulo VII.



Mi camino ha sido bastante complejo pero es ya una simplificación del camino de Freud, dado que lo que se descubre ahora en el capítulo VII parece, en cierta manera, una

inversión de lo que Freud ha desarrollado antes, pues ahora presenta al superyó, la génesis del superyó, a partir de la pulsión de muerte. Es decir, presenta el papel del superyó como la función que limita, que impide, que restringe al *Trieb*, la pulsión. Pero lo hace de tal manera que esa función de limitar al *Trieb* es una función cultural por excelencia, así que, en el hecho de distinguir la pulsión de muerte, la presenta al servicio de la cultura.

El punto de vista anterior es completamente opuesto al que presenta a Eros al servicio de la cultura, tal como lo hemos visto. De modo que hay un vínculo muy fuerte entre pulsión de muerte y superyó, y Freud presenta al superyó, según sus propias palabras, como una fórmula de pulsión de muerte. Y lo presenta cuando reflexiona sobre lo que permite al programa de la cultura imponerse al programa del principio del placer.

Freud pregunta una vez más, ¿de qué medios se vale la cultura para inhibir, para volver inofensiva la agresión de la pulsión de muerte? Nosotros hemos tomado conocimiento ya de algunos de esos métodos, pero al parecer no de los más importantes. Lo que va a aparecer como el medio más importante de la cultura para apaciguar la pulsión de muerte —es necesario apaciguarla porque si cada uno diera curso a su pulsión de muerte no podría sentarse educadamente al lado de otro, es decir, sin matarlo— y permitir que se constituyan las agrupaciones sociales, es la pulsión de muerte misma.

Hay como un *Schicksal* de la pulsión de muerte, un avatar de la pulsión de muerte. Y ese avatar es lo que Freud ha llamado superyó. Es decir, hacer trabajar la pulsión de muerte contra la pulsión de muerte. Creo que nunca se ha destacado esa operación y debo decir que yo mismo no lo tenía tan claro antes de preparar este trabajo. Tal como presenta Freud al superyó, la pulsión de muerte se dirige al mundo para destruir, y en esa operación de inversión hay como un cambio de dirección. La pulsión de muerte se redirige de tal manera que entra en el campo libidinal, en ese campo donde es yo y objeto al mismo tiempo —porque hay una comunicación entre la libido del yo y la libido del objeto— se inserta, se enclava en él, como superyó. Por eso considerar al superyó como una instancia de regulación solamente apaciguadora es, al menos, completamente antifreudiano.

Es verdad que ese superyó tiene una función de restringir la satisfacción, pero el superyó es fundamentalmente pulsión de muerte, y considerar solamente que el superyó representa las instancias morales más elevadas es olvidar cómo lo introduce Freud; como el operador que resulta de la redirección de la pulsión de muerte. Revelar, como hace

Lacan, que dentro de Kant hay Sade es exactamente lo mismo que revelar que dentro del superyó moral está la pulsión de muerte, de la cual él es solamente una forma. Y si creen ver en todo esto un Freud demasiado lacaniano, puedo citar en su propio texto: «La agresión –habla de la pulsión de muerte, de su realización como agresión– es introyectada [...], vuelta hacia el propio yo. Ahí es recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como superyó y, entonces, como dice Freud: “conciencia moral”, está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él». Es decir, una parte del yo se encarga de la pulsión de muerte y es lo que llamamos superyó, enclave de la pulsión de muerte en el territorio libidinal.

Freud presenta como un nacimiento cronológico para explicar lo anterior, y dice que no hay nada en el interior del campo libidinal para justificar un superyó. Viene del exterior y después pasa al interior, por eso él habla de internalización. Y así desarrolla un origen del bien y del mal que hace pensar en cierto modo en el punto de vista de Nietzsche, al decir que no considera que el sentimiento del bien y del mal sea obvio, sino que por el contrario depende del vínculo con el Otro superior que, por el temor de la pérdida del amor, puede imponer al sujeto su idea del bien. Y el superyó puede aparecer como la internalización de esa instancia exterior, es decir, como Otro en el interior del campo libidinal yoico.

Pero esta es la primera línea del pensamiento de Freud y es en este punto en el que se detiene e introduce algo completamente nuevo. De todas maneras, en esa línea de pensamiento, ya sea el Otro exterior o el Otro interior que es el superyó, se impone al sujeto una renuncia a las satisfacciones libidinales para obtener el amor del Otro. Es decir que todo eso sería intercambio; un sacrificio de libido para satisfacer al Otro exterior o al superyó interior. El Otro exige renunciar a tal objeto, por ejemplo a la madre. Primero por punición, después el castigo será internalizado, el sujeto rechaza su satisfacción pulsional y obtiene el respeto universal: «Tú no te has acostado con tu madre». Se trataría de un intercambio de libido por amor, respeto, etcétera. Pero es precisamente en este punto donde Freud puntualiza que hay algo que no funciona. Nosotros lo sabemos por la clínica: hay poca gente que vaya a hacer el amor con la madre, pero basta pensarlo –quizá sin saberlo–, basta desearlo, para poner en acción al superyó. Siempre hay algo por lo que pagar y en ese exceso se introduce lo que Freud llama, como puede, sentimiento de culpa. Sentimiento de culpa significa que el superyó está construido de tal

manera que es un amo al que ninguna restricción de la libido puede satisfacer. Freud de esta manera introduce dos paradojas.

Describe que, contrariamente a lo que pudiera esperarse por la pura lógica, cuanto más y más renuncia un sujeto para satisfacer al superyó, más y más exige el superyó. Esta primera paradoja es en cierto modo obvia, pero el desarrollo analítico de Freud es de una agudeza extraordinaria. La segunda paradoja es que una persona infeliz se castiga, se siente culpable y pide perdón. Es decir, que la pérdida de felicidad, en lugar de obtener el acuerdo del superyó, produce más infelicidad.

En la primera paradoja encontramos lo que Lacan llama la glotonería del superyó freudiano. La segunda paradoja es que, cuanto más infeliz se siente uno, en lugar de sentirse exonerado, más culpable se siente. Cuanto menos da uno al superyó, menos exige éste, por eso puede decirse que por razones estructurales una persona virtuosa tiene que ser infeliz, y una persona viciosa necesariamente feliz, lo que se ha visto muy bien en Sade, en sus dos grandes novelas *Las prosperidades del vicio* y *Las infelicidades de la virtud*. Pero, ¿por qué cuando hay pérdida de felicidad no hay buena conciencia? Porque queda el *Wunsch*, el deseo, y como el deseo nunca desaparece vinculado a su eternidad y continuidad hay sentimiento de culpa. Este sentimiento de culpa se introduce como un exceso entre lo que debía ser un intercambio entre el goce pulsional y las exigencias del superyó. En lugar de una dicotomía entre la libido y la pulsión de muerte parece como si hubiera una comunicación. Como si en lugar de dos zonas separadas fueran las dos caras del mismo dios. Es lo que pasa por ejemplo en una película de los años veinte, *El gabinete del doctor Caligari*. Cuando una persona va a pedir ayuda al jefe del hospital psiquiátrico y encuentra al loco en el mismo doctor. Al final del texto de Freud se encuentra que la cultura misma está al servicio de la pulsión de muerte y que hay una comunicación subterránea entre libido y pulsión de muerte, como la hay entre Kant y Sade. El concepto lacaniano de goce es exactamente eso. Freud lo ha destacado explícitamente y, en este punto, podemos decir que el seminario de Lacan sobre «La ética» continúa a *El malestar en la cultura* de Freud.

EL CONCEPTO LACANIANO DE GOCE

El goce lacaniano es la libido más la pulsión de muerte. Es el mismo término para las dos,

y allí se ve cómo pueden distribuirse Kant y Sade entre Eros y Tánatos. Kant aparece, en cierto modo, como el lado Eros: formula la ley para toda la comunidad, cada uno debe respetar al otro como a sí mismo de tal manera que nunca se debe aprovechar ninguna ocasión para agredir al otro, pero además cada vez que uno hace algo piensa que todo el mundo ha de poder hacer lo mismo. Por ejemplo, el hombre kantiano debe decir la verdad porque de lo contrario destruye la comunicación misma. Es decir, que la definición de verdad –definición casi lógica– lo obliga a decir siempre la verdad. Por el contrario, no es difícil imaginar a Sade como la cara horrible de Tánatos, que difunde la destrucción en el mundo y en los cuerpos. Pero se puede repartir de otra manera. No hay mejor ejemplo de la fuerza liberada del *Trieb* que Sade, mientras que Kant representa la fuerza de inhibición del superyó fundado sobre la pulsión de muerte –el mundo kantiano del lado de la pulsión de muerte es mucho menos divertido que el mundo de Sade, al menos éste escribió novelas–. Es decir, esos aspectos no se dejan repartir en una oposición sino que hay una solidaridad entre ellos. Y eso mismo se ve ya en los términos de Freud cuando él habla del *Anforderungen der Libido*, las exigencias de la libido, refiriéndose a su fuerza con los mismos términos que se pueden emplear a propósito del superyó. En las exigencias de la conciencia moral, lo que produce esa fuerza ética es una transformación de las propias exigencias libidinales. Es la exigencia de *Befriedigung* del *Trieb* lo que reaparece como conciencia ética. Es la exigencia sadiana de goce lo que reaparece como exigencia kantiana ética, y en esa operación lo único que ha desaparecido es el objeto. Kant es lo mismo que Sade sólo que el *Ziel*, la meta, ha desaparecido.

Leer a Kant con Sade –eje del seminario de Lacan– es partir de Kant y ver que dentro está el objeto sadiano, es hacer ver debajo del imperativo moral al goce como exigencia absoluta. Y eso ocurre en Kant. Él no dice: «A los amigos se debe decir la verdad pero a los enemigos se puede mentir», ni dice: «Se debe decir la verdad cuando se está en una democracia pero si se está en una tiranía se debe combatir», sino que dice: «Se debe conocer siempre la verdad». En este imperativo moral se ve la misma exigencia acéfala de la pulsión. Imperativo moral que, como la pulsión, no quiere conocer nada, no tiene sentido ni sentidos, y se dirige imperativamente a lo real. Pero cuando hablamos de nuestra cultura en esos términos, como animada por una exigencia absoluta, hablamos de una cultura bastante reciente. Hablamos del mundo que ha empezado con Kant. La ética no formula desde siempre esas exigencias del absoluto, por eso Lacan opone Aristóteles a

Kant en sus primeros capítulos. La idea filosófica de Aristóteles no tiene nada que ver con la idea de hacer desaparecer todos los objetos para obedecer a un imperativo lógico.

En Aristóteles uno estudia cuidadosamente cuáles son los buenos objetos en el mundo, los que hacen bien. Y, por ejemplo, se plantea la cuestión de qué es el bien supremo, pero con la idea de descubrirlo en el mundo. El bien supremo es andar bien, es precisamente una felicidad que necesita tomar un poco de una cosa, pero no demasiado, un poco de otra, pero no demasiado. Trabajo y ocio, hacer el amor seguramente, pero no demasiado, sólo lo necesario para andar bien. Es decir, la cultura aristotélica era una formulación de moderación, de reserva, que necesitaba un conocimiento muy discriminado de los objetos en el mundo. En el mundo de Kant, por el contrario, la ética no conoce nada del mundo, funciona solamente según las exigencias absolutas de la lógica.

El concepto lacaniano de goce responde a la noción de una exigencia absoluta, es decir, no tiene vínculos con otra cosa, se impone por sí mismo. Por ejemplo, para la diferencia entre goce y placer en «La ética» tenemos el ejemplo que Lacan toma de Kant. Kant quiere mostrar que se puede resistir siempre a la atracción sexual, y dice: «Si a un hombre le atrae una mujer y sabe que por acostarse con ella irá a la horca, es capaz de resistir esa atracción». Lacan dice que no. Hay perversos que se dirigen a una mujer para gozar de ella, matarla y descuartizarla, sabiendo que ponen en peligro su propia vida, pero para ellos no se trata de un placer. A un placer puede renunciarse cuando satisfacerlo implica un displacer mayor. Por una noche, perder todas las noches posibles no es un buen cálculo. Pero si eso cambia de dimensión y ya no se trata de un placer sino de un goce irresistible, no puede renunciarse a gozar de esa mujer y a matarla.

Lo que define al goce es que el riesgo de muerte se convierte en una exigencia fundamental del ser. Y eso se ve todos los días. Ahora es la que en términos generales podríamos llamar la comunidad homosexual quien experimenta todos los días esa diferencia. Si hacer el amor es solamente un placer se puede sacrificar, pero si es un goce se hace a riesgo de muerte. En poco tiempo la restricción llegará también a los heterosexuales, pero como los varones heterosexuales son menos perversos —son un poco como los describe Freud en este texto—, van a leer más, a ver más televisión, etcétera.

El sentido absoluto del goce está ilustrado en el Seminario VII de Lacan con la expresión «a riesgo de muerte». Esto aparece en los fantasmas de la mujer obtenida a

riesgo de muerte, aunque los heterosexuales tienen tendencia a considerar esto un poco de lejos y ese fantasma es más efectivo en su realización del lado perverso.

Al contrario del absoluto kantiano, la moral aristotélica no eleva un objeto a la dignidad de la Cosa, que es como Lacan en un momento dado define la sublimación –no con el objeto intercambiable con el yo, con el que circula la libido–, sino que se trata de algo que es una forma de muerte, la causa, la Cosa. Con la sublimación tomamos un objeto del mundo y hacemos como si ese objeto pudiese representar el absoluto. Por ejemplo, un homosexual puede hacerlo perfectamente con una mujer. Y lo hace, en general, mucho más que un heterosexual. He hablado un poco de la vida sexual de André Gide y del amor hacia una mujer, que era el eje de su existencia. Para ser amada, y hay mujeres que lo saben muy bien, esposar a un homosexual puede dar una posición de ser la única. Es realmente en los amores homosexuales varoniles hacia una mujer donde se ve el respeto hacia al menos una, como máximo una, una excepción.

La ética es también la cuestión de Lacan en el seminario «Los cuatro conceptos», cuando se pregunta cómo definir la pulsión después del verdadero final del análisis. Creo que se trataría de un mundo más aristotélico, donde la sombra de la Cosa, la sombra de la Cosa mortífera, la sombra de la Cosa inhumana, no escondería la multiplicidad del mundo, lo más peculiar. No sería encontrar siempre al *Nebensmensch* en los otros, o encontrar siempre al Otro hombre, encontrar al que uno debe querer como a sí mismo. No encontrar siempre un mundo equivalente al mundo de Kant donde, al menos en el nivel del imperativo categórico, varón y mujer son lo mismo. Sería un mundo donde varón y mujer no serían ya lo mismo. Es muy difícil acceder a ese nivel, a cierta dimensión del programa de cultura, y conocer los detalles, ser sensible a lo peculiar de cada uno, tan sensible como una histérica –en fin, supuestamente–, sin sufrir por eso; y, al mismo tiempo, no estar seguro de ninguna manera de haber disminuido las exigencias del superyó. Por ejemplo, no sé si Lacan consideraba que había terminado su análisis, pero Löwenstein, su analista, no lo consideraba así, al menos trató de hacerlo volver y se quejó a Marie Bonaparte –en cartas que tenemos– de que Lacan en un momento no quiso volver más. Yo creo que sí, que Lacan consideraba haber terminado el análisis, pero él decía –a diferencia de Jean Paul Sartre, que pensaba no tener un superyó– que sí tenía uno y que por eso trabajaba como un loco. Y, sin embargo, al mismo tiempo él tenía un sentido aristotélico de las cosas. Aristóteles era una de sus lecturas favoritas. Y

además tenía una atención para todo lo nuevo y peculiar que era una lección para todos los que lo han conocido.

Ahora, lo fantástico y patético a la vez es ver en las últimas obras de Michel Foucault, por ejemplo, el punto al que ha llegado por querer construir una arqueología del psicoanálisis. Esto lo ha llevado en su última obra –que es un elogio de la vida sexual griega clásica– a afirmar que, si nos hubiéramos podido quedar en esa cultura de discriminación, de ponderación, el psicoanálisis no sería necesario. Pero había cierta dificultad que los clásicos ya conocían y era la existencia del instinto sexual, algo que era especialmente difícil de domar con una medida, pero que se trataba de domesticar. En nuestro mundo de absoluto lo terrible es ver, por ejemplo, una cuestión tan actual como la conexión del goce como absoluto con la muerte, algo que Foucault no podría ignorar.

Lo que experimentamos ahora con el sida va quizá mucho más allá de Sade, y va en dirección contraria a la medida clásica donde la ética era terapia y conocimiento de los buenos objetos.

Pero ese bien supremo es lo que desaparece en Kant, quien se considera a sí mismo como un corte en la historia de la ética, y su filosofía se reduce a un puro «Tú debes», es decir, una exigencia absoluta vinculada directamente a la exigencia pulsional. La tesis de Lacan en su seminario es que la ética kantiana es la ética que responde a la física newtoniana. En ese mundo, el hombre ya no es la medida de todas las cosas. Se trata de un mundo sin medida y lo que él ha llamado el absoluto es exactamente eso: medida perdida.

El psicoanálisis nace también en la época de la ética absoluta. Pero aquí se reintroduce una nueva dicotomía. Hemos unificado la dicotomía freudiana bajo la palabra goce; hemos dicho que entre Kant y Sade, entre ética y libido, circula de forma diferente el mismo goce, la misma exigencia. Pero ahora se introduce la dicotomía lacaniana, que es una exigencia teórica fundamental del psicoanálisis. Se reintroduce la dicotomía entre goce y placer, en tanto que el placer se define por la medida. Solamente hay placer cuando hay medida y se sabe que si hay demasiado placer habrá sufrimiento. Es por eso que el goce tiene sus afinidades fundamentales con el sufrimiento.

Y es por eso también que Lacan dice al final de su primer capítulo, de manera que parece bastante misteriosa, que va a mostrar el carácter fundamental del masoquismo en la economía de los instintos.

Más allá de las condiciones de amor (1989)

Conferencia de clausura de las VI Jornadas del Campo
freudiano en España, «Elección de objeto y condición de
amor». Madrid, 16 de abril de 1989.
Primera transcripción realizada por Josep Maria Alcañiz.
Publicada en *Cipión*, revista de Tarragona.

Hay dos mitologías en Freud, la del Edipo y la de las pulsiones. El trabajo de Lacan fue transformar estas dos mitologías en una lógica. En realidad, aunque no vamos a precisarlo más, no es una verdadera lógica, sino una lógica mitológica.

A partir de la mitología del Edipo, Lacan elaboró la lógica del falo con un símbolo lógico que puede escribirse Φ . Y, a partir de la mitología de las pulsiones, elaboró la lógica del objeto a , que también tiene su símbolo, se escribe entre paréntesis: (a) .

Es obvio que el Edipo es un mito, como lo indica la referencia de Freud al texto griego. Explica que, si no es posible gozar como se quiere, si siempre se goza insuficientemente y mal, es porque la plena satisfacción fue interdicta. Se trata de la negación mítica, de la interdicción de la plena satisfacción sexual. La historia nos dice que hubo un no. En definitiva, si no se goza como se debería es por culpa de una ley, y del padre que la representa.

¿Puede ser la ley culpable, cuando ella misma es la que dice quién es culpable y quién no lo es? No, no puede serlo, pues constituiría una contradicción en sus propios términos. Y así es como el sujeto toma la culpabilidad a su cargo, en cierto modo para hacer que la ley sea inocente. Quizá Freud fuera más audaz, pues parece que pensaba que la ley era culpable y de hecho, en cierta lectura, puede decirse que *El malestar en la cultura* no dice otra cosa: que la ley es culpable. Y esto, que parece la tesis freudiana, ha dado origen al culturalismo analítico, así como a las tesis a favor de una liberación del deseo sexual por fuera de los férreos límites de la ley.

Así, puede parecer que el corazón del Edipo es que la interdicción del goce es culpa de la ley, a pesar de la tendencia del sujeto –del neurótico especialmente– a tomar la responsabilidad, la culpabilidad, a su cargo.

Con respecto a las pulsiones, ¿por qué para Freud se trata de una mitología cuando, al contrario, más bien parece que sus fundamentos son biológicos? Freud desarrolla la distinción entre el hambre y el amor como las dos pulsiones fundamentales del ser humano. Pero es poesía. Y Freud no lo esconde. Freud buscó su biología en la poesía.

El fundamento de la teoría de las pulsiones es el criterio de supervivencia, primero del individuo –que tiene necesidades vitales para sobrevivir, como por ejemplo el hambre–, y

después de la especie humana en cuanto tal –que para reproducirse necesita el amor, que conduce al individuo hacia otro individuo del otro sexo–.

En esta dimensión, las pulsiones parecen correlativas a deberes del individuo consigo mismo y con los otros. Las pulsiones entonces no son una mitología sino más bien una biología simplificada, ingenua. Y tampoco se trata de una mitología cuando Freud unifica estos dos tipos de pulsiones bajo el único nombre de «libido». Lo hace en *Introducción del narcisismo*, donde piensa poder mostrar la correspondencia libidinal entre objeto y ego, y cómo una única y misma libido circula entre ambos. Este es uno de los fundamentos más articulados de lo que Lacan desarrolló en su estadio del espejo y en lo que llamó relación narcisista.

Pero, si nos quedamos en Freud, a nivel de la libido la teoría de las pulsiones es más una clínica que una mitología, pues es sobre datos clínicos que empieza a poder demostrar la figuración de la libido como única. Solamente en el tercer tiempo lógico de su teoría de las pulsiones construye una oposición, una oposición entre libido y pulsión de muerte. Es decir, cuando reintroduce un binario, momento en que a él mismo le parece alejarse de la biología y de la clínica para entrar en otra dimensión que llama mitológica. Lo demuestra el hecho de que utiliza en este punto la referencia a Eros y Tánatos, divinidades mitológicas.

Los discípulos de Freud no quedaron satisfechos con esta oposición mitológica que suscitó dos respuestas fundamentales –dejando de lado por esta vez a Melanie Klein–, a lo largo de la historia del psicoanálisis: la de Heinz Hartmann y la de Jacques Lacan.

La *ego-psychology* trató de biologizar de nuevo la oposición mítica de Freud en un trabajo que tiene su dignidad, de concepción y de redacción: *Notas sobre la teoría de la agresión*. En este texto Hartmann, Kris y Löewenstein reducen las pulsiones de muerte a pulsiones agresivas y construyen metódicamente su funcionamiento sobre el modelo de las pulsiones sexuales, tomando lo establecido por Freud sobre la libido y haciendo esta construcción en paralelo, con algunas citas del propio Freud. Pero, obteniendo algo que en Freud no se puede encontrar, creían ellos tapar una falta en la teoría freudiana.

LA INVENCION DE LACAN

Lacan dio otra respuesta –sobre la que vivimos conceptualmente unificando las pulsiones

sexuales, es decir, la libido y la pulsión de muerte en lo que llamó *jouissance*, goce. Este concepto, el goce, responde a la unificación de la libido y la pulsión de muerte.

¿Se trata de la reducción a lo uno, de un desconocimiento por parte de Lacan de la lucha pulsional? No, el concepto de goce desplaza a una antinomia interna que en Freud se presenta como una oposición externa. La lucha entre los dos tipos de pulsión freudianos en Lacan se convierte en una antinomia interna al concepto de goce. Y hay que decir que es un concepto bastante bien concebido para corresponder a lo que en la experiencia analítica aparece como ese nudo de insatisfacción y dolor, incomodidad, malestar, etcétera.

Con el goce Lacan inventó un concepto para un nuevo tipo de satisfacción que incluye en sí mismo a su contrario, a su inverso. Y, a la vez, inventó un nuevo tipo de objeto.

El objeto de la pulsión freudiana, como es sabido, es indiferente. La pulsión freudiana puede muy bien ser inhibida en cuanto a su fin y, sin embargo, obtener la satisfacción. La conclusión que Lacan extrajo fue la más sencilla posible: si la verdadera finalidad de la pulsión es la satisfacción, entonces puede decirse que su verdadero objeto es la satisfacción y no el medio supuesto a través del cual la obtiene.

La satisfacción de la pulsión en tanto que objeto es exactamente lo que Lacan denominó objeto (*a*). Algo en Freud le ayudó a pensarlo, su distinción entre la meta exterior del *Trieb* y lo que llamó su meta, el blanco interior, que es lo que se mantiene invariable en la pulsión: el cambio corporal sentido como satisfacción. Eso es lo que Lacan llamó objeto (*a*) en tanto que incorporal.

Podría discutirse si el goce corporal es un signo de amor o no. Hay signos de amor en el cuerpo, variables o codificados –desfallecimientos, latidos del corazón..., se podría hacer una lista–, pero lo que no puede decirse es que den testimonio de la pulsión. En una de las contribuciones de Freud a la vida amorosa, a partir del hecho clínico de cierta impotencia psíquica, se ve muy bien cómo se separan los signos de amor por un lado y los de la pulsión por el otro, cuando falta el deseo en tanto que sexual.

Desde esta concepción es obvio que el objeto de amor no tiene nada que ver con el objeto de la pulsión. Además, el objeto de amor no es un objeto. El objeto de amor es toda una historia. Y son precisamente esas historias lo que muestra la investigación sobre las condiciones de amor: que el amor freudiano, *Liebe*, es el amor en tanto que forma del

deseo sexual y esto es precisamente lo que permite a Freud la disyunción entre amor y deseo, el amor en oposición al deseo.

El amor en tanto que forma del deseo no se sostiene en un objeto, sino –como Lacan lo ha remarcado– en un conjunto muy complejo llamado fantasma. La investigación de las condiciones de amor propiamente dichas muestra el amor condicionado por un escenario fantasmático peculiar en cada sujeto. Así entendido, la fórmula del fantasma debería ser ésta:

$$m \diamond i(a)$$

Es decir, el yo –m, la primera letra del *moi* francés– en relación con la imagen del otro. Esta sería la fórmula del fantasma en tanto que sostén imaginario del amor. Pero en la investigación del fantasma el sujeto aparece dividido entre dos imágenes, y localizable solamente en una u otra –lo que se escribe \$– y, además, en el fantasma como sostén imaginario del amor se esconde el objeto (a) de la satisfacción en tanto que objeto:

$$a \rightarrow m \diamond i(a)$$

Así, se podría decir que:

$$\$ \diamond a$$

es la fórmula del fantasma ya descifrado en su forma fundamental. Las dos fórmulas, que parecen paralelas, se ubican en lugares muy distintos respecto al deseo. Si en la primera el deseo persigue que se manifieste la relación imaginaria con el otro, en la segunda el fantasma es algo que moviliza el deseo pero sin saber. El deseo más bien está afectado por lo que escribimos:

$$\$ \diamond a \rightarrow d$$

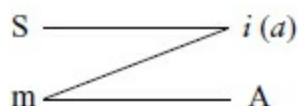
Eso es lo que se encuentra en Lacan, cuando \$ significa deseo, bajo la forma:

$$a \rightarrow \$$$

Esta escritura hace del amor una modalidad del fantasma, nada más que un efecto de significación de la cadena significante del fantasma. Y hay otros, pues no todos los fantasmas son fantasmas de amor, como bien sabemos. Están, por ejemplo, las significaciones de odio, de destrucción y de coacción, cuando el fantasma tiene la modalidad sádica; están las significaciones de sorpresa o de pudor, cuando se trata de la modalidad exhibicionista-voyeurista. Y todas estas modalidades, como significaciones, pueden intercambiarse.

FORMAS DE OCULTACIÓN DEL OBJETO

El objeto de satisfacción, el (a), ¿cómo está contenido en el fantasma? De alguna manera, esto ya aparece en la fórmula fundamental del fantasma, en que esa fórmula pueda parecer elemental. Tenemos la respuesta en Freud: cuando se trata de la modalidad del amor, el objeto puede estar escondido de manera narcisista o analítica. Es decir, por el sujeto mismo o por el otro. Si quiere descifrarse la oposición freudiana entre la posición narcisista y la analítica, hay que referirse al esquema de Lacan, llamado esquema L:



Aquí la relación narcisista se constituye sobre la primera diagonal $m \rightarrow i(a)$, y lo que Freud llama relación amorosa con el otro, dependencia hacia el otro, se escribe en la diagonal $S \rightarrow A$.

Es la oposición de una vertiente entre dos iguales y otra vertiente donde aparece la alteridad. Para nosotros, la elaboración freudiana es una aproximación a la división lacaniana en el amor. Puede decirse que el narcisismo es el amor como tentativa de reducir el Otro al mismo. En el anaclitismo, por el contrario, el Otro debe permanecer como Otro, de manera que el sujeto quede suspendido en su dependencia. Así nace el Otro del amor, el Otro al cual debe pedirse. Son dos maneras diferentes de esconder el

objeto de satisfacción en el fantasma. La primera lo hace bajo la imagen del otro, en la imagen del otro esconde el (a) , y se escribe:

$$\frac{i(a)}{(a)}$$

Y la segunda esconde el (a) bajo el gran Otro de la dependencia y del amor:

$$\frac{A}{(a)}$$

Este Otro del amor es el Otro al cual debe pedirse, pues la misma dependencia introduce el pedido, la significación de la demanda. Cuando se trata del sujeto en tanto que dependiente del Otro, está implicada ya la problemática de la demanda. El fantasma de amor a lo mismo, en cambio, sería el fantasma de un amor donde no sería necesario pedir nada, porque el Otro, siendo lo mismo, lo sabría ya.

Si en la perversión, como pasa por ejemplo en la homosexualidad masculina, encontramos una reducción del tiempo de la demanda, cuando se trata por el contrario de la relación de amor al Otro, lo que esconde al objeto (a) es el Otro y, sobre todo, la demanda del Otro. Así se explica la afirmación de Lacan según la cual en el fantasma del neurótico la demanda del Otro toma el lugar del objeto. La demanda es una manera de esconder el objeto:

$$\frac{D(A)}{(a)}$$

Esto no implica que uno pida al Otro, puede ser el Otro el que pida. Es algo que puede resultar muy difícil en algunos análisis, cuando el sujeto necesita siempre que el Otro le pida; por ejemplo, que le pida continuar su análisis. En la neurosis se ve como la insatisfacción y el sufrimiento esencial del sujeto dan vueltas alrededor de la demanda: pedir que le pidan.

Así, este tipo de amor interpone la demanda entre el sujeto y el Otro. La demanda

siempre humaniza al Otro. Seguro que existe el riesgo del rechazo y también el riesgo de la aceptación, pero la demanda como tal ya es humanizante.

Entonces, puede pedirse el amor. Sin embargo, hay algo en nosotros que resiste a pedir el deseo. «Te pido que me desees» es una frase en la que hay algo impensable, en la medida en que deseo en contra de lo que quiero.

LAS CONDICIONES DE AMOR

En las condiciones de amor se pide algo al Otro. Se pide siempre que el Otro tenga cierta esperanza. Es lo que Freud muestra, que esos otros del amor son todos parecidos, y señala ese rasgo exquisito como condición peculiar del amor, supuestamente de los hombres hacia las mujeres: el rasgo de puta. La exigencia de que la mujer sea siempre del Otro protege la alteridad del Otro y, al mismo tiempo, la reduce. En realidad esconde el rasgo de «no-toda» –que la mujer no sea toda de él– que Freud expresa de una manera bastante difamatoria.

Existe un modo más común de reducir el Otro al uno, que consiste en su idealización. Efectivamente, poner el ideal (I) en el lugar del objeto (*a*) reduce al Otro idealizado al uno; es reducirlo al significante y así desconocer su goce, desconocer la diferencia del Otro. En toda reducción de las diferencias al uno, quizá pueda encontrarse amor, pero lo que se encuentra con seguridad es aburrimiento.

Este desarrollo permite sostener que el objeto (*a*) no es una instancia. Si el (*a*) puede ser homólogo a la demanda es porque el goce como objeto es casi como un efecto de significado. En castellano la palabra «sentido» permite percatarse de que la significación es sentida, que la significación es afecto. Y se trata «casi» de un efecto de significado porque los sentidos son variables, mientras que el goce como objeto es producto del significante, es decir, efecto constante. El goce no es más que un sentido gozado que, eventualmente, produce un cambio corporal.

Resulta remarcable que Freud, en su texto más paradigmático sobre el fetichismo, cuando quiere presentar al objeto fetiche causa del deseo no tome el notorio ejemplo del zapato, sino un ejemplo que no se sostiene más que por un malentendido. Toma como ejemplo, precisamente, un sentido gozado. (*Glanz auf der Nase*, en: «Fetichismo», 1927.)

Si se acepta esta noción, puede concebirse la pulsión como una cadena significativa inconsciente que produce un goce como objeto, de la misma manera que una cadena significativa explícita en la palabra tiene efectos de significación. Hay una cadena significativa inconsciente de la cual se desata la significación como objeto. La satisfacción no es más que una modalidad de sentido.

Freud tenía razón en que las pulsiones no tienen nada que ver con la biología. Lo que él llamó mitología no es más que la dimensión de los fenómenos significantes en relación con lo real del goce. Lacan dedujo una secuencia que no pone la pulsión a ningún nivel primario sino al nivel más elaborado del significativo, tomando como punto de partida:

1. Las necesidades vitales.
2. La demanda.
3. El deseo.
4. El amor y la demanda de amor.
5. La pulsión, en tanto que demanda que no se dice.

La pulsión es lo que queda de la demanda cuando el Otro del amor desaparece. La pulsión es una demanda, una demanda exigente, el *summum* de la exigencia. No se trata de la demanda de la presencia del Otro, como en el amor, sino de la presencia del goce en el lugar del Otro. Por esto puede preguntarse: «Cuando tú gozas, ¿me quieres o no?».

De esta articulación puede resaltarse la secuencia deseo-amor-goce, secuencia orientada que permite ver al amor en su lugar de mediación entre deseo y goce. Hay que pasar por el amor para ir al goce, por eso Lacan dice que en el amor hay una experiencia de goce.

Si la secuencia se toma en sentido inverso puede decirse, con Freud, que el goce se encuentra en el propio cuerpo y que hay que pasar a través del amor, del Otro del amor, para encontrar el deseo. Pero esto esconde que el Otro del lenguaje está ya presente en el goce, está presente a pesar de haber desaparecido y de no encarnarse en el Otro al cual se pide.

Freud señala que, cuando se pierde al objeto de amor, hay represión del deseo en tanto que determina una identificación. Y siempre se pierde al objeto. Siempre está ya perdido. El Edipo freudiano significa precisamente esto: que el objeto primario de la elección está perdido. A lo que Lacan agrega que es la satisfacción plena lo que está perdido y, por

eso, hay deseo. La pérdida de satisfacción, que se llama castración –y que no depende de la pérdida de un objeto de amor–, es algo básico, fundamental.

UNA ESCUELA SIN ESTÁNDARES

Si llamamos castración a la pérdida de satisfacción puede decirse que hay dos soluciones, no más. La primera es la identificación. Según Freud, se trata de tomar al objeto dentro del yo, significantizar al objeto perdido como ideal, y amar al padre o a sus sustitutos. La segunda solución se llama el pase y es la solución inversa a la identificación. La asunción de la castración no quiere decir que no haya goce legítimo –eso sería el régimen del ideal–; al contrario, el pase dice que en la pérdida de satisfacción queda un resto para cada sujeto, un plus de goce permitido que ninguna identificación puede reemplazar.

Empezamos con la interdicción y terminamos con la permisión –por pulsación– de un goce no humanizado por el amor. Parece ir contra la ley. ¿Y si los psicoanalistas fueran todos delincuentes? Unos lo serían más que otros. En el psicoanálisis, como en la perversión, pues ambos tienen algo en común, se trata de reintroducir el plus de goce en el Otro como $\forall$ –sea ese Otro el cuerpo propio u otro ser–, es decir, en tanto que en él falta el goce. Esto es lo que hace el perverso, se destina a tapar las faltas de goce en el Otro.

Si el analista renuncia a su acto, si desespera de su acto, a veces puede intentar hacer gozar a su paciente devolviéndole el objeto perdido, transgrediendo la ley de la abstinencia. Esto es una trasgresión, no de la ley, sino del dispositivo analítico en tanto que en el psicoanálisis se trata de hacer gozar a través de la palabra, lo que constituye al analista como depósito del sentido gozado. Que el analista sea este depósito es la condición para que puedan caer las identificaciones. La regla de abstinencia no se dice en nombre de la ley, sino del propio funcionamiento del discurso analítico. No se trata de que su trasgresión sea un crimen, sino de algo mucho más grave, es un error. Un error analítico.

Lo que constituye el secreto del psicoanálisis a propósito de la ley es que no es esta la que produce la interdicción del goce, sino que parece que es el goce en sí mismo el que se autolimita. El cuerpo limita al goce. El lenguaje limita al goce y, precisamente, así hace aparecer el plus de goce. La ley, aquí, es secundaria, no primaria. Según Lacan los

analistas constituyen un grupo imposible y lo dice porque lo que soporta el grupo es la identificación al líder, así que los analistas verdaderos no pueden formar un grupo. Por esto Lacan inventó la Escuela, como tentativa de grupo que no se redujera al uno, es decir, como Escuela sin estándares.

Evidentemente la Escuela tiene tendencia a cerrarse en un grupo, como todo grupo. En un grupo hay amor, y la Escuela es la esperanza de una agrupación que no conocería el régimen del amor. La idea de Lacan es que la Escuela tuviera el régimen del pase.

Surge entonces la pregunta, si hay oposición entre identificación y pase, entre el objeto (*a*) y el ideal (I), ¿qué es la causa freudiana? ¿Sería la idealización del objeto (*a*)? Si el discurso analítico vacía el lugar del ideal para revelar su verdad nada más que como sentido gozado, si esto es el psicoanálisis, ¿qué sentido tiene promoverlo? Para esta pregunta no tengo respuestas, sino esfuerzos de trabajo.

La contribución del obsesivo al descubrimiento
del inconsciente (1989)

La Coruña, 7 de octubre de 1989.
Publicada en *Finisterre freudiano*, n.º 1.

Siempre que se habla de cierta práctica sin la complicidad que da una experiencia compartida surge una dificultad, pues el psicoanálisis es una disciplina con un vocabulario propio bastante técnico y con sus referencias tópicas, a las cuales, cuando estamos entre especialistas, hacemos alusión sin explicitar más. Así, hay una dificultad inherente al presentar el psicoanálisis; pero a la vez quizá sea muy fácil, por la presuposición psicoanalítica de que todo el mundo –profanos y especialistas– ya sabe de un modo u otro de qué se trata.

LOS DESCUBRIMIENTOS DE COLÓN Y DE FREUD

Tal vez lo sepan solamente por sus sueños o por sus fantasmas, de los cuales no son responsables. Y de la misma manera que Descartes decía que el sentido común es la cosa mejor repartida del mundo, podemos decir que el inconsciente –a pesar de no tener sentido común–, es también la cosa más compartida del mundo. Pero, si es así, ¿por qué se dice entonces que el inconsciente fue descubierto por el médico vienés Sigmund Freud?

Freud descubrió el inconsciente. La prensa lo ha repetido a menudo últimamente; no sólo la prensa francesa, sino también la prensa española y la de otros muchos países, con ocasión del cincuentenario de su muerte. ¿Descubrió Freud el inconsciente como Colón lo hizo con América? Hay una diferencia y es que Colón descubrió el Nuevo Mundo, mientras que lo que Freud descubrió es algo así como el «viejo mundo». En cierto modo, no hay mundo más viejo que el inconsciente. América representa en la historia mundial el porvenir, mientras que siempre se dice de nosotros en Europa que, respecto a una parte de América que vendría a ser nuestro porvenir, resultamos obsoletos, y que el inconsciente, ese descubrimiento de Freud, se ha manifestado como el pasado en esta Europa. En la historia de América hay un debate esencial entre el país y el inconsciente. El inconsciente representa el pasado y Freud lo dijo a su manera al analizar adultos pero proclamando que el inconsciente es, en cada uno, lo infantil. Es una definición freudiana del inconsciente que se encuentra, por ejemplo, en su texto clínico sobre el «hombre de

las ratas», «A propósito de un caso de neurosis obsesiva». El inconsciente es lo infantil, pero es como si el descubrimiento del inconsciente le llevara a uno siempre más y más atrás, como si hubiese un movimiento de buscar siempre en lo anterior, en los primeros años de la vida infantil. Lo esencial habría quedado decidido a los seis años, a los tres, en el primer año de vida o cuando el organismo no tenía aún independencia vital por estar dentro del seno materno, es decir, antes del nacimiento.

Freud se vio llevado a analizar el contexto mismo del nacimiento, la relación entre los padres antes de la concepción misma del individuo, como en el caso del «hombre de las ratas», en el que se diría que uno de los motivos esenciales de la neurosis del paciente tiene que ver con la culpa paterna anterior al matrimonio con la madre. Es decir, que ese movimiento de anterioridad va más allá del nacimiento del propio individuo. Quizá los profanos puedan entender ahora por qué no utilizamos la palabra «individuo», sino el término «sujeto», porque algunas de las causas de la neurosis, en tanto que caso clínico, se dan en cierto modo ya antes de la aparición del individuo. Por eso no empleamos la palabra individuo, que se refiere al organismo viviente, sino otra. Y eso no es todo: quizá se tenga alguna idea de lo que Freud llamó el superyó, y puede que se imagine en su posición más elevada, cuando en realidad a lo que Freud se refiere es a los antepasados del individuo, no sólo a sus padres, sino también a los padres de sus padres... hasta que al final, en su descubrimiento del inconsciente, Freud se vio conducido hasta las primeras edades de la humanidad, a inventar el cuento antropológico de «Tótem y Tabú», el cuento originario –los padres de los padres de los padres– de la humanidad primaria.

El inconsciente siempre hace retroceder de tal manera que la cura analítica ha podido ser teorizada como regresión y el inconsciente ser presentado como el pasado, un pasado fundamental, porque, en cierto modo, el inconsciente designa algo del sujeto que nunca ha sido presente para él. El inconsciente siempre desarregla las categorías de la temporalidad. Freud formula que el inconsciente no conoce el tiempo, y así afirma que los deseos –por inconscientes– son eternos. En un sujeto, algo que marca ha sido presente.

Cuando uno descubre América puede gritar: «¡Tierra!» –tierra firme–, pero cuando se descubre el inconsciente es diferente, no se puede decir. Freud pensó que el inconsciente estaba al aire libre en los primeros tiempos de la vida humana, en los primeros años de la vida infantil, y que más tarde se escondía. El concepto, tan popular por otra parte, de represión responde a esta idea. Un inconsciente que primero estaría presente con sus

deseos no reprimidos, manifestados abiertamente por el niño y después, en una segunda etapa, una represión que el análisis tendría la tarea de penetrar. Pues bien, el propio Freud se corrigió introduciendo la noción de una represión primaria, fundamental, que implica que, a pesar de que se levanten algunas represiones, quedan siempre otras por levantar, como si existiera un límite absoluto al trabajo del descubrimiento del inconsciente que tiene que ver con la posibilidad de seguir levantando más y más represiones.

Así, en este descubrimiento falta algo, y es que el inconsciente presenta la paradoja de que hay algo que ha sido reprimido sin haber estado nunca presente. Algo perdido sin haber sido nunca propiedad del sujeto, algo que él no ha tenido nunca, de tal manera que es como si al sujeto le correspondiera una pérdida fundamental.

En realidad, en el descubrimiento del inconsciente hay una doble paradoja. Primero, cuando uno descubre algo del inconsciente, lo descubre. Por eso, después de todo, hablar ante los profanos no es tan difícil. Pero cada vez que se produce ese descubrimiento, se descubre como algo ya conocido, algo que uno ya sabía. Lo cual, como Freud señaló, no significa que se trate de un falso descubrimiento: ese «ya lo sabía» es una fórmula característica del análisis. Tanto en el descubrimiento del inconsciente como en la interpretación hay sorpresa, y la extinción de esa sorpresa poco después. Por eso no resulta fácil contar un análisis, con eso que puede llamar sus «efectos de verdad» —decir que surgen en un momento dado y que, un instante después, uno no sabe si verdaderamente ha pasado algo—. El inconsciente no se descubre como algo nuevo, sino como algo viejo, un continente donde ya se había estado sin saberlo, como una aventura sin retorno. Por eso en la transferencia —o sea, en los amores—, Freud llama la atención sobre el aspecto de la repetición. Un psicoanálisis no obedece al movimiento de la *Iliada*, sino al de la *Odisea*, y en eso también hay una diferencia entre Freud y Colón.

Segunda paradoja: el inconsciente se descubre también como un lugar al que uno no puede llegar. Y en eso se parece menos al viaje de Ulises que a la tarea de Penélope; esto es, la vuelta de un viaje infinito. Uno de los últimos textos de Freud tiene por título *Análisis terminable e interminable*, como si la mitad de un análisis fuera un viaje infinito por conseguir algo imposible de obtener, como si el análisis se sustentase sobre un deseo imposible, cosa a la que los especialistas se refieren como «problemática obsesiva» del propio análisis.

Así, el descubrimiento del inconsciente, como lo llama la prensa, resulta ser algo

mucho más difícil que el descubrimiento de América. El Nuevo Mundo fue descubierto de una vez para siempre, mientras que el inconsciente ha de ser descubierto por cada uno por su cuenta. Como mucho, América fue descubierta dos veces, porque se dice que primero llegó un escandinavo que se perdió y después Colón. Quizás haya sucedido algo similar con el inconsciente freudiano.

Para distinguir –como lo hago aquí, buscando cosas difíciles– a Freud de Colón hay que tener en cuenta que el estilo de ambos viajes fue muy diferente. Colón se lanzó a la mar con tres carabelas y el viaje freudiano consiste en entrar muchas veces en una misma casa, en el consultorio del analista. Además el inconsciente mismo es como una casa algo familiar, a la vez conocida y extraña, lo que lo hace una casa poco común.

Freud y Colón se parecen en que los dos hubieran querido descubrir una cosa diferente de la que descubrieron. Colón pensaba descubrir las Indias Occidentales, y Freud creía descubrir una determinación biológica del psiquismo; en lugar de lo esperado, Colón descubrió América y Freud la determinación lingüística del inconsciente. Y de la misma manera que podemos decir que el nombre de Colón fue cambiado –por el de América–, la metapsicología de Freud se ha transformado casi en la metalingüística de Lacan.

EL INCONSCIENTE DE LAS PALABRAS

El término «inconsciente» permanece, aunque no sea el nombre más adecuado para el descubrimiento de Freud. Hemos conservado la palabra porque se necesita mucho tiempo para cambiar lo que funciona como señal, pero en realidad es una palabra tomada por Freud de la ideología de su tiempo y que presenta su descubrimiento a partir de una negación de la conciencia: en «inconsciente», el «in» es negativo, cuando el propio Freud decía que no sabemos cómo definir la conciencia y, de hecho, en su trabajo clínico muchas veces resulta imposible saber si un elemento es consciente o inconsciente.

En la neurosis obsesiva, por ejemplo, ¿cómo pueden repartirse las ideas obsesivas entre conscientes e inconscientes? ¿Cómo pueden ser inconscientes si, precisamente, el sujeto las conoce con toda claridad? La noción que merece ser conservada en la palabra «inconsciente» es la desafectación de la idea y su afecto, esto es, que el sujeto percibe y comunica determinada idea como si ésta careciera de importancia. El carácter, el índice

inconsciente de la idea obsesiva, perfectamente conocida por el sujeto, es que esa idea no le dice nada, como si no la conociera. Es como si se tratara de un pensamiento «en tanto que yo no pienso».

No es una trivialidad definir el psicoanálisis a partir del inconsciente, como hace todo el mundo. En los últimos años de la vida de Freud y después de su muerte, la palabra inconsciente fue olvidada, casi reprimida. Por ejemplo, en la década de los años sesenta, el libro fundamental de los psicoanalistas de Nueva York –supuestamente ortodoxos– llamados Hartman, Kris y Lowenstein, explicaba que el psicoanálisis no tiene nada que ver con el inconsciente sino con el yo, el ello y el superyó. De la misma manera los términos «castración» y «pulsión de muerte», introducidos por Freud, habían sido reprimidos.

Así pues, al conservar la palabra «inconsciente», hablamos del redescubrimiento del inconsciente freudiano por parte de Jacques Lacan. Pero de un inconsciente –a pesar de conservar el término– que no se define a partir de la conciencia, sino siguiendo el trabajo práctico de Freud a partir de la palabra. Y es que el inconsciente freudiano está en las palabras. Resulta interesante leer ciertos pasajes de El «hombre de las ratas», por ejemplo, en que vemos a Freud analizar la función de la palabra «rata» –bien consciente–, para ese sujeto. Según Freud, el inconsciente surge del sistema del uso de dicha palabra por parte del sujeto, es decir, que el inconsciente surge como un efecto de coherencia, de la red de ocurrencias de la palabra.

Dicho brevemente y en referencia a la neurosis obsesiva, el inconsciente, tal como Freud lo descubrió, está vinculado a una lógica de la palabra. Sí, el inconsciente freudiano redescubierto por Lacan es el inconsciente de las palabras. Por tanto, puede decirse que ya antes de su descubrimiento el inconsciente estaba en la palabra, y solamente en ella. De ahí que en las palabras siempre haya más de lo que uno quiere decir, de lo que uno cree expresar, que las palabras traicionan. Lo saben bien los que quieren ocupar una posición de amo –la sabiduría de los amos–, cuando se dice: «Si quieres mandar, ser un amo, habla poco, economiza las palabras, porque la palabra traiciona, escapa».

También por eso es difícil mentir. Resulta difícil porque la verdad se traiciona en la palabra. Los mentirosos y las mentirosas lo saben bien. Además, mentir es difícil porque para hacerlo es necesario saber la verdad. Podemos referirnos aquí a un clásico español, Baltasar Gracián, que explica con todo detalle a los amos cómo se puede mentir diciendo

la verdad. Gracián dice que la más explícita de las artes del engaño es mentir diciendo la verdad, porque la verdad y la mentira dependen del contexto, de la interpretación del otro, de tal manera que es posible decir algo y hacer entender lo contrario. Por ejemplo, decir la verdad y hacer entender lo contrario de la verdad, tomando en cuenta lo que el otro va a pensar de lo que uno ha dicho. No se trata, pues, de la palabra entendida como «lengua», sino de la palabra en tanto que comunicación con el otro.

Se entiende entonces por qué decimos que Freud descubrió el inconsciente siguiendo a sus pacientes histéricas, pues la histeria se caracteriza por la intersubjetividad. El sujeto histérico se caracteriza por su articulación y su dependencia respecto del Otro. No se trata de que el sujeto histérico mienta, sino de que, por el contrario, no sabe qué es la verdad y puede vivirla sufriendola con autenticidad, con sufrimiento genuino. Me refiero a las pacientes histéricas de Freud —que son ya un lugar común a propósito del famoso descubrimiento del inconsciente— para introducir a continuación el papel de los obsesivos. Se habla siempre del papel destacado de las histéricas en el descubrimiento del psicoanálisis, pero también los obsesivos hicieron una contribución a ese descubrimiento.

Efectivamente, la histérica se demuestra impensable sin la relación con el Otro. Por eso dice Lacan que la histeria es un vínculo social. Podemos añadir que los sujetos histéricos en lo que se dice entienden lo que no se dice, entienden lo que se escucha —lo que se da a entender—, aunque eso no haya sido dicho como tal. Que siempre es algo de índole sexual, por supuesto. El deseo nunca puede ser dicho superficialmente, ya que si se dice ya no se trata de él. De tal manera que hay una oposición entre la histeria y los amos, pues el amo cree que puede serlo de las palabras. Para ser un buen amo hay que saber utilizar la palabra al dar órdenes; una orden es efectiva cuando no contiene equívoco ninguno, o sea, cuando en lo que se escucha no se da a entender nada. Un mandato es una palabra sin equivocación, que no deja lugar a interpretaciones, que no da lugar al deseo. La histeria entonces puede definirse como un esfuerzo por hacer hablar al amo, de tal manera que se traicione a sí mismo, se traicione en el deseo.

Ahora puedo introducir algo tan simple que casi produce vergüenza pero, como hemos dicho que, al hablar de deseo, se trata de algo que se da a entender entre las palabras, escribiremos una palabra y luego otra y lo que hay entre las palabras. Para hacerlo, no emplearé la abreviatura de las palabras, sino la abreviatura de la palabra «significante». Introducimos pues el uso de un vocablo lingüístico bastante conocido y que va a resultar más cómodo, porque puede designar a la vez una palabra y un elemento de una palabra,

un fonema, y puede significar un elemento del lenguaje cualquiera que sea su extensión: S_1 , el primer significante, S_2 , el segundo, y $\$$ el deseo que se halla entre ambos: $S_1 \$ S_2$. Podríamos escribir S_3 , pero eso no se corresponde con el deseo que es por definición la falta de palabra. Por eso escribimos $\$$ para explicar, precisamente, que no hay. Y puede decirse que ése es el significante del deseo. Así, hay una relación que puede examinarse entre lo dicho y el deseo. No hay dicho sin deseo. El dicho del lenguaje matemático, por ejemplo, es un esfuerzo por obtener un dicho sin deseo, una expresión que no dé lugar a esa interpretación histérica del deseo. En cambio, podemos afirmar que no hay deseo sin dicho. Y es que hay que formular la exterioridad del deseo con respecto al dicho y a la vez su vinculación con él.

LAS CONTRIBUCIONES DEL OBSESIVO

Vayamos, pues, a la cuestión de la contribución del neurótico obsesivo al descubrimiento del inconsciente. Un capítulo, éste, que parece menos evidente, menos familiar que la contribución de la histérica a ese mismo descubrimiento, a pesar de que Freud se refiere claramente a la neurosis obsesiva como a una prueba fehaciente del inconsciente. Estaría muy bien que los filósofos y los psicólogos, que desarrollan ingeniosas teorías sobre el inconsciente basándose en lo que saben sólo de oídas —o en sus propias ideas convencionales—, estudiaran directamente los fenómenos del pensamiento obsesivo, estudio del que extraerían impresiones decisivas.

Freud señala que los obsesivos no son tan accesibles al análisis como las histéricas, que tienen mucho menos que consultar, que esconden su mal en la vida social y acuden al análisis cuando su estado es gravísimo. No acceden tan fácilmente al análisis como las histéricas porque están enzarzados en el debate no con el Otro, encarnado efectivamente en un amo, sino consigo mismos. En eso la neurosis obsesiva es una enfermedad de la intrasubjetividad, no de la intersubjetividad; por eso pedirle análisis al otro, a un otro, constituye un obstáculo al inicio mismo del tratamiento porque implica confesar su falta. Y puede muy bien pedir análisis a otro pero para ponerse de inmediato, en la práctica, a adularlo, quedándose pues solo, imaginariamente, en la experiencia analítica. Por eso, contrariamente a la histeria, la neurosis obsesiva no crea vínculo social.

Seguramente Freud descubrió el inconsciente de las palabras al hilo de lo que le

contaban sus pacientes histéricas, pero lo verificó con el obsesivo. La neurosis obsesiva no presenta un cuerpo que se escapa como ocurre en la histeria, sino un pensamiento que se muestra del todo rebelde, que toma una consistencia de cosa. En la neurosis obsesiva hay una muy específica densidad y consistencia de las ideas, de tal manera que hay elementos del pensamiento que hacen intrusión, contra los cuales el sujeto siente que debe luchar, o bien esforzarse por producirlos para experimentar obstáculos o inhibiciones en la producción de esos pensamientos que serían necesarios. A partir del obsesivo se verifica en qué sentido el inconsciente está hecho de pensamientos, pero de un pensamiento a la manera de fórmulas –casi escritas– que en ocasiones el sujeto conoce sólo un poco o de manera desplazada.

¿Cómo se debería entonces, a partir de la fenomenología del pensamiento obsesivo, modificar ese esquema tan simple de la relación histérica con la palabra? Claro que, en el esquema histérico, hay una extrema sutileza cuando lo importante toma su peso entre las palabras. Hay que escuchar, por ejemplo, las anécdotas recónditas donde seguramente podría captarse lo que hay entre los seres, como entre las palabras; a veces, ese interés máximo por captar el deseo que «pasa entre» puede disfrazarse de indiferencia; pero, en cuanto la indiferencia se pone a hablar, uno certifica que todo eso ha sido escuchado. En definitiva, lo que le interesa al sujeto histérico es lo que el otro no dice y no sabe, lo que al otro se le escapa, hasta el punto en que el propio sujeto histérico se identifica con eso que se le escapa al otro y llega hasta el extremo de escaparse de sí mismo.

Hay en la histeria un patetismo propio de la huida, del vacío, que puede presentarse de manera casi melancólica unas veces y, otras, de manera casi maníaca. Podemos decir que ese esfuerzo por captar, entre uno y otro, a ambos significantes a la vez, se traduce en una contradicción que es como el deseo mismo, es decir, cierto illogicismo.

El neurótico obsesivo, por el contrario –es su primera característica–, funciona anulando lo que hay entre los dos significantes, operando primero una separación entre ambos que se traduce, en un segundo tiempo, en el privilegio de la sucesión; es decir, se traduce en problemas de temporalidad: ¿ha sido antes o ha sido después? Hasta el propio Freud busca, en el caso del «hombre de las ratas», si ha ocurrido antes o después. Pero esa separación es, al mismo tiempo, un esfuerzo al servicio de la continuidad, a partir del número se quiere conseguir una continuidad, aunque solo se obtenga un infinito innumerable. El único alivio para el obsesivo sería el concepto de infinito actual, pero que no es un invento obsesivo, sino de Cantor, que era psicótico.

En segundo lugar, en el obsesivo resalta en primer plano la categoría del orden, la categoría obsesiva del orden, que precisamente lo hace caer bajo el dominio de órdenes absurdas, sin sentido, sin interpretación posible para el propio sujeto; esa interpretación que se produciría en el lugar que, precisamente, el neurótico obsesivo ha eliminado.

El pensamiento obsesivo se caracteriza –y éste sería su tercer aspecto– por la lógica, absurda pero lógica, que se manifiesta en las fórmulas de implicación, señaladas por Freud, del tipo «Si... entonces».

Tenemos, como cuarto punto, la categoría obsesiva de la elección. Mientras que en la histeria la problemática es ser o no ser elegido, en el obsesivo lo problemático es el hecho de no elegir, que se presenta precisamente como un intento de conservar las dos alternativas a la vez sin perder nada. A este respecto, podría contar el caso de un sujeto que entró en pánico en el momento de cambiar de casa porque quería, contra toda lógica, conservar la vieja y la nueva. Más tarde, con algo menos de pánico pero también con dificultad, cambiar de trabajo soñando con conservar el anterior y el otro. Y finalmente cambiar de mujer conservando, a pesar de todo, la de antes y la nueva.

Sobre este mismo esquema puede deducirse, como quinta categoría, la duda. La duda del obsesivo, hecha de oscilación entre lo primero y lo segundo.

En sexto lugar, el acto como salida compulsiva del pensamiento. Es un error pensar que los neuróticos obsesivos no actúan, bien al contrario, a veces ellos mismos no se consideran enfermos y actúan para poder salir de la vacilación del pensamiento por el acto.

Así pues, pongamos \$ para describir lo que es muy difícil de concebir: la anulación de lo que es ya un vacío y que, en la clínica de la neurosis obsesiva, se traduce como un odio a la discontinuidad y aparece como un esfuerzo por contabilizar lo que surge como –1. Se trata de anular lo que aparece como un significante que falta. ¿Cuál es la solución obsesiva? Esa solución es contar con el –1, inventar un significante, S, para ese lugar de la falta de significante –lugar que, evidentemente, se reproduce entre los significantes S_1 - S_2 – de tal manera que hay que ponerlo entre paréntesis (\$) y contar ese vacío una vez más, pero el vacío siempre se reproduce. Ésta es la matriz de la repetición obsesiva.

La repetición obsesiva, la repetición compulsiva de los mismos actos, ritualista como se suele decir, tiene el sentido de la anulación del deseo. En otras palabras, lo que en la serie siempre aparece como la recurrencia del +1 en realidad es la inversión del –1 del

deseo, cierta positivación de ese –1. De modo que el comportamiento del obsesivo puede interpretarse como el esfuerzo desesperado por contar lo incontable.

Algo se pierde siempre en el paso de S_1 a S_2 y, por eso, es necesario verificar, pero esta verificación es correlativa de la duda, se trata de lo mismo. Y puede acabar desembocando en una inmovilización a causa del pánico. De todo ello puede deducirse también la conexión de la duda con la deuda, pues se trata siempre de darle uno más al otro, porque siempre falta uno. Por tanto, la contribución del obsesivo al descubrimiento del inconsciente es, nada más ni nada menos, que la emergencia encarnada de la lógica de la cadena signifiante.

UN ENCUENTRO IMPOSIBLE DE REDUCIR

Freud definió siempre el inconsciente como una memoria, una memoria que aparece en la histeria como anamnesia, como recuerdos –el secreto está en el pasado–, mientras que la neurosis obsesiva permite ver el funcionamiento de la memoria a la manera cibernética –como un automatismo que va hacia el futuro–. Si puede decirse así, en la histeria los encuentros se transforman en cuentos y en la obsesión los encuentros se transforman en cuentas. La neurosis obsesiva tiene el cuento de lo mismo, transforma en sí mismo lo que puede venir del otro, transforma cada encuentro en un simple reencuentro. El tratamiento de la neurosis obsesiva consistirá entonces en obtener un encuentro imposible de reducir a un reencuentro.

La primera reducción de lo heterogéneo que hay en la neurosis obsesiva se manifiesta en que se oculta bajo el disfraz de la seducción, cuando de hecho se caracteriza por el odio fundamental a las mujeres. El obsesivo se construye así un amo sin falta, no se identifica con la huida, sino con la piedra. En esa petrificación está la verdadera huida ética que caracteriza la cobardía obsesiva, consistente en evitar el encuentro con lo nuevo, ya que el «contra-deseo» obsesivo es reducir el Otro a lo mismo. Por eso le debemos al neurótico obsesivo el aislamiento clínico del fantasma. En la histeria el fantasma pasa en la pantomima, en el perverso pasa como en la realidad, pero es en el obsesivo donde el fantasma se aísla como una consistencia propia hasta el punto de que se hace patente como obstáculo. También el deseo, que en la histeria se presenta con una modalidad patética de la insatisfacción, encuentra únicamente en el obsesivo su

modalidad lógica: la de la imposibilidad que, a diferencia de la insatisfacción, es una modalidad lógica.

Podríamos decir que, si la histérica enseña el deseo, el concepto de goce se puede aislar gracias al obsesivo. De la histeria aprendemos que el deseo no sólo es deseo del Otro, sino que es disgusto del goce como propio. Seguramente hay otro goce, el de la huida del sujeto que escapa de sí mismo. Pero el concepto de goce sólo puede aislarse en la neurosis obsesiva, a través del esfuerzo desesperado de la numeración del goce, del goce fálico. Lo que se experimenta aquí como disgusto es el deseo del Otro.

Terminaremos con lo que me parece el problema más agudo de la práctica analítica: la articulación de encuentro y repetición. Repetimos con satisfacción que no hay análisis posible sin la histerización del sujeto, sin que éste se abra a la relación con el Otro, al analista. Pero no podemos disimular la dimensión obsesiva de la práctica analítica en su exigencia ciega de presencia, en su regularidad casi burocrática, en su poner a trabajar un mandamiento que no conoce excepciones, hasta el punto de asignar al analista el papel de muerto en el juego. Seguramente Lacan produjo cierta desobsesionalización de la práctica analítica, pero la estructura obsesiva del análisis permanece como problema, de tal manera que ha podido formularse como meta de la cura el acceso a la imposibilidad, que es también la definición misma del deseo obsesivo.

El problema podría aclararse estudiando el fracaso del propio Freud en el caso del «hombre de las ratas», al no haberse dado cuenta de que él mismo había reforzado el casamiento fundamental del obsesivo con la muerte, que él mismo había celebrado en el análisis los esponsales con la muerte. ¿Cómo conseguir que el obsesivo no permanezca casado con la muerte? Es una pregunta que puede interesar a muchos y que voy a dejar abierta.

Del saber inconsciente a la causa freudiana I
(1989)

Conferencia pública en el Palacio de la Madraza de la
Universidad de Granada, el 24 de noviembre de 1989 con el
título «Del saber inconsciente a la causa freudiana». Transcripción de Javier García
Orcero, redacción de Carmen Ribés.
Publicada en *Cuadernos andaluces de psicoanálisis*, n.º 2, pp. 7-19.

No hay transmisión verdadera si se reduce a quienes comparten una misma experiencia. Sólo hay una verdadera transmisión cuando una experiencia puede transferirse a otros sin la complicidad que da el hecho de compartirla.

Me han presentado con varios títulos, pero me voy a presentar yo mismo también.

Me presento: soy un psicoanalista.

Me autorizo hoy, en esta sala, la más espléndida en la que jamás he hablado, la cual me impresiona y me parece que en este lugar puedo pronunciar mi propio *dignus est intrare*.

Me autorizo a presentarme como psicoanalista. Y debo decir que no hay ninguna razón para que ustedes me crean porque no tengo ningún diploma que lo acredite. Sí, tengo un diploma de filósofo y de profesor de filosofía, pero no de psicoanalista; no hay diplomas de psicoanalista. De manera que, para fundamentar mi propia presentación, como si fuese ante un jurado, voy a ofrecerles de inmediato una formación del inconsciente. Lo que llamamos formaciones del inconsciente son, por ejemplo, sueños, chistes, síntomas y actos fallidos. De modo que voy a ofrecerles una formación del inconsciente, pero no de uno de mis pacientes sino de mi propio inconsciente. Un psicoanalista también tiene un inconsciente, es decir, que no ha desaparecido a causa del psicoanálisis. La experiencia psicoanalítica no consiste en la ablación del inconsciente de manera que pudiera continuarse tranquilamente sin él.

Esta mañana, al salir de mi consultorio para venir a Granada, quise traer conmigo un ejemplar de la *Ética* de Spinoza, un volumen pequeño, que no pesara demasiado. Quería comprobar en el avión alguna de las citas que pensaba leer. Y cuando ya estábamos en el aire, abro mi bolsa y veo que en lugar de la *Ética* llevaba otro volumen del mismo autor, muy parecido, de esa misma edición, el *Tratado político* y la *Correspondencia*, luego no podía verificar las citas que quería utilizar. Ese acto fallido me llamó suficientemente la atención como para sentir cierto malestar. Hasta que se me ocurrió una primera explicación que tuvo para mí el efecto de un chiste. Y es que, durante toda la semana pasada, en París, estuve ocupado escribiendo cartas, muchas, muy difíciles y muy especiales, en nombre de la Escuela de la Causa Freudiana (ECF), asociación de la que

soy miembro, y en una instancia responsable. De manera que en el momento de salir tomé, en lugar de la *Ética* de Spinoza, la *Correspondencia*; una correspondencia como la que estuve obligado a componer la pasada semana y que me molestaba, además, en la preparación de esta conferencia. Esto ya era un primer paso para entender por qué había llevado un libro en lugar de otro.

Pero todavía había algo más en este acto fallido porque el vuelo de París a Granada no es directo, sino precisamente un vuelo con «correspondencia». Es preciso llegar primero a Madrid y allí seguir las flechas de las «correspondencias nacionales» hasta el avión de Granada. Y, si mi ocupación parisina estaba en conflicto con mi trabajo para Granada, en ese acto fallido se encontraba una solución de compromiso que ponía de relieve lo que de común había entre París y Granada: una correspondencia.

Pero aún apareció algo más. Y es que, al utilizar ese volumen por última vez, había dejado en él algunas notas. De modo que, al abrir ese libro que estaba en mis manos por azar –por el azar necesario del acto fallido– me encontré justamente con la segunda de las cartas de Spinoza a Blijenbergh. Es esta una correspondencia tan notable que algunos pasajes han sido una referencia esencial para mí desde mis años de estudiante. Y mientras volvía a leerla se me ocurrió un segundo chiste referido, precisamente, al problema que plantea Spinoza: ¿cuándo debe alguien mantener correspondencia, escribirse con otra persona? ¿Cuándo vale la pena discutir con alguien sobre un asunto teórico? Y debo decir que, al leerlo, me pareció claro que, en cierto modo, yo había trasgredido esta regla en mi correspondencia de esos días. ¿Con quién hay que mantener correspondencia, según Spinoza? Era lo que estaba escrito en esos papeles, en frases que yo mismo había anotado y que creía haber olvidado. Pero mi acto fallido demostraba que aún las tenía presentes.

Dice Spinoza: «Me parece claro que nosotros dos pensamos de manera diferente, y no sólo sobre las consecuencias que se deducen de los primeros principios, sino sobre los principios mismos; siendo así, no me parece que un intercambio de cartas entre nosotros pueda ya servir a nuestra instrucción». Y debo decir que ésa era, precisamente, la conclusión a la que yo había llegado el día anterior al del viaje. Había, por tanto, una razón más por la que ese acto fallido –traer un libro en lugar de otro–, me parecía extraordinariamente feliz. Porque era precisamente el soporte que yo necesitaba.

Y todavía hay algo más en esa carta, la número veintiuno según la numeración tradicional de la *Correspondencia*. Encontramos en ella también su teoría de la falta, de

la ausencia. Spinoza explica allí su punto de vista. Es algo que antes de conocer a Lacan y dedicarme al psicoanálisis me había parecido espléndido, algo para ser meditado, ya que la privación según Spinoza no es algo positivo. La falta, en verdad, no es nada. Su punto de vista es que «ser» y «perfección» son lo mismo. No puede decirse, por tanto, de ningún ser que carezca de algo. Y cuando parece haber una privación es, como Spinoza señala, un ser de razón, una manera de pensar, pero nada más. Se puede pensar, por ejemplo, que no tener vista es una privación y que esa privación, la ceguera, es algo. Pero Spinoza lo niega porque la idea de la privación proviene de la comparación entre el hombre que ve y el que no puede ver. Y la comparación no es razón. En esa deducción – que no puedo rehacer por completo aquí –, Spinoza llega a decir que el no-ver de un hombre ciego no tiene más entidad, más sustancia, que el no-ver de una piedra. Es decir que ese no-ver no existe.

Esta noción, tan ajena a nuestro sentimiento personal, me ha parecido siempre muy notable. Es una doctrina hasta tal punto exigente que, de ser adoptada por alguien, le impediría quejarse jamás. La doctrina de Spinoza destruye el derecho a la queja y tiene consecuencias de orden moral. Podemos decir que su teoría de la falta es el fundamento de la *Ética*. Y la consecuencia moral es que el mal, el pecado, tampoco es algo positivo. Spinoza dice en la primera de las cartas a Blijenbergh que el pecado no existe, y que no podemos concebir imperfección alguna en un objeto más que si lo comparamos con otro que tiene más realidad. No hay pecado, por tanto, sino comparación. Y pone como ejemplo de un pecado –que no lo es– la elección de Adán al comer el fruto prohibido, la manzana.

Y tengo que decir que esa correspondencia parisina mal orientada, inútil, ha sido con alguien a quien voy a llamar el señor Santa Manzana. De nuevo el acto fallido que me había traído ese libro a las manos me decía muchísimas cosas.

En esas páginas, Spinoza desarrolla también su teoría de la libertad; la libertad tiene como fundamento la identidad, en Dios, de la voluntad y el entendimiento. Y se articula con el hecho de que nada se produce en el mundo contra la voluntad de Dios. Pensar por tanto que pudiera producirse algo contra la voluntad divina sería como pensar un círculo cuadrado. Porque la referencia del saber, en Spinoza, son las matemáticas. De manera que, preguntarse por qué Dios no ha dado a Adán una voluntad más perfecta, o por qué ha suprimido en un hombre la vista, sería como quejarse del hecho de que el círculo no tenga las propiedades de la esfera.

Lo que le parece, por decirlo así, el culmen del ser, la referencia propia de su filosofía, son los objetos matemáticos. Define la libertad a partir de las matemáticas y considera que es una manera de afirmar y negar. De modo que nunca somos más libres que cuando afirmamos, por ejemplo, que los tres ángulos de un triángulo equivalen a dos rectos. Hacer esa deducción, afirmarla, es la excelencia de la libertad para Spinoza. Es la libertad definida a partir de las matemáticas, correlativa del saber más excelente, que es el matemático.

Es por la misma razón que, en cierto sentido, no hay diferencia alguna para él entre el «hombre justo» y lo que llama «el ladrón». No hay diferencia entre ellos desde el punto de vista de la censura moral, pero no por ello son igualmente perfectos. Es más perfecto el hombre justo porque sabe a través de la causa. El justo sabe de las cosas del mundo de la misma manera que se deduce del triángulo que sus tres ángulos equivalen a dos rectos. De modo que el saber que construye es un saber a partir de la causa considerada una deducción matemática. Y ya no estamos tan lejos de nuestro tema, *la causa freudiana*.

POR QUÉ NO PODEMOS SER SPINOCIANOS EN PSICOANÁLISIS

Jacques Lacan fue un gran lector de Spinoza en su juventud. Conocemos algunas anécdotas, entre ellas una, que figura en un libro reciente, que nos ha revelado que a los catorce y quince años dibujó en las paredes de su habitación un enorme mapa con las deducciones de la *Ética*. Más tarde, en el exergo de su tesis de psiquiatría sobre la personalidad paranoica, Lacan escribió una cita de Spinoza. Su Seminario XI, «Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis» empieza, precisamente, con una comparación entre Spinoza y el propio Lacan por lo que llama su excomunión del movimiento psicoanalítico ortodoxo. Y Lacan concluye este seminario diciendo que, desgraciadamente, en el psicoanálisis no podemos mantener la ética de Spinoza. ¿Por qué?

Porque la falta, en psicoanálisis, es algo positivo. La falta existe bajo la forma de lo que Freud llamó la castración; y existe, además, la privación y también la frustración. Hay varios tipos de faltas, varios tipos de agujeros; por esa razón no podemos ser spinocianos en psicoanálisis.

Freud introduce el lugar esencial de la castración en el hombre y la mujer a través de la comparación. A través, precisamente, de la comparación visual de un cuerpo y del otro, Freud trata de hacer entender su función. El niño comienza a mirar las cosas y alguna vez nota que hay algo de más o de menos. Actualmente esta anécdota freudiana nos parece un poco antigua, de una época victoriana. Pero, aunque hoy tenemos con la desnudez una relación muy diferente, en los análisis podemos comprobar que la experiencia de ver los genitales perdura con un peso importante y una intensidad variable. No es cualquier experiencia. Para algunos sujetos ese momento primero vuelve una y otra vez, y no sólo la castración, sino lo que Freud llamó el objeto perdido. De la falta de objeto tenemos constancia desde cualquiera de las perspectivas de la teoría psicoanalítica.

Y aún hay otra diferencia. La de que, según Spinoza, cuando alguien llega a saber las causas –podemos decirlo en singular, la causa divina–, cuando llega a saber del mundo adoptando el punto de vista de Dios, el saber de la causa se llama *Beatitudo* [beatitud]. Es decir, una satisfacción completa, una satisfacción sin falta. De manera que Spinoza tenía su propia teoría de lo que se busca en el saber. Pensaba que se busca la satisfacción. El saber que elaboraba era ese tipo de satisfacción excelente al que llama beatitud.

La causa freudiana, lo que Freud designa como «causa» también es satisfacción. Freud piensa, en efecto, que en el saber se busca una satisfacción, pero que no es beatitud. Una satisfacción que no sólo no es completa, sino que no produce placer y no resulta menos difícil de entender que la de Spinoza, que ha fascinado a los pensadores a través de los siglos.

Hemos hecho referencia al saber spinociano, el saber *more geométrico*, al modo geométrico, en cuya transparencia se basa: «Cuando se conoce la naturaleza del triángulo, se deducen necesariamente algunas de sus propiedades». Spinoza, por tanto, reduce la relación de causaefecto a esa deducción. Considera que lo que alguien hace se deduce de su naturaleza; que cada uno de nosotros es un triángulo, si puede decirse así. Y, por tanto, lo que hacemos en nuestra vida se deduce de nuestra naturaleza como sus propiedades se deducen de la del triángulo.

Seguro que no se piensa habitualmente en ser triángulos, seriamente pues es una equivocación. No sé si los estudiantes o los profesores de filosofía lo habrán pensado

pero, si nunca lo han hecho, si nunca han pensado en esa posibilidad, están en un error porque lo que Freud enseña, a su manera, es que cada uno de nosotros es un triángulo.

Digámoslo de otra manera, cuando tratamos de encontrar, como hace Lévi-Strauss, una unidad de análisis en el estudio de los mitos, por ejemplo, hablamos de «mitemas». Como se llama «mitema» al elemento de los mitos, llamamos «matema» a un elemento simple de las matemáticas. Cuando hablemos de matemáticas nos referiremos a los «matemas». Es una palabra griega que ha recuperado Jacques Lacan y designa «lo que se enseña».

Entonces, lo que está en juego en la ética de Spinoza es la idea de que cada uno es un «matema», cada uno es un elemento de las matemáticas, un triángulo por ejemplo. Y la experiencia spinociana –porque hay una deducción, pero también la idea de cierta accesis– podría definirse como el esfuerzo por llegar a conocer el propio «matema»; es decir, saberse, considerarse a sí mismo, desde el punto de vista de Dios.

Es la cita que me falta, no sé si es exacto, pero se trata de considerarse a sí mismo *sub specie aeternitatis*; verse, en cierto modo, desde el punto de vista de la eternidad, siendo Dios el «matema» del universo, el universo considerado como un «matema».

El Dios de Spinoza es un saber de pura articulación, es decir, como una fórmula matemática. Por ello, la más grande satisfacción se encuentra en el seno de Dios como saber. La conexión entre el saber y la satisfacción, entonces, o la beatitud, no es una invención de Freud o de Lacan, sino que está poderosamente presente en Spinoza. Y en psicoanálisis se trata exactamente de lo mismo. De «saber el propio matema», acceder a la fórmula a partir de la cual puede deducirse lo que ocurre en la vida de alguien: sus actos fallidos y también los que tienen éxito. Se trata específicamente de saber la fórmula del fantasma fundamental. Porque acceder, a través de la experiencia psicoanalítica, al saber del propio «matema» tiene consecuencias en el modo de satisfacción, en lo que se refiere a la pulsión, para recuperar el término de Freud. Y, hay que decir, son consecuencias difíciles de captar y elaborar.

EL PRINCIPIO DEL ENTENDIMIENTO

Entonces, la diferencia con Spinoza es que, en su concepto del saber, en el saber que el hombre justo se esfuerza por obtener, el entendimiento se reduce a la voluntad divina. Lo

que Freud llama pulsión es una voluntad también, no un instinto; una voluntad de satisfacción que quiere, pide y manda, a pesar de lo que el sujeto piensa querer. Es una voluntad que, con Lacan, podemos llamar «acéfala» pues el encéfalo, la cabeza, el entendimiento, se niega a lo que la voluntad pulsional exige. Además, en el mundo hay seres que funcionan muy bien sin cabeza. Incluso, según creo –un biólogo podría confirmarlo–, los seres vivos «sin cabeza» cometen muchos menos errores que los que disponen de ella. Es porque tienen con lo real una relación más apropiada. Y resulta que el hombre, milagro de la creación, comete con la cabeza los más grandes errores de todo el reino vivo. ¡Es realmente la locura! En comparación con la ameba, es seguro que nosotros somos unos locos. La pulsión es como la ameba en nosotros y tiene con lo real una relación muy superior a la de la cabeza.

Para Freud, la pulsión es una voluntad de satisfacción que condiciona, además, lo que se puede entender; es el principio del entendimiento. Podemos decir, por tanto, que el fantasma fundamental es el principio de lo que cada cual puede o no entender. Puede admitirse como una definición: «Lo que se puede entender está en relación con la satisfacción y, más precisamente, con la satisfacción sexual». Y, como cada cual tiene su fantasma, y dos personas tienen fantasmas distintos, resulta difícil que se entiendan. Es lo que ocurre en la vida; el malentendido, como dice Lacan, es el principio de la comunicación.

Es con exactitud lo que piensa Spinoza y por lo que se refiere a las matemáticas, porque es un discurso «más allá del fantasma». Es decir que, a pesar de que un matemático tenga un fantasma y otro matemático tal otro, cuando hacen matemáticas se entienden. Y por eso, para Spinoza, los hombres justos, los que piensan desde el punto de vista de Dios, pueden entenderse entre ellos. Es lo que Lacan dice cuando determina la finalidad de la experiencia analítica como ir «más allá del fantasma». Y piensa que cuando alguien va más allá puede discutir con otros que lo han hecho también y pueden concordar, hacer una sociedad entre ellos. Pero es obligado decir que ese «más allá del fantasma» tiene consecuencias, porque si el fantasma es el principio del entendimiento, más allá, precisamente, no hay nada que entender. Es decir, que ese «más allá del fantasma» está fuera de la significación.

Bertrand Russell define las matemáticas de ese modo: uno no sabe de lo que se trata, a pesar de ser un sistema consistente y posiblemente completo. Así, los justos spinocianos desean que en cada ocasión cada uno tenga lo suyo, lo que le corresponde. Al ladrón y al

injusto se les reconoce, precisamente, por no tener ese deseo. Los justos spinocianos desean, por tanto, unos de otros, su compañía. Sería bueno que los psicoanalistas fueran como ellos, pero un siglo de psicoanálisis no nos permite pensarlo. Hay pocas comunidades donde los odios sean tan grandes como entre los psicoanalistas. Y no son los odios públicos los peores, sino los secretos; la tensión, la crispación y el aborrecimiento del otro.

Conozco el ambiente psicoanalítico precisamente desde el día en que Lacan habló de la excomunión de Spinoza, hace veinticinco años. Y puedo decirles que es algo bastante pesado. Por tanto, cuando Lacan dice que el psicoanalista empieza por rechazar la justicia distributiva, se refiere a que el psicoanalista no es un justo spinociano. La justicia distributiva es precisamente «a cada uno lo suyo, a cada uno lo que merece». Hay, por tanto, una diferencia entre la ética según Lacan y según Spinoza. Pero ambas tienen en común la idea de no ceder y no definen el culmen de la moralidad y la ética como una renuncia. Se sabe que la invitación a renunciar es fundamental en el discurso moral; la renuncia al deseo, precisamente, a la satisfacción, al goce. En Spinoza, como en Lacan, el término es contrario: no ceder. No ceder frente al deseo, dice Lacan; perseverar en su ser, dice Spinoza. No es exactamente lo mismo, entonces, ya que el deseo, según Lacan, es precisamente una falta en ser. Y es muy importante no ceder frente a la falta en ser, pero también es importante no ceder frente a la causa del deseo.

Es exactamente lo que Freud explica en *El malestar en la cultura*. Llama superyó a lo que en el sujeto exige la renuncia, a lo que lleva a un sujeto a renunciar a la satisfacción pulsional para ser moral. Freud hace notar, además, la paradoja de que, renunciando para ser moral, el sujeto se siente cada vez más culpable y el superyó es cada vez más exigente. Renunciar a la satisfacción pulsional entonces, al goce, a la *jouissance*, que es el término de Lacan para esa satisfacción tan distinta de la beatitud de Spinoza, hace al superyó siempre más exigente. De manera que el superyó y la pulsión parecen oponerse siempre. El superyó sale al encuentro de la pulsión para impedir que encamine al sujeto hacia los bajos instintos, los deseos vulgares; y esto es ya una justificación para llamar voluntad a la pulsión. Es decir, que hay, por una parte, una voluntad moral y, por otra, una voluntad contraria, de satisfacción, de goce. Ambas voluntades parecerían dos fuerzas opuestas; la función del superyó sería, por tanto, la de dominar esa búsqueda de goce a la que Freud llama pulsión.

Pero Freud encuentra en esta oposición, precisamente, el secreto del superyó. El

secreto de la moralidad es que hay un circuito invisible según el cual cada vez se produce la renuncia en la pulsión, hay satisfacción en la otra parte. ¿Qué pasa cuando Juanito o Adelita van a buscar en secreto comida de la nevera? La madre nota que la comida desaparece mientras que Adelita engorda y engorda. Puede verse que Adelita engorda a medida que desaparece la comida de la nevera. La paradoja freudiana, lo que Freud nota, es que toda renuncia pulsional alimenta al superyó, que el superyó se nutre de cada renuncia. Y Lacan llega a hablar de su glotonería, lo que hace que mi comparación no sea completamente inadecuada. Es decir que, desde el punto de vista psicoanalítico, la voluntad moral se opone a la voluntad de goce sólo en apariencia. La voluntad moral es una forma de la voluntad de goce, y la peor, además.

Lacan ha puesto en evidencia este circuito en su texto *Kant con Sade*: no hay dos figuras más opuestas que Kant con su imperativo categórico y Sade con el más bajo goce. Pero la demostración teórica de Lacan es que, con su voluntad de goce, Sade revela el secreto de la voluntad moral de Kant. Traduce así lo que Freud demuestra en un texto llamado *El problema económico del masoquismo*, donde habla del sadismo de la conciencia moral y toma como ejemplo, precisamente, el imperativo categórico de Kant. De manera que Lacan está muy cercano al texto y la intención de Freud.

Así la ética del psicoanálisis, como la de Spinoza, admite que cada uno persevera en su ser según varias formas. Y las hay mejores y peores. Conseguir la satisfacción a través del superyó, la infelicidad, la queja, la prohibición o el síntoma es una manera de perseverar en su ser. Una manera muy fuerte, por tanto, de perseverar en el síntoma, pero puede no ser la mejor.

El ladrón de Spinoza también persevera en su ser. Pero tiene menos realidad que el hombre justo. Es decir que Spinoza, Freud y Lacan hacen la misma crítica del superyó; la ética de Spinoza supone, además, el esfuerzo por pensar una ética sin superyó. De modo que, tal como decíamos, cada cual tiene su fantasma y, desde el punto de vista psicoanalítico, tener síntomas es un modo de gozar en el sufrimiento. Y esto tiene consecuencias interesantes para los psicoanalistas, para la ciudad de los analistas. Estoy haciendo un curso este año en la Universidad de París sobre «El Banquete de los psicoanalistas», que es una manera de llamarlo.

Y los psicoanalistas, como saben que el conjunto fantasma y síntoma es, para cada cual, su modo de goce, se ven llevados a respetarlo. Es decir que hay, en efecto, algo que respetar en el modo de gozar de un sujeto. Pero los psicoanalistas pueden llevar ese

respeto al punto de lo que en ellos puede llamarse síntoma: la adoración. Lacan ya había notado que la primera ortografía de síntoma, *sinthome* en francés, sonaba como «hombre santo». De manera que, cuando los psicoanalistas no entienden el psicoanálisis, se produce cierta santidad del síntoma. Y tiene como consecuencia que el tipo de cura que dirigen se convierta en la cultura, la adoración del fantasma y el síntoma. En definitiva, impiden ir más allá de ese conjunto.

El «más allá del fantasma», el momento de ir más allá, es lo que Lacan ha llamado el «pase». Y parece tener cierto elemento místico; como si sólo se pudieran entender quienes se sitúan más allá del fantasma. Si los psicoanalistas no se sitúan mas allá se mantienen, según expresión de Lacan, como doctos de un saber del que no pueden hablar entre ellos. Y las asociaciones psicoanalíticas son así en cierto modo. Son sociedades donde no se habla ni se escucha, y por eso se injuria, que es un modo de comunicación, sin duda, aunque de bajo nivel.

EL SABER PSICOANALÍTICO Y EL SABER DE LOS PSICOANALISTAS

Voy a intentar distinguir el saber psicoanalítico del saber de los psicoanalistas. El saber psicoanalítico es el inconsciente –la definición del inconsciente freudiano como un saber la debemos a Lacan–. Y ese saber es el de la articulación de los significantes. Es decir, que el saber no se define por el conocimiento porque el conocimiento es un saber que se sabe. Hay saberes que podemos reconocer como tales, sin poder saber a qué se refieren; por ejemplo, los jeroglíficos.

Hay en la historia otra piedra famosa que, a pesar de no poder ver, como la de Spinoza, podía mirar. Atrajo el interés de Champollion quien consiguió, mediante la «piedra Rosetta», descifrar jeroglíficos. Y lo hizo a través de la comparación de textos, precisamente. Es decir, que en el psicoanálisis no podemos rechazar el método de la comparación. Porque, ¿cuál era el texto de la piedra antes del descubrimiento de Champollion? Podemos decir que no tenía significación porque, aunque sabíamos que en ese texto había un saber, no podíamos liberar su significación. Aunque quizá fuera más exacto decir que su significación, la anterior a su desciframiento, era la del enigma. Hay pocas significaciones tan poderosas.

Pero, aunque tuviera significación, no tenía sentido y sólo llegó a tenerlo por la

comparación con otro texto. Hay que decir, además, que el contenido no tiene gran interés. Lo interesante es descifrarlo. Entonces, cuando Lacan habla del inconsciente como de un saber, ¿qué dice si no que es un saber de correspondencia? El inconsciente es un saber de correspondencia entre las palabras. Porque, ¿de dónde proviene el efecto de verdad de mi acto fallido? Del hecho, precisamente, de que las palabras se corresponden en mi historia y en mi desciframiento. En realidad, no hay ninguna relación entre escribir cartas y coger un vuelo indirecto. Nada tiene que ver estar en la consulta escribiendo cartas a alguien que no tiene tus mismos principios y salir con el equipaje para ir al aeropuerto. Es sólo la similitud de la palabra: que esas dos cosas tan distintas se llamen una correspondencia. Si se dice «tomó la correspondencia con Granada» no puede saberse si la frase se refiere al viaje de avión o a las cartas.

El saber inconsciente reside en la correspondencia, en el hecho de que las palabras se corresponden entre ellas –y con mayor eficacia que el fax–. Las palabras se corresponden entre ellas, por tanto, y nosotros vamos corriendo detrás. Y ya estamos perdidos entonces porque todo el cálculo está hecho previamente. El cálculo que ha llevado a mis manos ese libro se ha hecho antes, mucho antes de que lo tomara efectivamente en lugar del otro. Las palabras se corresponden entre ellas mucho más que con nosotros.

Y lo decimos de las palabras, pero se conoce también el papel de la homofonía. Hay palabras que se pronuncian de la misma manera a pesar de no escribirse igual, lo que ocasiona no pocos malentendidos. En los análisis de Freud, por ejemplo, esos malentendidos están muy presentes. De manera que lo que vamos a decir es que los significantes se corresponden entre ellos. Y ahí podríamos introducir, por fin, la definición del inconsciente de Lacan a partir del hecho de que un significante se corresponde con otro: «Un significante representa a un sujeto para otro significante».

Antes de terminar voy a ir un poco más allá en el análisis de mi acto fallido. Ese acto fallido es la sustitución por la *Correspondencia* de la *Ética* de Spinoza. Y hay, además, alrededor de esa *Correspondencia* muchas líneas que ya les he hecho notar: la «correspondencia» con Granada y la «correspondencia» en París con alguien que no tiene la misma ética que yo.

Hay también otros libros. He traído un volumen que compré en Madrid hace algunas semanas con intención de leerlo antes de venir. Se llama *El moro de Granada* y es un estudio de esa figura a través de la literatura española y mundial. Quería conocer algo

más sobre el desplazamiento extraordinario de ese significante para alimentar un poco mi trabajo. Y, al empezar a leerlo, he recordado que con anterioridad a todo esto el libro era otro. Porque *El moro de Granada* hizo que recordara a Boabdil. Y el libro que quería traer, en el que pensé desde el primer momento, era el que Louis Aragón dedica a Granada y ha representado para mí el mito de esta ciudad: quería traer *El loco de Elsa* y ese deseo precisamente había enlazado toda esa correspondencia loca. Tras la *Correspondencia*, la *Ética* y *El moro de Granada*, estaba *El loco de Elsa*. No es el fin del análisis de mi acto fallido, pero no conviene continuar mucho más. De cualquier modo, el saber inconsciente es siempre un saber incompleto. Por eso, seguramente, un psicoanalista tiene un inconsciente.

El saber inconsciente parece capaz de comérselo todo. Ese saber es un tragón. Porque en esa cadena que he empezado, de la *Correspondencia* a la *Ética*, *El moro de Granada* y *El loco de Elsa*, podría poner todos los libros de mi biblioteca.

Es decir que el inconsciente es la manera en que los significantes se encadenan. No es la profundidad de su significación, sino el modo en que se articulan. Y hay que reconocer, además, que el inconsciente no es sólo un saber, sino que es trabajador y calculador.

NOTA

Miller comenzó la intervención con una serie de agradecimientos: «Antes de dirigirme a ustedes, querría agradecer muy especialmente la presencia del señor Sáenz de Lorite de la que nada sabía hasta hace un cuarto de hora. Y me encantó porque me imaginé que sería filósofo y podría ayudarme durante la conferencia. Voy a decir algunas palabras sobre filosofía y me gustó la idea de hablar bajo el control de un filósofo. Pero el señor Decano de la Facultad de Filosofía es geógrafo, aunque es posible que haya profesores o estudiantes de filosofía en la sala de modo que puedo sentirme bajo control. Por otra parte, hay aquí según puedo reconocer, bastantes colegas psicoanalistas que también me van a controlar al hablar de psicoanálisis. El resto de la asistencia controla también si lo que digo puede seguirse sin compartir la experiencia del psicoanalista ni la del analizante [...]. Querría agradecer también la presencia y el trabajo del señor García Montero, Vicedecano de la Facultad de Filosofía. Y la participación, además, de los miembros de la

Biblioteca freudiana de Granada, muy especialmente de la Secretaría de las III Jornadas del Campo freudiano en Andalucía».

Del saber inconsciente a la causa freudiana II
(1989)

Conferencia de clausura de las III Jornadas del Campo freudiano en
Andalucía, Granada, 26 noviembre 1989, presentada con el título:
«Del saber inconsciente a la causa freudiana (II)». Transcripción de Blanca A.
Fernández, redacción de Carmen Ribés.
Publicada en *Cuadernos andaluces de psicoanálisis*, n.º 5, pp. 5-14.

La pregunta sobre la transmisión del saber analítico encuentra una primera respuesta si se admite la definición lacaniana del inconsciente como saber. Aunque ello supone no confundir saber y conocimiento, porque hay saberes sin conocimiento.

En su definición lacaniana, el inconsciente es un saber que no se sabe, que no tiene conocimiento de sí. El saber inconsciente se desprende de la articulación de los significantes: pero no se trata de que las palabras se correspondan con nosotros, sino de que se corresponden entre sí. Nosotros sólo podemos seguir, y a duras penas, la correspondencia que mantienen entre ellas.

Por cierto que, si se admite la definición lacaniana del inconsciente como saber, la expresión «saber psicoanalítico» es un poco equívoca. Habría que preguntarse, primero, si el saber psicoanalítico es el saber inconsciente, si no consistiría en el propio inconsciente como saber; o si, cuando hablamos del saber psicoanalítico, nos referimos al saber de los psicoanalistas sobre el inconsciente como saber. Son dos cosas distintas.

Vamos a empezar por este segundo punto. Con frecuencia parece que el supuesto saber de los psicoanalistas no tiene mucho que ver con el saber inconsciente. Hay una parte enorme de la literatura analítica que parece hablar, verdaderamente, de otra cosa distinta que de la experiencia psicoanalítica y de lo que se puede aprender de ella. Toda una parte del saber elaborado por los psicoanalistas parece estar a una distancia enorme de la experiencia del psicoanálisis.

Por ejemplo, hace un tiempo fue predominante en el psicoanálisis la escuela de la psicología del yo. Desarrollaba un saber fundado explícitamente en la psicología general y la neuropsiquiatría. Un saber que, en nuestra opinión –la de Lacan y la de su Escuela– no tenía nada que ver con el inconsciente como saber. Sucede otro tanto cuando el saber de los psicoanalistas se disfraza con un saber pseudobiológico.

Hay, además, otra manera de equivocarse con las relaciones entre el saber de los psicoanalistas y el saber inconsciente. Es una manera más simpática y de la que es más difícil alejarse. Dicho error consiste en confundir ambos y pensar que el de los psicoanalistas es el mismo saber del inconsciente y funciona de la misma manera.

Toda una parte de la literatura analítica y paranalítica consiste en un saber hecho de

interpretaciones delirantes a imagen del inconsciente mismo. Un saber hecho de interpretaciones, igual que lo está el saber inconsciente. Porque el inconsciente, si es el lugar de la verdad, es también bastante mentiroso, delirante.

Hay cosas en el mundo perfectamente objetivas en su existencia, que permiten, sin embargo, interpretaciones delirantes. La Alhambra, por ejemplo, permite una interpretación hermética. Al descubrir la Alhambra, con un grupo de amigos, Lilia Mahjoub-Trobas me preguntó si la utilizaría en mi próxima conferencia. ¿Por qué no decir que la Alhambra de Granada es como el inconsciente? Todo en ella es interpretable y son innumerables las posibilidades de interpretación. Es posible que en los planos de la Alhambra todo un saber esotérico permita una interpretación infinita de esa construcción.

¿Por qué no decir, por ejemplo –y no me parece impensable–, que el Palacio de Comares es una copia del Templo de Salomón? Como de ese templo no tenemos ningún plano, es muy probable que el Palacio de Comares sea una versión tan probable como cualquier otra del Templo de Salomón, incluso más aún. La Alhambra es una reserva enorme de versiones cabalísticas y alquímicas ocultas. He empezado a leer un *Tratado de la Alhambra hermética* que desarrolla todo eso con cierta verosimilitud.

Por tanto, puede utilizarse la Alhambra como se utiliza el inconsciente. Pueden interpretarse sus varios sentidos ocultos sin ningún principio de verificación. Todo es del orden de lo probable, lo eventual, lo posible. Ningún elemento puede asegurarse, negarse o afirmarse, al contrario de lo que ocurre con las figuras matemáticas, tan importantes para Spinoza. Podría afirmarse que los tres ángulos del triángulo equivalen a tres rectos, pero hay procedimientos para demostrar lo contrario.

Hay otro saber concebible sobre la Alhambra, un saber matemático precisamente, el de la arquitectura, el del cálculo del peso y la resistencia de los materiales. Un saber matemático y físico completamente distinto del hermético. Hay también en la Alhambra, así pues, un saber de la estructura, de su objetividad.

No voy a seguir desarrollando esta idea, pero para los psicoanalistas es un problema muy preciso el de puntualizar qué saber es el apropiado al inconsciente: si el de la interpretación infinita, en definitiva hermética, o si el saber de los psicoanalistas más acorde al inconsciente como saber está próximo a la arquitectura y las matemáticas. Me parece que visitar la Alhambra de Granada puede ser muy conveniente para los psicoanalistas. Voy a recomendar el viaje a los de París.

RESPUESTAS DEL INCONSCIENTE

Volvamos ahora al primer punto sobre el inconsciente como saber y a la pregunta que plantea. Verdaderamente es un problema la forma en que se transmite el saber inconsciente. El inconsciente es, efectivamente, un saber que no se transmite como los otros, sino a través de las generaciones humanas, de una a otra, para permitir que la especie humana continúe.

Y si es un saber, entonces el inconsciente es un saber en el que se busca algo, la respuesta a qué es la relación sexual: ¿cuál es la relación adecuada entre el hombre y la mujer? Esa es también la función que Freud le dio a Edipo: el intento de dar respuesta a la pregunta sobre la relación sexual de los padres formulada a partir de la inscripción del sujeto en dicha relación. Y hay que decir, además, que el saber inconsciente da respuestas sin imaginación. El inconsciente, como decía Lacan, no tiene imaginación.

He dicho que me encantaba ese libro sobre la Alhambra porque la había visitado ese mismo día, pero también me gusta porque es muy parecido a otros volúmenes de lectura hermética sobre las pirámides de Egipto, Stonehenge o Saint-Sulpice en París, por ejemplo.

Todos los libros herméticos son extraordinariamente semejantes unos a otros. Cabe siempre la posibilidad de que un edificio sea la copia del Templo de Salomón. Quizás el Hotel Luz de Granada, en secreto, es la copia del Templo de Salomón. La elección, por parte de Salvador Dalí, de la estación de Perpiñán como centro del mundo es algo que a todos puede parecernos posible. No hay razón, si uno acepta el concepto de centro del mundo, para excluir que lo sea, precisamente, la estación de Perpiñán. Además, la voluntad de excluirla puede hacer pensar que es efectivamente el centro del mundo. ¡Cuánto más la Alhambra!

Las respuestas del inconsciente no tienen imaginación. Son respuestas que clasificamos como neurosis, perversión y psicosis. Y es asombroso que, con algunas fórmulas bien hechas y bien situadas, fruto de una larga experiencia, puedan clasificarse en ese triángulo clínico fenómenos de la vida psíquica que nos parecen tan diversos. También desde la perspectiva de lo que llamamos el «fantasma» hay que señalar que, en lo que a la imaginación se refiere, la fantasmática humana es bastante pobre, bastante típica.

Puedo aún añadir otra cosa. Si el inconsciente es un saber, es un saber construido,

inventado, en el lugar de otro que no hay. Podemos hablar de él como de un saber inventado porque ocupa el lugar de otro, que no existe, sobre la relación sexual.

Lacan ha aclarado esa lógica formulando, como tal, el axioma de un saber distinto al del inconsciente; es un axioma sobre el saber del inconsciente que se formula así: «No hay relación sexual». No hay relación sexual inscrita en la naturaleza humana, al contrario de lo que ocurre con los animales, para los cuales dicha relación si está fijada.

El axioma de Lacan no pertenece al inconsciente porque, si lo poseyera, al saber inconsciente no le sería necesario inventar respuestas infinitas, repetitivas y delirantes a propósito de la relación sexual.

El axioma de Lacan pertenece a un saber sobre lo que le falta al saber del inconsciente. Pero, consiguientemente, una vez elaborada esa fórmula, podemos descifrar lo que el saber inconsciente articula, que es que no hay relación sexual. Lo dice sin saberlo, inventando respuestas disparatadas. Por eso el saber inconsciente repite siempre lo mismo, porque no sabe lo que sabe.

LA EMPRESA DE DOMINACIÓN DEL GOCE

He desarrollado, hasta aquí, la noción del inconsciente como un saber en el que se busca algo. Puedo enfatizar ahora que el inconsciente es, también, un saber en el que se encuentra un goce. El saber inconsciente trabaja para el goce, que es el núcleo de lo que hemos llamado sus formaciones.

Es lo común a Spinoza –de quien ya les he hablado–, Freud y Lacan. Los tres admiten esa conexión entre saber y satisfacción que Spinoza llama «beatitud», Freud *Befriedigung* y Lacan *jouissance*. Este rasgo, común a los tres, adquiere su valor cuando lo oponemos a quienes piensan que no se busca en el saber más que el saber.

Los universitarios piensan así por estatuto. Pero es curioso advertir que la creación de las universidades, en el siglo XII, se debió a órdenes reales. Es decir, que es el poder estatal, el amo, quien decidió concentrar el saber para que sirviera a sus fines de dominación. El amo recupera, estandariza y regulariza el saber, que estaba libremente en el mundo, para que pueda servirle.

Ahí podemos ver la relación estrecha entre el saber y el poder. Una relación muy antigua que da al saber el lugar del esclavo. Está claro que en la Antigüedad saber es

tarea de esclavos; los verdaderos amos no tienen nada que ver con él. Cicerón por ejemplo, que fue un hombre de saber, pide disculpas por dedicarse a una ocupación que no corresponde a su posición. Y explica que lo hace para relajarse; sería vergonzoso para él consagrarse al saber.

Es interesante comprobar también que en las universidades, a pesar de que fueron creadas para servir al amo, se ha desarrollado una ideología según la cual el saber no tendría más amo que el saber. Y, a continuación, como si la condición para la elaboración de ese saber fuera la independencia universitaria, toda una mascarada tiene por finalidad hacer creer que el saber trabaja para el saber.

Pero, como valor absoluto, el saber es una simulación. El saber universitario, saber por saber, disimula siempre en verdad, que es el amo. No desarrollaré esta cuestión; es más, voy a corregir un poco lo dicho porque es discutible que el saber del amo en la universidad sea enteramente saber por saber.

En lo que se refiere al estudio de las humanidades, por ejemplo la filología o la filosofía, se ha mantenido siempre la noción de que su finalidad era la sabiduría. Nunca se ha dicho: «Estudiamos griego porque estudiamos griego»; existía la idea de que estudiar griego era útil para la formación del espíritu. Es decir, que desde el siglo XII se ha mantenido en las universidades ese saber que, a pesar de no conocer más amo que él mismo, servía para la armonía de la vida humana.

Se trataba, verdaderamente, en esa elaboración de saber, de la tentativa de producir una relación armónica con el deseo, con el goce. Y se basaba seguramente en la idea de que es mejor frecuentar los libros, el saber, que las mujeres. Por esa razón, además, las mujeres no debían frecuentar el saber porque, de hacerlo, podían encontrar a los hombres en las bibliotecas, por ejemplo.

A qué personas debían frecuentar las mujeres es un problema que ha causado muchas preocupaciones a lo largo de la historia. A los hombres desde luego que no, tampoco a las mujeres, a los niños quizás, o a nadie. Es más cómoda la ideología del harén, que organiza la relación de las mujeres entre ellas y con ciertos hombres, de los cuales una falsa idea de la razón, según Spinoza, permite decir que carecían de algo. Según Spinoza, como saben, a nadie le falta nada.

Pero lo que en realidad se elabora en las universidades, el saber en posición de amo, el saber por el saber, es la dominación del goce. A eso es a lo que se ha llamado siempre formar: a la empresa de dominación del goce a partir del saber.

En este sentido, hay algo que distingue a las universidades de la ciencia. La ciencia ha sido presentada siempre como lo más útil del mundo por quienes sirven su causa –porque ha habido una causa científica con mártires, héroes, etcétera, que ya hemos olvidado porque triunfó–. Con la ciencia, según ellos, seríamos capaces de aliviar las penalidades de la condición humana. En los siglos XVIII y XIX había un optimismo de la causa científica Freud nació en ese ambiente aunque, en el final de su vida, descubriera algo bien distinto.

La ciencia puede presentarse como de una utilidad máxima en oposición a la inutilidad de la erudición universitaria, por ejemplo. Esa lucha perdura, día a día, en Europa, y en América también. Saber si es más útil aprender matemáticas o griego; qué lugar darles en la formación de los niños. No son cosas etéreas, sino que se discuten a menudo incluso en la prensa.

A pesar de que sus partidarios argumentan su utilidad suprema, el principio científico es algo completamente diferente de eso. El principio de la ciencia es el saber por el saber, cueste lo que cueste; saber solamente por saber, y sin querer saber nada de sus consecuencias. Todo el mundo ya ha advertido que el discurso científico no quiere saber nada de sus consecuencias.

Por eso se están creando comités de ética en nuestros países. Es el esfuerzo por despertar la causa de la ciencia, por conseguir que se piense en sus consecuencias. Porque dichas consecuencias no van en el sentido de la utilidad suprema para la humanidad, sino más bien en el de una amenaza constante; la del poder nuclear, por ejemplo, o la del llamado poder neuronal, que trabaja, al revés que el inconsciente, para modificar o impedir la reproducción de la especie humana.

Si de utilidad se trata, podemos decir que nada es más útil que el inconsciente porque a partir de la transmisión del saber inconsciente se perpetúa la humanidad. En la ciencia, sin embargo, amenaza una fuerza ciega que todo el mundo percibe, incluidos los científicos. Pero la ciencia se rige por su propia lógica, de modo que esa fuerza ciega es menos la de la bomba atómica que la de la propia ciencia en su no querer saber nada de sus consecuencias.

Hay que decirlo en términos freudianos: el discurso de la ciencia tiene algo de pulsional. Es quizá lo que Michel Foucault llamaba «voluntad de saber» y Freud «pulsión de muerte». Si la universidad está, en definitiva, ligada a Eros, la ciencia está claramente ligada a Tánatos; sus efectos de destrucción no ocurren por azar. Incluso la narración

bíblica anunciaba la conexión del saber y de la muerte. Esa búsqueda del saber por el saber, cuando no se busca otra cosa que el saber, equivale a la pulsión de muerte. Es decir que, en el saber por el saber, como voluntad y como pulsión de saber, lo que se busca es la muerte.

Y hay que decir también que una parte de la erudición se presenta así. Aunque podemos considerar un aspecto de la muerte mas simpático que el de la destrucción, porque en la muerte también está la eternización.

LA OBJECCIÓN FUNDAMENTAL A SPINOZA

Visité el mes pasado el interior de la Biblioteca Nacional de Madrid porque, con ocasión del cincuentenario de Freud, se montó una pequeña exposición. En la biblioteca puede verse una gran actividad, gentes que buscan en el saber. Pero no sé si saben que hay doce pisos subterráneos donde los volúmenes se alinean uno tras otro, en un completo desierto humano. Parece un cementerio de siglos. Y lo divertido, además, es que si cayera una bomba atómica y la especie humana desapareciera, ese cementerio subterráneo se quedaría tan tranquilo. En el último piso no hay nada que temer. Lo cual induce a pensar que el saber está eternizado, que tiene asegurada la supervivencia, a pesar de las consecuencias del discurso de la ciencia.

De manera que cuando Spinoza invita a alguien a pensarse a sí mismo «desde el punto de vista del saber divino», podemos entender que no invita a concebirnos como un volumen de la Biblioteca Nacional. Como ya muertos, concebirse como el propio matema es, efectivamente, concebirse ya muerto.

Pero habíamos dicho que Spinoza trató de definir una forma de saber que es en sí misma un goce. Es lo que llama «beatitud», y se produce cuando se ha alcanzado el tercer grado del saber. No para que Dios me ame, porque el Dios de Spinoza no ama a nadie, pero si que he conseguido mi lugar en Dios, en su saber, puedo llegar a ser parte del amor que se tiene a sí mismo. Es narcisista el Dios de Spinoza. Como me falta el volumen de la *Ética* –por razones que ya he explicado–, no he podido comprobar la conocida expresión en la que Spinoza se refiere a Dios como *facies totius universis*, y apoya el diagnóstico de narcisismo.

Hemos dicho también que el inconsciente es, precisamente, un saber que supone en sí

mismo un goce. Pero en psicoanálisis no podemos elaborar un concepto como el de beatitud, en el que ambos se confunden. No podemos confundir saber y goce, porque la histeria constituye la objeción fundamental a la beatitud. Introduce su contrario. Y lo contrario de la beatitud es la insatisfacción.

La histeria nos obliga –y por eso es mejor que las mujeres no frecuenten los libros– a distinguir hasta el final entre saber y goce. A pesar de que el inconsciente es una forma de saber que supone un goce, hay siempre una parte del goce que no se incluye en el saber. El saber inconsciente es fundamentalmente incompleto respecto al goce y la histeria se consagra a ponerlo en evidencia. Trabaja exactamente en el punto en que el saber no puede satisfacer el apetito, la posibilidad, el todo del goce. De manera que la histeria es, en psicoanálisis, la objeción fundamental a la ética de Spinoza.

Por esa razón, y por lo que conocemos de él, Spinoza se mantuvo siempre alejado del problema. Seguramente se dedicó a trabajar las lentes para verlo desde fuera.

Lacan nos ha hecho ver que la demostración propia de la histeria es la de la insuficiencia, la impotencia del saber. De manera que el ofrecimiento de la histeria al Otro es: «Goza de mi enigma», «Goza de lo que no puedes saber de mí, de lo que de mí no se comprende en el saber».

Pude verlo la semana pasada con mucha claridad. Se trata de una mujer joven que no puede soportar la violencia de sus celos contra el hombre, mayor que ella, con el que vive desde hace seis meses o un año. Esta mujer me dijo –y con ello ha renovado para mí la posición de la histeria– que el problema para ella, fascinada como estaba por el momento en que él la había mirado por primera vez, es que quiere ser siempre una desconocida para el hombre.

Y, claro, como eso es algo que desaparece día a día, ella piensa que la siguiente desconocida atraerá su mirada. De manera que su esfuerzo terrible, paradójico, es tratar de mantenerse como una desconocida para él. Mantenerse como algo que el hombre nunca pueda encontrar en el saber, en lo que ya sabía antes. Por eso la pobre estaba tan cansada de intentar sorprenderle siempre, de intentar mantenerse, para el hombre, como una desconocida y encarnar así lo que no puede saberse.

Hay una difamación de las histéricas, a quienes los hombres confunden con incordiantes, cuando para ellas se trata, bien al contrario, de mantenerse en el punto de lo que escapa a la búsqueda del saber. Y era emocionante, porque mientras que la solución

de algunas mujeres es cambiar de hombre para ser la desconocida del próximo, ella intentaba continuamente ser la Otra mujer para el mismo hombre.

Como Spinoza, Freud ha elaborado el saber como goce. A este respecto, la voluntad de saber en Freud es la conexión de la pulsión y el saber. Es la creencia freudiana de que en la pulsión de saber hay un goce que se refiere al goce sexual.

EL DISCURSO DEL INCONSCIENTE Y EL DEL ANALISTA

Para volver a la experiencia psicoanalítica propiamente dicha voy a tomar una última articulación de los términos de Lacan. Les he presentado el inconsciente como un saber que trabaja y que está, por tanto, en el lugar del esclavo. Estamos acostumbrados a escribirlo de manera simple utilizando los términos de Lacan:

$$S_1 \longrightarrow S_2$$

Aquí el significante amo (S_1) incita a trabajar al saber esclavo (S_2), el inconsciente en esta ocasión. Es una relación de dominación en la que el (S_1) hace trabajar al saber inconsciente (S_2).

Y les he dicho que el inconsciente es un saber que incluye un goce. Pero también que debemos distinguir una parte de goce no incluida en el saber y que Lacan designa como el objeto a :

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

El objeto a es una parte de goce no incluida en el saber, el mejor modo en que se lo puede presentar es como el producto del trabajo del saber. El problema es qué hacer con ese producto, objeto a . El problema que plantea el producto del trabajo del saber es qué hacer con él. Y se busca en el saber la respuesta a lo que hacer con el objeto a . Pero el saber no sabe nada.

Es el principio de la fascinación por el enigma y por el triunfo, en su caso, sobre el enigma, como en Edipo. Lo podemos ver, por ejemplo, con los coches. Podemos producir todos los que queramos, sin pensar qué vamos a hacer con ellos cuando ya no

quepan en las calles. Tampoco sabemos qué hacer con los productos del saber científico. Tratamos de manera desesperada de no utilizarlos. Aquello que llega al lugar del producto plantea una pregunta cuya respuesta no se encuentra precisamente en el saber. Con dicho producto por lo general se fabrican fantasmas.

Discurso del amo:

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

Les he mostrado de qué modo la palabra «correspondencia» enlazaba el trabajo de mi inconsciente. Dicho elemento era el significante amo (S_1) de mi acto fallido y, debajo de él, se encuentra lo que llamamos el sujeto tachado (\$).

Querría hacerles ver que todo eso constituye un circuito de trabajo: S_1 manda, S_2 trabaja y se produce el objeto a . Pero el sujeto, durante toda esa operación, no trabaja, es perezoso. En el discurso del inconsciente, tal como funciona en nuestra vida y nos hace cometer actos más o menos fallidos, el sujeto tachado (\$) está en el lugar de la pereza. Por eso dice Lacan que el sujeto del inconsciente es un efecto, esto es, que se constituye por los efectos de ese circuito de trabajo.

Lacan lo formula, en última instancia, como efecto del discurso del inconsciente, lo que equivale a definirlo por una pasividad fundamental, por su consentimiento a ser representado por el significante amo (S_1); es decir, que el sujeto acepta que el Otro haga, mande. Con excepción de dicho consentimiento, en el discurso del inconsciente el sujeto es perezoso, está en el lugar de la pereza.

ignorancia	trabajo
pereza	producto

De esta manera podemos distinguir los lugares sin los términos; el lugar del trabajo, el de la producción, el de la pereza y el de la ignorancia, que es el lugar del amo. Porque un verdadero amo manda sin querer saber nada más. Por eso el saber está en el lugar del trabajo y no en el del orden, el del agente. Por eso el amo es siempre ciego y, cuando desea ser culto, las cosas no marchan bien.

Es muy divertido ver los esfuerzos de Diderot, en el siglo XVIII, para hacer de Catalina

de Rusia una reina culta. Ella consiente pero, cuando se trata verdaderamente de la posición del amo, la emperatriz ya no quiere saber más. Durante todo el siglo XVIII se repite la decepción de los ingenuos filósofos franceses que trataban de cultivar al amo.

Porque su lugar está, en cambio, entre la pereza y la ignorancia. Y se ve en los amos de la Alhambra. Los califas tenían visires judíos, de lo cual no se sigue que el visir fuera un Amo. Y no lo era porque estaba en el lugar del trabajo, de la producción, simplificando la actividad del verdadero Amo.

Discurso del psicoanalista:

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

Y ahora, la intervención del analista en la disposición de esos cuatro lugares y esos cuatro términos. Es bien notable que, en su elaboración de la teoría de los discursos, Lacan no diga en ningún caso que el del inconsciente sea el discurso del analista. podría pensarse que las afinidades del psicoanalista y el inconsciente requieren una presentación común. Pero, muy al contrario, toda la construcción de los discursos en Lacan se funda sobre la diferencia entre el discurso del inconsciente y el del psicoanalista. Idéntica distinción entre el saber inconsciente y el saber de los psicoanalistas.

La intervención del psicoanalista consiste en hacer salir al sujeto (\$) de su pereza. Hacerle abandonar la pereza con la que el sujeto del inconsciente vive, en cada uno, lo que ocurre en su vida. El sujeto está en una posición de pereza fundamental cuando el analista interviene para ponerlo a trabajar, para situar al sujeto del inconsciente en el lugar del trabajo.

Y al sujeto del inconsciente no le gusta trabajar, dice que no puede, que no sabe nada, que no sabe qué hacer. En definitiva, que los otros han trabajado siempre para él y que está muy contento en su posición de efecto. La respuesta del psicoanalista es, por el contrario, «Tú sabes sin saber que sabes», y lo pone a trabajar.

Y la consecuencia es que, en la experiencia analítica, el saber inconsciente se sitúa en

el lugar de la pereza. Es el sujeto del inconsciente el que trabaja, pero el inconsciente como saber deja de trabajar. El saber inconsciente está jubilado en la experiencia psicoanalítica.

Freud dice exactamente que, en la experiencia analítica, el inconsciente no debe hacer nada porque, de lo contrario, lo que se produce es un *acting*. La teoría del *acting-out* es, precisamente, que debe obtenerse del saber inconsciente su pereza: que recuerde, no que actúe. El trabajo del sujeto es recordar. Actuar es lo que el inconsciente ha hecho a lo largo de la vida. El inconsciente actúa siempre. La experiencia psicoanalítica consiste en jubilar al inconsciente durante la sesión. De ahí la posición tumbada.

Ha habido siempre en el psicoanálisis cierta desvalorización de la acción, hasta el punto en que Freud pedía a los analizantes que no se casaran o no se divorciaran. Es difícil, ahora que los análisis duran diez años, pedir algo así, pero traduce la reticencia de Freud hacia la «acción» en el análisis.

Para hacer trabajar al sujeto del inconsciente (\$) es necesario haber jubilado al saber inconsciente (S_2). El primer efecto de poner al saber inconsciente en el lugar de la pereza es que se transforma en un efecto. Reconocemos como saber inconsciente lo que se deposita como efecto del trabajo del sujeto, y vamos a ver, en la experiencia, cómo vuelve a escribirse. Porque se trata de producir el elemento que engancha ese saber inconsciente, la palabra «correspondencia», por ejemplo. Y precisaré que me equivoqué de libro pero no de vuelo: mis actos fallidos son limitados, se producen en un lugar útil y sin poner en dificultades a los amigos.

EL SABER QUE NOS QUEDA A LOS PSICOANALISTAS

Y a los psicoanalistas, ¿qué nos queda? Nos queda el lugar de la ignorancia. Es verdad que para dirigir la experiencia psicoanalítica hay que «No saber nada más» y exigir, sin embargo, que se sepa más y más. En el psicoanalista hay cierta inhumanidad, como en el amo, y es verdad que es una posición que cuesta sostener. Pero no he visto nunca en un control que un psicoanalista se lamentara de haber sido demasiado inhumano. Sí he visto, por el contrario, que muchos psicoanalistas se lamentan de ser demasiado comprensivos, de no ser lo bastante inhumanos.

¿A qué equivale el analista, si no es precisamente a lo que resta, al objeto *a*, a lo que

no está incluido en el saber? Lo cual no significa que el psicoanalista sea supuesto, es el saber el que es supuesto. El análisis no funcionaría si el psicoanalista fuera puesto en duda por el analizante.

Y eso mismo explica las dificultades del psicoanalista con el saber. En la experiencia analítica el saber no es explícito, es el saber en el lugar de la pereza. Sólo en la universidad el saber se hace explícito. Por esa razón hay una conexión entre el discurso del psicoanalista y el de la universidad.

Entre los psicoanalistas el intercambio de saber no funciona porque lo que intercambian, por lo general, son maniobras institucionales. Y porque la transmisión entre personas que comparten la misma experiencia no funciona. Cuando se comparte la misma experiencia se adopta un tono de presuposición que es lo contrario de la comunicación. Porque, precisamente, el principio de la comunicación consiste en el malentendido y la disipación del malentendido.

Los psicoanalistas se comunican entre ellos con suspiros y guiños, lo que no proporciona un saber muy explícito. La transmisión del psicoanálisis necesita de gente que no tenga esa experiencia. Por eso para Lacan la función del no analista era central en lo que llamó la «Escuela». Es la necesidad de una transmisión exotérica y no esotérica.

Dos palabras para concluir. Al final del análisis hay un saber asegurado en oposición al saber supuesto de la entrada. Se trata de un saber sobre el sexo, porque es un saber sobre cómo hablar al otro. El beneficio esencial de un análisis es el que obtiene el sujeto por haber aceptado ponerse a trabajar en su propia vida y no dejar que el saber inconsciente trabaje en su lugar. Es un beneficio que alcanza al sujeto por medio de ese trabajo de la palabra que es un psicoanálisis, y, como puede esperarse de un trabajo con la palabra, ese beneficio es el biendecir.

Mi conclusión de hoy es que el psicoanálisis no va más allá de la poesía. Como pensaba Lacan, la creación artística, la invención de saber, es lo mejor que puede esperarse de un análisis. De manera que es el saber psicoanalítico el que está en la escuela de la poesía.

Discurso del amo:

$$\frac{S_1}{\$} \xrightarrow{\text{imposibilidad}} \frac{S_2}{a}$$

Discurso de la universidad:

$$\frac{S_2}{S_1} \xrightarrow{\text{impotencia}} \frac{a}{\$}$$

Discurso de la histórica:

$$\frac{\$}{a} \xrightarrow{\text{impotencia}} \frac{S_1}{S_2}$$

Discurso del psicoanalista:

$$\frac{a}{S_2} \xrightarrow{\text{imposibilidad}} \frac{\$}{S_1}$$

Los lugares son:

agente
verdad

otro
producción

o bien:

ignorancia
pereza

trabajo
producto

El triunfo de Jacques Lacan (1990)

Conferencia pronunciada en el Paraninfo de la Facultad de Derecho
de la Universidad de Granada, el 26 de Octubre de 1990, con
ocasión de las IV Jornadas del Campo freudiano en Andalucía.
Editada en *Cuadernos andaluces de psicoanálisis*, n.º 5, pp. 5-14

Louis Althusser estuvo en Granada y, desde entonces, se ha desarrollado una tradición de althusserianos granadinos. Fue él quien dio a conocer a Lacan en esta ciudad en los años setenta. Es un punto en común entre Granada y yo mismo, porque también fue Althusser quien me hizo leer a Lacan. En aquella época tenía algo menos de veinte años y era alumno de la École Normale Supérieure, en la que Althusser era lo que en argot llamábamos un caimán¹ de filosofía. Althusser me indicó que escribiera una ponencia en el seminario que él empezaba sobre Lacan. Y me pidió que lo leyera diciéndome que seguramente Lacan me gustaría. Era un buen conocedor de hombres.

Althusser, pocos meses después, invitó a Lacan a la École Normale Supérieure para que diera su seminario, el conocido como «Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis». Fue para mí la primera oportunidad de ver y escuchar a Lacan. En la segunda lección del seminario le planteé una pregunta; Lacan me respondió y tuvimos frente a la audiencia una pequeña polémica sobre ontología.

La última vez que lo vi fue el lunes 16 de marzo de 1980. Althusser vino, durante la disolución a la EFP, en una ocasión en que hablaba Lacan. Estaba bastante agitado, todo el mundo podía notarlo. Fui a visitarle el día siguiente y recuerdo que me pareció que estaba muy grave.

Me gustaría dedicar estas palabras sobre Lacan a la memoria de Louis Althusser.²

EL INCONSCIENTE Y EL GRUPO ANALÍTICO

«No seré yo quien vencerá, sino el discurso al que sirvo.» Es una frase de Lacan bastante curiosa.

En primer lugar, en esta frase se dice algo parecido a «No soy yo, es él», como en esas expresiones de disculpa agresiva que se dirigen al otro, en espejo, para echarle la culpa. Esta retorsión agresiva puede ser también el principio de bastantes guerras. Además la frase hace una distinción entre «yo» (Jacques Lacan) y «él» (el discurso analítico), y Lacan se sitúa en ella como servidor, siendo el amo el discurso. Se trata en esa frase de una «victoria». Es como una anticipación, una profecía de la victoria del

discurso analítico. En la práctica psicoanalítica no es tan usual pensar en el discurso en términos de victoria.

Decir de alguien que está «al servicio de» es un *topos* de la retórica desarrollado por todas las religiones monoteístas. Un modelo ético de servidores y no de amos, en el que nada más glorioso puede decirse de alguien sino que es un auténtico servidor de Cristo, de la fe. «Servidor de uno más grande que yo», como decía San Juan. No es característico, no es propio de Lacan, aunque esté presente en el psicoanálisis desde el comienzo. Freud ya tenía un vínculo con lo que él mismo llamaba la Causa. En la correspondencia con sus discípulos, Freud habla de la causa que les reúne y pide sacrificios por ella. Los psicoanalistas se reconocen, desde Freud –y esto no ha cambiado con Lacan–, servidores de una causa.

En su tiempo Freud consideraba suficiente estar convencido de la existencia del inconsciente para formar parte de lo que llamaba su «escuela». De modo que los primeros analistas fueron militantes de la causa freudiana. Puede ser interesante preguntarse por la relación entre el descubrimiento del inconsciente y la constitución de un grupo, de una asociación de psicoanalistas. Al mismo tiempo que descubría el inconsciente, Freud soñaba con una asociación mundial de psicoanalistas. Y realizó su sueño. Pero, como a veces ocurre cuando un sueño se realiza, el de Freud se convirtió en pesadilla. Lo dijo él mismo cuando comprobó que sus discípulos de Estados Unidos ignoraban que no había que reservar el psicoanálisis a los médicos, sino que el espíritu médico era distinto –incluso contrario– al del psicoanálisis.

Pero volvamos a Lacan, que nos habla de una «victoria por venir». Se habla así cuando la situación es insegura, en la derrota o en medio de la lucha. Llama la atención que, cuando fundó su Escuela el 21 de junio de 1964, en el texto titulado *Acto de Fundación*, Lacan promueve la reconquista del Campo freudiano.

¿Pensaba Lacan en Granada cuando, hablando de la reconquista, escribió el *Acto de Fundación* de su Escuela? No es imposible, si recordamos que en su seminario de aquel año se refiere al «Contracanto», un poema de Louis Aragon que forma parte del libro *Le fou d'Elsa*. Un libro consagrado casi totalmente a la ciudad de Granada y a la historia de Boabdil. De manera que no aparece una hipótesis tan desatinada, sobre todo si tenemos en cuenta que al final del curso retorna en su discurso la palabra «reconquista».

La reconquista del Campo freudiano, ¿contra qué infieles? Para Lacan es como si la práctica analítica hubiera sido invadida por los infieles a la causa freudiana, o sea, por los

seguidores de la causa del ego, de la *ego-psychology*. De manera que, en 1964, inició la tentativa de devolver el freudismo auténtico al Campo freudiano. Seguramente todavía no lo había conseguido en el momento de su muerte, de manera que hay ocasión para continuar.

En la frase «No seré yo quien vencerá, sino el discurso al que sirvo», lo que hay que escuchar no es que el «yo» pueda vencer, no es el «ego» de Lacan, sino el discurso. Es posible que también nosotros podamos servir a este discurso.

¿Cuál es la articulación propia, misteriosa, entre el inconsciente de cada uno y el grupo de los psicoanalistas –este grupo atormentado desde hace casi un siglo, dividido contra sí mismo y en el que hay, desde la época de Lacan, una especie de guerra civil–? El problema es saber si el grupo es una neoformación que ha crecido sobre el descubrimiento del inconsciente, o bien si se trata de algo más intrínseco a su descubrimiento. Podría decirse que el de los analistas es un grupo de iniciados, de gentes que comparten una iniciación misteriosa; están de acuerdo entre ellos sobre algo que nadie ha visto, que el común de los mortales no puede experimentar. Puede presentarse a los psicoanalistas, entonces, como un delirio de grupo y al propio psicoanálisis siendo coherente con ello.

Pero, a pesar del encanto de esta presentación, de virtud volteriana, es difícil negar –y más cuando uno lo es– que los psicoanalistas tienen una experiencia en común. Podemos decir, rápidamente, que se trata de la transferencia. Los psicoanalistas saben cómo nace la transferencia, conocen su *automaton*. De manera que la relación entre el inconsciente y el grupo puede presentarse en términos de contradicción: como si sus asociaciones hubieran sido hechas para apagar el inconsciente, para la protección de los analistas entre sí, contra los efectos de disrupción que produce el discurso analítico. Es verdad que el inconsciente aparece siempre en singular y en oposición, por tanto, con el sueño freudiano de una asociación universal.

Hay en el psicoanálisis, entonces, una tensión entre la experiencia propiamente dicha y el grupo psicoanalítico con su sueño de universalidad. Por un lado la extensión mínima –la experiencia entre dos– con una extensión máxima y, por otro, la extensión máxima pero con la intensidad más pobre. Quizás en esto habría que escuchar el consejo de Baltasar Gracián cuando dice en el *Oráculo manual*, en el capítulo «Pagarse más de intenciones que de extensiones»: «No consiste la perfección en la cantidad, sino en la

calidad. La intención da eminencia, y heroica, sí en materia sublime». Lo dice de manera muy compacta.

Es posible que haya algo en el grupo de los psicoanalistas que sea contrario al inconsciente o, tal vez, al discurso analítico. No es lo mismo. El inconsciente existe en estado salvaje, es lo que llamamos el discurso del amo. El discurso analítico, según expresión de Lacan, es «la estructura de la experiencia analítica» y consiste en la domesticación del inconsciente.

El sentido del consejo de Freud cuando dice «recordar y no actuar» es que se trata de domesticar al inconsciente salvaje. Es decir, hacer trabajar al sujeto del inconsciente, al sujeto en análisis, para hacerle producir los significantes amo que determinan su vida. Cuando se concluye, cuando se logra hacer emerger a los significantes amo de un sujeto, se alcanza, en términos de Lacan, la destitución subjetiva.

El término «destitución subjetiva» debe entenderse como opuesto a «institución». Hay analistas, también en el Campo freudiano, que a veces comparan el derecho con el psicoanálisis, el sujeto del derecho y el del inconsciente; hay en esta comparación ideas bastante fecundas. Pero el sujeto del derecho lo es siempre de una institución subjetiva, mientras que el del inconsciente es fundamentalmente sujeto de una destitución. Ya la asociación libre de la experiencia analítica da pruebas de esta destitución del sujeto, de la subversión de su posición, desde el momento en que el sujeto debe consentir ser solamente el punto de pasaje de las palabras.

En la estructura clínica de la histeria el sujeto trata de ser un amo. En lugar de saber que sólo es servidor de un discurso, trata de ser el amo. La invitación del analista a la destitución subjetiva, incluida en la asociación libre, se traduce a menudo por fenómenos de mutismo que tienen la significación del rechazo. El sujeto histérico no consiente, se rehúsa a la destitución incluida en la asociación libre. Es un sujeto que puede presentarse destituido en lo imaginario, perdido o pidiendo ayuda, pero que se mantiene en realidad como un amo. Es un problema, a veces, para la dirección de la cura.

De manera que, para el grupo de los analistas, el problema podría consistir en cómo instituir el grupo de los sujetos destituidos, cómo hacer compatible institución y destitución subjetivas. En el momento de crear su Escuela como instrumento de una guerra interna al Campo freudiano –pues su Escuela siempre fue un instrumento para la reconquista–, Lacan pensaba en combatir a la institución subjetiva del «yo», siempre narcisista, mediante una solución precisa a través del colectivo.

Por esta razón no quiso que entraran personas –egos– en la Escuela, sino lo que llamaba «carteles», pequeños grupos. Quiso constituir una Escuela como un grupo de grupos, como un conjunto formado por elementos colectivos y no individuales. Invitaba a la gente a presentarse a él, el director –se podría decir el general de la reconquista–, como carteles y no como personas, siendo cada uno miembro de un cartel.

Lo hizo en contra del «Yo soy yo». Trataba de sustituir el «Yo soy yo» por el «Soy elemento de un conjunto». Quería conseguir que, en el momento de la entrada en una Escuela tan especial, cada cual se reconociera uno entre otros. Pero, con toda seguridad, esto era apoyarse claramente en una identificación con el grupo, combatir el narcisismo a partir de una identificación calculada con el grupo. ¿Y cómo serían compatibles la identificación con el grupo y el «uno por uno» que está incluido, a la vez, en la propia experiencia analítica? Porque no son los carteles los que se analizan, el análisis se hace uno por uno. A veces, por error, dos pacientes se encuentran en el despacho, pero en el caso de que ocurra hay que disculparse. O es psicología, terapia familiar. Pero no hay terapia familiar en el psicoanálisis: se puede ser el psicoanalista del marido y de la esposa, pero no se es por ello psicoanalista familiar.

EL TRIUNFO DE LA ENSEÑANZA DE LACAN

Podría pensarse que toda victoria es victoria del amo, pero nos encontramos con que Lacan habla de victoria del discurso. Más adelante el propio Lacan dice: «No me importa convencer: ni *con* (que, en francés, significa tonto), ni “vencer”». Sin embargo, en el momento de la fundación de su Escuela, habla de la reconquista del Campo freudiano, del psicoanálisis como de un campo de batalla y de la victoria del discurso analítico. Quizá Lacan tenía imaginario militar.

Estas metáforas militares explican la referencia con que Lacan trata de ilustrar el final de análisis. En su discurso a la Escuela elige la referencia a un libro de Jean Paulhan, *El guerrero aplicado*, un libro de recuerdos de la Primera Guerra Mundial. Lacan ilustra la destitución subjetiva al final de análisis con un ejemplo de la guerra mundial.

El «guerrero aplicado» de Paulhan no es un fanático, no quiere hacer la guerra. Pero tampoco es un cobarde ni alguien que se desolidariza. Al contrario, sin caer en ninguna pasión agresiva, se solidariza y casi se hace un sólido –como la piedra de Spinoza–.

Paulhan no llega a decir que pierda toda sensibilidad, sino que el guerrero aplicado sólo hace lo que hay que hacer en una situación dada. Y lo hace bien: ni bastante, ni demasiado poco; tranquilo y con una eficacia posible precisamente gracias al hecho de que no siente odio hacia el enemigo.

Hay algo de «guerrero aplicado» también, del otro lado de la Primera Guerra Mundial, en los recuerdos de Ernst Jünger; aunque el suyo no es un verdadero guerrero aplicado porque es un guerrero de vocación, de llamada, alguien que hace la guerra sin odio pero que está preparado para ella, mientras que el de Paulhan sólo hace lo que hay que hacer.

Podría pensarse que al psicoanalista le conviene paz y no estas metáforas militares. Creo, por el contrario, que la guerra analítica no es un epifenómeno sino que forma parte del psicoanálisis mismo. Y puede que, frente a la IPA, a la que comparaba con la Iglesia, Lacan haya adoptado el otro de los fenómenos de masas, el Ejército. Acaso la IPA sea y haya sido la Iglesia analítica y la EFP, creada para la reconquista del Campo freudiano, fuera el Ejército. Hay una frase de Lacan, frecuentemente citada, en la que habla de su Escuela como de una «base de operaciones en contra del malestar en la cultura». Todo el mundo subraya «en contra del malestar en la cultura», pero está también la expresión «base de operaciones», que es un término del lenguaje militar.

Conocí a Lacan en el momento exacto en que estaba empezando su guerra. Antes de 1964 ya mantenía una polémica con la IPA, aunque también largas conversaciones y aún negociaciones. Pero al final de 1963 empezó realmente «el gran juego», la Iglesia analítica formuló, contra él, el anatema: «Tú no eres analista didacta», que Lacan llamó su excomunión. Y su respuesta fue adoptar, frente a la Iglesia, la postura del Ejército.

Estas referencias militares serían impensables si Lacan hubiera sido argentino o español, pero siendo francés no suenan tan mal. Hay una tradición francesa del Ejército –por debajo de la imperial– que es una tradición republicana, los fundamentos del Ejército francés son los principios de la Revolución francesa. El discurso que gira en torno de la institución militar es bastante progresista, del siglo XVIII –retrógado por tanto–, pero progresista.

Así, la construcción por parte de Lacan de la base de operaciones fue inicialmente del orden del reducto. En junio de 1964 no había más de cien personas en la ECF, de las cuales ahora quedan quince. Hoy hay muchas más en todo el mundo, desde esa pequeña base de operaciones de cien personas, pero para que las hubiera, Lacan tuvo que admitir

a gente como yo, de veinte años, y a quienes conocía desde pocos meses antes. No era, por tanto, una selección tan fina ni tan elitista.

El triunfo de Jacques Lacan podría ser por ejemplo la creación, en continuidad absoluta con el año 1964, de la Escuela Europea de Psicoanálisis (EEP).

Para conducir la reconquista del Campo freudiano, Lacan inventó ese famoso concepto de Escuela, distinto al de «sociedad analítica» —que era todo lo que se conocía—, una sociedad constituida por psicoanalistas que se reconocían unos a otros y que, por esta razón precisamente, podía tomar el aspecto de una secta de iniciados. Lo que él inventó fue una comunidad de trabajo y no de reconocimiento. Y probablemente la llamó Escuela porque Louis Althusser le había invitado a dar su seminario en la École Normale Supérieure. Lacan inventó una comunidad que no es una agrupación de psicoanalistas, sino una comunidad de trabajadores dedicados a pensar el psicoanálisis, a practicarlo en su caso.

Una comunidad en la que se trabaja sobre el problema del reconocimiento de los analistas, que no toma como algo adquirido saber lo que es un analista. Está hecha a propósito, precisamente, para plantearse el problema de qué es un analista y, por esta razón, quizá pueda elaborar su estatuto científico. Cuando se cree saber lo que es un psicoanalista sólo queda reconocerlo. Pero es un problema que aún no está solucionado; la situación del psicoanálisis dentro de la ciencia es problemática, lo que abre un campo de trabajo que justifica una Escuela.

Y esa es la vinculación de la Escuela con lo que se llama el «pase». El pase es el método para hacer, dentro de la Escuela, un trabajo sobre qué es un psicoanalista, un trabajo fundamentalmente abierto, clínico y ético a la vez. Antes de Lacan no se había hecho nunca de manera voluntaria, decidida y rigurosa. Consiste en el hecho de que una delegación, o una emanación, de la Escuela examina el psicoanálisis de alguien, toma como tema de trabajo y de observación el análisis que alguien ha hecho. Es decir, no sólo se examina la práctica como analista, sino también el análisis de alguien como analizante. A Lacan le pareció algo tan fundamental, que propuso a sus alumnos italianos que constituyeran un grupo a partir del pase, en el que la gente entrara después de haber dado testimonio del análisis. Llama «Escuela», pues, a la comunidad de trabajo habilitada para examinar, no en un cuerpo colectivo sino con toda la discreción necesaria, el psicoanálisis de alguien.

El pase hace ver la disimetría increíble que existía antes de Lacan. Se examinaba lo

que alguien hacía como analista, pero no lo que ese mismo alguien había aprendido o cómo se había transformado como resultado de su propio análisis. Podía examinarse la manera en que se analizaba a los otros, pero no cómo alguien se analizaba con un psicoanalista.

Para mí, es un triunfo de Lacan que ahora dentro del Campo freudiano como red de grupos, haya un deseo de pase. Considerada en 1967 una idea loca, impensable, el pase produjo una rebeldía en la base de operaciones de la EFP, y una escisión. Ahora la idea del pase vuelve a pensarse a fondo y retorna como una petición insistente hacia quienes están en continuidad con la EFP y la ECF. Es un triunfo de la enseñanza de Lacan.

Lo práctico, lo que se refiere a la práctica, nunca concierne a lo necesario o a lo imposible, sino a lo posible o a lo contingente. En el ámbito de lo necesario o de lo imposible, precisamente, no hace falta actuar, sólo hay acción humana en el régimen de lo posible o de lo contingente.

Querer reducir lo práctico a lo universal, con el pensamiento de actuar según principios universales, fue un sueño magnífico de la filosofía que permanece en su historia con el nombre de Kant. Podemos traducirlo a nuestro lenguaje como la reducción de la práctica al orden simbólico, al significante. Pero Lacan está probablemente más cerca de Aristóteles al pensar que siempre queda, en la práctica, algo irreductible al orden simbólico y al significante. Es lo particular, a lo que llamó objeto *a*.

Es posible que el interés de los clásicos por el modo de conducirse en el mundo –lo que Baltasar Gracián llama «Arte de prudencia»–, tuviera que ver con el objeto *a*; es decir, con lo que, en lo práctico, es irreductible a lo simbólico. Y este arte de prudencia funcionó de manera admirable en el caso de Lacan. Se le conoce como teórico, como pensador de la clínica y de la historia del psicoanálisis; pero está también el Lacan «hombre de prudencia» en el sentido clásico, aristotélico, del término. Resalto este aspecto no para elogiarlo, sino para mostrar que en el hombre de prudencia hay algo para el analista. No hay que olvidar que el propio Lacan compara al psicoanalista con el santo, y toma como ejemplo, precisamente, al *Oráculo manual y arte de prudencia* de Baltasar Gracián.

Cuando creó la EFP, Lacan estaba en un *impasse*, pues un grupo de treinta y cinco analistas previamente reconocidos no constituía una base de operaciones para el discurso analítico y para la reconquista del Campo freudiano. De manera que, con el concepto de Escuela y ante el escándalo general, Lacan hizo entrar a los adherentes en la asociación

como miembros. El cambio en el concepto de sociedad responde seguramente a motivos teóricos fundamentales pero, en 1964, respondía también a la exigencia de continuar o terminar su enseñanza.

Así actuó Lacan y distinguió a los Analistas Miembros de la Escuela (AME), seleccionados en razón de su experiencia práctica, de los Analistas de la Escuela (AE), seleccionados en razón de su propio análisis examinado por un jurado: en primer plano, entonces, el propio análisis. Puertas abiertas las de la Escuela, pero a través del pase. A veces, en el Campo freudiano, se grita: «¡El pase, el pase!». Pero, como en *Las bodas de Fígaro*, se grita sin moverse.

El pase es la puerta de entrada a la Escuela, es como una aduana. Aunque es verdad que el psicoanálisis no se ha dejado detener por las aduanas, que los psicoanalistas atravesamos las fronteras y podemos sentirnos en otros lugares no sólo bien recibidos sino como en casa; hay una aduana psicoanalítica. El pase significa que hay que declarar el fantasma.

Ciertamente, el analista se autoriza de sí mismo, cuando es analista. Este aforismo de Lacan fue una potente arma de guerra en la reconquista del Campo freudiano. Con él Lacan pronunció –para decirlo en términos de la Edad Media– la suspensión de la «licencia analizanda» dada por la aduana de la IPA pero instituyó una nueva, llamada pase, muy especial, por la que nadie está obligado a pasar. Es una aduana a la que se presentan quienes quieren ser examinados, lo que no ocurre habitualmente. Ocurre cuando se quiere verificar que no hay nada prohibido en la maleta –en el fantasma– que no se supiera que allí estaba.

Y así, dejando sin desarrollar varios de estos puntos, puedo terminar con un elogio a la prudencia.

La prudencia, de la que Lacan dio siempre pruebas, no es una ciencia. En términos de Aristóteles, sólo hay ciencia de lo necesario y de lo general. La prudencia responde, por el contrario, a la contingencia de las cosas; el prudente se mueve en el orden de lo particular. Pero la prudencia, siempre al lado de la ocasión, de lo que se presenta, no puede definirse con respecto a ninguna idea universal, se sostiene solamente en lo particular, en la propia existencia del hombre prudente.

Es la paradoja de la prudencia en Aristóteles. Habla de alguien a quien llama *spudaios*, que podría traducirse por «el ardiente». Pierre Aubenque, en su tesis *La prudence chez Aristotles*, dice que se trata del hombre que inspira confianza en razón de sus trabajos,

cerca del cual uno siente seguridad y al que se toma en serio. Seguramente Lacan fue así. Pero dado que la prudencia no existe como universal, el hombre prudente es, a la vez, «el hombre de criterio». Como explica Aristóteles, el hombre que es su propia ley. Y creo que Lacan quería como analistas a hombres prudentes. Cuando dice «el analista se autoriza de sí mismo», es como si se refiriera a la definición aristotélica del hombre prudente, el que es su propia ley.

La prudencia no es ética, es una virtud de la inteligencia. No es universal, existe sólo en lo particular. Tiene que ver con la contingencia, esto es, con lo que puede ser distinto de como es. Es decir, sólo tiene sentido en un mundo en el que no todo es significativo. Píndaro consideraba una de las cuatro virtudes fundamentales la de «captar lo que conviene en el instante presente». Lacan tenía este arte, y pienso que quería que fuese el arte del analista.

La Escuela y su psicoanalista (1990)

Comentario del «Acto de Fundación» de Jacques Lacan. Sesión
inaugural del I Seminario del Campo freudiano en Andalucía,
Granada, 28 de octubre de 1990.
Transcripción de Juan Carlos Ríos; redacción de Carmen Ribés.
Inédito.

Soy feliz. Hay pocas cosas que me agraden tanto, en el orden intelectual, como el comentario de textos de Lacan. Es realmente un placer. Sus textos están contruidos de una forma extremadamente rigurosa y meditada, cada palabra en el lugar idóneo. Aunque no lo sea, es como comentar poesía. Son enunciados que pueden comentarse con la misma atención, con el mismo cuidado, y recomponer la estructura que los sostiene. Hay, además, otro estímulo intelectual al leer a Lacan, porque se trata de textos a primera vista un poco oscuros y hay entonces un plus de goce en su elucidación. Por eso he mantenido siempre un talante lúdico al comentar a Lacan. Hay que divertirse comentándolo, inventar, plantearse problemas..., el saber no tiene por qué ser triste.

Sin embargo, el texto tiene una única estructura, no varias. A veces podemos cambiar de lectura, pero debemos tener como meta que hay una sola lectura buena. A veces no la alcanzamos, pero eso es preferible a decir que cada cual puede leer como quiera.

Éste viene a ser como el período de los recuerdos. Ayer recordaba algunas cosas de mi maestro Althusser y hoy tengo un recuerdo especial para García Lorca. Lo leí mucho para aprender castellano, pero lo que más me llamó la atención fue su firma. Era la época en que, como adolescente que era, buscaba su propia firma, y la mía copia la de García Lorca.

EL ACTO DE FUNDACIÓN

El tema «La Escuela y su psicoanalista» –que es una variación sobre el título de Lacan «Proposición sobre el analista de la Escuela» de 1967– nos sitúa en la perspectiva de la Escuela española, aunque un giro ha determinado que estemos en la construcción de la EEP. Que no piensen los no-analistas que la construcción de una escuela de psicoanálisis interesa solamente a los analistas practicantes o a los analizantes. Incumbe a más gente. Así como Lacan quería que los no-analistas entraran en su Escuela en 1964, debemos pretender nosotros lo mismo en la nuestra. La construcción de la Escuela debe hacerse con el control –es la palabra que utiliza Lacan– de una audiencia exterior.

Comentamos hoy «Los textos institucionales de Lacan» traducidos en la revista

argentina *Escansión* y publicados por la editorial Manantial. En primer lugar diré que no estoy de acuerdo con la traducción «Acto de fundación». No se trata, en ese texto, del relato de un acto que se ha producido, sino del propio acto. Empieza con la palabra «fundo» y esto es lo que, a partir de Austin, se llama un performativo: una vez que alguien ha dicho «fundo», ha fundado. Se requiere, desde luego, estar en una posición en la que los otros puedan creerlo. Cuando Lacan dice «Fundo la Escuela Francesa de Psicoanálisis», hay bastantes razones para que la gente lo crea. En cambio, si hubiera dicho que fundaba la «Escuela Francesa de Odontología» no habría sido un performativo eficaz. La teoría discute cuáles son las condiciones del contexto que hacen eficaz un enunciado performativo. Lacan lo dice en el primer párrafo del «Preámbulo»: «Esta fundación puede plantearse en primer término la cuestión de su relación con la enseñanza que no hace sino garantizar la decisión de su acto». Es decir, que cuando dice «fundo» se encuentra en la posición de producir un performativo eficaz, porque lleva diez años realizando la enseñanza de su seminario. Podríamos decir que ésta es la condición contextual de ese «fundo».

En ese momento, no ha impartido todavía su seminario sobre el acto analítico, que dictará tres años después. Pero en el acto performativo de la fundación, en la palabra «acto de fundación», está ya la anticipación de ese seminario, está puesto el acento sobre el acto. Véase cómo el enunciado «fundo» tiene eficacia; hay ciertas circunstancias que, como en el matrimonio, dan eficacia a un vínculo. Al final de la vida de esa misma Escuela, Lacan intentó realizar un acto simétrico de disolución, pero entre uno y otro habían aparecido cientos de miembros que tenían su opinión. Fundar lo hizo solo pero, tras el éxito de la fundación, en el momento del performativo «disuelto», éste fue motivo de objeción.

Considero destacable el número de resonancias que tiene ese acto de fundación y las temáticas sobre las que Lacan juega:

- La temática de la verdad perseguida por el poder: Lacan funda su Escuela oponiéndose a la IPA y se presenta en la posición de la verdad perseguida por el poder, por una burocracia internacional que quiere ahogar la verdad, el poder del saber. Esto nos hace pensar en algunos personajes de la historia: Spinoza, Bruno, Servet, Trotsky o Lutero, perseguidos por la Iglesia —el propio Lacan compara la IPA con el Vaticano—.
- El tema de la reconquista: palabra que figura en el tercer párrafo de la primera

página, cuando dice que «Este objetivo de trabajo es indisoluble de una formación que ha de dispensarse en ese movimiento de reconquista». Esta cuestión tiene para los franceses muchas resonancias con el asunto De Gaulle.

- El tema de la odisea: el retorno a Freud es la *Odisea* de Lacan. Ítaca está en poder de los usurpadores y Ulises retorna a recuperar la legitimidad de su país. De manera más general, el tema de la usurpación de la legitimidad es un tema literario muy importante en Occidente (Ricardo Corazón de León, entre otros). Hay algo de Ivanhoe en el acto de fundación de Lacan. Además, late por debajo el tema de la resistencia al imperialismo norteamericano. La IPA estaba en manos de los norteamericanos y Lacan levanta la bandera de la resistencia europea contra éstos. Parece una mina de referencias.

Lacan formaba parte de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis (SFP), que quería verse incluida en la Internacional. La política de la IPA fue dividir a esa sociedad para apartar a Lacan. Como consecuencia de esta «excomunió» Lacan se radicalizó. Es algo que ocurre a menudo cuando resulta molesto mantener a un rebelde dentro. Los efectos liberadores que produce la exclusión hacen que el excluido se radicalice. La expulsión de Lacan fue un error histórico de la IPA, ya que de haber permanecido dentro habría estado más limitado. Durante los diez años anteriores había criticado a la IPA pero, cuando se vio fuera, su enseñanza adquirió una fuerza multiplicada. Esa contingencia es ahora nuestra propia historia: en vez de estar en la IPA, estamos en otro sitio. Al ser rechazado por la IPA, la elección de la Escuela fue una elección forzada. Este texto comenta la elección forzada de Lacan, a quien sólo le quedaba desaparecer del psicoanálisis o formar su propia Escuela.

Así fue como a los sesenta y tres años, después de un seminario que ya duraba diez, Lacan se vio forzado a decidir la creación de su propia Escuela.

Pero la llamó Escuela Freudiana para mostrar que no se trataba de una desviación del freudismo, que no se trataba de una escuela lacaniana, sino que era una escuela «odiseísta».

En el performativo dice: «Fundo la Escuela Francesa de Psicoanálisis». Hay que ir al cuarto párrafo del «Preámbulo» para leer: «Escuela Freudiana de París, título mantenido en reserva en el acto de fundación». Lo divertido es que, en el momento en que Lacan produce el performativo de la fundación de la Escuela Francesa de Psicoanálisis, está fundando la EFP escondida en la otra. Creo que, como era una apuesta y no sabía qué reacción iba a encontrar, no quiso ensuciar el bonito nombre de la EFP. Presentó primero

una máscara y, al ver que la gente se reunía y trabajaba, se sacó del bolsillo ese otro nombre. Con la EEP no será así.

Aquel acto fue decidido por la IPA, fue su actitud la que hizo que Lacan tomara aquella decisión. Lo que se dice en el primer párrafo: «Fundo –tan solo como siempre he estado en relación con la causa psicoanalítica», sólo lo he comprendido años después. Lacan me dio ese texto en el año 1974, sacó unos panfletos y me preguntó cuántos quería para mis compañeros. Era verdaderamente militante. Yo no conocía el contexto en aquel momento, sólo lo conocí en 1977, al hacer una recopilación de sus textos de la época. En aquel momento había un grupo de alumnos suyos que querían salvarlo y formar una escuela de notables. Sin embargo, semanas después, Lacan dio a conocer ese texto, donde dice «fundo solo». En aquel contexto, era decir que no estaba fundando con ellos. Lacan se planteaba como el «más uno» de la Escuela, sin estar incluido en la serie. Y el performativo así como el «más uno» comportan la soledad. Es un tema para reflexiones infinitas; además, invita a pensar qué le llevó a esa soledad. Es como una confesión, una referencia biográfica además de una referencia a la causa freudiana. También podemos plantearnos si se está solo o no en relación con la causa analítica. Ciertamente, en la relación con la causa se está siempre solo, pero para mí sería muy difícil escribir «[...] tan sólo como siempre he estado [...]», porque siempre he tenido compañeros en esto. Claro que algunos están más solos que otros, por ejemplo, en la reconquista, los Reyes Católicos son dos; los grandes herejes siempre eran quemados solos, mientras que las brujas podían ser quemadas en colectividad. Desconozco si hay alguna doctrina de la Iglesia sobre eso.

Es verdad que Lacan dice que no hay sujeto colectivo de la enunciación y, por eso mismo, no hay un acto de fundación de la EEP; yo no me considero fundador de la EEP, Eric Laurent tampoco; casi consideramos a Lacan su fundador. Nos referimos a ese acto de fundación y continuamos con el movimiento que él lanzó con su «fundo»: en primer lugar, se impuso como una evidencia que la Escuela era necesaria y, lo segundo, fue decir: «existe». El uno de septiembre se toma la decisión y el veintidós se dice «existe». En este caso, ninguna voz repitió un «fundo».

En todo esto, como se ve, está presente el tema de la soledad al que me he referido al comienzo, y la significación de este «solo» la comenta Lacan en la revista *Scilicet*. Hay diferencia entre estar solo y ser el único. En francés existe la ambigüedad. Quien funda una escuela ya no está solo, se considera uno más en la lista de miembros.

Podemos comentar también el final de la frase «[...]cuya dirección ejerceré, personalmente, durante los cuatros años venideros, pues nada en el presente me impide responder por ella». Aquí hay un error de traducción: no es «por ella», sino «por ellos», por los años. Parece ser que, concluidos los cuatro años, alguien preguntó: «¿Y ahora qué pasa con la dirección?». Lacan miró para otro lado y continuó otros dieciséis años. De la muerte de Lacan se hablaba con muy poco tacto —era uno de los temas favoritos de los psicoanalistas franceses— mucho antes de que sucediera. Podemos decir, así pues, que se comprometió por cuatro años, pero no a salir después.

UNA ESCUELA PARA EL TRABAJO

En la primera parte hay un significante que se destaca en el «Acto de fundación». Es el significante «trabajo». Queda claro que no se entra en la Escuela para descansar, sino para trabajar y trabajar:

La escuela es un organismo en el que debe cumplirse un «trabajo» [...]. Este objetivo de «trabajo» es indisoluble de una formación que ha de dispensarse en ese movimiento de reconquista [...]. Quienes acudan a esta escuela se comprometerán a desempeñar una «tarea» sometida a un control interno y externo [...]. Para la ejecución del «trabajo» adoptaremos el principio de una elaboración sostenida en un pequeño grupo [...], más una persona encargada de la selección, la discusión y el destino que se reservará al «trabajo» de cada uno [...]. Nadie se considerará retrogrado por volver al rango de un «trabajo» de base [...], crítica y control bajo las que todo «trabajo» continuo estará sometido en la Escuela [...] Estos «trabajos», cuyo aspecto saliente es el cuestionamiento de la rutina establecida [...], un anuario reunirá los títulos y el resumen de los «trabajos» [...]. Se adherirá a la escuela presentándose a ésta en un grupo de «trabajo» constituido como hemos dicho [...]. El éxito de la escuela se medirá por la presentación de «trabajos» que sean admisibles en su lugar [...]. La enseñanza del psicoanálisis no puede transmitirse de un sujeto al otro, sino por las vías de una transferencia de «trabajo» [...].

Realmente, parece stajanovismo puro. No se trata más que de trabajo, y de trabajo producido en carteles, es decir, en pequeños grupos. La Escuela es un grupo formado por grupos, y Lacan ejerció de «más uno» del grupo. Un trabajo sometido a una crítica y un control interno y externo. El control interno son los órganos de la Escuela que pueden hacer una selección del trabajo; decir control externo es decir que la Escuela está en contacto con el resto de la sociedad, al contrario de lo que ocurre con los grupos analíticos. Lacan había criticado anteriormente la extraterritorialidad de las sociedades

analíticas, cerradas a la cultura, a la ciencia, a los problemas sociales, etcétera. El control externo para Lacan significaba que la Escuela debía mantener un cuidado, una atención y una apertura al mundo contemporáneo. Recordemos el último artículo del «Syllabus» del Vaticano I, en el que se dice expresamente que la Iglesia no debe reconciliarse con el mundo contemporáneo. Aquí es todo lo contrario. La Escuela tiene una relación con la sociedad contemporánea, no de aceptación de sus valores, sino de presencia. No es cosa fácil, y he de decir que la ECF no ha asegurado dicha presencia a lo largo de su desarrollo. Las pocas veces que se ha pretendido tener relaciones con la gente de fuera no se ha logrado, hay un rechazo enorme. Creo que con la EEP las cosas pueden ser distintas; a este respecto cabe decir que la Biblioteca de la Sección de Cataluña quiere tener una apertura al exterior, y este ejemplo puede hacer que algo cambie en París.

La repetición de la palabra «trabajo» viene a cubrir la falta de otro significante que no está en ese lugar. Decir que la Escuela es un órgano de trabajo es decir que no es un órgano de reconocimiento de los analistas. Si en la Escuela se efectúa algún reconocimiento, es el reconocimiento del trabajo. Lacan asegura que el trabajo será reconocido: «Nada será escatimado para que todo cuanto hagan de válido tenga la repercusión que merece, y en el lugar que convenga». Es una promesa de reconocimiento del trabajo.

Observamos que Lacan lo tiene todo previsto, es un gran realista, a la vez que organizador: «Los fondos financieros constituidos primero por la contribución de los miembros de la Escuela, por las subvenciones que ésta obtendrá eventualmente, y aun por los servicios que prestará como Escuela, estarán enteramente destinados a su esfuerzo de publicación». La importancia de los escritos, la importancia de la contribución de la Escuela al saber son de un gran realismo. Se adivina la intención de Lacan de obtener para su Escuela un reconocimiento de utilidad pública, lo que implica una comunicación con los órganos estatales.

Otro punto muy interesante es que la entrada en esta Escuela no será uno por uno sino en cárteles, pequeños grupos de trabajo, que declaran un trabajo que quieren hacer. En su primer anuario aparecía el catálogo de los cárteles. Más tarde se convirtió en un anuario mucho más clásico. Del anuario dice: «Reunirá los títulos y el resumen de los trabajos de la Escuela, cualquiera que sea el medio en que se hayan publicado [...]». No considera que el anuario sea solamente la manera de hacer las listas de los analistas, sino que los concibe como los de la Escuela de Altos Estudios, anuarios científicos de trabajo.

Sería interesante para la nueva Escuela plantearse si convendría recuperar el ejemplo de ese primer anuario y hacerlos así, anuarios de trabajo y no sólo de direcciones y teléfonos para que los pacientes llamen.

Hay que hacer notar que, en 1964, la entrada en la Escuela se hace grupalmente, como miembro de un conjunto, no a título personal: «La adhesión a la Escuela supone la presentación a ésta en un grupo de trabajo constituido como hemos dicho». Opuesto a este modo de entrada es el del 1973 en la «Nota italiana», texto dirigido al grupo italiano que estaba próximo a constituirse y donde dice que se entrará en la Escuela a través del pase. Es lo contrario a lo dicho en 1964. En un caso la entrada es grupal, en el otro es lo máximo del uno por uno.

Hay que decir en favor de la modalidad de 1964 que funcionó, mientras que la de 1973 no funcionó nunca. Cabría preguntarse si Lacan la propuso precisamente para que no funcionara, como una manera de que no se formara un grupo. Existe tensión entre estas dos modalidades de entrada. Ninguna de ellas se llegó a realizar. En la EFP de 1964, nadie se presentó en forma de cárteles, salvo el cartel que presentamos de la École Normale Supérieure. Fuimos los únicos porque éramos disciplinados y habíamos leído, que era lo que Lacan quería. Hicimos un gran cartel de doce personas y nos presentamos así, fuimos los únicos. De forma que ninguna de las dos funcionó históricamente. Sin embargo, debe decidirse rápido cómo será el modo de entrada en la nueva Escuela; habrá que opinar sobre esto. Pero en relación con lo dicho por Lacan, este texto puede indicar que hay cierta discrepancia entre lo que se dice y lo que se hace. No hay que retroceder ante la diferencia entre lo que se dice y lo que se hace, porque es inevitable. Pero lo que se dice tiene incidencia sobre lo que se hace. A pesar de que la entrada grupal no se haya realizado, ha dado cierto tono general a la Escuela, una baja de narcisismo. No se trataba de «Yo soy miembro», sino que era algo más colectivo. Con posterioridad, el problema fue distinto porque Lacan trataba de alargar un poco la lista. No obstante, veinticinco años después la lista de la EEP puede ser un anuario enorme si no tenemos el cuidado de darle una estructura. Son problemas de coyuntura.

PSICOANÁLISIS PURO Y PSICOANÁLISIS APLICADO

No puedo comentar a fondo el tema de la permutación y la organización de la Escuela,

pero sí diré algo de las tres secciones en que Lacan la dividió. Hay una primera distinción entre la disciplina pura y la disciplina aplicada, es decir, que hay un modelo epistemológico:

- El psicoanálisis puro.
- El psicoanálisis aplicado.
- El psicoanálisis en la ciencia, el psicoanálisis como saber.

La distinción entre psicoanálisis puro y psicoanálisis aplicado es coherente con el punto de vista según el cual lo terapéutico pertenece al psicoanálisis aplicado. El psicoanálisis puro, como tal, no es terapéutico, lo terapéutico es un efecto secundario del proceso analítico. Lacan organiza su Escuela según ese principio, de ahí que la meta propia de un análisis no sea la curación. La castración insiste sobre lo incurable; se trata más bien, por tanto, de ceñir lo incurable en el sujeto antes que de prometer la curación completa. La finalidad del psicoanálisis no es curar, el analista ha de tener cuidado con ese deseo. Freud ya prevenía contra el *furor sanandi*.

Tomemos algunos párrafos de estas tres secciones. En la sección de psicoanálisis puro Lacan dice: «Praxis y doctrina del psicoanálisis propiamente dicho». El término praxis es de la época del marxismo, una época en la que había una mezcla muy interesante de discursos. Hay también muchos guiños a los althusserianos, como cuando se habla de una praxis de la teoría, por ejemplo, o en la página 14, cuando Lacan dice: «El mero nombre de Freud, con la esperanza de verdad que lleva, sea considerado por enfrentarse con el nombre de Marx». Era una época en la que el nombre de Marx parecía la garantía de algo efectivo. Más adelante dice: «El marxismo fracasa en dar cuenta de un poder cada vez más desmesurado y loco en cuanto a lo político». Así pues, la palabra praxis puede comentarse.

En el segundo párrafo de la sección de psicoanálisis puro, Lacan habla de «los problemas de urgente planteamiento acerca de todos los desenlaces del didáctico». Ahí propone que los problemas del análisis didáctico pueden resolverse mediante «una confrontación sostenida entre personas con experiencia del didáctico y candidatos en formación». Esto aclara las cosas, porque con anterioridad se esperaba que el problema del análisis didáctico se resolviera mediante la confrontación sostenida únicamente entre didactas, pero ese año Lacan plantea que había que discutir con los propios candidatos,

cosa que constituye una anticipación del pase. En esa frase se ve que está buscando una solución al final del análisis, pero no a través de la discusión entre los analistas, sino de algo que pasa entre los psicoanalistas y los analizantes.

Más adelante, es así de claro: «Proseguir en las coartadas el desconocimiento que se escuda aquí con falsos documentos, exige el encuentro de lo más valedero de una experiencia personal con aquellos que la conminarán a confesarse, considerándola un bien común. Es una anticipación del pase, es exigir, conminar, a quienes finalizan su análisis a que testimonien de ello. La Escuela va a requerir, en adelante, y como un servicio al saber, que se testimonie de los cambios que se han producido durante la experiencia que nadie más que ellos puede saber. El analista no puede. Se sabe que el analista, en última instancia, puede ser un tonto, si Freud pudo hacer su análisis con Fliess, que sólo pensaba en la nariz, y ello por falta de olfato. Es la prueba experimental de que toda la experiencia analítica, en tanto que subjetivación, está en el paciente. No podemos saber nada de lo que es una final de análisis escuchando al analista, quien tiene su propia opinión pero de ninguna manera la última palabra.

No digo que el analista tenga que ser necesariamente tonto, sino que, al final, el todo de la subjetivación de la experiencia puede estar del lado del analizante. Pero hay que rectificar: generalmente, el testimonio del analizante sobre su análisis no tiene ninguna garantía de verdad porque se trata de un testimonio infiltrado de transferencia. Hay relatos de curas psicoanalíticas hechos por analistas, pero no se puede decir que hayan sido escritos verdaderamente por analizantes, porque su condición de analistas constituye un límite. Sólo hay relatos escritos por analizantes no psicoanalistas cuando el analista es famoso, y en realidad hablan del analista y no de la cura. El interés del relato de Pierre Rey está en que habla de Lacan y un poco también de su análisis, y lo mismo pasa con Jean Guy Godin. Varios analizantes de Freud también lo hicieron, Kardiner o Wortis. Existe cierta dimensión en la que el testimonio del analizante sobre su análisis no tiene utilidad científica. Por el contrario, es del analista de quien se espera la clínica del caso, los períodos de análisis, etcétera. Pero en este caso es distinto, porque se trata de un sujeto que supuestamente ha salido de la transferencia o que tiene otra relación con ella.

Ahora bien, la cuestión es si se puede salir de la transferencia, si el pase, el final de análisis, es salir de la transferencia. Mi opinión es que no, que no hay grado cero de la transferencia. A pesar de ello, existe la idea de que al final del análisis el sujeto tiene una relación diferente con la transferencia y de que, en esa otra relación, es capaz de decir algo original y válido sobre su experiencia analítica. No trato de desarrollar el tema, complejo, de cuándo un testimonio es considerado válido en el análisis, si cuando se trata del testimonio de un analista o del testimonio de un analizante; es algo que se invierte al final del análisis: antes del final, el testimonio válido es el del analista, pero al final del análisis hay algo que escapa al analista y de lo que sólo el analizante puede dar testimonio.

En cuanto a los pasadores, voy a valirme de un símil. En una universidad, normalmente, se trata de un jurado y de un examen de capacidad: los profesores están detrás de la mesa y el candidato está un poco más abajo. El humilde candidato presenta lo que puede hacer. Cada profesor tiene un ejemplar de la tesis, mira con cierto desprecio pero con comprensión, recuerda su propia tesis y lo que sufrió. Es necesario hacer sufrir un poco al candidato; es también lo que él espera y, si no le hacen sufrir, se siente decepcionado porque no se interesan lo bastante por su trabajo —es un sistema de tortura institucionalizada del que no se puede salir—. Y al final le dicen: «Usted es como nosotros, no tanto, pero gracias a la benevolencia del jurado, usted es doctor también». Es lo clásico del jurado.

Lacan acepta lo que hay en la estructura del examen de aptitud, de capacidad, pero a la vez lo subvierte interponiendo a los pasadores, lo que es imposible en un examen universitario: no imaginable que dos estudiantes vayan a ver a un tercero, etcétera, pero es como para imaginárselo. Un estudiante termina su tesis, lo comunica en la universidad y la universidad le envía a dos estudiantes que están finalizando su tesis pero que no la han terminado aún; éstos entrevistan al candidato que ya la ha terminado y después vuelven ante el jurado a decir lo que piensan de lo que el otro ha dicho de su trabajo. Para Lacan el pasador es como el candidato que no ha terminado su tesis, pero que está trabajando en ella. Lacan dice que, en primer lugar, van a poder obtener el testimonio que no podría obtener un jurado. ¿Qué podría hacer un candidato, cuando está en el aula magna ante un jurado, si no tratar de demostrar que es tan bueno y tan digno como los otros? Es decir, conformarse a los estándares de quienes están ante él. La subversión de Lacan es hacer que lo entrevisten quienes están un poco más atrás, hacer que la causa

del pasante sea defendida por quienes están un paso por detrás. No se trata de coger de la mano al humilde candidato para conducirlo junto a los profesores, sino que son los de atrás quienes impulsan a cada candidato hacia delante. Más aún, se trata de un dispositivo que combina, que articula la elección, la sanción de la capacidad de quienes van por delante con la participación de quienes impulsan desde atrás.

Los pasadores entran en el dispositivo como tontos, efectivamente. Lacan dice que deben recibir un testimonio y dar testimonio, a su vez, de aquello que hace que escuchen el testimonio que oyen. En otras palabras: lo que puede escuchar un candidato que está terminando su tesis de boca de otro que ya la ha terminado. Es apasionante que vea lo que será el «paso adelante» para él mismo. Y puede testimoniar de lo que ocurre si se trata realmente de un «paso adelante» para él. Un profesor ya no recuerda esas cosas; hay que tener alguien muy cerca y un paso detrás de uno para obtener algo muy especial; es como una placa sensible. Y el papel de placa sensible parece que funciona.

Lacan añade que lo encantador del dispositivo del pase es que tiene la misma estructura que el *witz*, que los chistes. El pasante cuenta su historia a los pasadores y los pasadores repiten su historia al jurado: ésta es ya una estructura de transmisión, es decir, que todo lo que fue la historia trágica del pasante —como la de todo el mundo—, se transforma así en comedia, en cierto modo. Lo he dicho, contra el tono dramático, trágico, que parece siempre necesario cuando se habla del pase, el tono de comedia. Es de lo peor de la herencia de la EFP: pretender que hay que hablar del pase con trémolos en la voz. ¡No se trata de un drama! Si hubo una tragedia tuvo que ser antes del pase. El pase significa que se pasó de la tragedia de la historia personal al aspecto de comedia, que es mucho más profundo. Lacan dijo siempre que la comedia era más profunda que la tragedia. No hay que continuar la tragedia en el pase. Puede hacerse el pase cuando el sujeto mantiene cierta distancia con su experiencia, lo que le permite ver que la tragedia de su vida estuvo dominada por ciertos significantes que jugaban entre ellos, que algunas palabras hacían chistes entre ellas. Lo terrible es no decirlo: al contrario, lo terrible era lo de antes.

El pase significa eso, precisamente, que con los *impasses* de mi existencia he logrado hacer una comedia. Como Molière, que con la infidelidad de su mujer, con su enfermedad, hizo reír a toda Francia y a todo el mundo durante siglos. Me pregunto si Molière había hecho el pase —es una pregunta de las que no se pueden resolver, casi la más interesante—. Además, el análisis parece algo asocial; quiero decir que durante el

análisis el sujeto se separa del resto de la gente, y con el pase es como si volviera a la comunidad. Volver a hacer de su historia, confidencialmente contada a una persona, un bien común. Por eso los dos pasadores son, como en *Hamlet*, Rosencrantz y Guildenstern, quienes representan a toda la sociedad humana. Es lo mismo en Becket; dos tipos no demasiado inteligentes para representar a la sociedad humana. Los pasadores pueden ser inteligentes pero, funcionalmente, son los representantes de la sociedad, de lo común, y están elegidos al azar, no por sus extraordinarios méritos. En la Escuela de Lacan hubo una lista de pasadores elegida por los AE, pero después ha sido siempre al azar.

Hemos visto que en la ECF el jurado, o alguno de sus miembros, analistas confirmados, pasan el tiempo hablando y envían pasadores estúpidos que no saben. Es algo funcional porque, en el fondo, querrían ver ellos personalmente al pasante y, por eso, se quejan de que los pasadores no saben hacerlo bien. Lo considero un error, y creo también que hubo error en la práctica de los primeros pases en la Escuela de Lacan. Al principio fueron muy rápidos, dos o tres entrevistas con los pasadores, nada más. Después hubo una tendencia a alargar los pases con entrevistas de horas de duración entre los pasadores y durante un año, o más, entre el pasador y el pasante. Me parece una perversión del proceso porque, si lo que se quiere es reintroducir el análisis en el pase, entonces hay que analizarse, y si lo que se pretende es revivir completamente los sufrimientos del análisis, entonces, hay que continuar el análisis. Me parece que el pase tendría que ser algo mucho más rápido, mucho más «reducción de los significantes». Es difícil dar un modelo porque la experiencia analítica está muy regularizada, tiene una estructura muy fuerte, pero el pase no. Hay en él, un lugar para la invención, Lacan dejó mucho lugar para la invención. Han pasado veintitrés años desde 1967 y tenemos ya una modesta experiencia de esta cuestión.

Mi conclusión personal es que hay que conservar el carácter rápido y no dramático del pase. Lo que no impide que el pase sea para los sujetos que lo hacen algo duro, difícil, una verdadera experiencia, porque hablar de lo más íntimo a un desconocido... Y eso es lo que se llega a hacer, por eso necesitamos una Escuela grande, porque es imposible hacer el pase en un grupo de veinte personas. Lo mejor es que sea lo más amplio posible. Hablar de lo más íntimo a un desconocido no es lo mismo que hablarle a un analista al que se ha elegido y al que se le paga por eso. No he conocido pasantes que consideren que el pase, que para cada uno tiene su peso, sea un artificio sin fundamento.

En este sentido, es muy notable la manera como Lacan presenta la que constituye una anticipación del pase. La Escuela debe captar lo más íntimo de la experiencia para hacer de ello un bien común. «Bien común» es una expresión hegeliana, transformar lo particular en lo universal. Se trata de preguntar, en el pase, a quien ha realizado un análisis, qué le hace pensar que ha acabado, qué cambios y en qué estado de perfección cree estar para presentarse como analista efectivo. Los términos de Lacan son muy fuertes. Es un bien común, no una obligación, pero las dificultades del tratamiento pueden ofrecerse a la ciencia de la misma manera que se ofrece el cuerpo a la ciencia una vez que uno ha muerto. Se puede ofrecer el inconsciente en el momento en que se piensa que ya está pasado para uno, ofrecer al examen científico el cadáver del inconsciente, como decimos en francés. En francés, cuando se ha terminado de beber una botella se dice «un *cadavre*», tiene el sentido de beber la copa hasta el fondo, terminar el análisis, llevarlo hasta el punto en que solo queda el «cadáver de botella». En el pase –se ve–, el pasante puede dejar los despojos, hacer una mutación y transformarse en mariposa. Por eso es útil no perder ese «inconsciente cadáver» y reciclarlo en el pase con otros cadáveres de inconsciente. Tres años después, en la propuesta del pase, Lacan dirá que los que quieran presentarse a ese examen, lo van a hacer; ofrecerán su sufrimiento por la ciencia, ofrecerán la historia de su inconsciente a la ciencia. Es una cuestión utilitarista, recuperamos los cadáveres de inconscientes en el pase.

Las expresiones de Lacan al hacer esa confesión sobre lo que pasó con su deseo de saber son muy valiosas. A pesar de que es un analista, de que ha conducido muchas curas analíticas hasta el final, no sabe exactamente qué ha pasado y quiere obtener un testimonio en un encuadre diferente. En el pase se trata de recuperar algo más de lo que no puede recuperarse.

Lacan se lamenta de que las autoridades no obliguen a los psicoanalistas a testimoniar de lo que hacen, lo cual es extraordinario: «Las propias autoridades científicas son aquí el rehén de un pacto de carencia que hace que ya no se pueda esperar desde fuera una exigencia de control que estaría a la orden del día en cualquier otra parte». No dice que dejemos las cosas entre nosotros sin responder ante nadie y, si el Estado nos pide explicaciones, no nos damos por enterados. Al contrario, Lacan considera una carencia de las autoridades científicas que no exijan explicaciones a los psicoanalistas; parece

como si hubiera querido un premio Nobel de psicoanálisis y que el jurado hubiera dicho: «No hay nada que dar como premio». Aunque bien es verdad que hoy sería muy peligroso esperar algo del Estado, invitarlo a una intrusión, como hace Lacan. Pero las coyunturas pueden cambiar, estamos en un momento histórico que no impide la dirección epistémica del psicoanálisis. En 1964, Lacan veía con optimismo la fuerza del psicoanálisis y su potencialidad frente al malestar en la cultura. En 1968 –hablando del fracaso de 1953–, en un tono de anticipación de la derrota concluye diciendo que cuando el psicoanálisis haya sido vencido por el malestar en la civilización alguien retomará las indicaciones de sus *Escritos*. Y después de 1974 dice que será el discurso analítico el que venza. Es decir, que hizo profecías a favor y en contra, como hacen todos los buenos profetas.

Creo que lo que Lacan quiere decir en ese momento no es: «¡Que se abran las puertas del Campo freudiano a las fuerzas del Estado!», aunque haya algo de eso en ese texto. ¿Cuál es la situación, en aquellos momentos? El Campo freudiano está ocupado por las fuerzas de la IPA, hay solamente un reducto lacaniano, de la Escuela, que trata de impedir a los invasores que terminen la conquista. En tal tesitura, tiene sentido decir: «Si ustedes continúan así voy a abrir las puertas, que vengan las túnicas azules del Estado». Ustedes han conquistado el Campo freudiano, pero el Estado puede venir y preguntarles qué hacen en ese Campo freudiano y si tienen derecho a ocuparlo.

Lacan lamentaba la falta de control por parte del Estado; nosotros ahora estamos tratando de protegernos de esas intrusiones, pero hay algo que no es tan malo en estas exigencias del Estado: por ejemplo, por miedo al Estado nuestros amigos italianos han logrado reunirse y es probable que formen un grupo de la EEP, y es que se odian lo bastante entre ellos como para no haber trabajado nunca juntos. En suma, que la famosa ley ha sido una ayuda y que al señor Ossicini habría que hacerlo presidente de honor de la sección italiana.

Sería demasiado cómodo que los analistas rechazaran toda petición de cuentas creyendo que el psicoanálisis no tiene nada que ver con ninguna otra cosa del mundo, como un territorio abstracto, en el aire, una isla, un platillo volante: «Estamos en el país freudiano y tenemos una soberanía completa, una Albania... y no tenemos nada que ver con nadie».

Al contrario, Lacan insistió siempre en la idea de explicar. Además, hay que decir que el Estado ha captado poco a poco las disciplinas del saber. En el tiempo de los griegos,

las escuelas no estaban regularizadas por el Estado, y Lacan hace referencia a las escuelas antiguas. No sabemos exactamente cómo funcionaba, pero había una libertad en la distribución de ese saber. A partir del siglo XIII se impone la idea de la universidad, es decir, el esfuerzo decidido del Estado –que le mantenía a la universidad algunos privilegios de extraterritorialidad– para producir los elementos necesarios a la construcción del Estado. Después, la labor fue la de captar a la medicina, por ejemplo. En cierto momento del siglo XVII se constituyen las grandes academias de medicina de las ciencias. Primero fueron «sociedades de espíritus sublimes» y, después, se fueron transformando en órganos oficiales. Se producen entonces debates muy interesantes a propósito de la academización de la medicina, algo que para nosotros está completamente regularizado, pero que no ha sido así desde siempre. Separar al médico del barbero o del brujo, por ejemplo, representa un proceso histórico complejo. No es imposible que el psicoanálisis sea captado por el Estado de esa manera también en algún momento. Al término de la Segunda Guerra Mundial había en toda Francia veinte analistas, ahora hay miles, lo que se transforma en un problema de masas. Por eso, como resultado del éxito, precisamente, se está produciendo ahora en Europa una regularización. No quiero decir que sea deseable, pero es un proceso que tiene sus raíces fundamentales y sobre el que debemos pensar. También hacemos la EEP para tener un poder de respuesta y de presión consistente, una base de operación en Europa.

Volvamos ahora al texto que nos ocupa, el «Acto de fundación». Lacan considera un caso particular de la responsabilidad de la Escuela la entrada en control de los pacientes cuando ejercen el análisis. En ese acto de fundación es mucho lo que se refiere a la regulación de la práctica y, aunque también va en la dirección de suprimir los reglamentos, se mantiene la exigencia de control, de supervisión, en tanto que responsabilidad de la Escuela. Para nosotros es una sorpresa enterarnos de que, en otros lugares, la práctica de la supervisión es algo dispensable, que de vez en cuando se va a ver a un colega. En Francia esta práctica es semanal y se la considera muy necesaria. No voy a detenerme en este punto –la formación es responsabilidad de la Escuela–: no se trata de la formación con un analista de la Escuela en particular, sino de que la formación es responsabilidad de la Escuela en su conjunto. Lacan se ofrece al control de su Escuela cuando dice: «Serán propuestos al estudio así instaurado los rasgos por los que yo mismo “rompo” con los estándares afirmados en la práctica didáctica, así como los efectos que se imputan a mi enseñanza sobre el curso de mis análisis cuando se da el caso en que, a

título de alumnos, mis analizados asisten a ella». Queda claro, pues, que la palabra «rompo» es una palabra clave para la Escuela junto con la de trabajo. Cuando Lacan, al final de ese párrafo, habla de «la inducción misma a la que apunta mi enseñanza», se refiere a lo que va a llamar en la nota adjunta la «transferencia de trabajo». Se trata de una enseñanza no encerrada en sí misma, sino con efectos fuera de ella, que induzca a otros a realizar un trabajo.

Pasamos a la sección dedicada al psicoanálisis aplicado. Es la sección de los médicos. Es una suerte de gueto de los médicos, donde estudiarán la información psiquiátrica y la prospección médica. Debe ser algo de la época.

La tercera sección, «de recensión del campo freudiano», se refiere a la inscripción del psicoanálisis en el saber; se trata de la contribución del psicoanálisis al saber y también del esclarecimiento de «los principios por los que la praxis analítica debe recibir en la ciencia su estatuto». Es la misma pretensión del seminario sobre «Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis». ¿Cuál es la relación del psicoanálisis con la ciencia, cómo esclarecer el estatuto del psicoanalista y cómo justificarlo frente a la ciencia?

La construcción de la Escuela se hace frente al tribunal de la inquisición de la ciencia como si los analistas, amenazados y sobrepasados por el discurso de la ciencia, se vieran obligados a justificar lo que hacen. Lacan repite que el estatuto del psicoanálisis no podría ser el de una experiencia inefable. Es su punto de vista desde *Función y campo de la palabra y del lenguaje*, del año 1953.

Desde 1953, Lacan trató siempre de conectar el psicoanálisis con las ciencias conjeturales, ciencias humanas en tanto que no son ciencias exactas, que toman en cuenta el factor humano o el de contingencia. Lo que Lacan llama ciencia conjetural es la versión científica del arte de la prudencia de Baltasar Gracián. La teoría matemática de los juegos es como un arte matemático de la prudencia, que dice, por ejemplo, en tal juego ésa es la mejor estrategia. Es como una ciencia de la prudencia a partir del cálculo de probabilidades, de tal manera que es todo un campo por explorar, desde el arte clásico de la prudencia hasta la teoría matemática de los juegos, una prudencia matemática.

Pero es verdad que eso es lo que hace del «Acto de fundación» un texto fechado históricamente, porque la coyuntura de la ciencia es muy distinta ahora. El capitalismo ha transformado mucho más profundamente el mundo en que vivimos. Piénsese por ejemplo en la España de 1964 y en la España de hoy. La ciencia está mucho más fragmentada y especializada ahora que en los setenta, cuando la lógica matemática, por

ejemplo, tenía cierta unidad. Ahora, cuando está verdaderamente matematizada, nadie puede dominarla en su conjunto. Cuando la ECF mantiene que hay que ofrecer el psicoanálisis al control, al debate científico, es como un resto de los años sesenta. Así que, cuando decimos que se trata de someter al psicoanálisis al control de la ciencia y ofrecerlo a su debate, parece una frase hecha que no tiene, en la actualidad, una encarnación evidente.

¿CÓMO SABER QUE ERES UN ANALISTA?

Lacan decidió en el año 1980 que el título de AE se convirtiera en transitorio. No sé si es una decisión fundamental. Propuse a la ECF reabrir la cuestión porque produce cierto desequilibrio en la Escuela. Están los AME, que son los analistas supuestamente experimentados, y no tienen el contrapeso de la nominación a través de la vía del pase. Los AME no tienen más que un contrapeso transitorio; en 1967 era un título permanente y después dejó de serlo.

Hay dos vías de selección interna en la Escuela, dos vías de reconocimiento de los analistas: aquella en que los analistas se reconocen a partir de la práctica que tienen y la vía en que se reconocen a partir del propio análisis. Son dos órdenes distintos, el de los años, y la experiencia, y el del pase: dos modalidades de selección de los analistas. Me parece muy importante ahora que ambos sean permanentes, pero para cambiar algo en la ECF –que ya tiene diez años– es preciso un debate general.

Es el problema de la Escuela, cómo saber que eres un analista. Eso es el pase: ¿Quién te lo ha dicho, cómo lo sabes? ¿Qué Otro te ha dicho en tu análisis que eres un analista? ¿De dónde proviene esa certeza? Es una pregunta que se le puede plantear al propio Lacan. Y su respuesta es la relación que hay entre la fundación de su Escuela y su enseñanza, que no deja sin garantía la decisión de su acto. Lacan dice: «Lo que garantiza lo que estoy diciendo, y estoy diciendo que éste es el sentido verdadero de Freud, es el trabajo que hago, paso a paso, desde hace diez años». No es que de repente llegue alguien diciendo que lo que dice es la verdad, sino que durante diez años ha hecho un trabajo argumentado y, por tanto, su enunciación no carece de garantía. Siempre se garantiza *après-coup*.

Nosotros, por ejemplo: ¿qué podemos responder a la creación de la EEP que se

presenta en continuidad con la de 1964? Es como si, *après-coup* también, verificáramos lo que Lacan decía en ese año. Ese texto sigue siendo operativo para mí y esta misma ocasión forma parte ya de la historia de ese texto. Podríamos referirnos a ello a la manera de Borges: que es un texto escrito para esta ocasión y para otras que van a venir. Es un mito, desde luego, pero un hermoso mito. Hay algo irreductible en la mitificación, un resto irreductible de mitificación en la palabra humana, y es preciso maniobrar, jugar con ello.

Hay ciertos rasgos de secta en la Escuela –tan segura de sí misma e intolerante–, en lo que Lacan dice para empezar su reconquista. Hay que pensar en quién lo decía. Era un hombre de sesenta y tres años que después de haber dedicado su vida al psicoanálisis, después de haber formado analistas, de haberles impartido un seminario –un seminario que se lee en todo el mundo veinticinco años después, y cuya publicación aún se espera–, se encuentra únicamente con treinta fieles. Y dice «estamos» y «vamos a reconquistar». Vemos que hace lo que puede para continuar. No lo dice desde una posición de fuerza, desde un discurso intolerante, lo dice desde una posición de debilidad objetiva. Del mismo modo que Stalin preguntaba: «¿Con cuántas divisiones cuenta la reconquista del Campo freudiano?». Sin embargo, Lacan no quiere una lista numerosa –con la que, de todos modos, tampoco contaba–. Esto forma parte del contexto de su enunciación. Se encontraba en una posición de debilidad material muy grande, al tiempo que con una gran confianza en sí mismo y en la enseñanza que podía desarrollar a condición de que le permitieran hacerlo. Por esta razón, algunas frases que serían insoportables en alguien en una posición de poder resultan distintas si consideramos la posición efectiva de Lacan en aquel momento.

Habría podido consentir en callarse. Pero no lo hizo, y con ello abrió un espacio dentro del cual estamos ahora.

NOTA

Esta intervención fue realizada en ocasión de la sesión inaugural del Seminario del Campo freudiano de Andalucía, pero en un contexto más amplio se trataba también del momento de la creación de la Escuela Europea de Psicoanálisis, de ahí algunas referencias que se encuentran en el texto y en el párrafo, que hemos eliminado, y que

seguía a continuación: «El interés de este concepto de acción es que no estamos en un Seminario de pura teoría. Estamos en un Seminario de teoría pura y aplicada, y la aplicación de nuestro trabajo es la propia construcción de la Escuela. De manera que las discusiones que podamos tener van a tener aplicaciones inmediatas».

Modalidades de rechazo (1991)

Exposición de clausura de las VIII Jornadas del Campo
freudiano en España, 17 de marzo de 1991, Madrid.
Transcripción de José Antonio Naranjo.
Inédita.

Sin duda, el término «rechazo» implica otro complementario, como «reconocimiento», «aceptación», quizá «resignación». Con este tema convocamos, creo, el todo de la experiencia analítica y su teorización, desde Freud hasta el punto en que Lacan invita al analista a situar su propia posición como la de aquel a quien puede llamarse un rechazado. Y bien que lo sabemos, cuando con la Escuela brindamos una amplia acogida, un refugio, a los rechazados. Debo decir que ahora decimos un número tal de síes que me ha parecido oportuno pensar un poco en lo contrario, en el rechazo. En el momento que estamos en la aceptación, pensar en lo contrario.

Pero es la experiencia analítica la que nos impone la presencia de un sentimiento de rechazo que se hace omnipresente en la clínica del neurótico, y parece que esta cuestión del rechazo permite la presentación de trabajos clínicos que siguen el hilo del tema. Por tanto hay que describir las ocurrencias de dicho sentimiento de rechazo y tratar de precisar sus fundamentos lógicos. Lacan no hace de la posición del analista la del desecho, lo rechazado, sino al final de un largo recorrido y, por así decir, al final de la reescritura, reanudada una y otra vez, de la obra de Freud.

Trataré ahora de presentar este asunto, dejando para otra ocasión su formulación más precisa: esta intervención habrá de conservar su carácter problemático, aporético.

I

El «no» es una manera de abordar el rechazo a partir de una palabra que ya parece formalizarlo a pesar de que pertenezca a la lengua y no a la lógica formal. El «no» parece lo contrario del «sí» y lo es. El «no» es lo contrario del «sí» —creo que hasta este punto estaremos de acuerdo—. ¿Quién podría negar que decir «sí» o decir «no» establece una diferencia? A veces decir que sí o decir que no establece la diferencia entre la paz y la guerra, entre la vida y la muerte. Decir que sí, decir que no, es suficiente para producir

una orientación. A mi juicio, eso que llamamos una orientación, o la orientación lacaniana, es una serie de síes y noes, de puntos clave.

Puedo poner un ejemplo personal: en los asuntos del Campo freudiano me he guiado, durante años, por los «sí» y los «no» de Lacan. Mi mérito era el de plantearle las preguntas y aceptar sus respuestas. Las explicaciones trataba de producirlas yo mismo, y esa serie de síes y de noes dibujaba una orientación. Eso que llamamos una vida, en el sentido de una biografía, se puede resumir mediante esos dos significantes, el «sí» y el «no», cuándo uno ha dicho que «sí» y cuándo uno ha dicho que «no»; no se necesitan muchas más palabras.

II

El «no» parece lo contrario del sí pero no lo es. No lo es, me parece. Hay una disimetría entre el «sí» y el «no», entre la verdad y la mentira, porque hay dos clases de «sí»: hay un «sí» simétrico e inverso con respecto al «no»: es el del punto anterior, el «sí» como contrario del «no»; y hay un «sí» más fundamental que el de la oposición del «sí» al «no»: un sí que no tiene, enfrente, un término opuesto:

Sí / No

Sí

Esto es así porque el simple hecho de hablar es ya decir que sí. Hablar, en sí mismo, es decir que «sí». Hablar es afirmar y hablar ya es consentir.

III

Aquí me parece que la clínica se confunde con la lógica. Por la experiencia analítica conocemos bien las consecuencias subjetivas de que el Otro no hable, la destrucción subjetiva del niño cuando los padres no dicen nada, y cómo tal anulación de la palabra toma un sentido de rechazo que puede tocar las raíces mismas del ser.

Sabemos también que, a veces, el sujeto histérico se manifiesta en la experiencia analítica de manera tal que parece que trata de llegar a ese mismo punto a través de un mutismo decidido. Pero en tal caso el «no» del silencio pone de relieve a la vez el «sí» de la presencia del sujeto y, por así decir, la identificación del sujeto con su ser en tanto que rechazado. Un tercer ejemplo: la misma lógica conduce a Freud a atribuir a lo que él llama pulsiones de muerte, las que trabajan en la supresión de la vida, un silencio fundamental.

Digo silencio fundamental en la medida en que dicho silencio tome el valor opuesto al «sí» fundamental, al «sí» de debajo de la barra, el valor de un «no» indecible.

IV

Pero la dialéctica del «sí» y el «no» es más compleja, porque se diría que es la misma lógica que conduce al propio analista a instalarse en el silencio. La pregunta entonces es la siguiente: ¿significa esto que el analista representa las pulsiones de muerte? Es una pregunta que vale la pena plantear porque, de hecho, la lógica del discurso analítico conduce al analista a hacer el papel del muerto; la comparación entre el lugar del analista y el lugar del muerto la ha utilizado Lacan muchas veces, como si el analista encarnara la función del muerto. Sin embargo, el silencio del analista es un significante: en el campo del lenguaje, el silencio es siempre un significante. No podemos darle un significado único al silencio, y en tal sentido el silencio del analista no es tanto un «no» como, más bien, un «sí»; el «sí» del silencio, un «sí» a la palabra del sujeto, un consentimiento a la escucha. El silencio del analista puede tomar, podríamos decir, el valor de un imperativo a hablar.

De tal manera que casi podríamos escribir también el «sí» como un S_1 . Ese «sí» silencioso puede tomar un valor de imperativo, que eventualmente el sujeto histérico puede rechazar en su mutismo. El «sí» del silencio del analista no es el «sí» en tanto que opuesto a un «no»; el «sí» del analista es un «sí» fundamental y se ve que no es un «sí» como los otros: a veces se expresa con un «sí» que es un «sí» interpretativo y a veces – los que practican el análisis, los analizantes, lo saben– el analista se inventa fonemas raros, sonidos, ruidos no lexicalizados que tratan de dar una forma a ese «sí» fundamental.

Quizás el silencio del analista contenga, de manera virtual, el final de un análisis. Podría decirse, tal vez, que encubre ya la revelación última que termina un análisis, el «déjate ser» que se hace oír cuando se desvanecen, con la escisión del ser respecto del debe ser, los espejismos del yo ideal y las capturas de las identificaciones.

El final de un análisis es siempre un decir sí según ciertas modalidades. Ya sea la modalidad de la asunción, la del consentimiento, la de la resignación, la del reconocimiento o la de la revelación; pero un decir que sí adoptado por el analizante como si reflejara ese «sí» virtual, que estaba ahí, del analista, ese «sí» inicial que ha fundado la experiencia misma. Diré que la conclusión del análisis, vista en esta perspectiva, está implicada en los presupuestos mismos de la experiencia analítica en la medida en que la asociación libre es un método inventado para bordear el «no» del sujeto. De hecho, la asociación libre abre una dimensión del decir en que el «sí» y el «no» del sujeto se neutralizan. Es un método maravilloso, inventado por Freud para desbaratar el «no» del sujeto. Digo «el “no” del sujeto» porque es lo que Freud llamaba la represión –y es verdad que el sujeto entra en la experiencia analítica, fundamentalmente, una vez que ha consentido a la experiencia, pero entra con un «no», un «no» que hay que situar, y que es lo que Freud ha llamado la represión, que es un decir que no en lugar de un decir que sí.

Decir que no puede revestir formas sutiles, como la de un decir que «Sí, sí, sí, ¡cómo no!». O sea que, ahí, la palabra del sujeto, como tal palabra, es mentirosa. Por el concepto de represión sabemos ya que, a pesar de todos sus esfuerzos, la palabra del sujeto será mentirosa; sabemos también que Freud definió la neurosis histérica –núcleo de toda neurosis– como una mentira en su origen mismo, un *proton pseudos*; y que en los últimos tiempos de su enseñanza, hastiado ya de la palabra, Lacan consideraba mentirosa toda palabra. Hay que advertir que la definición de la neurosis como mentira implica, en cierto modo, que el sujeto sabe la verdad y la rechaza, lo cual implica el concepto de inconsciente. La asociación libre freudiana, ¿qué entraña, como método, si no que el sujeto que se presenta como ignorante en realidad sabe? En este sentido, el sujeto analizante es el Sujeto-supuesto-Saber. El analizante es aquel que se supone saber la verdad, aquel que, para el analista, es quien contiene el agalma, que no es más que la suposición de saber la verdad.

VI

Lo cual implica, me parece, que el inconsciente freudiano está en el nivel del «sí» fundamental, del «sí» que no tiene un contrario y, por eso, dice Freud que el inconsciente no conoce la contradicción. Y también por eso Lacan ha podido identificar el inconsciente con un lenguaje. Ha identificado el inconsciente con un lenguaje, con un sistema signifiante, con una red de elementos positivos que constituyen algo así como un disco que gira, es decir una escritura que da vueltas.

Pueden plantearse las cosas así:

Palabra: sí / no

Escritura: sí

A pesar de que la palabra mienta, hay un escrito donde se conserva un sí; gracias a ello, esa mentira se puede medir, lo cual nos ayuda a definir la interpretación.

En primer lugar, vista así, la interpretación consiste en conducir el decir que no – núcleo de la neurosis– a decir que sí, que eso está escrito.

En segundo lugar, puede decirse que la interpretación reconduce la palabra a la escritura: escuchar, por parte del analista, es escuchar lo escrito en lo dicho –y estoy tratando de mostrar que eso es lo que implican el método de la asociación libre, el concepto de represión y el de inconsciente–.

En tercer lugar, planteadas así las cosas, la interpretación responde a la mentira del sujeto con un «en la mentira misma dices la verdad». Eso es lo que entraña el método de la asociación libre, que se justifica en la promesa del analista: al mentir, vas a decir la verdad.

VII

Quizá pueda decirse al respecto que la *Verdrängung*, la represión en el sentido en que la usa Freud, implica el inconsciente entendido como un saber la verdad. La asociación libre –Freud lo dice casi con estas palabras– es el método que permite a la verdad que se sabe reaparecer en la palabra, al saber escrito en la verdad volver en la palabra bajo forma de

mentira. Eso es lo que Freud ha llamado *Verneinung*, es decir, que la verdad que se sabe, y que está escrita, vuelve en la palabra como un decir que no. Es lo que Freud propone en el texto *Die Verneinung*, citando a un paciente que dice: «Ahora usted pensará que quiero decir algo ofensivo, pero realmente no tengo ese propósito». Comprendemos que es el rechazo de una ocurrencia que acaba de aflorar. O bien: «Usted pregunta quién puede ser la persona del sueño; pues bien, no es mi madre». Nosotros rectificamos: «Entonces, es su madre». Nos tomamos la libertad, para interpretar, de prescindir de la negación y extraer el contenido puro del enunciado. Y puede decirse que ese párrafo, por sí solo, pone de relieve la función del significante: que el sujeto diga aquello que le permite decir al analista: «Tú lo has dicho», a pesar de que, efectivamente, aquél pueda haber agregado un «no» –o, en ocasiones, un «sí» para despistar al analista–.

Esto se manifiesta de manera clara en la obsesión, donde se constata la insistencia contenido puro, como lo llama Freud, la insistencia del significante bajo toda barra que trate de anularlo. A este respecto, la neurosis obsesiva es la infinita tarea de borrar, cuando, justamente, todo borramiento refuerza la presencia misma del significante.

VIII

O sea, que ese decir que no de la *Verneinung* remite a un decir que sí más fundamental, en el nivel de la escritura inconsciente, y creo que Freud, si seguimos a Lacan en ese punto, tenía una palabra para designar ese decir que sí más fundamental: es lo que Freud llamaba, como Lacan nos ha hecho ver, la *Bejahung*.

La *Bejahung* –que contiene la palabra «sí», el «Ja»–, es un decir sí que no está al mismo nivel que la *Verneinung* sino que, por el contrario, la sostiene. La represión freudiana, la *Verdrängung*, queda definida exactamente por la distancia *Verneinung-Bejahung*. Eso es lo que constituye el lugar freudiano de la interpretación.

Ustedes saben que, desde Lacan, la psicosis constituye otro tipo de rechazo. Lacan ha formulado la hipótesis de que tal rechazo se funda en un «no» que no se inscribe en el nivel de la palabra, sino en el de la escritura, un «no» que ataca al «sí» fundamental. Para designarlo Lacan ha empleado la palabra *Verwerfung*, que ha encontrado en Freud y que tiene también ese prefijo *ver-*, significante de la negación. Para decirlo de la manera más simple posible, la *Verwerfung* no se opone al «sí» superior, es un «no» en el nivel

inferior. Es el «no» en el nivel que pone en cuestión el nivel mismo de la *Bejahung*, de la escritura misma. Es lo que ha llevado a Lacan a identificar esa *Verwerfung* con un significante que no está escrito y que ha identificado como «Nombre-delPadre». Hay que distinguir al respecto, a mi juicio, la *Verneinung* inventada por Freud en el nivel de la palabra y la *Verwerfung* lacaniana que opera al nivel de la escritura.

Verneinung ----- Palabra
Verwerfung ----- Escritura

IX

Eso definiría la tarea analítica: obtener que todo lo que hay en la *Bejahung* del sujeto sea reconocido, es decir, que se suprima de la *Bejahung* del sujeto toda *Verneinung* en el nivel de la palabra. Como ustedes saben, Freud ha puesto en ese punto, casi misteriosamente, ese límite que al que ha llamado *Urverdrängung*, la represión originaria, un punto tan fundamental para él –así lo expresa en *Inhibición, síntoma y angustia*–, que ha terminado por definir el análisis como una tarea infinita, como si en la *Bejahung* del sujeto hubiera algo que no marchara y la *Verneinung* no pudiera desaparecer. Y tal dificultad, tal límite, ha sido mantenido por Freud hasta el final.

X

De ahí toma su punto de partida la teoría del deseo en Lacan. Lacan introduce el término «deseo» definiéndolo en relación con la *Verdrängung*; lo cual significa que lo ha definido como reprimido, en tanto que no puede existir si no como tal.

La misma oposición entre el deseo y la demanda –que se puede escribir también «D/d»– implica que, con el de «deseo», Lacan ha creado un término que no podía existir sino como reprimido o, lo que es lo mismo, que no podía ser reconocido si no como demanda; en suma, como otra cosa. Lacan ha hablado durante años del reconocimiento del deseo, pero antes de inscribir el deseo en lo simbólico. No hay que olvidar que en el momento en que fija verdaderamente su teoría del deseo en lo simbólico, y en el

momento en que introduce precisamente el deseo con respecto a la demanda, en ese mismo momento ya no puede seguir manteniendo el término de «reconocimiento del deseo». Porque ese término implica, precisamente, que se trata de un deseo reprimido cuyo reconocimiento haría desaparecer, pues al ser reconocido sería ya distinto de lo que era. Ante tal contradicción, en este momento de la teorización de Lacan, el deseo se mantiene como reprimido.

Lacan se ve llevado, pues, a una aporía. El texto que nosotros estudiamos para saber cómo dirigir el tratamiento, *La dirección de la cura*, termina en realidad con una aporía, con la aporía de que el deseo es incompatible con la palabra. El deseo no existe sino en tanto que reprimido. Dicho de otro modo: que hay un *sí* imposible de decir y un rechazo primordial, de tal manera que Lacan, como buen lógico, no puede hacer otra cosa que formular la *Verdrängung* del falo. En realidad, el texto *La significación del falo* sirve para introducir el falo a partir de la *Verdrängung*, como vinculado de manera esencial a la *Verdrängung*, y esa *Verdrängung* del falo es una cosa distinta de la *Verneinung*. Lacan dice *die Verdrängung*, no dice *die Verneinung* del falo. Esto nos permite, por ejemplo, determinar con exactitud la función del análisis del sueño de la bella carnicera en el texto *La dirección de la cura*; en él, el sueño de la carnicera nos presenta la alegoría de un final de análisis; una revelación fálica que no pasa, sin embargo, por la palabra: pasa por una mostración equivalente a una revelación de los misterios. El texto de Lacan nos dice que al final de un análisis no basta con la mostración imaginaria del falo, con decir que sí a eso, que tal reconocimiento no impide la incompatibilidad del deseo con la palabra. Creo que es esa aporía, esa dificultad, por lo menos al final de *La dirección de la cura*, lo que podemos ver en acción cuando, en el seminario de «La transferencia», Lacan nos habla de la *Versagung*.

XI

La *Versagung*. En el capítulo veintidós, Lacan rechaza la traducción por «frustración» para indicar que se trata de un término más próximo al rechazo que a la frustración, rechazo tanto exterior como interior, y en una posición existencial. Trata, así, de situar, de resumir un rechazo primordial, y en el capítulo sucesivo equipara la *Versagung* al *Urverdrängt* freudiano, como lo reprimido más primordial, más originario, equivalente a

un punto donde no se puede decir nada. En ese momento alude al fantasma como una fórmula que sólo puede escribirse; pero ahora tenemos el mapa donde situar ese «sólo se puede escribir»: se funda sobre la proposición de que el deseo como tal es incompatible con la palabra pero no con la escritura, y Lacan trata de precisar qué hay en la *Bejahung*, en la escritura de la *Bejahung*, que no puede pasar a la palabra pero que también es algo que no está sometido a la *Verneinung*. Toda esta construcción apunta a la necesidad de situar un elemento no sometido a la *Verneinung*.

XII

A este punto lo llamo «el invento de Lacan»; son muchos los inventos de Lacan, pero este es su primer invento para plantear el deseo como compatible con la escritura.

Efectivamente, Lacan ha inventado un significante dotado de las propiedades necesarias para poder pensar en el sistema. Ha inventado el falo simbólico. Hay que preguntarse por qué Lacan, quien durante años ha manejado la experiencia psicoanalítica con el falo imaginario, ha tenido que inventar otro estatuto para el falo por razón de la incompatibilidad del deseo con la palabra. El falo, el falo imaginario, se toma siempre en una dialéctica de «hay/no hay». Podemos responder a esa pregunta diciendo que el falo imaginario corresponde al nivel de la *Verneinung*, pero que es necesario inventar el falo del nivel de la *Bejahung*; eso es lo que significa la definición que Lacan da finalmente del falo simbólico como imposible de negativizar, esto es, como término que escapa a la *Verneinung*. Es un término rechazado por la palabra precisamente para no ser rechazado y por eso puede decir que es un significante indecible o sin nombre, o calificarlo por la presencia real. Esa presencia real es el falo al nivel de la *Bejahung*, que no puede aparecer en la percepción y que no puede aparecer en la palabra.

Lacan cree que ha descubierto el secreto de la *Urverdrängung* freudiana, es decir, el principio mismo de la *Verneinung*.

Y en eso estoy ahora. Hay varias cuestiones entre las deducciones a las que he llegado que no puedo, digamos, exportar, pero tengo en cambio lo bastante como para que ya resulte comprensible que el falo ya no es el significante del deseo en la medida en que el deseo está tomado, precisamente, como imposible de negativizar. De esta manera Lacan se ve llevado hacia la pulsión y la pulsión freudiana.

XIII

La pulsión freudiana es, efectivamente, un elemento imposible de negativizar. Llegado a este punto, Lacan puede retomar la teoría de las pulsiones y hacerlo no sólo a través de la significantización de las pulsiones –porque en el propio Freud la pulsión es algo indiferente a la *Verneinung*–. Lacan puede definir ahora el falo simbólico como el significante del goce ya que el goce es imposible de negativizar, pues la pulsión siempre consigue obtener satisfacción.

Se comprenderá que son muchos los elementos que podría resumir aquí para fundamentar la idea que me parece esencial del falo en el nivel de la *Bejahung*; así, por ejemplo, el hecho de que Lacan se refiera a ello para situarlo en el nombre propio, siendo el nombre propio, precisamente, un efecto de escritura en la palabra.

Mostraré ahora por qué eso contiene una paradoja.

XIV

El hecho de que se postule el falo simbólico como significante imposible de negativizar – es decir, que no entra en la *Verneinung*–, no impide que, como significante que es, implique la anulación del goce; es decir, que a pesar y por el hecho mismo de ser significante del goce contiene un «no» al goce. O lo que es lo mismo, que este falo simbólico escribe la operación de sustracción del goce. De tal manera que, a pesar de su positividad, de su imposibilidad de ser negativizado, dicho término no responde a la pregunta: «¿dónde está el goce como positividad?», porque este significante, contrariamente al falo imaginario, es una positividad que no se puede negativizar, sino que se trata del significante del goce. Ni tampoco responde a la cuestión: «¿Dónde está el goce como imposible de negativizar? y ¿dónde está el goce de la pulsión freudiana?». Por eso había una posibilidad, había ya una respuesta en Lacan, de que ese goce se pudiese buscar en el nivel imaginario.

¿Cómo es, entonces, que hasta este momento no hay un agujero enorme en la teoría de Lacan? Porque el lugar propio del goce parecía lo imaginario, conforme a la teoría de la libido de Freud y su complementación en la *Introducción del narcisismo*. Pero eso no bastaba, porque lo imaginario está bajo la *Verneinung*; en realidad, el estadio del espejo

demuestra que es la *Verneinung* la que sostiene el estadio del espejo y es a través de esos caminos, creo, como Lacan se vio llevado a situar el goce en lo real y a inventar un significante paradójico, el objeto *a*, para situarlo. Paradójico porque es un significante que dice: «No soy un significante». Efectivamente, no es un significante en tanto que no anula. Más allá del falo simbólico, Lacan ha inventado el objeto *a* como significante: si el falo simbólico anula lo que representa, con el objeto *a* Lacan ha tratado de inventar una notación que no anule lo que representa y que es la verdadera presencia real.

Es así como debemos distinguir, en la cuestión del rechazo, dos órdenes: el orden de la *Verneinung*, que tiene como sostén el falo simbólico, y el orden de la defensa que se concluye con el objeto *a*. Análogamente, tenemos la posibilidad de deshacer la ambigüedad del significante \$: cuando el \$ de Lacan significa el sujeto de la *Verneinung*, es anulado, y cuando significa el sujeto de la defensa, es dividido, y esa ambigüedad creo que tal vez deberíamos deshacerla ahora. De la misma manera, la problemática fálica del final del análisis según la *Verneinung* es distinta de la problemática del final del análisis según la defensa, que plantea si tiene sentido o no lo tiene un *sí* al goce. Y debemos, creo, recomponer el vocabulario específico que ha empleado Freud al tratar de hablar de una negación concerniente al goce y distinta de la negación que concierne al significante. Así, por ejemplo, el término *Verzicht* lo emplea específicamente a propósito de lo que él llamaba la satisfacción pulsional, lo cual nos brinda la posibilidad de situar con exactitud la relación entre la *Verneinung* y el *Verzicht* freudiano: en tanto que objeto *a*, lo que Freud llamaba la satisfacción pulsional no es anulable, es un goce imposible de negativizar. El principio del placer no anula el objeto *a*, ni el principio de realidad tampoco, y Freud escribe *El malestar en la cultura* para demostrar que tampoco el superyó anula el objeto *a*.

Ahora bien, si no puede decirse que no a la pulsión, ¿tendría sentido el final del análisis por un decir que sí? ¿Cómo pensar el rechazo cuando se trata del goce pulsional?

¿Qué significa la neurosis como tentativa de decir que no al goce cuando sabemos que el inconsciente no dice ese «no» sino que, por el contrario, trabaja para el goce? ¿Es eso una perversión? El «sí» al goce, ¿sería una perversión? ¿Y qué sentido tendría el «sí» al goce? ¿Se puede hablar, distinguiéndolas, de una *Versagung* del significante y de una *Versagung* del goce? ¿Cómo situar en ese mapa la *Verleugnung* freudiana?

Pero no quiero limitarme a considerar mis planteamientos con preguntas. Es cierto que la *Verleugnung* tiene que ver con la *Bejahung* del falo y no con la pseudoperversión

polimórfica. Es decir, que hay que distinguir con cuidado la perversión propiamente dicha, que es la perversión monomorfa, y lo que no tiene nada que ver con eso, la perversión polimorfa. De este modo puede explicarse la presencia de los rasgos de perversión en la neurosis.

Para terminar me limitaré a decir, refiriéndome al equívoco que hay entre el alemán *ver-* y el castellano «ver», que debemos tratar de situar, creo, esa revelación final del análisis como un descubrimiento de lo que ya había, de lo que había que no se podía anular, y que no podía verse en castellano por causa del *ver-* alemán.

Clínica de la posición femenina (1992)

Conferencia de clausura «El Otro sexo y la clínica de la posición femenina». IX Jornadas del Campo freudiano en España: «Lo imposible de soportar en la vida cotidiana y en la experiencia analítica». Barcelona, 14 y 15 de marzo de 1992.

Transcripción de José Manuel Álvarez.

Inédita.

«La raza de las mujeres», éste habría podido ser el título de unas jornadas si no fuera porque es mejor no utilizar el significante «raza» por sus connotaciones; pero la raza de las mujeres existe desde Hesíodo y *La Teogonía*, donde aparece el *genos ginaikos*, el género femenino. El poema yámbico de Simónides, recientemente publicado en inglés, es el primer texto que enumera las mujeres, que presenta un catálogo de mujeres. El autor no habla allí de raza de mujeres sino de «tribus de mujeres», de *fila* [especie] en lugar de *genos* [género], y la primera palabra de su poema es *cogis*, que se suele traducir por «velado», pero que los traductores —que ahora tienen algo de lacanianos— saben traducir por «según la diversidad».

Uno no puede, tras leer a Simónides o escuchar a Don Juan, resistirse al gusto de agregar a este catálogo un nuevo tipo de mujer: el de la mujer con postizo. Podemos partir del axioma —o mejor, del teorema— de Lacan «La mujer no existe», lo cual no significa que el lugar de la mujer no existe sino que ese lugar está vacío; pero que esté vacío no impide que allí se encuentren máscaras, que son máscaras de la nada, lo cual es suficiente para justificar la conexión de las mujeres y los semblantes.

¿Qué es un semblante? Un semblante, propiamente dicho, es lo que tiene por función velar la nada. En ese sentido el velo es el primero de los semblantes, por eso existe la preocupación en la cultura de cubrir a las mujeres y, si se vela a las mujeres porque a la mujer no se la puede «des-cubrir», hay que inventar. La definición lacaniana de sujeto es una definición de la nada, pero en el caso de las mujeres se trata de sujetos que tienen una relación aún más esencial con la nada. Para Freud se trata de una relación esencial con una nada corporal; en su artículo de 1932 sobre las particularidades psíquicas de la sexualidad femenina destaca el pudor, que interpreta como una intención de velar la ausencia de órgano genital. Así nos introduce en la paradoja del pudor: crear una ausencia a partir de velarla. Freud demuestra que el velo puede facilitar cualquier parte del cuerpo.

El respeto tiene que ver con el pudor, y como exigencia femenina nos hace sospechar que hay algo velado que no debe verse, que no debe tocarse, el *pudendum* por excelencia. El respeto es siempre respeto a la castración. Cuando se exige respeto, se

pide que el otro mantenga una distancia que ya indica que la nada está en juego, como puede observarse en la clínica de la posición femenina con la función de ultraje y, eventualmente, su valor de provocación, su valor erótico. Y, si todavía debe respetarse al padre, es a título –como decía Lacan– de antiguo combatiente.

Esto también funciona en el grupo analítico; Lacan señala el respeto delirante que había, en los años cincuenta, hacia los viejos analistas. Quizá si esto ya no es así sea porque los viejos ahora son más jóvenes que en los cincuenta, pero si el respeto –la susceptibilidad– es siempre una función tan activa en los grupos analíticos es debido a que el analista no existe, lo cual confiere un valor especial a este pudor abstracto que es el respeto.

Freud aceptaba una definición anatómica de la mujer, la definía por un menos corporal, por un «no tener», y sería excesivo decir que no tomaba en cuenta que este menos no entra, como tal, en el discurso analítico, que sólo entra a partir de su subjetivación. La subjetivación del menos, según Freud, se llama *Penisneid*. Es la manera más simple, pero no la menos eficaz, de denominar esa asunción del menos que parece esencial a la condición femenina.

UNA CLÍNICA DE LA POSICIÓN FEMENINA

Por eso creo que no hay que velar una clínica de la posición femenina hablando, simplemente de la histeria, y quizá la apuesta a partir de ahora –aceptando, por supuesto, que hay hombres que pueden elegir subjetivar el velo– debiera ser olvidar un poco la categoría clínica de la histeria para pensar la clínica de la posición femenina en el discurso analítico.

Una propuesta –que puede rechazarse, no será un ultraje– es recoger los fenómenos de la experiencia para ver si indican que una parte de nuestra clínica analítica podría ser una clínica femenina. Por ejemplo, ¿no hay en la posición femenina una sensibilidad especial a la injusticia? ¿No hay algo que podría denominarse un fantasma de injusticia fundamental? Sería divertido buscar en la posición femenina el origen del concepto de Justicia distributiva: la mujer como origen del derecho. No sé lo que pensarían de esto los historiadores.

A partir de la posición femenina no daríamos una función especial al sentimiento del

desprecio, pero en cambio podrían buscarse las coordenadas del sentimiento de inferioridad, que da a la clínica de la inhibición femenina un acento muy distinto al de la inhibición masculina. La modalidad específica de la inhibición en las mujeres implica –es algo que debe verificarse– un «no tener derecho» a saber, que en mi opinión no se encuentra así en la posición masculina. La inhibición obsesiva en los hombres no presenta ese acento de «no tener derecho» –donde hay que escuchar el «no tener»–, no tener el símbolo que da derecho a... Por esto la ilegitimidad tiene, tanto en la clínica como en la vida amorosa femenina, un estatuto que podríamos precisar.

Freud subrayó la función que pueden asumir los bienes como suplemento al «no tener». Y Lacan se burla de la burguesa que tiene como función acumular el dinero de la familia que –como el niño– forma parte de la serie de los bienes suplementarios al «no tener». En este sentido, la maternidad forma parte de la patología femenina: por no poder transformarse en mujer, transformarse en madre, es decir, en el Otro de la demanda, en la que tiene. Me parece que Freud, a partir del «no tener» corporal, pone el acento de la solución femenina por el lado del tener, y ahora habría que investigar la solución por el lado del ser. La solución no es colmar el agujero sino metabolizarlo, dialectizarlo o convertirse en el agujero mismo. Así, la solución del lado del ser es fabricar un ser con la nada, no colmar el ser. Y la posición femenina se acerca aquí a la posición analítica.

Podríamos esperar de próximos trabajos una clínica de la falta de identidad, de este «ser de nada», de la falta de consistencia –testimonios que hay que recoger como tal–, que en la posición femenina tiene acentos patéticos que no se encuentran del lado masculino: los sentimientos de fragmentación corporal o el cuestionamiento que presenta la posición femenina al tema del descontrol, y que va desde su manejo subjetivo hasta la posibilidad de rechazar el orgasmo. También podemos aportar testimonios ordenados, matematizados, del dolor psíquico por el afecto de no ser, porque la posición femenina puede ir hasta una experiencia del «no ser», el ser nada. Aunque se conocen, deberían retomarse desde el punto de vista estructural esos momentos de ausencia en los cuales se introducen lo que se llama demasiado rápidamente las alucinaciones, así como la relación del sujeto con lo no finito, con la incompletud, hasta con la inconsistencia lógica, que son temas recurrentes de la calumnia anti-femenina.

Entre las soluciones a la posición femenina está la de hacerse el agujero del Otro, encarnar el agujero que le falta al Otro, es decir, atacar su completud. En su versión positivada, destacada por Lacan: ser el falo misterioso. Estaría bien que estas expresiones

codificadas, en lugar de ser repetidas, fueran examinadas realmente, no del lado de la posición masculina sino del lado de la subjetivización, de ese supuesto ser el falo –con la nota que contiene ese ser el falo: despreciar el tener del otro–. Entonces, ser el falo quizá implique reducir el tener del otro al semblante, por eso no creo que Lacan hubiera podido formular que el falo es un semblante sino considerándolo a partir de la posición femenina, de la solución femenina del lado del ser. La clínica femenina revela en el falo un semblante. Desde la posición masculina, consentir al carácter de semblante del falo parece ser una verdad difícil de aceptar.

MEDEA, UNA VERDADERA MUJER

Con Lacan se puede plantear la cuestión de qué es una verdadera mujer –él mismo emplea esa expresión–, y su respuesta más sencilla es que el carácter verdadero de la femineidad sólo se mide por su distancia con la madre. Tanto menos madre, más mujer. Ser madre –creo que hay que ir hasta este punto inhumano, escandaloso, a conservar a puerta cerrada–, hacerse madre, es un modo de hacerse existir como «La», hacerse existir como «La mujer que tiene»; y creo que Lacan habla de una verdadera mujer cuando la madre no ha aplastado, en un sujeto, el agujero. Una verdadera mujer se revela cuando el sujeto está preparado para el sacrificio de todos los bienes: el sacrificio del tener. Es por eso que una verdadera mujer es una encarnación de la castración, en tanto que, aunque no la realice, apunta a tocar, a herir al hombre en lo que él tiene de más precioso.

Es difícil hablar de verdaderas mujeres sin hacer de eso una esencia; solamente con sorpresa –y quizá con temor– se puede decir: «¡Ah, una verdadera mujer!». Nadie dice de una verdadera mujer que es el descanso del hombre, por lo que me parece que su figura representativa no sería la Charlotte del *Joven Werther*. Al contrario, ella representa la femineidad como maternidad, como abundancia de bienes que colman el agujero de cada uno. Si no, «¡Adiós Charlotte!». Medea, en cambio, había hecho todo por Jasón, había traicionado a su propio padre, había convencido a las hijas de Pelias para que mataran al suyo, y se había ido a vivir con Jasón y sus hijos a Corinto, una familia ejemplar. Sólo que –como ocurre y como señala el texto de Eurípides– era un poco bruja, y trataba de consentir a todo lo que quería Jasón: ningún dissentimiento, la esposa

perfecta, la madre perfecta. Y ocurrió que Jasón quiso casarse con la hija de Creón y dejar a Medea, aunque pagando la manutención de sus hijos, asegurando, como hombre de honor que era, el bienestar de la familia. Pero para Medea esto resultaba un *ubris*, un ultraje, entró en un estado de depresión, perdió la alegría de vivir, lloraba y decía: «De todo lo que tiene vida y pensamiento, nosotras, las mujeres, somos la especie más miserable», e intentó vengarse.

La venganza de Medea no fue matarse ni matar a Jasón, sino a su nueva esposa y a sus propios hijos, que eran los hijos de Jasón. Es decir, cavar en ese hombre, que quedaba vivo, un agujero que nunca podría colmar. Lo más emocionante es que la obra de Eurípides presenta un canto al amor maternal, una Medea como madre que ama a sus hijos y que renuncia a ellos para herir a Jasón de manera irreparable. Dice en un momento: «A los actos, hasta entonces todas las palabras son inútiles». Es decir, pasa al acto y deja el significante, los juegos de significante, todas las medias tintas, para pasar a un acto absoluto, definitivo, por el cual se va más allá de la palabra.

Lo más notable que se puede decir de esta obra es que Medea tiene un saber más allá que los otros; la única vez que Lacan habla de Medea no cita los versos sobre el crimen o sobre el horror de su acto sino aquél donde ella habla de su saber y dice algo como: «Si tú llevas a los ignorantes un saber nuevo, tú parecerás un inútil y no un sabio». Es decir, que Lacan elige en Medea el rasgo de ser portadora de un saber nuevo, lo cual no es sin eco de su propia posición como portador de un saber nuevo y de la posición del analista también.

Para Lacan el acto de una verdadera mujer es siempre una crueldad, tiene la estructura del acto de Medea, pero es una crueldad que tiene que ver con el sacrificio de lo que ella tiene de más precioso para abrir en el Otro un agujero que no se puede colmar. Es difícil mantenerse en la posición de verdadera mujer, haciéndose reconocer como tal; Medea se revela una vez, pero después los otros o la calman, o la encierran, o la aíslan, ella es insoportable. Es un más allá, es lo imposible de soportar en una verdadera mujer. El fin de fiesta de Eurípides es la llegada del Dios Sol que se lleva a Medea en su carro alado; después será difícil poner un anuncio en el diario: «Hermosa bruja, sin hijos, ofrece casarse con príncipe griego». El acto de una verdadera mujer es también un callejón sin salida.

Para nosotros se trata de explotar –con el acto– una región sin marcas, una zona desconocida que traspasa los límites y que siempre tiene, como decía Lacan, algo de

extraviado. Si nos detenemos en el acto de Medea es para fijarnos en su actuar con el menos, con el suprimir, con el destruir. Porque es justamente con lo contrario de la imagen productiva y creativa de la mujer como se produce ese acto, haciendo del propio menos un arma y, en el momento de encontrarse sin defensa, en el seno de una situación donde está perdida, encontrar la espada en la desposesión misma.

Por supuesto, el acto de Medea es por un hombre, porque pierde a un hombre, de manera que también encontramos ahí la rabia de tener. El acto por el que sacrifica todo tener se produce porque pierde a un hombre.

Por otra parte, sería demasiado simple deducir: Freud del lado del tener, Lacan del lado del ser; tenemos que trabajar para articular estas cuestiones del ser y del tener. Lacan cita a Medea en su texto sobre André Gide, en referencia a su esposa, tan burguesa, tan fácil de ridiculizar, que se quedó al lado de Gide como un ángel sacrificado e inmóvil. Pero Lacan puntualiza que la verdad femenina no estaba muerta en ella, y que esa verdad se reveló en su acto de quemar las cartas del marido, que era lo más precioso que tenía de ella misma. Por eso Lacan dice: «Pobre Jasón, no reconoce a Medea en su esposa»; generalmente los esposos no reconocen a Medea en su esposa. Nunca hay que olvidar que cada mujer puede ser una «verdadera mujer», aunque usualmente piense que es mejor velarlo presentándose como cuidadora de los bienes, del tener. En eso hay cierta completud –Lacan dice *entière*– que no va en contra del no-todo, sino que, al contrario, significa una defensa del absoluto sin tomar en cuenta el resto.

En ambos casos, en Medea y en la mujer de Gide, hay una reacción de castigo por la traición del hombre que no las quiere. Aunque hay otras modalidades, como señala Lacan en *Televisión* cuando dice que no hay límites a las concesiones que una mujer puede hacer por un hombre: cada una está preparada para realizarse como mujer en el no tener.

El hombre lacaniano, al contrario, aparece como un ser pesado, embarazado, porque el tener se define –y en eso es freudiano– como lo que puede perderse, lo cual condena al hombre a la cautela. El hombre lacaniano, y freudiano, es un ser miedoso que, por supuesto, va a la guerra. Pero el hombre va a la guerra para huir de las mujeres.

LA MUJER CON POSTIZO

Y el hombre no es sin semblante; en el hombre el semblante tiene la función de proteger el tener. Es distinto del semblante femenino, que es honesto porque es máscara de la falta. En este punto sería interesante pensar, en próximos trabajos, la subjetivación del órgano genital, que con frecuencia produce una superioridad de propietario al mismo tiempo que un temor a ser robado, de manera que la cobardía neurótica es masculina. Por eso el culto al tener es una especie de goce del propietario y está claramente vinculado en la sexualidad con la masturbación, es decir, con el goce fálico. En la masturbación hay un no dar a nadie la llave de la caja y, a veces, cuando se entrega, es como ser víctima de un robo, como si, introduciendo al otro en el goce, ese otro le robara algo que el sujeto debería gozar por sí mismo. Esa contabilidad del goce fálico tan extraordinariamente resistente es lo que se encuentra en el «hombre de las ratas».

Una clínica de la posición femenina como la que propongo podría darnos luces sobre este tener del lado masculino. Porque Lacan pensaba, me parece, que no hay solución para una mujer del lado del tener, y que cuando las hay son falsas e inocentes. Si hay una solución, necesita la presencia, la incidencia, de un no tener presentado como «la mujer con postizo», sería la encarnación de lo que sueña con excluir al no tener. Cuanto más se excluye el no tener, tanto más completo es ese postizo.

La mujer con postizo sería la mujer que se agrega lo que le falta, con la condición de que –siempre en secreto– ella lo obtenga de un hombre, mientras que todos piensan que es de ella. Es decir, que hay un elemento de parecer, ha de parecer que eso es de ella.

Por eso me parece que hay una ambigüedad en el concepto psicoanalítico de mujer fálica: no es lo mismo la que se construye del lado del ser –ser el falo–, que la mujer fálica que aparece con el tener como propio. Son dos cosas muy distintas. Hay ahí una hendidura que debe disiparse. La mujer fálica esconde su falta de tener, se presenta como la propietaria a quien no le falta nada –no falta de nada y casi de nadie–, y su lado femenino se ve en el carácter decidido y a veces salvaje con el que protege sus bienes; también se ve en el rasgo de un triste exceso, de un más allá que hay en ese vínculo. Pero, mientras la una esconde su falta de tener, la otra la enseña, hace ostentación de la falta. Por eso hay que distinguir esas dos posiciones de mujeres, supuestamente, fálicas.

Una verdadera mujer es, respecto al hombre, un momento de verdad. Alguien que le permite manifestarse como deseante, asumir el menos y los semblantes que van con él. La mujer con postizo, por el contrario, apunta al hombre como castrado y se completa –como Medea casándose con el sol– con un hombre castrado en la sombra.

Si la mujer con postizo existe, es un sujeto muy conservador que pide que no se lo mire demasiado de cerca; pide el respeto y la distancia necesarios para hacer creer que el postizo es verdad, mientras que una «verdadera mujer» trata siempre de hacer ver al hombre lo ridículo del tener. Es la ruina del hombre; por supuesto, es más tranquilo hacer pareja con la mujer del postizo para poner a salvo el propio bien en una caja fuerte. La mujer con postizo en realidad no amenaza al hombre ni le exige que sea deseante.

Lacan utiliza la palabra «postizo» dándole otro valor; lo usa en referencia a un postizo honesto, que no está hecho para hacer pensar que la mujer en cuestión tiene. Al contrario, señala que ella no tiene, es una señal artificial para indicar una falta. El postizo lacaniano, manejado por un hombre, dice «Soy un postizo», es un semblante que confiesa ser un semblante. La mujer con postizo es un semblante que dice «No soy un semblante». Como el título del cuadro de Magritte: «Esto no es una pipa». Ella quiere que los demás se lo crean. Se podría decir, como en la famosa frase de Freud, que esa mujer «Quiere el respeto como a ella misma». Una mujer verdadera no respeta ningún semblante. Lo verdadero en una mujer, en el sentido de Lacan, es que no respeta a nada ni a nadie: denuncia a los semblantes y al falo mismo como un semblante respecto del goce.

La Iglesia ha sabido reconocer a las «verdaderas mujeres» como una amenaza y ha ideado una solución para ellas: casarlas con Dios. Como con una verdadera mujer nadie puede casarse, se les propone ser monjas y pronunciar los votos perpetuos de obediencia, pobreza –voto por el que se asume el no tener fundamental– y castidad, que circunscriben el goce más allá del Padre. Así, si ningún hombre pudiera estar a la altura de este goce, se deja nada menos que a Dios para que se encargue de ello.

MUJERES EN PSICOANÁLISIS

Una dificultad de esta clínica de la posición femenina es la distinción de la posición histérica y la posición de la verdadera mujer. Me parece que, aunque haya un vínculo entre ambas, conviene diferenciarlas.

En el psicoanálisis hay una manera de manejar la categoría clínica de histeria que aplasta completamente la de la verdadera mujer; es entonces cuando la histeria actúa como una censura, que puede dirigir al analizante femenino hacia el lado del postizo. Es

decir, como si sólo hubiesen dos salidas posibles: la histeria o el postizo. Por eso Lacan dibuja, deja entrever, otra salida con la posición de la «verdadera mujer», que es lo que reducimos y aplastamos con el término de histeria. Hay un blasón de injuria, de infamia, en el término de «histérica».

En Argentina alguien me habló de una paciente que hacía doce años que estaba en análisis, desde que tenía seis. Son historias de Buenos Aires, así que pedí ver a la paciente y debo decir que no me resultó muy claro que esa chica necesitara análisis; me pareció normal, curada, con un espíritu de decisión, muy –como ella misma dijo– ambiciosa y decidida a ganar dinero. Además, añadió, «Y no soy histérica», porque entre las niñas de once y doce años, en los colegios de Buenos Aires, se dice: «Tú eres histérica» o «Tú no». En la femineidad hay un elemento que se aplasta en nombre de la comunidad, como si hubiera una sociedad de protección contra la posición femenina, y aunque seguramente es un elemento extraviado puede liberarse con el análisis –o al menos no desviarlo hacia una completud imaginaria, que aparentemente apacigua el síntoma pero que constituye una falsedad–. Creo que deberíamos pensar si estamos o no a favor de este tipo de final de análisis para una mujer, porque quizás esté aquí la influencia del final de análisis, posible o frecuente, en los hombres. En la posición masculina el postizo hace de barrera, y eso no aparece tan evidente porque parece natural.

Este tema podría contribuir en el esclarecimiento de la incidencia femenina en el psicoanálisis. El psicoanálisis conviene a las mujeres. Primero porque, como dispositivo, como discurso, pone en cuestión a los semblantes, que son del hombre, los semblantes de la sublimación, y hace que se vuelva a hablar del goce. Y segundo, porque a las mujeres les conviene la posición de objeto *a*. En cierto modo, una salida posible del análisis para las mujeres es la solución del postizo. En el psicoanálisis de este siglo han nacido y han crecido mujeres terribles, mujeres que lo sabían todo, expertas en esconder toda falta y en hablar como oráculos, como Helene Deutsch, Melanie Klein y Françoise Dolto.

Lacan señala la autoridad creciente de las mujeres en el psicoanálisis como una amenaza. Es decir, que en esta cuestión hay de todo: desde la adecuación de la posición femenina a la posición del analista, hasta la vía de la mujer con postizo que representa, creo, un callejón sin salida para el porvenir del psicoanálisis.

Sobre fenómenos de amor y odio en psicoanálisis
(1992)

Intervención en las primeras jornadas de la EEP en el País Vasco.

Bilbao, 8 y 9 de febrero de 1992.

Transcripción realizada por Begoña Alegría y Sagrario García.

Publicada en *Cuadernos europeos de psicoanálisis*, n.º 4.

El cómico, o comediante —como se decía antes—, no podía ser enterrado en tierra cristiana. Era una prohibición fundada en asertos teológicos. Sin entrar en consideraciones complejas, podemos concebir por qué el comediante quedaba exiliado de tierra cristiana tras su muerte, por su simulación profesional de los sentimientos humanos, por el hecho de prestar su cuerpo, su voz, su mirada, a la imitación del amor, del odio, de la alegría o de la desesperación. En esta producción de simulacros hay una especie de sacrilegio, una degradación del ser humano.

Si el analista hubiera existido en el siglo XVII, probablemente tampoco habría tenido derecho a una tumba cristiana, lo que no habría sido obstáculo para el desarrollo del psicoanálisis, dado que casi todos los primeros analistas de nuestro siglo fueron judíos. El gueto analítico habría quedado reducido al gueto judío. Era el temor de Freud —que la práctica analítica quedara reservada a los judíos—. La estructura de gueto continúa, cada vez con más gente: ahora estamos en la dimensión mundial, en el gueto mundial del psicoanálisis.

El analista, como el cómico, tiene algo de réprobo, y quizá por las mismas razones: por el manejo que hace profesionalmente del amor, del odio y de los demás sentimientos humanos, lo que tiene cierto efecto de degradación para el propio analista.

¿Vamos a decir que el analista es comediante, un comediante del amor? No, el analista no es un comediante, puesto que no se manifiesta en escena en la experiencia analítica. Puede estar en escena en un congreso psicoanalítico, pero no en tanto que analista que practica el análisis. En la relación analítica es más bien espectador, y es el paciente quien ocupa la escena. El psicoanálisis ofrece un teatro y este hecho, por sí solo, tiene un efecto apaciguador sobre la histeria. El teatro que el análisis ofrece a la histeria ha tenido efectos socialmente apaciguadores sobre sus manifestaciones, que actualmente ya no se encuentran como en el siglo XIX o a comienzos del XX.

Así pues, el analista no es el comediante sino el espectador. También se puede decir que el analista es la escena misma, lo que se llama el lugar del Otro, ofrecida al paciente: una escena en la que se escucha un monólogo. Monólogo que ha encontrado una forma

literaria con la invención por Édouard Dujardin del monólogo interior en la novela *Han cortado los laureles*, retomada por Virginia Woolf en *Mrs. Dalloway*.

LAS DOS ESCENAS

Sería demasiado simple decir que el paciente es solamente el comediante. Es el cómico y el espectador a la vez, se encuentra en el mismo lado que el analista para ver lo que se produce en la escena analítica. Pero, además, el propio analista interviene en esta escena –no es solamente espectador, no es solamente la escena misma– con lo que se llama, también con un término del teatro dramático, interpretación. Su intervención apunta a dar un sentido diferente, y a trasladar el monólogo a otra escena. Interviene como si conociera con anticipación el escenario y el texto que se dice, de tal manera que a veces se presta a ser confundido con el autor. Y, en tanto que da la réplica, es también un actor de lo que se puede llamar –como en teatro– una comedia del arte.

Hay algo de comedia del arte en la relación analítica. El paciente improvisa sobre un bosquejo que no conoce, y que analista y paciente tratan de recomponer a partir de la improvisación. El analista sabe de antemano que hay un bosquejo. Si a través de esta práctica, en este teatro, se produce una degradación del analista como sujeto, es porque el paciente no es un comediante, a pesar de las dos escenas: la escena y la otra.

A veces puede presentarse como un cómico, engañando al analista con una imagen de sí mismo que es falsa, más bella que en la realidad. Pero el monólogo analítico del paciente destruye la comedia, y en esa experiencia pone lo más serio que tiene: sus intereses, su historia, sus amores, sus pasiones, sus sufrimientos... Lo pone todo, y a veces sufre por no obtener el grado de autenticidad que querría. El sujeto histérico puede dar testimonio de un sufrimiento por experimentar este déficit de autenticidad, lo cual prueba que para el sujeto todo esto es lo más serio posible.

El analista es, y debe ser, un operador. Un operador frío, que mira y escucha esos desórdenes, esos sufrimientos, la falta en ser del paciente. Se acostumbra a esta posición retirada, fría, cuando el paciente despliega sus emociones; ese es el deber del analista. Se trata de un deber, de una posición de puta, hasta el punto que Lacan ha llamado a la salida del análisis el «pase», que en francés indica –es el primer sentido que la gente pueda pensar cuando se dice esta palabra– que se trata de una sesión con una prostituta.

El «pase» también es un término de la Marina: el camino a través del cual se puede salir. En cualquier caso esta posición comporta una degradación.

A veces el paciente, que lo percibe, desea tocar al analista de verdad, afectarlo, hacerle experimentar un sentimiento verdadero y no una apariencia, aunque se trate del enojo o del odio. Obtener de ese operador una reacción que demuestre su compromiso en la experiencia.

Esta degradación del analista se manifiesta en el hecho de que él mismo se piensa como cómico de su propia posición, como un agente que maneja los semblantes que engañan al paciente, y nada más. Desconoce los efectos que la práctica produce sobre él mismo, y lo real en juego en la experiencia; se piensa como un experto en semblantes. Siempre hay rasgos de que esta posición profesional puede producir en el analista un «sí mismo» que le marca en su propia vida, personal e institucional. Esto que llamamos la «transferencia» traduce el hecho de que el paciente siempre logra traer al analista a la escena, no sólo a veces.

Puede decirse que el psicoanálisis, a través de esta experiencia de la transferencia, ha producido dos grandes descubrimientos sobre el amor: su carácter automático y su carácter disimétrico.

EL AUTOMATON DEL AMOR

El primer descubrimiento no tiene nada de elevado, es más bien horrible: se trata del carácter automático del amor. Para ser amado es suficiente con ser analista. Desde siempre el amor había sido pensado como una contingencia, dependiente de un encuentro al azar, como lo que Aristóteles llama *tyche*, es decir, un encuentro producido de manera imprevisible. El análisis, en cambio, ha demostrado algo bastante distinto, ha subrayado la necesidad que opera en el amor y que éste traduce, ha demostrado el *automaton* –término también de Aristóteles– del amor. Lo ha hecho ubicando en el sujeto lo que Freud llamó la condición de amor, la condición subjetiva de amor y/o de deseo (porque el término *liebe* en Freud tiene los dos valores: amor y deseo). La propia investigación analítica ha demostrado la sorprendente existencia de –casi– una fórmula del enamoramiento para cada sujeto. A veces puede reducirse a una fórmula casi matemática, por ejemplo: un hombre no puede desear a una mujer si no es la mujer de

otro, y siempre se encuentra, en la diversidad de sus experiencias, con que esta condición debe ser realizada. Puede ser una condición necesaria y no suficiente, pero en cualquier caso se observa su *automaton*, que puede realizarse de varias maneras. Puede tratarse, por ejemplo, de las novias de otro, de mujeres casadas o, simplemente, de mujeres infieles, pero de forma que siempre ronde la presencia de otro que funcionaría como dueño legítimo de esa mujer.

En Freud encontramos también la demostración de una eventual antinomia entre la condición de amor y la condición de deseo. La primera se expresa en la elevación de la mujer, el respeto hacia ella, mientras que la segunda en lo contrario: el desprecio o el odio. Este descubrimiento psicoanalítico permite escribir una fórmula del objeto amado por el sujeto, y los capítulos más amplios sobre el amor en la literatura analítica conciernen precisamente a este punto: un objeto, para ser amado, debe ser equivalente a un objeto fundamental. Es decir, el *x* amado debe ser equivalente a un objeto constante, debe «ser como él». Este «como» ha sido investigado extensamente por los analistas, que lo utilizan habitualmente tratando de fijar una equivalencia, ya sea imaginaria o simbólica, entre los objetos amados y un objeto fundamental.

Por ejemplo, tratan de ubicar la semejanza visible entre un objeto y otro: tal mujer tiene tales rasgos visibles que hacen pensar al sujeto que le recuerdan a su madre, a su hermana, a su padre... O bien rasgos propiamente simbólicos. Pueden ser rasgos significantes: a veces los analistas quieren reencontrar los mismos apellidos, los mismos nombres en las historias amorosas de los pacientes, dando sentido a este hecho. O ya rasgos simbólicos que tengan que ver con una configuración más compleja, como tener una posición semejante a la de un objeto fundamental.

Freud distinguió solamente dos tipos de objetos fundamentales. El primero es el sujeto mismo. Y el segundo, un personaje de la familia, en general más potente o más fuerte que el sujeto mismo. Digamos, simplificando, el padre y la madre.

Con estos dos tipos, el psicoanálisis ha tratado de poner en evidencia que el amor repite el objeto fundamental. De tal manera que el amor en el psicoanálisis aparece, en primer lugar, metonímico. Es decir, apunta a objetos de conexión con un objeto previo y fundamental. En segundo lugar, el amor aparece repetitivo, y aquí es donde Freud sitúa la importancia del período de latencia. ¿Por qué Freud necesitaba subrayar este período de latencia? Para mostrar que los objetos fundamentales emergen antes de este período, que hay un corte y después el sujeto va a producir nuevas ediciones de estos objetos

fundamentales a lo largo de su vida. Y, en tercer lugar, el amor está marcado por una inercia fundamental, se trata siempre de lo mismo. Parece cambiante, pero en realidad se mantiene en la misma dirección. No hay que pensar que esto pertenece a la historia pasada del psicoanálisis, al contrario, es un recurso constante, práctico, de los analistas para interpretar. Aunque la interpretación no puede cuantificarse, hay una cantidad enorme de interpretaciones que no se fundan sobre otra cosa.

EL AMOR DISIMÉTRICO

El segundo descubrimiento es la implicación de la castración en el amor.

Toda vida amorosa por el hecho de estar centrada en el semblante del falo se proyecta en la comedia. Se introduce la castración en el amor si se desimetriza la relación amorosa y, aunque frecuentemente se presenta una relación simétrica como el colmo del amor, el colmo aparece si se acepta desimetrizarla, como ya hacía Platón, y como Lacan lo retomó en su seminario «La transferencia». El paso más importante que Lacan dio en ese seminario fue partir del amor como una relación disimétrica, para mostrar que obtener la simetría sería el resultado de un mecanismo muy complejo.

Conceptualmente, hay que distinguir entre el que ama y el que es amado, aunque el amado pueda encontrarse también como amante. La transformación del amado en amante es un capítulo importante de la vida amorosa. Si, en lugar de pensar el amor en términos de simetría, se distinguen el amante y el amado, por un puro análisis significativo se deduce que al que ama le falta algo y que el amado no le falta nada, el amado tiene. Es decir, se traduce el amor en términos de tener y no tener, aunque lo que gusta es pensarlo en términos de ser.

Así es como Freud, con esa mirada cínica que sabía poner sobre los semblantes, hizo del amor un fenómeno de poder. Su libro *Psicología de las masas* –un libro sobre el poder que a la vez sea quizá el libro donde da su más profunda teoría del amor– pone en evidencia que el amado tiene poder sobre el amante, que hay sumisión del lado del amante, y que el amor es un fenómeno de amo, como la lengua castellana permite decir. De tal manera que es al hombre a quien conviene la posición de amado, mientras que la posición de amante es por excelencia la de la mujer, o sea, la posición del sujeto que en

la dialéctica falocéntrica se introduce como el sujeto que no tiene. El interés reside en saber cómo se invierte todo esto.

Así, para mantenerse en esta posición fundamental puede ser muy importante para una mujer quedarse fuera del saber, no tener un saber y, para mantener a las mujeres en el estado de mujeres, también ha sido importante para los hombres dejarlas fuera de la transmisión del saber; es decir, inspirarles una pasión por la ignorancia. Por ejemplo: una paciente se desespera por no poder aprender, aunque sabe leer. Sabe leer pero no tiene diplomas, lee y no recuerda nada. Constantemente ofrece a su marido –que por casualidad es un erudito– el espectáculo de una memoria vacía, una ignorancia rara, extraordinaria, y sufre por ello. Al menos cree que sufre por ello, hasta que descubre que quiere que la quieran por sus bellos ojos. Quiere ser amada sin tener la posesión del saber. Mantenerse ignorante es para ella la seguridad de mantenerse mujer. Del lado del hombre, aceptar estar enamorado es ya cierto resultado. En muchas culturas, durante mucho tiempo, ha parecido poco viril estar enamorado, porque estarlo era aceptar no tener, es decir, que el enamoramiento mismo tiene algo de una posición femenina.

Entonces, uno ama en tanto que el otro tiene. Pero, cuando amar significa querer ser amado –lo cual no es una deducción inmediata–, se introduce un nuevo elemento que hay que distinguir. Ahí se introducen antinomias, pues amar supone que el otro tiene, mientras que ser amado implica que el otro no tiene. Querer ser amado es querer que el otro experimente su propia falta, hacer surgir la falta en el otro. Querer ser amado es castrar, herir. Y de esta manera podemos entender por qué el odio está tan próximo al amor: desemboca en el odio en tanto que querer ser amado es castrar al otro. Amar es odiar algo en el otro, odiar en el otro aquello que lo hace suficiente, su autosuficiencia.

Esto se pone muy claramente de manifiesto en el sujeto histérico. También en el sujeto obsesivo, que puede experimentar odio como respuesta al otro que le ama. Responder al amor con el odio le parece la respuesta más cercana, dado que recibe el amor como animado secretamente por la voluntad de castrarlo. Se puede decir que, para el obsesivo, es imposible soportar el poder del amado; cuando ama, cuando reconoce el poder de la amada, al mismo tiempo odia. Este hecho se ha traducido en psicoanálisis con el nombre de «ambivalencia», cuando es más bien lo que Lacan expresa con un neologismo, el «odioenamoramiento» (*hainamoration*): amor y odio en una sola palabra.

Hay un odio varonil hacia las mujeres en tanto que quieren hacer surgir la falta en el hombre. Y un odio femenino hacia los hombres, en tanto que no dejan surgir la falta en

ellos. Hay, felizmente, mujeres que quieren a los hombres, que quieren ser deseadas, pero frecuentemente les aman como niños. Y, si bien se ha desarrollado mucho en la teoría analítica el papel de la mujer fálica, falta el capítulo del hombre niño, que lo complementa. Los hombres que quieren a las mujeres son los que no temen presentarse en falta, que no tienen temor de presentarse a una mujer como faltando de ella, y son tanto más varoniles cuanto más pueden presentarse como amantes, como en falta, lo que supone asumir la castración y no preocuparse de ser amado. En este punto debería organizarse un mecanismo que distinguiera amor y deseo, así como tener y ser.

OPERACIÓN ANALÍTICA, OPERACIÓN FEMENINA

En la experiencia analítica, ¿cuáles son las posiciones del analista y del paciente? Es seguro que el analista tiene, tiene poder, hay una falicización de la posición del analista, por eso gusta mucho a las mujeres y es una posición que les conviene, mientras que el paciente se experimenta del otro lado.

Pero, si la posición del analista tiene que ver con la posición femenina, no con la varonil, es en tanto que el analista logra hacer algo con nada. Que, teniendo solamente un semblante de saber —es decir, una significación de saber— producido por tener una nada, con eso produce una causa de deseo. Ésta es exactamente la operación femenina: con un no tener, o con tener una nada, producir una causa de deseo.

¿Qué debe pasar al final del análisis? Es posible cambiar la condición de amor. Y ¿qué pasa con el amor y el odio después de haber atravesado el fantasma? Entre los efectos conocidos de la experiencia analítica está el cambio de *partenaire*. A veces ocurre con una rapidez que puede sorprender al analista, e indica, efectivamente, si no un cambio fundamental de la condición de amor, por lo menos un cambio de su traducción en la realidad.

¿Qué se abre a este nivel? Uno podría pensar que se abre el amor universal; que el analista, una vez separado de su condición particular de amor, estaría preparado para trabajar para la humanidad. No son los que pasan tanto tiempo al servicio de la causa analítica los que pueden desconocer que la transferencia de trabajo desemboca en algo que tiene que ver con el x: para todos. Pero el psicoanálisis siempre ha sospechado de la solución del amor universal, del amor del «para todos», que es también el amor del cura

y que significa para el sujeto: «Tú eres cualquiera para mí». De tal manera el amor universal produce el odio, porque desconoce en cada uno su particularidad de sujeto. A pesar del filantropismo que a veces surge en sus escritos, Freud daba la razón a las mujeres, ya que consideraba que eran ellas las que recordaban a los hombres que el otro que cuenta es el que se tiene al lado.

AMOR, ODIO E IGNORANCIA

Quizá la solución al final del análisis sea la desaparición del amor: «No más amor». Quizá menos la desaparición del odio, porque si lo real merece un afecto es más el odio que el amor. Pero creo que podemos inspirarnos en la transformación de la ignorancia: al final del análisis ya no hay pasión de ignorancia sino que ésta se transforma en deseo de saber, que es otra forma de la pasión de ignorancia, pues solamente un ignorante puede tener el deseo de saber. De tal manera que, al final del análisis, podría decirse: «No más odio sino lucha» y «No más amor que sea repetición o pasión, sino un amor que sea una voluntad».

¿Cómo pensar la transformación de cada uno de los términos de la lista de pasiones que Lacan ha tomado de lo más clásico –amor, odio e ignorancia– al final del análisis?

¿Cómo se transforma el amor, una vez que su condición es conocida? Eso se logra en un análisis, con más o menos precisión, puede decirse que cada sujeto, a lo largo de un análisis, formula su condición de amor –formula lo que une sus diferentes elecciones amorosas y únicas– y logra ubicarla en referencia a su familia o, si es más sutil, a valores fantasmáticos fundamentales para él.

Pero una vez percibido esto, ¿cómo se transforma el flechazo mismo, por ejemplo? Cuando ya no es más un flechazo engañado: ¿El hecho de saber la condición de amor, destruye la posibilidad del amor? ¿El amor solamente puede existir engañado o, por el contrario, el saber es compatible con el enamoramiento? Es una vieja cuestión. Una solución para los analistas habría sido decir: son demasiado sabios para estar enamorado, o describir un amor tan rebajado que no tuviera nada que ver con el amor, describir el amor como un contrato.

En cuanto al odio, por lo menos en la práctica, los analistas demuestran una capacidad de odio muy superior a la capacidad de amor. La historia del psicoanálisis demuestra que

éste parece un efecto de la experiencia analítica sobre los practicantes, que tienen una capacidad y una duración del odio notables.

Para la ignorancia se trata de transformar la pasión de la ignorancia, que es lo que Freud llama represión: hay cosas que el sujeto no desea saber, o que desea no saber, no reconocer. Es la definición misma del inconsciente, como en términos clásicos se puede llamar a la pasión de la ignorancia: el odio a la castración. Una vez que la represión está vencida da lugar, abre la puerta, a un deseo de saber. Se pasa de la pasión al deseo.

Hay una transformación de la pasión en deseo. Se pasa de algo que se sufre, de algo en lo que el sujeto está sumergido —y subvertido—, a una iniciativa, a algo que le da un margen de iniciativa.

Esta transformación ocurre también en el amor. El sujeto puede consentir a ampliar la condición de amor, una condición que es muy estrecha. Creo que cuando Lacan habla de invención, se entiende la diferencia entre un sujeto sometido a su condición de amor y un sujeto que supuestamente ya no está sometido a ella, de tal manera que tiene una posibilidad de invención en este campo que no tenía antes. Es decir, pasa de la necesidad a la contingencia. Para decirlo sin emplear la palabra deseo pero apuntando a un deseo decidido, he utilizado la palabra voluntad. Una voluntad de amor.

Lógica de la cura y posición femenina
(El homólogo de Málaga)
(1993)

Conferencia de clausura de las X Jornadas del Campo
freudiano en España. Málaga, 28 febrero de 1993.
Texto establecido por Isabel Ortega, Alexandra Roche, Mylène
Ghariani, Bernard Cremniter, Carmen Ribés.
Publicado como «La lógica de la cura psicoanalítica» en los
Cuadernos andaluces de psicoanálisis, n.º 11, pp. 12-24.
Y con el título «L'homologue de Málaga. Remarques sur la
logique de la cure présentées en clôture des Journées de
Malaga, le 28 février 1993» en *La Cause freudienne*, n.º 26,
Navarin-Seuil, París, 1994.

Propongo lo siguiente: la clínica psicoanalítica de la posición femenina se puede continuar con un estudio de la lógica de la cura. Existe para ello una razón circunstancial y otra de fondo.

LA FORMALIZACIÓN DEL RECORRIDO ANALÍTICO

La primera razón, circunstancial, es que el tema del próximo Encuentro Internacional es «La conclusión de la cura». Y este término de «conclusión» me ha hecho pensar mucho. Aunque todos la utilizamos con frecuencia, hace tiempo que la expresión «fin del análisis» me parecía insatisfactoria. Me parecía, además, que era preferible oponer a la «entrada», la «salida del análisis». Incluso me parecía extraño que, puesto que hablamos gustosamente de «entrada», no utilizáramos la expresión «salida». Y es cierto que hay muchas maneras de salir de un análisis.

Se puede salir para entrar de nuevo. Es lo que ocurre, después de todo, tras cada sesión de análisis: transcurre un tiempo en muchos casos variable entre dos sesiones. A veces sólo unas horas, a veces un día, quizá tres, una semana, un mes...

Se puede salir del consultorio de un analista para entrar en el de otro. Es lo que se llama reanálisis, el nuevo episodio, el giro suplementario; y podríamos preguntarnos qué es lo que el sujeto espera en cada caso cambiando así el soporte de su análisis, cambiando adonde se dirige, cambiando al Otro o cambiando al objeto. Se sale a veces del consultorio de un analista para ir a quejarse a otro y continuar después, a pesar de todo, con el primero. Y a veces esto se hace durante mucho tiempo.

Se puede salir de un análisis dando un portazo o haciendo arrumacos. Se puede salir haciendo reverencias, prometiendo volver, y se puede salir con pérdida y estrépito, mandando a paseo o mandando al diablo. Se puede salir, sobre todo, demasiado pronto, pero también demasiado tarde. Quizá pueda salirse en el momento justo. Pero, ¿existe verdaderamente ese momento?

Existe la salida precipitada, que no es forzosamente una interrupción o un aborto de análisis. Aunque hay análisis abortados, hay salidas por aborto. Podría afirmarse incluso

que la buena salida se precipita siempre. Y ciertamente existe también la salida diferida, retrasada siempre un poco más, la salida imposible.

En resumen, que hay mucha variedad de salidas. Y es el deseo de obtener una multitud de propuestas como las que puede reunir una comunidad tan amplia como la del campo freudiano, lo que me ha sugerido el subtítulo de «Variedades de la salida del análisis» para el Encuentro Internacional.

Aunque en el título he destacado una modalidad particular: «La conclusión del análisis». Mientras que el término «salida», como he señalado, abre a una gama fenomenológica muy extensa y diversificada, la palabra «conclusión» tiene el efecto de acentuar el aspecto lógico del fin del análisis. Invita a tomarlo como un resultado –en el sentido casi matemático del término, igual que se dice de una operación–, un resultado determinado por condiciones anteriores. ¿Cuáles serían pues las condiciones que determinan la conclusión de un análisis?

Por un lado, podemos concebir esa conclusión determinada por la estructura del sujeto analizante –y sin duda no todas son posibles según eso–, por la forma del síntoma, por la frase del fantasma o por la fase de elaboración de «éste», por el modo de la entrada en análisis, por la dirección de la cura, por la estrategia de la transferencia y hasta por la táctica, acertada o no, de una interpretación, pues llegado el caso el fin de un análisis es la conclusión de una interpretación, feliz o infeliz, del analista.

Por otro lado, y de una manera más general, podemos llamar la lógica de la cura a lo que determina su conclusión. Esto, en efecto, puede entenderse en dos sentidos. En un sentido particular, es decir la lógica del caso y su dirección; y también en un sentido general, de la lógica que se deriva del propio psicoanálisis, de lo que llamamos su técnica, es decir de su artificio especial. Esa lógica general de la cura resulta del semblante con que organizamos los dichos del analizante, a condición de no olvidar que ese semblante, el de la técnica analítica, tiene su soporte en esa estructura lógica.

«En el psicoanálisis», dice Lacan, «se confía y con razón en la estructura lógica porque nunca pierde sus derechos». Esta frase implica, por lo demás, que se confía en ella de manera general incluso cuando no se la conoce o se tienen, sobre el psicoanálisis, ideas diferentes a las de Lacan y sus alumnos. Pero Lacan supone, formula, que en el psicoanálisis se confía siempre en la estructura lógica.

¿De qué estructura lógica se trata en el psicoanálisis? Esa es la verdadera pregunta. ¿Qué necesidad de discurso está operando ya en la asociación libre? Para responder a

esto es preciso distinguir, en primer lugar, esa estructura lógica, de la estructura del lenguaje que es la del inconsciente. La estructura del lenguaje permite varias estructuras del discurso. Tal como Lacan la articuló, produce, por permutación circular, exactamente cuatro estructuras de discurso en la medida en que fue formalizada como un conjunto de cuatro lugares y cuatro términos. Lo que llamamos los cuatro discursos son cuatro permutaciones de la estructura del lenguaje a la que, por decir así, Lacan bautizó, en tanto que discurso, como la estructura del discurso del amo –dicho así por los escolásticos–.

Y a otra de esas estructuras discursivas Lacan la llamó discurso del analista. Entonces, en un sentido, la estructura lógica de la que se trata en la cura y en el psicoanálisis, es la estructura discursiva llamada «discurso del analista». Pero ¿es eso todo?, ¿el todo de esa estructura lógica es la estructura discursiva a la que llamamos discurso del analista?

Me parece que no es así aunque sólo fuera porque esa estructura de discurso es inmóvil, estática en cierto sentido. Es susceptible de transformación ciertamente, pero las transformaciones que pueden activarla la hacen salir del marco del psicoanálisis. Si transformamos, por permutación, lo que Lacan llama discurso del analista, salimos del psicoanálisis para pasar a otros discursos, para encontrarnos en otras estructuras discursivas.

En este sentido, la estructura discursiva del analista no es transformable o no lo es sino al precio de salir del dominio en el que se inscribe normalmente. Y por esta razón no está hecha para formalizar el curso, el recorrido de un análisis. Es una estructura estática que no permite, en tanto que tal o al menos tal como Lacan nos la proporcionó, formalizar el recorrido de un análisis. Nos da, si se quiere, el marco pero no permite formalizar la trayectoria del analizante en el transcurso del análisis; no permite hablar de entrada, ni de salida, ni de conclusión.

Para conseguir formalizar el recorrido de un análisis se precisa una estructura lógica – varias quizá– que incluya el factor temporal y que admita transformaciones internas al dominio considerado.

LA DIMENSIÓN TEMPORAL EN LA LÓGICA DE LA CURA

¿El tiempo es compatible con la estructura lógica? Es una pregunta que hay que

considerar. El tiempo, el tiempo que transcurre, parece difícil de integrarse en ella en la medida en que la lógica incluye, en sí misma, un efecto reductor de la temporalidad, como de eternización o de semitemporalidad; un efecto incluso de instantaneidad, como si todos los razonamientos ocurriesen en el mismo momento y sólo nuestra debilidad psicológica nos obligara a introducir la verdad lógica en el tiempo.

Lacan sólo introdujo el tiempo en el razonamiento al precio de un sofisma, es decir, de un razonamiento que no es válido lógicamente y que además no puede efectuarse sino como elemento de la intersubjetividad. Lacan obtuvo así lo que podríamos llamar una estructura lógica del tiempo, de un tiempo no ya cronológico sino epistémico, un tiempo no homogéneo en razón del proceso de saber que se cumple en su dimensión.

Así pues, ese sofisma le permitió a Lacan distinguir en el tiempo lógico tres partes: el instante de ver, el tiempo de comprender y el momento de concluir.

Primero un tiempo instantáneo, la fulguración, el relámpago. Un tiempo profundamente no discursivo hasta tal punto que, para caracterizarlo, Lacan recurrió a la visión y no al discurso. Hablamos de instante de ver, más allá de la anécdota, para señalar que estamos ahí en los límites del discurso.

En segundo lugar, el tiempo para comprender. Este es de una duración indeterminada pero ha de producirse. Tal como figura en el sofisma lacaniano, depende de las capacidades intelectuales de cada uno que, en esa anécdota, son consideradas homogéneas. Se supone tan inteligentes o tan torpes, unos como otros, a los tres personajes de la historia lacaniana.

En tercer lugar el período conclusivo, que acaba siempre por precipitarse. Lo que Lacan despeja en la estructura lógica del tiempo epistémico, del tiempo de saber, es que el período conclusivo se precipita siempre, se precipita estructuralmente en la medida en que la conclusión es tributaria del acto. Como si ese tiempo se concluyera en el instante de actuar y respondiera así al instante de ver.

Para decirlo de otra manera, la terminación no es un nuevo instante de ver. No es la contemplación de una verdad sino el momento de actuar, de pasar al acto, en la medida en que la certeza de la conclusión se anticipa a su realización. Y por tanto, en el tiempo lógico, la conclusión es del orden de la verificación en su sentido estricto, el de hacer que sea verdad. No hay verdad que se adquiera independientemente del acto por hacer.

Es posible entonces —es una hipótesis— que el curso de un análisis tenga la estructura del tiempo lógico. Es posible que la instauración del Sujeto-supuesto-Saber, que la

imposición del significante, de la significación del SsS, sea del orden del instante de ver. Y es posible que el auténtico fin de un análisis sea siempre un momento de concluir con la precipitación que necesariamente incluye. Como se trata de un programa de trabajo no pretendo afirmarlo, hablo con total inseguridad, emito esta hipótesis para proponer que la estudiemos en el marco de nuestra investigación sobre la conclusión de la cura.

Pero no sólo hay que considerar la estructura del tiempo lógico cuando se trata de logicizar la cura analítica. Para simular la dimensión temporal, en efecto, no faltan objetos matemáticos que en sí mismos incluyen un elemento dinámico, un esquema de producción apropiado para, al menos, simular la dimensión temporal.

Para empezar por lo más sencillo bastaría pensar en el número π , el que todo el mundo aprende en la escuela para calcular la circunferencia del círculo. Ese número equivale, por lo general y para las necesidades comunes, a 3,1416. Pero como es sabido, el número π es enorme, con todo un desarrollo posible de cifras por calcular sin que se pueda llegar al final. De vez en cuando, con la ayuda de ordenadores cada vez más potentes, se obtienen más y más símbolos en una sucesión tal de cifras que no se ve el fin.

Puede decirse, por lo demás, que gracias a los ordenadores el factor tiempo se ha hecho cada vez más presente y material en los cálculos. Por ejemplo, en el acortamiento del tiempo necesario para realizar las operaciones. Desde hace una decena de años este factor se ha vuelto más visible, material y tangible en los cálculos.

Pero el tiempo estaba ya presente en los objetos matemáticos bajo el aspecto de la ordenación. Por ejemplo en la tan simple sucesión de número enteros naturales: 1, 2, 3, 4, 5..., y la continuación. Podemos considerar que esta sucesión ya incluye un elemento temporal y que, después de todo, resulta apropiada para representarnos la serie de la asociación libre. Porque un análisis se podría representar por una única y larga frase, una única y larga sucesión de frases, completamente ajustadas (indexables) a la sucesión de los números enteros naturales. Además, esto se puso de manifiesto cuando los psicoanalistas norteamericanos con el fin de desentrañar los secretos del psicoanálisis, empezaron a hacer grabaciones de todas las sesiones de un paciente. Podemos ver así cómo se acumula y se materializa el significante que, efectivamente, podría transcribirse en una sucesión de ese orden.

Por eso, aunque Lacan nos haya dado la estructura discursiva del analista, me parece que cabe seguir ocupándose de las sucesiones, de las series, de las secuencias y más aún

a propósito del curso del análisis. Y querría señalar que, sin lugar a dudas, Lacan se ocupó de las sucesiones y de las secuencias a lo largo de toda su reflexión sobre el psicoanálisis.

SUCESIONES, SERIES Y SECUENCIAS

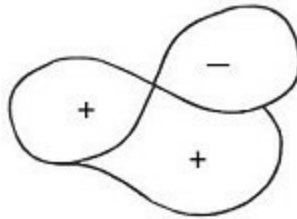
El primer ejemplo en el que podemos pensar, como lectores de Lacan, es el seminario sobre «La carta robada». En ese texto Lacan construye series con dos símbolos, (+) y (-), aunque podrían ser cualquiera otros símbolos opuestos entre sí, susceptibles de individualizarse uno respecto del otro. De hecho, su punto de partida es una serie de tipo aleatorio, como la que podríamos obtener con el lanzamiento de una moneda a cara o cruz. Esto puede escribirse a continuación como una secuencia de símbolos ordenados sucesivamente según un vector temporal.

Lacan construye pues una serie al azar que, de una manera más refinada en cuanto al orden matemático, denominaríamos una secuencia sin ley. Es una secuencia sin ley en la medida en que sólo tiene una condición: que en cada lugar no haya sino un más o un menos. Más o menos [+,-], ése sería el vocabulario utilizado para formar esta secuencia. En cada lugar no hay más que uno u otro, quedando excluido un tercero. Si la moneda cae sobre el borde la tirada no se anota, se anula. Respetamos, por tanto, el principio del tercero excluido. No siempre se está tan bien educado, pero en esta secuencia respetamos el principio del tercero excluido.

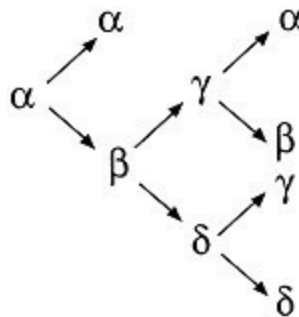
A continuación, como es conocido, todo el artificio de Lacan consiste en construir, a partir de esa sucesión elemental y aleatoria, sin ley, sucesiones de un orden mucho mayor. El vocabulario que utiliza es simplemente cara o cruz [+,-] y a partir de él muestra cómo podemos construir cualquier serie de símbolos según la caída de la moneda. La construcción de Lacan consiste en un principio y, a partir de esa serie sin ley, al azar, en mostrar cuán rápidamente se define una ley.

Para ello ampliamos nuestro vocabulario tomando en cuenta no un símbolo único, sino dos cada vez. Es la simplificación que hago, considerar dos símbolos a la vez, los conjuntos (+/+), (+/-), (-/+) y (-/-), y dar a cada uno de ellos una letra por nombre: a (+/+) lo vamos a llamar α , a (+/-) β , a (-/+) γ , y a (-/-) δ . Por tanto, tenemos un nuevo vocabulario que ha dejado de ser el que era, [+,-] para ser [α , β , γ , δ].

Con este cambio de vocabulario se comprueba cómo ahora emergen en él unas leyes que hacen salir del azar; es decir que hemos construido a partir del azar una necesidad. ¿Cuál?, ¿qué puede venir después de α ? Si α es (+/+), lo que puede venir después, en tercer lugar, es (-) o (+), es decir, que después de (+/+) podemos poner (+/-) o incluso (+/+).



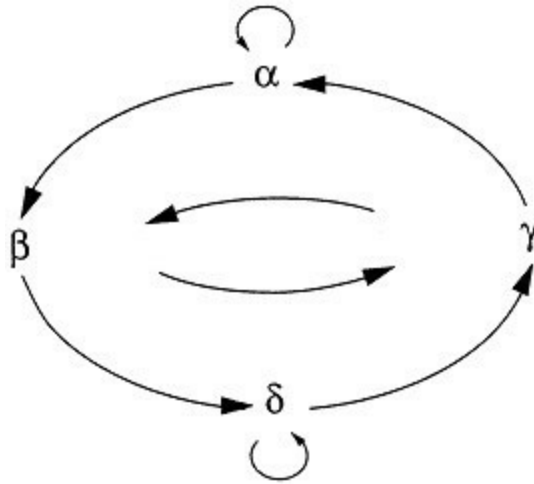
Tomemos los dos primeros símbolos, (+/+), a los que hemos llamado α ; el símbolo siguiente puede ser (-) o (+), al azar. En este momento tenemos necesariamente que empezar un (+) seguido por un (-) o por un (+). Es decir que a α solo le puede seguir α o β . Sigamos: β . A β sólo puede seguirla γ o δ ; a γ a su vez sólo puede seguirla β o α ; mientras que a δ sólo puede seguirla γ o δ , y esto puede continuarse hasta el infinito.



Esto basta para dar una ley. Mientras que en la primera serie, tal como la hemos construido con (+) y (-) cualquier símbolo puede seguir a cualquier otro, en la serie de α , β , γ , δ , a cualquier símbolo no puede seguirle cualquier otro. Cuando uno de ellos está en un sitio, no puede haber cualquier otro después. La elección se ve de algún modo forzada por el propio programa.

Con esto tenemos el ejemplo de una estructura lógica que, según nos enseñó Lacan, puede ponerme en forma de grafo. El grafo es una representación para esa estructura lógica. Podemos, entonces, representarla muy fácilmente con cuatro puntos, en forma de rombo ($\diamond$). A α la sigue siempre una α o quizás una β ; a β la puede seguir una γ , a la que

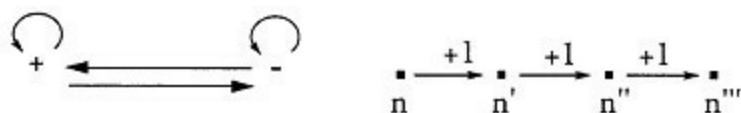
por lo demás puede seguir una β y que a su vez puede seguirse de una δ ; a δ la puede seguir una γ o incluso una δ , y a γ la puede seguir una α .



Ése es el esquema elemental de una estructura lógica en forma de grafo, que puede encontrarse, según una construcción bastante más sofisticada, más compleja, en los *Escritos* de Lacan.

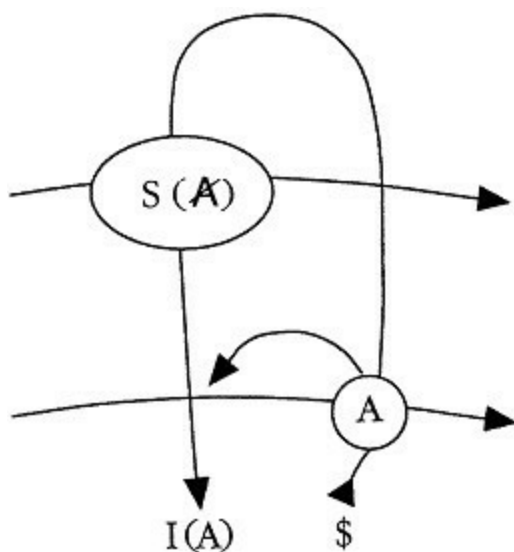
Además, se podría añadir incluso que ese grafo, ese esquema, es el algoritmo de la secuencia. Es un algoritmo en el sentido de que explica cómo se construye la secuencia, aunque es evidente que no determina necesariamente todos los puntos de la misma. Tenemos ahí una secuencia que no carece de ley —su ley es ese algoritmo—, pero al mismo tiempo no está completamente determinada. Es una secuencia semideterminada en la que hay ciertas cosas imposibles pero también cierta posibilidad, cierto margen de elección. Una secuencia completamente determinada es, por ejemplo, la que se puede obtener por recurrencia diciendo que vamos a formar una sucesión de números de manera que el sucesor será el predecesor más uno. En ese momento, al aplicar como algoritmo lo que Frege llamó la función de sucesor, obtenemos 1, 2, 3, 4, 5.

En la sucesión de los números enteros naturales obtenidos por recurrencia —habría mucho por precisar desde el punto de vista lógico, desde luego, pero es simple de comprender a pesar de todo—, tenemos una secuencia completamente determinada. Después del 3 no podemos poner el 18, hay que poner el 4 y después el 5. Es pues una secuencia completamente determinada por su algoritmo, mientras que la secuencia de los lanzamientos de moneda era completamente al azar. La nuestra está entre las dos, entre la ausencia de ley y la determinación completa.



Notemos entonces que después de haberla construido, incluso después de haber construido otras algo más complejas, Lacan utilizó enseguida esa secuencia para construir, a partir de ella, lo que llamó «el grafo del deseo». Estructura lógica, en efecto, a la que suponemos explicar la experiencia analítica. Lo que Lacan construyó –y tiene que ver con esa estructura– es una modificación con la que hizo el grafo del deseo. Es una estructura lógica en forma de grafo y que incluye cierto algoritmo.

A ese respecto, confiar en la estructura lógica nos lleva, por ejemplo, a ese grafo en el que se indica cierto recorrido del análisis. Se indica, en particular, que tener acceso a la zona superior depende del punto (A), pudiendo el sujeto ser enviado, en cortocircuito, a un fin que no es el adecuado. Por tanto, ese grafo –que sirvió de referencia a Lacan durante años para la dirección de la cura– presenta un recorrido que sigue una estructura lógica y ofrece la secuencia de una conclusión posible. En lo esencial incluye dos: o bien una conclusión en cortocircuito que termina en una identificación, o un fin desarrollado del análisis que se termina en ese punto superior que Lacan llamó S (**A**).



Ese grafo explica también las relaciones que mantienen el fantasma, el síntoma, la posición del analista, la pulsión, el deseo, etcétera, sin remedar, por así decir, el curso de un análisis. Es una estructura lógica que según creo comprende el factor temporal,

simplemente porque el grafo incluye un recorrido que nos permite distinguir, en particular, una conclusión en cortocircuito y una verdadera conclusión.

Finalmente, el tercer ejemplo que vamos a ver. En su *Proposición del 9 de octubre de 1967* Lacan asimila el Sujeto-supuesto-Saber, es decir, la propia transferencia, a un algoritmo que prescribe la ley de una secuencia. En la *Proposición de 1967*, Lacan hace un paralelismo –como Freud, por otra parte– entre la entrada y el fin del análisis, e intenta hacer ver cómo la estructura de la entrada en análisis determina estrictamente la estructura del fin. Lacan no está lejos además de asimilar el propio análisis a una cadena de letras. Y, en el momento en que hace del SsS un algoritmo, recuerda su grafo con una frase que puede parecer enigmática tal como la dice: «Recordemos la guía que mi grafo da al análisis». Es decir, que el propio Lacan pone en relación la construcción de su grafo del deseo, hecho diez años antes, y ese punto de vista algorítmico sobre la experiencia analítica. Y es el mismo momento en que, según dice, nota la identidad del algoritmo de la transferencia con el *agalma* platónico.

Una de las dificultades, por tanto, que habría que explorar sería la de construir secuencias que nos fueran útiles en la experiencia analítica, que nos permitieran formalizar su recorrido. Evidentemente la proposición de Lacan y su algoritmo no son enteramente satisfactorios porque, precisamente, un algoritmo es la ley de una serie. Es decir, es una estructura estática en la que tampoco está explícitamente dado el principio de detención de la secuencia regulada por ese algoritmo.

EL PRINCIPIO DE DETENCIÓN DE LA SECUENCIA

Si modificamos la formalización de Lacan, puede considerarse el algoritmo del SsS como la articulación entre el significante de la transferencia y un significante cualquiera, es decir, la articulación entre dos significantes de los cuales el segundo es cualquiera. Escribo entonces (S...Sq), entre paréntesis, para indicar esa relación de articulación entre dos significantes que representa la menor frase. La menor palabra, la menor frase, la articulación de dos frases, pueden formalizarse según dos significantes ligados por esos tres puntos. Lo que el algoritmo del SsS quiere decir es que la función de articulación entre esos dos significantes, $f(S...Sq)$, nos da la articulación del significante, S, con un efecto de significación especial que se llama SsS. Por tanto, utilizo la fórmula lacaniana

de la metonimia para escribirlo. Asimismo, ese SsS, como su nombre indica, es un efecto de significación que corre bajo la cadena significante, por eso escribo (–) entre paréntesis, y pongo en el otro lado tres eses que son la abreviatura del SsS:

$$f(S...Sq) \longrightarrow S (-) sss$$

Así volvería a escribir el algoritmo del SsS según la proposición de Lacan. Empleo esta escritura, en el fondo, para intentar formalizar lo que no figura en esa proposición, es decir un esquema del fin del análisis, su principio de detención:

$$f(S...Sq) \longrightarrow S (+) a$$

Según la indicación que Lacan nos da, parece que ese fin se podría escribir según la fórmula de la metáfora, es decir –y es por lo que he escrito (+) en lugar de (–) en el paréntesis– como una emergencia no ya de la significación del SsS sino del objeto *a*. Intento formalizar, por tanto, las indicaciones de Lacan sobre el fin del análisis para hacer ver en ellas el paralelismo con el algoritmo de partida. Esto viene a decir de alguna manera que una serie en la que se produce el SsS, la serie de la experiencia analítica, la sucesión de las sesiones de un análisis en que se acaba por engendrar al SsS, termina por dar, como principio de detención, la emergencia de la función del objeto *a*. Lo que no hace sino espesar el misterio a ese respecto.

¿Cómo es que después del tiempo de hablar que sigue al instante de ver, de la «instauración de la transferencia», el momento de concluir permite, en el lugar del SsS, el surgimiento del objeto *a*? ¿El saber supuesto se agota? ¿Hay que suponer que el saber inconsciente se acaba y que, después de llegar al fondo de la botella, hay que detenerse? ¿Hay que suponer que el saber se había acabado? ¿Hay que suponer, y según qué leyes, que se inicia un proceso transfinito? ¿Hay que suponer que es la relación del sujeto con el SsS lo que se agota? Dejo esto a examen.

Señalo, sin embargo, que ese paralelismo entre el SsS y el objeto *a* se halla en la estructura estática del discurso del analista bajo la forma de la escritura:

$$\frac{a}{S_2}$$

Es decir, en el curso de un análisis, debemos suponer que la elaboración de saber se prosigue de forma paralela a la construcción del fantasma fundamental.

DE LA POSICIÓN FEMENINA A LA LÓGICA DE LA CURA

Anuncié al inicio que había una razón circunstancial y otra de fondo para pasar de la posición femenina a la lógica de la cura. Hasta el momento he desarrollado la razón circunstancial y ahora, a partir del punto en el que estamos, justificaré una razón de fondo para ese paso. Fue Lacan quien puso en evidencia, en efecto, que hay que pasar por la lógica para situar la posición femenina. Por tanto, si vamos hacia el examen de la lógica de la cura somos fieles, según creo, a una lógica profunda de la reflexión psicoanalítica.

A propósito de la posición femenina, Freud y Lacan están, al mismo tiempo, muy cerca y muy lejos. ¿Cuál es el punto de partida de Freud o, al menos, lo que nos da el hilo de su posición? Quizá podríamos decir que es una fenomenología de la percepción. Freud puso todo el acento en una fenomenología de la percepción de la forma del cuerpo, una fenomenología del cuerpo imaginario a partir de la cual se puede decir que alguien lo tiene o no lo tiene. Y no podemos negar que la experiencia psicoanalítica nos dirige en este sentido; que la visión de los órganos genitales es, para el niño, de una importancia completamente decisiva. Los testimonios de este hecho serían innumerables, pero nosotros tenemos las declaraciones del pequeño Hans quien –lógico perfectosuponía, hasta el momento de su experiencia traumática, que todos los seres humanos estaban dotados de pene. En el fondo, adoptó la expresión lógica $\forall x \Phi x$, eligiendo quizá la letra fi minúscula (ϕ) para indicar que se trata de la imagen fálica que puede observarse. Y así hasta que encuentra a alguien, hasta que nota que hay un ser que contradice esa universalidad. Encuentra, por tanto, una existencia según la cual se puede decir que existe al menos uno que no tiene esa propiedad, que no tiene ese atributo: $\exists x \neg \Phi x$. En este sentido, el valor que damos a Φ de x es la función freudiana que se descifra: tener o no tener pene.

Escrito así, Φ de x es la función freudiana cuya única significación es la de tener pene, y con una barra encima, $\bar{\forall}x \Phi x$, quiere decir no tener. Así pues, según el texto de Juanito, podemos escribir lo que era su fórmula: $\forall x \Phi x$. Después él se encuentra un ser que no lo tiene: hay un x que no Φx . Eso ya permite señalar que el ser que se pone en ese lugar no es precisamente el padre imaginario, es la madre, o en todo caso la mujer.

Según esto, es claro que lo que orientó la lectura de Freud es esa fenomenología, esa prevalencia, del cuerpo imaginario. Hay ciertamente una clínica freudiana de la posición femenina que es una clínica del *Penisneid*, es decir, la clínica de un ser que sufre de la falta-en-tener. La clínica de un ser que sufre, sin más. Es también la clínica de un ser que se queja y en quien de algún modo la reivindicación se eterniza. Es la clínica, además, de un ser que disfraza, que oculta la falta; y por tanto hay una clínica de los disfraces, de los engaños, que permiten a ese ser apaciguar la herida de esa falta.

Y digamos que, de una manera general, Freud destaca que el sujeto femenino disfraza [*leurre*] la falta con el objeto-semblante, sea éste el niño o el hombre. Y señala también, en su clínica de la posición femenina, que el sujeto femenino se sustrae [*leurre*] a la falta de manera electiva, por medio del amor, que el amor le sirve especialmente al sujeto femenino para ocultar [*leurrer*] la falta. Según Freud, el valor del amor en al mujer es completamente diferente del que puede tener para el hombre, hasta el punto de que, en la clínica freudiana de la posición femenina, la castración femenina es propiamente la experiencia de la pérdida del objeto de amor.

Si buscamos una definición freudiana, quizá podríamos decir que la posición femenina del sujeto es aquella en que la pérdida del objeto de amor equivale a la castración. Y que, de una manera general, el sujeto en posición femenina experimenta esa pérdida de una manera mucho más catastrófica que el sujeto viril. En el fondo, para el sujeto masculino lo más precioso en el inconsciente está sobre su cuerpo –no digo que sea su cuerpo, porque es una parte muy especial que en cierto sentido está fuera de él– y, por tanto, no puede experimentar la pérdida del objeto de amor de una manera tan catastrófica como el sujeto en posición femenina. Evidentemente es más fácil con Lacan, porque desde luego hay hombres que mueren de amor, y de ellos hay que decir que son sujetos en posición femenina.

Pero hay otra cosa aún tras lo que Freud señala como «el sujeto en posición femenina sufre» u «obtiene placer con el sufrimiento». Es el tema de que, evidentemente, eso constituye un problema económico, el problema esencial de si la libido es viril. ¿Qué

quiere decir que la «la libido es viril» para Freud? Si la libido es esencialmente afirmación, posesión, placer positivo, hay entonces una paradoja económica del placer en el sufrimiento.

Pero el reverso del asunto es que el ciclo del placer positivo, el propiamente fisiológico, es siempre más corto que el ciclo del dolor. Es decir, el placer se acaba en un ciclo corto mientras que el dolor puede prolongarse mucho más tiempo. Es a lo que alude Lacan a propósito de *Kant con Sade* cuando dice «la experiencia fisiológica lo demuestra».

Dicho de otro modo, obtener placer con el sufrimiento, como Freud imputa a la mujer, es como decir que la mujeres susceptible de un mayor placer que el hombre. Bajo la forma del masoquismo femenino Freud admitió, descubrió y disimuló, al mismo tiempo, el suplemento de goce del sujeto femenino. Y si lo hizo en la forma de una paradoja es porque la libido freudiana es viril. La libido freudiana, su símbolo al menos, es viril mientras que el goce propiamente dicho es femenino. Y es lo que Freud vio y desconoció al mismo tiempo, atribuyendo a la mujer esa propensión, ese gusto por el dolor. Esto no es una paradoja salvo si la libido es viril. No lo es si el goce es femenino.

A ese respecto, si nos atenemos al punto de partida de Lacan en los años setenta, no se trata tanto de una fenomenología del cuerpo imaginario como del goce. Y eso tiene muchas consecuencias. Si partimos de una fenomenología del cuerpo imaginario, la posición femenina está marcada por un (–), mientras que si partimos de una fenomenología del goce está marcada por un (+), un plus de gozar. Y es el hombre en cambio –con su miserable ciclo del pene, si puedo decirlo así– quien se encuentra afectado por un (–) y de una manera muy notable.

Hay un ciclo del placer del órgano peneano. Es, en su conjunto, un ciclo corto que conduce rápidamente al sujeto a la homeostasis. Mientras que el símbolo viril está siempre erigido, el órgano se agota imitándolo. El ciclo del pene tiene toda su importancia pues en cierto modo es un elemento de fisiología en psicoanálisis. No es lo mismo que el cuerpo imaginario, a pesar de todo, sino que muestra el funcionamiento fisiológico y la fenomenología del goce.

UN GOCE DISCRETO, Y OTRO

Por tanto, podemos decir en efecto que ese goce del órgano es un goce situado, localizado, tópico. Podemos decir de él que «está ahí» y que es un goce discreto. No quiere esto decir que se produzca en silencio; «discreto» quiere decir que es un goce que se presenta fenomenológicamente en elementos discretos, en elementos separados. En lingüística se dice que los significantes son elemento discretos, es decir, separados los unos de los otros. Pues bien, ese goce del órgano peneano es un goce discreto. Viene, se presenta, en elemento discretos enumerables según la sucesión de los números enteros naturales: 1, 2, 3, 4, 5... De modo que esa estructura enumerativa se impone, llegado el caso, a los «polvos» y también a la enumeración de las mujeres. Y es, además, un goce que tiene afinidades con el significante, que funciona por sí o no. El goce fálico es en sí mismo un goce del significante, o al menos tiene afinidades profundas con él.

En cambio, si utilizamos como referencia estos caracteres fenomenológicos propios del lado masculino, el goce femenino no es el goce del significante. Se presenta con caracteres muy diferentes, precisamente suplementarios. En cierto modo el sexo fuerte, por lo que al goce se refiere, es el femenino. Y no sólo por tratarse de un goce que no es fácilmente situable, a pesar de las tentativas de hacerlo; tentativas como las de hacer de la vagina un órgano significantizado. A pesar de los esfuerzos –tradicionales en el caso de las psicoanalistas mujeres–, se trata de un goce difícilmente situable porque no viene en elementos discretos, separados. Es decir, no es representable según la secuencia de los números enteros naturales, 1, 2, 3, 4, 5... Así, en términos de serie o de secuencia, el goce femenino tiene una potencia superior a la de lo enumerable, e incluso se podría decir que tiene la potencia de lo continuo y de lo no enumerable.

Para representarlo podríamos utilizar un elemento denso y recurrir por tanto a una extensión del dominio de los números enteros, por ejemplo, al cuerpo de los números reales. El propio Lacan intentó atribuirle cierta compacidad en términos topológicos. Se podrían buscar, a través de su obra, los elementos con los que intenta dar nombre a lo que escapa al carácter discreto del goce masculino. Por ejemplo, dijo que se trataba de un goce contiguo a él mismo.

Un goce contiguo es exactamente un goce que no viene en elementos discretos que puedan separarse unos de otros, sino que entre ellos hay tal fusión que no puede hablarse de elementos. El resultado por tanto de la estructura del goce femenino –esa estructura que no tiene afinidad con el significante– es que no puede decirse. Cuando Lacan

formula que se trata de un goce que no puede decirse, es la consecuencia de la falta de afinidad entre el goce femenino y el significante.

Desde luego, ese goce se dice de otro modo. Llegado el caso, se dice por ejemplo con metáforas de olas, de invasión, de mar. Y, en efecto, el elemento acuático es el elemento masivo por excelencia, en el sentido de Damourette y Pichon; masivo en el sentido en que puede decirse del agua. Se precisan botellas para tener un agua y otra. El agua es algo que fluye, y para que venga en elemento discretos hay que tener botellas, meterla ahí, meterla en toneles. Sin eso fluye, no viene en elementos discretos. Podrían desarrollarse, por lo demás, las afinidades imaginarias de la femineidad y el elemento acuático, por ejemplo en *Finnegans Wake*, en el gran monólogo de Anna Livia Plurabelle, ese elemento acuático fluye por todas partes. También Gaston Bachelard ha hecho grandes desarrollos enlazando la femineidad y el agua.

Pero es más cierto decir, como Lacan, que se trata de un goce que no puede decirse, que no entra en el orden simbólico. Lo que determina, en primer lugar, que se le censure a propósito, y que ese orden simbólico –se podría defender– esté hecho para contener el goce femenino, en sus efectos de estrago. Es un goce que no respeta nada cuando se ha desencadenado, ni siquiera los semblantes oficiales.

En segundo lugar, esto explica también esa parte importante de la clínica de la posición femenina que es el rechazo del goce en una mujer. Este fenómeno es totalmente decisivo porque, dada su estructura, ese goce puede ser una amenaza para la identificación subjetiva, es decir, la identificación y la alineación significante. Eso no se encuentra así, tal cual, en el hombre, en quien, al contrario, refuerza una identidad. El goce del que el hombre escapa, el goce fálico, refuerza las identificaciones.

Por tanto, el punto de partida según la fenomenología del cuerpo imaginario o según la fenomenología del goce, en Freud o Lacan, conduce a una inversión de los valores en uno y otro; y mientras que la posición femenina se encuentra bajo el signo del (+) en Lacan, está bajo el signo del (–) en Freud. No quiere decir esto que Lacan olvidara la fenomenología del cuerpo imaginario. Concede, de manera discreta pero notable, su lugar a la función de la tumescencia y la detumescencia en el ciclo del pene, y ve en ello una determinación importante de esa posición subjetiva. Pero Lacan expresó algunos de los resultados de su investigación en la forma de dos estructuras lógicas distintas. Y, a decir verdad, podrían concebirse varios tipos de posiciones.

EL FALO COMO FUNCIÓN LÓGICA

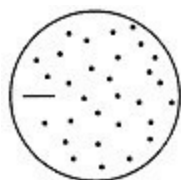
Lacan decidió, en 1972, tomar su punto de partida en la significación fálica del órgano masculino significantizado, es decir, del símbolo freudiano. De ese símbolo único de la libido hizo una función lógica: Φx .

Mediante la función lógica de Φx Lacan formalizó la lógica freudiana del complejo de Edipo y, al mismo tiempo, utilizó esa función fálica para acceder de través al goce femenino de una manera, podemos decir, cargada de ironía respecto a Freud. Lacan admitió el falo como símbolo único de la libido, pero hizo ver por un efecto de ironía que ese mismo símbolo, proveniente de la tradición psicoanalítica, era susceptible de efectos totalmente diferentes, es decir opuestos, al transformarse en función lógica.

Es conocida –en todo caso yo no haré sino recordarlo rápidamente– la manera en que Lacan utiliza esa función lógica. Muestra cómo permite formar una totalidad en la que nada indica que sea finita o infinita –esa totalidad puede muy bien ser transfinita–. Lo mismo le sucedió a Cantor, a quien la creación de un número nuevo le permitió tratar como un todo la sucesión de los números enteros: 1, 2, 3, 4, 5..., y la continuación. Para hacer de ello un todo Cantor pagó, por así decir, con la invención de un símbolo llamado de orden superior, es decir que el *aleph-cero* no se encuentra en la sucesión de 1, 2, 3, 4, 5...

En el fondo, lo que le faltó a Freud fue utilizar –y de otra manera también– el símbolo único que había inventado, y eso es lo que Lacan muestra al inscribirlo en fórmulas distintas. Las dos primeras indican una relación totalizable, unificable, del sujeto con el goce; una posición al respecto de un sujeto no sobrepasado por él. El sujeto en posición viril nunca está sobrepasado por su goce.

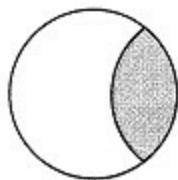
Y en el otro lado, pero con la misma función, Lacan inscribió una relación con el goce no totalizable ni unificable. Entonces, evidentemente, esto cambia muchas cosas en la representación que Lacan nos dio. En las primeras fórmulas, sea finito o infinito, no hay problema para representar la relación con el goce: se hace un círculo para decir «todo está ahí», y después hay un elemento suplementario que es de alguna manera el propio trazo totalizante.



Pero cuando nos ocupamos del lado femenino no podemos ya representarlo como un círculo, y ni tan sólo sería discutible que pudiéramos representarlo con un círculo en el que el «para todo» no existiría, como lo he utilizado hasta el momento.

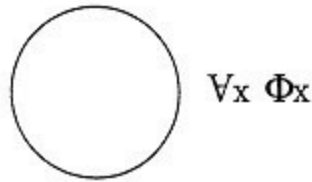


Las dos fórmulas que Lacan propone $\forall x \Phi x$ y $\exists x \Phi x$, no funcionan si las referimos a un todo. Si tomamos como referencia un todo, la primera fórmula, $\forall x \Phi x$, quiere decir simplemente que, en ese todo, hay una parte diferente, una parte que no es homogénea al resto. Por tanto, si utilizamos el «no-todo» en referencia a esa estructura no ganamos nada de nada, por así decir. Es el «no-todo» erróneo, es el «no-todo» de incompletud.



De esta forma, nunca podríamos escribir $\forall x \Phi x$. Refiriéndonos aún a ese esquema, nos vemos obligados a escribir en un lado «Eso no es todo» y, en el otro lado, «Existe uno al menos que no responde a phi de x». En un lado están todos los que son «phi» y después, en la zona rayada, están los que son «no phi». Por tanto, la fórmula $\forall x \Phi x$ no puede escribirse.

Lo que quiere decir que el esquema de referencia de esas fórmulas no es un esquema totalizante al que simplemente añadiría una negación. Ése es el mal «no-todo». Y, de hecho, sólo hay una representación que haga pensable la articulación de esas dos fórmulas. Hay que sacarse de la cabeza el conjunto clásico o la clase:



Hay que pasar pues a la secuencia, fuera de ella no hay solución, y en concreto a un tipo especial de secuencia que es la secuencia de elección.

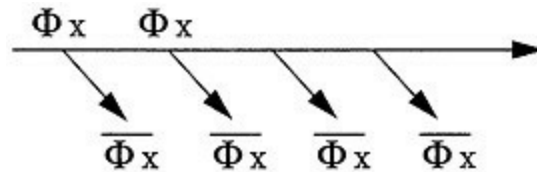
Entonces, tomemos una secuencia. La más fácil para empezar, la secuencia normal, de la que vamos a extraer el conjunto de los todos. Es un conjunto en el que todos son parecidos, un conjunto de $\forall x \Phi(x)$. Imaginen entonces una caja de caramelos. Vamos a sacarlos uno a uno, y de ese modo introducimos ya el tiempo. Para comérselos, por ejemplo, es preciso sacarlos, quitarles el papel. Cogemos uno y lo miramos: es un caramelo. Por tanto, lo pongo en mi secuencia: $\forall x$; y después cojo un segundo, sigue siendo $\forall x$; y continúo así. Tengo entonces el algoritmo de la secuencia: $\forall x \Phi(x)$ «para todo $x \Phi$ de x ». Si he comprado una caja de caramelos normalmente no voy a encontrar en ella una peladilla. Incluso, gracias a Cantor, puedo tener una caja infinita de caramelos, puede haber en ella más caramelos de los que jamás podría comer hasta el fin de mis días, lo que responde a la ley $\forall x \Phi(x)$, en la que no hay sorpresas posibles. Es una secuencia enteramente determinada.



Pero ¿qué ocurriría si cambio un poco las cosas, si complico un poco el juego? Retiro mi caja infinita de caramelos –no hay razón para prescindir de ella– y pongo al lado, ¿por qué no?, una caja igualmente infinita de bombones. Me dispongo a sacar los caramelos cuando me informan, el Otro me informa, que en un momento dado –yo no puedo mirar– él puede poner la caja de bombones en el lugar de la caja de caramelos. Eso es todo, en cualquier momento él puede quitar la caja de caramelos y poner, en su lugar, la caja de bombones. Es por tanto una regla, un algoritmo, un poco diferente, ¿no es así? ¿Qué ocurre entonces?

Ahora, en cada momento de la secuencia, puede salir $\forall x$ o bien ∇x . No puedo ya estar seguro salvo de que él hará el cambio una sola vez. Voy a sacar caramelos pero

podría ser que, una vez, él los haya retirado y haya dejado los bombones. La secuencia prosigue, pero en cada nueva ocasión hay una segunda ramificación que podría hacerse y a partir de la cual ya sólo comería bombones y no caramelos. Con esa ley, entonces, no hay una única secuencia, sino una infinidad de secuencias diferentes posibles porque cada vez puede ser uno u otro.



Supongan ahora que el Otro que me había dicho eso me deja los caramelos. No hay ya sino la caja infinita de caramelos, la caja de bombones no existe, todo el mundo lo sabe. Por tanto, de hecho, no tengo sino la caja de caramelos. En definitiva, que voy a seguir comiendo caramelos siempre, nunca voy a encontrar un bombón. Pero esta vez, en cambio, no puedo decir $\forall x \Phi(x)$. Antes podía hacerlo porque no había más que el conjunto de caramelos, pero a partir del momento en que el algoritmo cambia, incluso aunque no sacara sino caramelos, ya no puedo decir $\forall x \Phi(x)$ porque siempre es posible que en el momento siguiente salga un bombón.

Dicho de otra manera, no puedo dar el algoritmo totalizante de la secuencia porque no lo sé. Y, además, jamás he visto un bombón. No hay necesidad de ver el bombón para, a pesar de todo, no poder decir $\forall x \Phi(x)$. En ese momento no es lo mismo que sea finito o infinito porque, si llego al fondo de la caja y no he visto bombones, podré decir $\forall x \Phi(x)$. Pero, si estoy en un conjunto infinito, permaneceré en suspenso hasta el final aunque sólo haya comido caramelos. Seguiré en suspenso pues en cualquier momento puede aparecer un bombón. Sólo esta representación demuestra las dos fórmulas de la sexuación femenina. Sólo así no puede decirse $\forall x \Phi(x)$ aunque no se haya visto aparecer ningún bombón.

EL NO-TODO

¿Es lo mismo que en el lado masculino? Aunque continuemos utilizando el mismo símbolo –como Freud quería y la experiencia parece indicar–, aunque las dos secuencias sean de hecho paralelas, aunque en ambos lados no haya más que $\forall x$, aunque no se

encuentre más que el falo en ambos lados, subjetivamente es completamente distinto para el sujeto porque el algoritmo es totalmente diferente.

Es completamente diferente porque en el otro lado, en el lado femenino, no hay posibilidad de formar el todo. No puede hacerse, estamos obligados a permanecer en el infinito –quizá sea eso por lo que las mujeres viven más tiempo, más tiempo que los hombres al menos–, y no existe esa excepción que engendra el uno como límite del todo. Es decir, que estamos ante un infinito intotalizable, por eso digo que la operación de Lacan de utilizar el símbolo freudiano único es, al mismo tiempo, una ironía e incluso una irrisión respecto a la fórmula de Freud.

Aquí tenemos otro «no-todo», el «no-todo» propiamente lacaniano que no debe confundirse con el «no-todo» de incompletud. Es un «notodo» al que podría llamarse indecidible porque la fórmula $\forall x \Phi(x)$ no es que sea falsa, sino que no puede ser decidida en ese marco. Y la fórmula $\exists x \Phi(x)$ no es que sea falsa sino que no puede ser decidida, no sabremos nunca si es verdadera o falsa. Estamos en suspenso. Lo excluido es, precisamente, el principio del tercero excluido.

Podemos entonces deducir que en ese marco no se puede tener un universo. No tenemos un todo que haga uno. Por tanto, si eso responde a la posición femenina, «Ellas no son todas», o bien «Ninguna es toda». Y también que nunca podrá demostrarse lo contrario de lo que, a ese propósito, aparece en el significante, es decir que «todo» puede decirse. Como también puede aspirarse a que la potencia lógica del «notodo», como Lacan propone, abunde en el goce que la femineidad sustrae. La posición femenina, a este respecto, se define como la de un sujeto a quien su goce sobrepasa siempre, lo que no es el caso en el hombre. Es lo que Lacan traduce diciendo que ella nunca es toda para ella misma como tampoco es toda para un hombre.

Con este retorno a la lógica de la posición femenina, en Lacan espero haber logrado interesarles en la teoría de las secuencias que me parece tan necesaria para teorizar la lógica de la cura analítica. Me van a permitir que termine con una cita de Lacan que podría marcar, entre nosotros, un cambio de acento: «En la ética que inaugura el acto analítico la lógica gobierna».

Cosas de familia en el inconsciente (1993)

Conferencia de Clausura de las I Jornadas de Psicoanálisis.

Valencia, mayo de 1993.

Editada en *Lapsus*, n.º 3.

En las conferencias que he dado en el transcurso de los años siempre he hecho referencia al lugar y al momento; siempre he utilizado signos que se refieren al contexto particular, al contexto del espacio y el tiempo. Creo que nunca he olvidado precisar la localización y la fecha, pues eso tiene que ver con la diferencia entre la palabra y la escritura: hay algo en la escritura que deslocaliza y también destemporaliza, al contrario que la palabra, pues hablar tiene sus raíces en el espacio y en el tiempo. Por eso escribimos cuando se trata de compromisos, para dar a lo que se dice una duración más allá del momento de decir.

El fax, por ejemplo, es ambiguo: el fax escribe, yo lo he utilizado como cierta forma de palabra, de tal manera que, desde hace algunos años, he enviado muchos faxes y en ellos siempre pongo el día y la hora, a veces hasta el minuto mismo en que termino de escribir un fax.

El tema «Cosas de familia en el inconsciente» surgió para mí en Barcelona, en 1992. ¿Por qué pensé en ese título? Creo que esa idea surgió porque los conflictos que hubo, que a veces hay en Valencia, tenían para mí un curioso aire de familia. Me parecía que allí se pelean como uno se pelea dentro de la familia, donde hay conflicto y también complicidad. Allí los conflictos grupales se asemejan a un modo de relacionarse, de estar, de convivir con el otro. Puede que estuviese equivocado, pero así surgió este tema, a medida para Valencia.

Lo que se me ocurrió escuchando los trabajos –quizá sea la primera vez que lo he sentido intensamente– es que he visto que hay una Escuela, que he sentido que la Escuela existe. Escuchando a los colegas de París, Madrid, Barcelona y Valencia, sentí que había un aire de familia entre ellos o, mejor dicho, un efecto de Escuela. Y lo sentí porque por supuesto cada uno abordaba, trataba, disertaba el tema con su genialidad, pero cada uno con las mismas coordenadas, de tal manera que no me vi tan impulsado a hablar como antes. Hubo una época en que creía imprescindible aparecer para dar la orientación que me parecía buena, estaba impulsado a mostrar el camino que se debía seguir en los diversos temas del psicoanálisis, mientras que hoy siento un éxito de la institución, siento un éxito en la transmisión del psicoanálisis a otra generación y a otra lengua durante los doce años transcurridos desde la muerte de Lacan.

Puede que sea exagerado y que tenga una tendencia a deleitarme en este sentimiento nuevo, que capto en el momento en que aparece, por la calidad de los trabajos presentados, y que no sé si va a durar. Pero puedo decir que sentirse menos necesario es algo que conviene a un analista. Por supuesto que es necesaria su presencia, es necesario su acto para sostener la cura, pero el arte propio del analista es hacerse cada vez menos necesario: su disciplina austera es aceptar, desear que el otro lo deje caer. En eso existe siempre la sospecha de que el interés del analista por su práctica tendría algo que ver con el goce masoquista, porque es hacerse dejar caer por parte del otro como un desecho. Pero sentirse menos necesario es un sentimiento adecuado para el analista.

He terminado el punto uno, el lugar y el momento. He practicado lo que siempre he hecho para empezar, lo que se llama en la retórica clásica la «captación de benevolencia», es decir, hacerse ver bien, ser bien considerado por el receptor, decir cosas agradables, establecer cierto vínculo personal y también establecer el tono de la ponencia, pues establecer el tono es casi todo.

EL BARROCO Y LO SOSO

Lacan recordó en su Seminario XX que yo le había ubicado del lado del Barroco, pues hice una ponencia en la EFP para decir «Lacan es un barroco» para explicar un poco a mi entender las razones de su estilo y a veces de su comportamiento. Él se reconoció en ese retrato.

La estética del Barroco es una búsqueda del efecto. El Barroco ubica el ser en la apariencia espectacular y su arte es una manifestación que gusta de ser espléndida o de llamar la atención. Además, el ser barroco toma siempre –puede observarse en el arte, sobre todo en las estatuas una postura heroica. La estética se manifiesta como un esplendor del yo, de la gran personalidad. En cierta manera ilustra el hecho de no retroceder nunca frente al deseo; es lo que nosotros admiramos en las grandes personalidades y, tras él, llega el Romanticismo para celebrar ese esplendor. Lacan llama la atención y emplea justamente esta expresión en sus *Escritos*: «Llamar la atención».

Hay razones fundamentales del porqué del estilo barroco de Lacan en psicoanálisis. Según su lectura de la metapsicología freudiana, el estado normal del ser humano –lo vemos en las conferencias y fuera de ellas también– es dormir, la gente duerme. Lo que

significa el principio del placer es que siempre elegimos dormir; es lo que se llama, con un término científico un poco rebuscado, la homeostasis, esto es, quedarse en el mismo estado. Lo que ha demostrado Lacan es que el principio del placer continúa el principio de realidad, es decir, que nos mantenemos en la realidad en un estado de sueño con vigilancia, y que el principio de realidad que Freud presenta como sustituyéndose al principio del placer funciona al servicio de éste. El ejemplo más famoso es que cuando soñamos encontramos un punto real, un punto de verdad, y nos despertamos para continuar durmiendo en la realidad, escapando al despertar que nos ofrecía la pesadilla.

Por eso, para Lacan, la función de la enseñanza analítica y de la práctica del analista es despertar a la gente que duerme; por eso va hacia el Barroco, que es la forma extrema de ese despertar intenso de la percepción; y lo que él llama «lo real» es lo que el funcionamiento cómplice de los dos principios no logra entorpecer: la sexualidad. Esto se ha subido desde siempre, pues mucho antes del psicoanálisis ya lo conocía en la Antigüedad, ya se sabía que en la sexualidad hay algo que va más allá de ambos principios. Hay siempre en la sexualidad un elemento que no se deja entorpecer, es lo que Lacan ha llamado el «plus de goce».

Estoy aludiendo al Barroco porque así se encuentra en el último libro que he leído —es una contingencia, pero utilizo las contingencias—, que es sobre la estética china. La estética china es realmente lo contrario de la estética barroca. La estética china desvaloriza el sabor y valoriza lo soso, que considera completamente superior al sabor. En lugar de ofrecer significaciones magníficas que capten al sujeto prefiere disolver la significación, por eso es difícil que nos gusten los paisajes chinos, donde a veces sólo hay algunas líneas, sin que aparezca ningún personaje. Así, cuando nos presentan algunas obras chinas como el colmo de la belleza, vemos algo completamente insípido en lo que para ellos es lo mejor de su arte: lograr producir un efecto soso, pues todo lo que es sabor vincula, atrae, nos convierte en esclavos. Es lo que Freud llama la condición de amor, que nos obliga a querer esto y no otra cosa. El arte que queremos en Occidente es un arte que nos fuerza a mirar, que llama nuestra atención, y en ese sentido el Barroco es el colmo de nuestra estética. Al contrario, ya sea en el Tao o en el Confucionismo, en Oriente se elogia lo insípido. Por ejemplo dice el Tao: «Música y buena carne detienen al pasante y, cuando pasa por nuestra boca, el Tao es soso y sin sabor, no puede ser percibido, no puede ser oído, pero es inagotable».

De esta manera la estética de lo soso valora la duración, pues todo lo que es sabor

pasa. Esa estética desprecia la intensidad porque es siempre de poca duración. Nosotros valoramos lo contrario en nuestro modo de gozar. Para ellos, la naturaleza es fundamentalmente neutra, jamás en exceso, tampoco en falta, y lo banal es lo más difícil de conseguir, de tal manera que la estética de lo soso apunta a lo más común, a lo que no se ve, a la discreción, y considera lo extraordinario como vulgar. Por el contrario, en Occidente, desde siempre se busca y se valoriza lo extraordinario.

Me encanta lo que dice Confucio: «Querer vivir de manera distinta de los demás» significa que tratar de penetrar los misterios, los más escondidos, realizar prodigios de manera que las generaciones futuras tengan algo para hablar de alguien, todo eso no vale nada. Es decir que se desprecia todo lo extraordinario, hacer que se hable de uno, etcétera. De un verdadero sabio no hay nada que decir, la estrategia verdadera no se impone a la atención, a la admiración, no hace nada espectacular, que sería siempre superficial.

Lo que es realmente la plenitud del ser no se muestra, por eso es inagotable. Es lo contrario de la exposición espectacular del Barroco. Y el hombre de ley es el hombre soso, el que se mantiene en la disponibilidad para todo lo que ocurre, abierto a todos los posibles, que participa de todo sin alienarse. Cuando uno se deja captar un poco por el gusto de lo soso se percibe hasta qué punto el psicoanálisis participa de la historia occidental y que quizá nunca va a lograr instalarse en Oriente. Quizás ahí Baltasar Gracián, con su discreción, se aproxima a esta posición del gusto por lo soso, a la vez que presenta un envés del Barroco –Lacan lo señala–, Gracián es como un santo, un hombre que no hace olas, es el modelo del hombre soso, del hombre que es tan fuerte que no se percibe de manera espectacular.

Es como si hubiera una preferencia oriental por la homeostasis, por el principio del placer, de tal forma que la armonía se sitúa al nivel de lo bello, cuando la elección occidental siempre ha sido valorar más lo que rompe la armonía; Kant ya valoraba en su estética mucho más lo sublime que lo bello, lo sublime que es un desgarrón de la armonía, situando por supuesto al goce del lado de la intensidad, hasta hacer sufrir. En la estética china, nuestra valoración del goce sería algo incomprensible porque en ella hay una preferencia por la represión, mientras que en nuestra cultura hay una preferencia por la verdad –pagada a precio de sufrimiento–, totalmente opuesta a la estética de lo soso.

Lo soso me produce gran nostalgia, porque Freud y Lacan son grandes héroes del psicoanálisis, con grandes fragores; todos los valores del psicoanálisis son del lado de la

intensidad, del fragor, del corte, y también de lo espectacular, de lo que se manifiesta. Hay que decir que Lacan ya tuvo una tentación oriental, pues en su texto *Variantes de la cura tipo* habla de la «vía del analista», en el sentido en que en el Tao significa «vía», y presenta el no actuar del analista como una manera de estar en la posición recomendada por el Tao.

En psicoanálisis se trata de dividir al sujeto. No se trata de que adquiera armonía alguna, sino de hacerle experimentar su falta en ser. Pero el analista se queda, podemos decir, insípido, que es la condición para que el otro experimente el sabor. Sería posible decir que el psicoanálisis es algo oriental en lo occidental, o por lo menos que el analista – personaje inédito en la historia– quizá tiene su originalidad en ser como un elemento oriental que ha entrado en nuestro mundo occidental; tal vez la novedad de la invención del psicoanalista tendría que ver con la presencia de este elemento. Y cuando se busca dolorosamente lo que es la formación del analista, la cuestión está mal planteada porque el analista no tiene una forma, es más bien del lado del sin forma como puede estar disponible para el fantasma del paciente. Es el fantasma del paciente el que le da una forma, a veces amable, y el que le otorga un sabor, pero la disciplina del analista quizás es aprender a ser sin sabor propio, de manera que el paciente pueda experimentar los sabores de su vida paladeando al analista. Lo soso podría ser, entonces, el ideal del analista.

LA FAMILIA

En China, la familia ha sido por siglos el principio ordenador del universo. Como si la familia presentara una jerarquía natural, fundando una armonía universal. El padre como jefe con la madre a su lado es el modelo del orden universal –no solamente del vínculo social sino también del movimiento de los planetas–, llevando así al extremo el elemento que hay de la naturaleza en la familia. Pensar lo natural de la familia es una tentación, porque en los animales existen esos vínculos; no en los insectos, que se nos presentan más bien como una metonimia de la sociedad, sino en otras especies; siempre hay la tentación de fundar la familia en la reproducción.

Ahora, en el discurso de la ciencia, es posible dar el matema de la reproducción, dar una fórmula significativa. Esto hace más exigible establecer una discontinuidad entre los

modos de reproducción y la familia, así como también explica lo que llamamos la «dimensión histórica de la familia», que no ha sido siempre como la conocemos hoy, sino que en el transcurso del tiempo se han inventado diferentes modelos de familia, lo cual nos permite establecer esta discontinuidad entre la naturaleza y la familia.

La genialidad del Cristianismo, tan lejano a la creencia en China, ha sido elevar la familia a lo divino, hasta hablar de la sagrada familia. El psicoanálisis, como el Cristianismo, también es solidario con la familia. Lacan dice que el psicoanálisis participa de la ideología edípica, que no es una subversión de la familia. Al contrario, los analistas pensaban en cierto modo consolidar a la familia, y los valores que promovía el psicoanálisis, hasta Lacan, eran valores familiares; se veían ahí las profundas raíces de los judíos en los valores familiares, hasta tal punto que a los analistas norteamericanos les parecía que, al terminar su análisis, el analista tenía que estar casado y ser fiel a su pareja; eran como condiciones del final del análisis.

El psicoanálisis en su versión popular ha practicado como un desciframiento de la vida a partir de la familia, como si uno encontrara en la vida solamente distintas metonimias del padre, la madre, los hermanos y las hermanas. El psicoanálisis ha contribuido mucho a esa familiarización del mundo, como si se hubiera dejado absorber por la neurosis, cuando se trata de otra cosa, se trata de constatar que los neuróticos están pegados a los objetos.

Siempre hay algo que resolver en los vínculos de la familia, como si en ella hubiera algo para entender, como si en ella hubiera siempre un problema no resuelto cuya solución ha de buscarse en lo escondido de la familia. Según Lévi-Strauss, la familia es un grupo social que posee, por lo menos, tres características: tiene su origen en el matrimonio; está formada por el marido, la esposa, los hijos nacidos y algunos miembros más; y sus miembros están unidos por lazos legales de derechos y por prohibiciones sexuales.

¿Qué podríamos decir hoy de esta definición de la familia? ¿Que tiene su origen en el matrimonio? No, la familia tiene su origen en el malentendido, en el desencuentro, en la decepción, en el abuso sexual o en el crimen. ¿Acaso está formada por el marido, la esposa, los hijos, etcétera? No, la familia está formada por el Nombre-del-Padre, por el deseo de la madre y por los objetos *a*. ¿Qué están unidos por lazos legales, derechos, obligaciones, etcétera? No, la familia está esencialmente unida por un secreto, está unida

por un no dicho. ¿Qué es ese secreto?, ¿qué es ese no dicho? Es un deseo no dicho, es siempre un secreto sobre el goce: de qué gozan el padre y la madre.

Por esa vía se introduce el falo en la familia, que es el más esencial de sus dioses. Por eso en China existe el culto a los abuelos muertos —es decir, aquellos que han terminado de gozar—, para no conmovir la armonía de la familia. Para el neurótico, siempre hay algo increíble en el vínculo sexual del padre y la madre. ¿Qué significa el Edipo si no que no gozan donde deberían gozar? Y si el goce materno no ha sido prohibido para el niño varón, toda su vida quedará envuelto dentro de este goce. Se entiende por qué el Cristianismo ha inventado la sagrada familia, pues es igual de necesaria que Dios para normalizar, normativizar el goce materno. El principio de unidad de la sagrada familia del inconsciente es el secreto.

Lacan hace un aporte fundamental cuando vincula el tema de la familia con la lengua para explicar de manera racional el secreto de la familia. El punto de partida es que la lengua que cada uno habla es cosa de familia y que la familia en el inconsciente es primordialmente el lugar donde se aprende la lengua materna. Por ello el lugar de la familia queda unido a la lengua que uno habla, es decir que hablar, hablar en una lengua, ya es testimoniar del vínculo con la familia. Por eso es deseable analizarse en la lengua materna. Es posible analizarse en otra lengua pero algo se pierde, aunque también algo se recupera ya que cuando alguien se analiza en otra lengua se cumple una «desfamiliarización», pues la lengua propia que hablamos es siempre la lengua que otro hablaba antes de nosotros; de tal manera que, si la familia es una encarnación, es la encarnación de lo que Lacan llama el lugar del Otro. En el psicoanálisis el lugar del Otro se encarna en la figura de la familia.

He dicho que la lengua se «aprende», porque uno no aprende la lengua en el sentido pedagógico del aprendizaje, sino que uno nace en la lengua, al mundo de la lengua, y éste es el punto en el que la metapsicología freudiana encuentra sus verdaderos fundamentos. Lacan buscó un fundamento biológico a la falta en ser, señalando que el ser humano está inacabado en el momento de nacer, más inacabado que cualquier animal, de tal manera que para la satisfacción de sus necesidades necesita el cuidado del otro. Los animales, de pequeños, también necesitan el cuidado del otro, pero lo específico del humano es llamar al Otro, es decir, transformar sus gritos en llamadas; de tal forma que los primeros gritos del niño son ya un parloteo, con escansiones en sonidos que son distintos de una lengua a

otra. Y tras un breve tiempo lo que dicen los niños –el parloteo, los ruidos– se distingue, porque está bañado por una lengua u otra.

Puede decirse que la familia se instala en el inconsciente del neurótico porque es el lugar donde el sujeto ha experimentado el peligro. Es decir, la familia es el lugar del Otro de la lengua y por eso es el lugar del Otro de la demanda: la familia traduce que la necesidad debe pasar por la demanda. O, lo que es lo mismo, la demanda debe de pasar por la lengua, con los efectos traumáticos que eso tiene sobre las necesidades del ser humano –pues al pasar por la demanda se produce una desviación en las necesidades y éstas aparecen marcadas por una falta–, es lo que Lacan destaca en las primeras anotaciones de su texto de los años treinta *Los complejos familiares*. En el segundo párrafo de este texto, Lacan comenta la economía paradójica de los instintos en la familia, centrándola precisamente en que los instintos son, en la especie humana, el conocimiento de las modificaciones paradójicas de la necesidad. En esa época afirmaba que en el campo de la familia humana puede observarse que las instancias culturales dominan a las naturales, lo cual es una forma de decir que la lengua domina todo lo que es natural en el hombre por el significante, y que eso ocurre en la familia humana.

Esa desviación, esos efectos traumáticos, son fruto esencialmente de la producción de un resto, de lo que no puede pedirse. La incidencia de la demanda sobre la necesidad es la producción de algo que no puede pedirse porque no puede decirse, de tal forma que las consecuencias del pedir son dobles; para llamarlas por su nombre en psicoanálisis, son el deseo y la pulsión. El deseo es la parte del significado vehiculado en la demanda pero no explicitado, es decir, la parte latente, escondida, el deseo es la parte que puede interpretarse en lo que se ha dicho. La pulsión es la parte no interpretable de lo dicho, es como una enfermedad de la necesidad natural. Lo que llamamos el objeto pulsional es el objeto de una necesidad no natural que se manifiesta con insistencia, pero que no conoce un ciclo de satisfacción que le permita acabar. En su definición freudiana la pulsión es constante, no conoce el ciclo de la necesidad –ciclo que supone que si uno come y bebe no tiene más hambre ni sed–. La pulsión como constante en la definición freudiana no tiene ciclo y, por eso, Freud define el deseo como eterno.

En el espacio de la familia el sujeto hace la experiencia del pedido, del poder como poder del sí y del no, y hace la primera experiencia de reconocimiento de su palabra. También en ese espacio el sujeto empieza a descifrar el deseo –me dice esto, pero qué quiere diciéndomelo–, que es la pregunta sobre el deseo del Otro, pregunta que se hace

de manera primordial en el espacio de la familia. Por ello, la familia es un lugar de interpretación inagotable, pues cada familia tiene un punto de «de eso no se habla» y no hay una sola familia sin ese punto; puede ser el tabú del sexo o hablar de la culpa de un abuelo. Hay siempre temas prohibidos y las cosas de familia tienen siempre en su centro cosas prohibidas.

Por supuesto está primeramente la prohibición del incesto; por eso la familia como lugar del Otro de la lengua es también el lugar del Otro de la ley. Si alguien no entiende lo que es el lugar del Otro en Lacan, que piense en la familia como la encarnación de un espacio donde está prohibido el goce supremo, que para ambos sexos sería gozar de la madre. La familia es por tanto el lugar donde ese goce supremo, gozar de la madre, está prohibido, por lo que se podría decir que el lugar del Otro es, según Lacan, la metáfora de la familia.

La familia es un mito que da forma épica a lo que opera a partir de la estructura, y las historias de familia siempre son el cuento de cómo le ha sido robado al sujeto el goce que merecía, al cual tenía derecho. Por eso puede decirse que hay algo que no es sano en el gusto por la familia; como decía André Gide, «familia, os odio» —es el grito de un perverso, por supuesto, de su rebeldía contra la familia en tanto que ella propone gozar de la castración—. En la familia, el goce está prohibido y se propone un goce sustitutivo, el gozar de la castración, es decir gozar del robo mismo del goce. Cuando el paciente habla de la familia, habla por tanto del encuentro con el goce, de los medios de gozar, de la pérdida de goce, de la sustitución de un goce perdido; por ello se ha podido pensar la fórmula de cada sujeto a partir de sus relaciones en la familia, porque esas fórmulas traducen la manera en que ha perdido el goce y la manera en que se ha sustituido por otro.

Lacan lo ha escrito como metáfora paterna: la relación del padre robador con el deseo de la madre. La metáfora paterna es como la encarnación de la sustitución de la naturaleza por la cultura, de tal forma que esa metáfora, esa sustitución, la realiza la lengua misma; pues en el hecho de hablar, la metáfora paterna encarna la sustitución de la necesidad por el significante. Así pues, el hecho de que el ser humano debe hacer pasar la necesidad por la palabra implica que la supuesta metáfora paterna se cumpla en el hecho de tener que ver qué dirá el otro para satisfacer la necesidad y, en ese momento de sustitución de la necesidad por el significante, nace ese fenómeno de desviación que se llama la pulsión.

Se necesita cierto tiempo hasta llegar a la consecuencia de que después de «Cosas de familia en el inconsciente» resulta lógico hablar de «Lo que se cura y lo que no se cura con la palabra». No se llega a este tema inmediatamente, pues primero podría pensarse en una repartición clásica, la familia en el Estado y en la religión, pasando de las cosas de familia a las cosas del amo, a las cosas del poder y del goce de Dios. Por supuesto que hay una oposición que puede observarse entre el orden familiar y el orden social, que se encuentra ya en el idealismo alemán: es la oposición entre amor y lo que corresponde a la comunidad extensa; así, para Hegel, Antígona encarna el conflicto entre el orden social y el familiar. También podríamos centrar la oposición, en el psicoanálisis, entre grupo y escuela, y decir que lo que llamamos grupos son en realidad familias, se constituyen generalmente como una familia, mientras que en la Escuela de Lacan se pretende un anonimato, que hace difícil pasar del grupo a la Escuela. Por otra parte, de las cosas de familia podría pasarse al comentario de las cosas prohibidas, lo que parecería un elemento central del tema, pero en realidad hablando de la familia ya se habla de lo prohibido.

Podría también hacerse la reflexión sobre el tiempo, comentar por ejemplo «el tiempo hace síntoma». Porque, efectivamente, la relación del sujeto con el tiempo presenta cierto desacuerdo, produciendo esos síntomas de demora, de anticipación, de *après-coup*, o la búsqueda de un acuerdo milagroso del sujeto con el tiempo, que es lo que los griegos llamaban el *kairós*, el momento y el lugar oportuno en que hay que hacer las cosas.

El momento y el lugar –como he señalado al comienzo– son siempre un factor en la eficacia de un acto, especialmente de un acto analítico, como dice Freud al final del primer capítulo de *Análisis terminable o interminable*: el león sólo salta una vez. ¿Por qué salta una sola vez? –podría pensarse que está cansado, pero no–, el león salta una sola vez porque su objeto se escapa, porque el antílope se escapa.

El inconsciente es así, salta una vez y no dos en el lapsus, en el acto fallido, y un segundo después ya no está, se corrige, y el analista lo debe captar saltando. Por eso en el horizonte del tema del tiempo está la sesión corta, la que podría limitarse al salto del león, sólo a su salto, pues el inconsciente es antílope. Y si es antílope no se entiende

porque los análisis se extienden tanto tiempo. Podría ser que el inconsciente tuviera un lado antílope y otro lado tortuga, que fuera lentamente pero a la vez saltara.

La conclusión de la cura, el término conclusión se refiere al final de la cura como una secuencia, esto es como un algoritmo desarrollándose y conducido por un tiempo lógico que es el propio del saber. ¿Por qué el tiempo lógico es el propio del saber, cuando se trata de un saber vinculado al acto? Ése es el objeto del escrito de Lacan titulado *El tiempo lógico*; allí lo presenta como un tiempo vinculado al saber en tanto que vinculado al acto, en el cual no puede concluirse sin actuar. De hecho, cuando nos encontramos con los síntomas del tiempo muchas veces están vinculados con la acción, con el detenerse, con la inhibición.

Enlazando el tema de la familia con el tiempo en la cura surge la cuestión de «Lo que se cura y lo que no se cura con la palabra», que implica por un lado a la familia como lugar del Otro de la palabra –un lugar eminente–y, por otro lado, ubicar durante la cura el momento de la curación –el levantamiento del síntoma– antes de la conclusión lógica. Con el tema que hemos tratado, «Cosas de familia en el inconsciente», hemos visto la palabra en tanto que enferma al paciente, pero queda por tratar la palabra en tanto que cura. Lacan dice que se conoce desde siempre que la medicina ha curado esencialmente con las palabras; quizá entonces –ya que tenemos hecho un excelente trabajo sobre la historia y la sociología de la familia– podría hacerse el estudio de por qué se conoce desde siempre, como demuestra el hecho de que ya lo supieran los griegos y los romanos. El estudio podría referirse también a la invención del psicoanálisis por las histéricas, pues ellas lo inventaron por su disgusto ante el goce y su pasión por el deseo del Otro.

El psicoanálisis permite al sujeto histérico ser él mismo el Otro y ofrecerse para ser interpretado, cuando su pasión es interpretar al otro. El análisis invierte la situación, pues no impide que el sujeto histérico trate de interpretar al analista y a la vez interrogarse por su propio deseo. Tratando de separar el deseo del analista en tanto que tal del deseo del analista como sujeto, el histérico intenta ubicarse justo ahí. Por eso el analista se presenta como soso, para permitir al sujeto histérico buscar su sabor. Una mujer que tartamudeaba me decía que lo hacía para hacer esperar al Otro para crear una falta en el Otro; incluso me lo dijo mejor cuando se lo pregunté en su momento, diciendo que lo hacía para que el otro pudiera sentir el sabor de lo que iba a dar. El deseo del analista es que el sujeto pueda conocer su propio sabor. Eso conecta con lo que dice Lacan, «Come

tu ser», «Saborea tu pequeño objeto *a*». No es suficiente leer el libro donde está escrito el propio inconsciente, es necesario comérselo, y el analista es supuestamente capaz de quedarse soso para que salgan los sabores del Otro.

La comida del objeto pequeño *a* puede ser otra manera de hablar del atravesamiento del fantasma, en tanto que en el fantasma el objeto no es comido, es imaginarizado, y al contrario, cuando se come al objeto pequeño *a*, la pulsión se desnuda.

Lo que se cura con la palabra son las enfermedades del deseo; lo que no se cura, queda siempre del lado del goce. Por ello Lacan se pregunta qué pasa con la pulsión al final del análisis, y se sabe que el problema de la curación está de este lado; por ejemplo, «Cómo curar la homosexualidad masculina o cómo reconciliar a un sujeto con la pulsión», pues en cierto modo sólo puede aceptarse lo perverso de la pulsión. La pulsión no se cura, la pulsión es perversa en sí misma porque es una necesidad traumatizada, pervertida por la palabra misma. Por ello el psicoanálisis está del lado de «los gitanos, los murcianos y la gente de mal vivir». Así es mi conclusión.

Lo verdadero, lo falso y el resto (1994)

Discurso de clausura de las XI Jornadas del Campo freudiano
en España, Málaga, 30 de enero de 1994.

Primera transcripción realizada por Juan-Enrique Cardona.
Publicada en *Uno por Uno, Revista mundial de psicoanálisis*,
n.º 39, pp. 119-122.

Para empezar tomaré esa pareja infernal, o doble pareja infernal: Freud y Lacan, la verdad y el goce. Freud pensaba, creo, que un análisis no podía funcionar si no con la condición de que el analista pudiera inspirar al paciente una especie de apetito por la verdad, dado que, normalmente, huye de ella, la sacrifica al placer.

El funcionamiento psíquico, según Freud, obedece a una elección forzada: sacrificar la verdad al placer, preferir *Lust* a *Wahrheit*, de tal manera que, en Freud, *Lust* y *Wahrheit* aparecen como hermanos enemigos –como si del triunfo de Caín sobre Abel se tratara, el *Lust* siempre triunfa sobre la *Wahrheit*–. La fórmula de esta elección forzada sería: *Wo die Lust war soll die Wahrheit werden* [donde era el goce debe advenir la verdad].

El trabajo analítico, en este sentido, va en contra de la elección del *Lust*. Con la ayuda del analista, el paciente aprende a elegir la verdad. Ahí donde estaba el *Lust* debe ser la verdad, y así es como puede traducirse la fórmula *Wo Es war soll Ich werden*: donde el goce estaba, ahí debe llegar la verdad.

Sin embargo, el problema que Freud señala es que el propio analista, en su profesión, no parece muy dispuesto a elegir la verdad y elige regularmente el *Lust*. Este es el fundamento de la crítica que hace a los analistas, pues le parece un problema actual en el momento de, por ejemplo, *Análisis finito e infinito*. Y ésa es la razón, por la actualidad de esta problemática para él entre *Lust* y *Wahrheit*, que lo llevó a pensar que había que hacer volver al analista al diván regularmente, para forzarlo a la elección de la verdad.

El problema, actualmente, quizá sea distinto. Surge también del parentesco entre verdad y goce. Pero a nosotros no nos parecen hermanos enemigos, sino más bien hermanas cómplices. ¿Dónde está la dificultad ahora? Nuestra dificultad quizá está en que al elegir la verdad, en el sentido freudiano, no se pierde el goce. Es un problema muy distinto. En lugar de poder elegir la verdad en contra del goce, que es el ideal freudiano, ahora encontramos lo contrario. ¿Qué creíamos?, creíamos que, al elegir la verdad, en el movimiento del análisis, se podía desprender al sujeto del goce. Y ¿qué encontramos?, de manera paradójica, encontramos que al elegir la verdad no se pierde el goce. Al contrario, al elegir la verdad, en el análisis, uno obtiene un goce problemático, que quizá podríamos

llamar el goce de la verdad –que no suponía un problema en tiempos de Freud pero sí lo es en el momento actual de la práctica analítica.

Me parece que lo que transcurre en las dificultades que encontramos actualmente es, para formularlo así, que el goce de la verdad obstaculiza la conclusión de la cura. Al volver a Freud nos damos cuenta de que él no ignoraba la complicidad entre la verdad y el goce. Llama verdad a una percepción desagradable en la realidad, percepción referida a lo que para él constituye la experiencia traumática paradigmática: la percepción visual de la privación anatómica en la mujer. Esa es la verdad por excelencia, que se sacrifica, se reprime de múltiples maneras. Consideramos, con Lacan, a esta referencia freudiana a una experiencia infantil, visual, con la forma del cuerpo, como la traducción imaginaria de un hecho de estructura. El lenguaje, el hecho de estructura, implica una pérdida de goce en el ser que se define de la palabra. El $-\phi$ símbolo de la castración imaginaria, traduce el vaciamiento del goce fuera del cuerpo, la mortificación del cuerpo, su desertización de goce. Así empieza la verdad. Lacan no sólo dice «verdad hermana del goce», sino también «verdad hermanita de la impotencia» para traducir exactamente la conexión entre $-\phi$ y la verdad, es decir, entre la castración imaginaria –que consideramos como referida al vaciamiento del goce, a la impotencia– y la verdad. Pero, además, o más allá de la «hermanita de la impotencia», está el plus de goce. Es decir, tenemos a la verdad entre el goce anulado de la impotencia y el plus de goce.

La conexión entre la impotencia y la verdad podemos decir que se repite en toda la filosofía o, por lo menos, en todo lo que hay de religión en la filosofía, y que a través de los siglos se escucha como un imperativo: «Hay que sacrificar el goce para obtener la verdad». En Freud también se puede escuchar. Quizá también se escuche en la lógica, que trata de vaciar lo dicho de todo interés humano, con excepción del interés de mantenerlo en el elemento de la verdad. Finalmente, eso terminó por suscitar en la filosofía misma una rebeldía –la tentativa de Nietzsche de invertir el platonismo para decir, al contrario: «Debemos sacrificar a la verdad para obtener el goce, para obtener la potencia». Nietzsche tiene esa ubicación en la historia de la filosofía, pedir el sacrificio de la verdad para dar acceso a la potencia. Puede decirse que en todo elogio de la verdad hay como un olor de impotencia, en toda declaración de amor a la verdad se hace escuchar el $-\phi$.

EL ENIGMA DE LA CASTRACIÓN

La verdad, en este sentido, se ubica en el lugar del goce como impotencia. Se podría decir, inspirándome en Heidegger, que la impotencia es la casa de la verdad, o que la impotencia es la verdad de la verdad. Pero probablemente esta fórmula es una verdad parcial y hay una segunda verdad. La verdad parcial es el padecimiento por la falta de gozar. La segunda verdad –con la que entramos realmente en el freudismo– es que, a pesar de la falta de gozar, a pesar de la anulación del goce, a pesar de la impotencia, a pesar del $-\phi$, sin embargo se goza. Y es legítimo decir por parte de la falta de ser: entonces, gozo. Hay un ser de goce y el hecho de gozar en el seno mismo de la impotencia es lo que Lacan llama el enigma de la castración. La expresión, en sí misma enigmática, designa por qué hay un enigma en la castración. Tiene que ver con lo que se formula finalmente como una contradicción: donde aparentemente no se goza, donde hay falta de gozar, allí –sin embargo– hay un goce. Es una contradicción que Freud elabora de manera múltiple en la última parte de su obra.

En psicoanálisis la cuestión de la verdad se ubica pues entre goce y castración, y se plantea, se elabora, como relación del sujeto con la pulsión.

Los tres términos del título –lo verdadero, lo falso, el resto– se prestan a una traducción en conceptos clínicos: lo verdadero es la castración, lo falso es el sujeto y el resto es el plus de goce. La falsedad corresponde al ser mismo del sujeto y, en esto, podemos considerar a la histeria como el estado fundamental del sujeto. Si tratamos de comunicar con el discurso universal y no encerrarnos en nuestros conceptos propios, el concepto clínico de represión significa que el sujeto, en el análisis, no dice la verdad. Por este motivo hablamos de verdad y no hacemos jornadas sobre la represión. Implicar a la verdad es una forma de no encerrarnos en nuestra práctica, sino de comunicar con los problemas del pensamiento desde siglos atrás.

A este respecto, hablar es mentir. El sujeto miente. De tal manera que lo que puede decir de más verdadero es «Yo miento», y por esto merece tener la respuesta «Tú dices la verdad».

En el hablar ya está la mentira fundamental, el hablar es el *proton pseudos*. El hecho de que la palabra permita decir lo que no hay y, diciéndolo, hacerlo existir ha atormentado a los filósofos desde el inicio o, por lo menos, desde el sofista Platón. Sin esta propiedad del lenguaje de crear algo a partir de lo que no hay, las aventuras del falo

materno no podrían existir. La nada entra en el mundo por vía del lenguaje, y así es como empieza la dialéctica.

Desde siempre, el deseo del lógico, muy anterior a la lógica matemática –la lógica matemática moderna empezó en el siglo XIX, pero el deseo del lógico es mucho más antiguo, lo encontramos ya en Aristóteles y en los estoicos–, es diseñar, crear, un lenguaje en el que no se pudiera decir nada sino lo verdadero, y en el que si se dijera algo falso se pudiera ver inmediatamente. Esto conduce a proposiciones como «Si hace *Lust*, hace *Lust*», que no tienen un interés humano apasionante ni evidente.

En una proposición verdadera como ésta aparece cierto sinsentido que, a lo largo de la historia de la filosofía y hasta nuestros tiempos, ha suscitado la sátira de los filósofos contra los lógicos, por su falta de interés. Hegel ha sido uno de los más críticos con el formalismo lógico, con los que buscaban la verdad en algunas maniobras con símbolos matemáticos. En el deseo del lógico podemos ver una tentativa de impedir la emergencia del plus de goce, impedir el goce a través de la anulación de todo sentido, lo cual nos hace ver el parentesco que hay entre el sentido y el plus de goce –lo que Lacan condensará en la palabra *joui-sens* [goce-sentido]. Esto ha motivado que, hasta hace poco, hubiera un rechazo humano hacia las sectas de los lógicos, tal como lo dice Abelardo en palabra inmortal: «La lógica me ha hecho ser odiado por el mundo». Abelardo, como lógico –es una historia, verdadera pero que merecería ser un mito–, es a la vez un paradigma de la castración. A pesar de toda su lógica no pudo dejar de gozar de su alumna y fue castigado por ello. El $-\phi$ quedó inscrito en su carne de tal manera que después se vio obligado a retornar a la lógica.

DOS TEORÍAS DE LA VERDAD

En la reflexión sobre la verdad se pueden distinguir dos clases de teorías. La primera de ellas, para ubicar la de Lacan, es la gran clase de las teorías especulares de la verdad.

La teoría especular de la verdad se refiere al dicho escolástico de la *adaequatio rei et intellectus*, la adecuación entre el entendimiento y la cosa. Es un esquema que hace que la verdad dependa de una correspondencia entre la idea y la cosa. Una correspondencia que podemos llamar –en términos matemáticos– biunívoca, por ejemplo entre la idea, la percepción y la cosa. Pero esto también es válido para la correspondencia entre el

lenguaje y el mundo, y en la pobreza que implica utilizar un léxico donde la palabra corresponde a algo que existe. Así empieza la caza de las palabras vacías, de aquellas a las que no corresponde nada en el mundo. O, si se habla de los enunciados, es la pobreza que implica obligarse a una disciplina de decir lo que hay y dejar de lado la posibilidad siempre presente de decir lo que no hay. Es decir, obligarse a la correspondencia, lo cual es como un imperativo. Los lógicos positivistas, que querían restringir el lenguaje filosófico a esta especularidad de la verdad, se ubican también en esta clase.

Se ha discutido mucho sobre si el primer Wittgenstein, el del *Tractatus*, entraba en este tipo de teorías. Y en cierta manera lo hace, en tanto que habla de lo dicho, de la proposición, como de un cuadro del mundo, lo que ubica a la verdad en un esquema de representación. Y eso, eventualmente, puede ir también hacia la correlación, hacia la correspondencia entre el lenguaje y el pensamiento: que a cada palabra le corresponda por lo menos una idea para comunicar a otro. La teoría del signo de Peirce, cuando dice que el signo representa algo para alguien, es también la exigencia de correspondencia entre un signo y una cosa.

Es toda una gran clase de teorías de la verdad. Y ha habido otra, a lo largo de la historia de las ideas, que se podría llamar la teoría articuladora o sistemática de la verdad, que no la ubica en ninguna correspondencia, sino que plantea su autonomía en el orden simbólico y estudia los avatares de una verdad interna al discurso, no en correspondencia. Es por eso que Lacan pudo ir, en su enseñanza, de Hegel hacia la lingüística estructural de Saussure y hasta la lógica matemática. Porque lo común entre Hegel —que odiaba, despreciaba el formalismo lógico— y el formalismo lógico es la ubicación de la verdad en la articulación interna del discurso.

Así, en la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel se basa en un desarrollo autónomo de la verdad a partir del estado más simple de la conciencia, el de la servidumbre en la certeza sensible. Para este primer nivel de conciencia, que dice «hay luz» cuando es mediodía y constata que hay luz, la verdad es decir «hay luz» cuando hay luz y, a medianoche, lo que era verdad doce horas antes se ha convertido en una mentira. Es la primera experiencia de la contradicción que presenta Hegel, que en esta inversión de la verdad en falsedad critica a toda la teoría especular. Para hacerlo, el operador que utiliza es una simple frase, es la escritura. Pide que se escriba «hay luz», de tal manera que la palabra se mantiene escrita y después se vuelve falsa. La verdad que se habla y la verdad que se escribe es, pues, un tema central para elegir entre dos abordajes de la verdad.

La escritura, en sí misma, introduce la autorreferencia de la verdad. La verdad ya no depende de la observación de un hecho exterior sino que se sitúa como autorreferencia a sí misma. En este punto el primer Wittgenstein da, en cierto modo, la razón a Hegel. Cuando reduce las matemáticas a la lógica —que es la tesis de Bertrand Russell, el logicismo—, dice: «Todo lo formal, todo lenguaje formal, es solamente tautología, es decir siempre lo mismo bajo algunas transformaciones de formas», exactamente la misma crítica que Hegel hace al formalismo.

Por supuesto, a los matemáticos nunca les ha gustado la reducción de las matemáticas a la lógica. Precisamente dicen que la matemática, la vida de la matemática es invención, y que si se reduce la matemática a la lógica como sistema de tautologías no se puede entender la vida, la historia de las matemáticas.

A pesar de la autorreferencia de la verdad, que es lo común a todas estas teorías, uno no puede dejar de preguntarse a qué se refiere ese lenguaje formal. Y hay respuestas, como la del primer Wittgenstein, para quien la proposición lógica es un hecho, un hecho del mundo. Frege, a la pregunta «¿De qué habla la lógica, una proposición lógica?», responde que solamente habla de lo verdadero y lo falso. De modo que no hace de lo verdadero y de lo falso propiedades de las proposiciones, sino referencias, como si cada proposición lógica fuera el nombre de lo verdadero o el nombre de lo falso. Lo que hace difícil eliminar la representación.

LA CONSISTENCIA LÓGICA DEL GOCE

¿Y Lacan? Lacan empezó por situar la verdad en su dialéctica autónoma en referencia a Hegel y, en un segundo tiempo, trató de ubicarla en la conexión, la articulación entre S_1 y S_2 . Son maneras muy distintas, pero tienen algo en común: la autonomía de la verdad. Pero, además, Lacan expresó la teoría autónoma de la verdad en términos de la teoría especular, diciendo que el significante representa al sujeto. Es decir, utilizó los términos de la teoría especular para destruirla y conducirla a la teoría autónoma. El significante, en conexión a otro significante, representa al sujeto, y al sujeto como referencia vacía. De tal manera que la verdad no tiene que ver con ninguna correspondencia entre un símbolo y un hecho, sino que es efecto de la articulación y tiene valor variable según dicha articulación.

Volvamos ahora al «Yo miento» como la fórmula que nos sitúa mejor la posición del sujeto, tal como lo implica el concepto mismo de represión. ¿Qué pasa si ubicamos la posición del sujeto en el análisis a partir del «Yo miento»? Esta proposición, traducida de la manera más simple, implica que si es verdadera es falsa, que si es falsa es verdadera. Todo lo el mundo lo sabe —ésta es una de las muchas maneras de concebir en ella la atribución del valor de verdad—.

¿Qué significa esto? En una proposición que parece circular entre lo verdadero y lo falso hay una inconsistencia lógica. Y, si ubicamos la posición del sujeto a partir del «Yo miento», podemos decir que el sujeto es una inconsistencia lógica. Es una fórmula necesaria para entender esta otra: el objeto *a* es una consistencia lógica. Para entender qué puede significar la consistencia lógica del objeto *a*, hay que ver que en el psicoanálisis el sujeto es una inconsistencia lógica. Podemos referirlo a los *impasses* del deseo para entenderlo, pues en el movimiento mismo de desear hay un movimiento en contra del deseo, la defensa forma parte del deseo mismo. De tal manera que encontramos frecuentemente, en el deseo neurótico, un «Si deseo, entonces no deseo». La inconsistencia lógica del deseo es fundamental en el deseo.

¿Y en el goce? La frigidez, por ejemplo, podría ser considerada como una contradicción del goce. Pero a nivel de lo que Lacan llama el plus del goce no hay tal contradicción, puesto que el plus de goce es siempre verdadero. A diferencia del goce anulado, el plus de goce es el goce necesario para el sujeto, el goce que nunca deja de escribirse. Si la cadena significativa puede muy bien ser lógicamente inconsciente —y, por regla general, lo es, por lo menos en psicoanálisis, pues vehicula al sujeto con su inconsistencia lógica—, el goce, como plus de goce, está siempre asegurado, y no padece de inconsistencia lógica. Es lo que Freud llamó pulsión: la cadena significativa considerada en tanto que consistencia lógica, en tanto que siempre se puede decir «entonces se goza». Este «entonces se goza» es siempre verdadero. Si el lugar del Otro está marcado por la inconsistencia lógica en tanto que es el lugar del sujeto, el objeto *a*, por el contrario, tiene consistencia lógica, y la erección del Otro tiene que ver con una transferencia de consistencia del objeto *a* hacia el otro.

DESARTICULAR EL SIGNIFICANTE

La dificultad radica en que el objeto *a* no es pura lógica, sino que necesita además de la referencia al cuerpo, lo que aparece como un *impasse* de la cura analítica. Ubicándose en el campo del lenguaje, ¿cómo tratar lo que pasa en el cuerpo?

En el punto donde parece haber una dificultad hay que recordar, primero, que lo que llamamos objeto *a* no es tanto cuerpo como algo tomado del cuerpo. Y, segundo, que aquí es exactamente donde tiene validez lo que nos recuerda Lacan: que se goza del fantasma. Se goza de un escenario, de una cadena de significantes, de imágenes significantizadas. Este gozar del fantasma es el goce esencial. La tesis de la consistencia lógica del objeto *a* es lo que permite afirmar que el fantasma es como un axioma para el sujeto. Se trata de una proposición de validez lógica, que es verdadera para él por hipótesis o por demostración —es decir, que no puede conocer la inconsistencia—. En *Pegan a un niño*, no se trata de saber si ocurre o no en la realidad, si corresponde a algo en el mundo. Es una proposición erótica en tanto que hace gozar con el lenguaje. De tal manera que no podemos decir, de manera tan simple, que se goza del cuerpo. En el punto donde nos encontramos, lo que podemos decir es que no se goza del cuerpo. En el fantasma, el plus de goce toma un valor de verdad, es decir, tiene la marca de los verdaderos: *Made in Wahrheit*. La dificultad de la conclusión de la cura residiría en ir del goce de la verdad —que el análisis mismo implica— hacia la verdad del goce. Pero estas fórmulas invertidas suelen ser sospechosas.

En lugar de decir que se goza del cuerpo —realmente no se necesita el psicoanálisis para decirlo—, deberíamos decir, como Lacan llegó a decirlo, que se goza del inconsciente. Fundamentalmente se goza del inconsciente, del significante. Tanto el síntoma como el fantasma son modos de gozar y el imperativo del analista no es tanto hacer elegir la verdad contra el goce como estimular en el sujeto el deseo de decir para lograr cambiar su modo de gozar del inconsciente, su modo de gozar de la lengua que habla. Esto se obtiene —cuando se obtiene— a través de una desarticulación del significante, es decir, atacando la articulación misma $S_1 \rightarrow S_2$. A través de la desarticulación del significante hay una posibilidad de hacer cambiar el modo de gozar del inconsciente del sujeto.

Lo que queda por ver es cómo se hace una transferencia de consistencia del plus de goce, del objeto *a*, al yo. Pues por regla general esta transferencia se observa clínicamente, de manera fundamental, en el yo del sujeto. El yo, el yo=yo, es la ecuación

que encarna esa transferencia de consistencia del objeto a al yo y , quizás, a través de su estudio podamos aprender a convivir con la inconsistencia.

Sobre la fuga de sentido (1994)

Acerca del escrito de Lacan: «Introducción a la edición alemana de
los *Escritos*». Barcelona, 19 de diciembre de 1994.
Establecimiento del texto Miquel Bassols y Vicente Palomera.
Transcripción de Rosa Alba Zaidel.
Publicada en *Uno por Uno*, n.º 42, 195.

Hay una intervención oral de Lacan sobre la «Introducción a la edición alemana de los *Escritos*», realizada en las Jornadas de la EFP en La Grande Motte, en 1975. No viajé a La Grande Motte en ese momento. Es divertida la lectura –que seguramente esclarece cosas– que hace Lacan de su propio texto. Agradecemos a Antonio Di Ciaccia haberlo recordado publicándolo en la revista *La Psicoanalisi*.

En dicha introducción hay un larga lista de referencias y, por supuesto, siempre que se encuentre un texto que resuene, que haga eco, puede agregarse a la lista. Por ejemplo, la referencia de Emile Borel, un gran matemático francés, contemporáneo de Lacan, al que él se refiere varias veces. Borel ha escrito varios libros de alta divulgación de matemáticas que siguen siendo de utilidad. Escribió, por ejemplo, un libro sobre el azar, también uno de geometría popular. Varios temas matemáticos de Lacan vienen de Borel, de sus libros publicados entre las dos guerras. De Borel hay también cosas de álgebra, de las teorías de los números. La de los números inaccesibles³ sería una referencia importante para trabajar, más importante que algunas de las que configuran los listados.

Hay dos tipos de referencias: hay algunas como Ogden y Richards, Borel, *Heráclito* de Heidegger, Fink, etcétera, y hay las referencias que aparecen por asociación de ideas, como cuando por ejemplo se encuentra, a propósito del tema del amor, un eco del tema de la enamorada en Molière. ¿Es legítimo? No es una referencia impuesta directamente por Lacan aunque, efectivamente, la pareja del médico y la enamorada hace pensar en temas clásicos del siglo XVII.

En otro momento, cuando Lacan dice: «Freud ha mostrado bien que el inconsciente trabaja para el goce», hay que preguntarse dónde ha mostrado Freud que el inconsciente trabaja para el goce. El ejemplo más evidente es el sueño, con respecto al principio del placer, y nos viene a la memoria el capítulo VII de la *Traumdeutung*. La lectura de *La Grande Motte* lo confirma, eso facilita las cosas: es casi como en la escuela, cuando teníamos que hacer traducciones del latín e íbamos a ver la versión del libro. No parece honesto, pero ayuda a traducir un poco a Lacan. Muestra cómo Lacan traduce a Lacan.

Retomemos el tema de las referencias. La referencia –hay una que es la más importante– es una referencia de Lacan mismo. Lacan recuerda que ha redactado esas

pocas páginas justo después de la emisión de *Televisión*. El intento de hacer esa emisión de manera espontánea fracasó, porque cada vez que se interrumpían las tomas Lacan cambiaba sus frases, las corregía, las precisaba, y los empalmes eran imposibles. Paramos después de una hora y media. Propuse hacerle preguntas, que él diera las respuestas por escrito y después presentarlo a la cámara. Durante dos semanas Lacan escribía las respuestas para la televisión y me las traía por la noche. Seguimos así durante quince días. Al leer esta introducción vi que había continuado la redacción de *Televisión* con este texto, de tal manera que para entender su orientación hay que retomar *Televisión*. Son dos escritos que se deben leer juntos. Por lo menos, si se toma éste, hay que acordarse de que es como el *après-coup* del otro. Aquí precisa las cosas pendientes, termina *Televisión*.

En general es lo característico de Lacan: las referencias más interesantes son referencias del propio Lacan, en las que hay que comparar lo que dijo antes y lo que dice ahora.

OGDEN Y RICHARDS

Sobre la referencia a Ogden y Richards, estoy dividido. Es una lectura que hay que hacer porque es un clásico, aunque un poco olvidado. Lacan se refiere a él varias veces. Hay tres libros –que yo conozca– que son los libros «lacanianos» de Ogden y Richards o de Richards mismo. *The meaning of meaning*, *Jeremy Bentham's Theory of Fictions*, que es una aportación de Ogden, y *Mencius on the Mind*, que Lacan critica. El interés de Ogden y Richards es ahora más histórico que teórico, pero es un momento del pensamiento sobre la semántica, del pensamiento inglés.

Hay una tesis de J. P. Rousso sobre Richards, de 1989,⁴ una enorme tesis que permite conocer todos los libros, su vida y la influencia que tuvo. Menciona las referencias que Lacan hizo sobre Richards en su momento. Reconstruye el Cambridge de esa época, con Moore, que también había sido profesor de Russell.

Lo más divertido –o lo más triste– es que la segunda parte de la vida de Richards se pierde, porque pasa un tiempo infinito dedicado al *Basic English*. En una idea muy humanista, y en el momento en que la lengua inglesa se transformaba en la lengua universal, quería facilitar el acceso de la gente a un inglés simplificado (*basic*). Cuando

trabajaban los dos sobre *The Meaning of Meaning*, sobre la parte que concierne a la definición, habían constatado que en la definición se vuelve siempre a las mismas palabras que hay que definir. Los dos tuvieron entonces la idea de hallar ideas nucleares del sentido. Pensaban que si se pudieran captar y transmitir esas palabras de base –el núcleo del *English*– podría conseguir que todos los hombres hablaran la misma lengua. El de la lengua universal sería un tema de trabajo para nosotros.

Hay ahí la utopía de Leibniz, está también en Wilkins, que es una referencia que toma Lacan en *La Carta robada*. Umberto Eco ha hablado recientemente sobre eso en *La búsqueda de la lengua perfecta*. La utopía de Richards pertenece a la época de la post Primera Guerra Mundial y de los ideales humanistas del momento. Consagró su vida a eso. «Durante cuarenta años», dice Rousso, «Richards se consagró a mejorar el diseño, a hacer avanzar *the goals of Basic English* [las metas del inglés básico]. Richards era a la vez el profeta y el ingeniero del *Basic English*».

Lo interesante para nosotros en un seminario interno es tratar de producir algo original, aprender algo, distinto de lo ya establecido. Estudiar este libro, resumirlo y buscar algunas referencias, renovarían un poco el tema. No es algo común, salió en el año 1989, creo que no he tenido nunca la oportunidad de hablar de ello. Ofrece un resumen muy bien hecho de *The Meaning of Meaning* y subraya la notoriedad de Richards, de la cual no tenemos idea.

Puede leerse Ogden y Richards con la idea de su parentesco con lo que se ha desarrollado sobre el lenguaje por parte del neopositivismo. Se los ve de este lado y no sin justificación. Parece mucho menos profundo que las observaciones sobre el lenguaje de Wittgenstein, pero hay un lado lacaniano en Ogden y Richards.

Frecuentemente, cuando Lacan critica vivamente a ciertos autores, suelen ser autores que él mismo ha seguido, o que le han gustado, y a los que después critica a través de negarlos. ¿A quién le gusta decir: «Antes dije esto, pues bien, me equivoqué»? Russell gozaba de decirlo cada dos años, pero Lacan no, para Lacan esa era su manera de captar algo y después liberarse para avanzar.

Rousso puntualiza en la página 89 que «El aporte propio de Richards es la importancia que da al contexto, que acentúa que para entender lo que se dice hay que referirse al contexto», al contexto del texto o del discurso. Richards siempre acentúa que el sentido de una simple frase puede depender de algo que se ha dicho antes y que incide en la intelección de lo dicho. Critica, al final de su vida, las frases que toma Chomsky para

estudiar la producción del sentido a partir de la estructura gramatical. Ogden y Richards objetan que la referencia a la estructura gramatical de una frase da acceso a muy poco sentido, ya que ese sentido depende del contexto. Es una crítica muy lacaniana.

Pero los pobres fracasan cuando tratan de cernir el contexto para encapsular el sentido. El sentido es lo que se dice en referencia a lo que se ha dicho, lo que dice el propio locutor –puede tener un uso particular de una palabra– depende también del acuerdo de una comunidad, depende de lo que otro ha dicho antes. El contexto puede incluir el lugar, el tiempo, la historia, el discurso universal...; al final uno se pierde, el contexto se alarga al infinito.

De tal manera que en *The Meaning of Meaning* vemos que los dos deben reforzarse –*The Meaning* debe reforzarse con *of Meaning*–, Ogden debe reforzarse con Richards, y ambos corren por todos lados para captar un objeto que huye. En *The Meaning of Meaning*, si se quiere ver desde el lado positivo, estamos confrontados a la pregunta «¿Qué es *The Meaning*?», ¿cómo caracterizarlo de manera honesta? El sentido se encuentra corriendo por todos lados, y la investigación se eterniza hasta que, finalmente, no aparece sino en la enumeración. Pero lo que en realidad anima la serie es el objeto «sentido» que huye como un objeto perdido, que no puede recuperarse. *Fuite* es fuga, y también huida.

El sentido es un objeto perdido. Esto nos hace entrar de manera muy rápida en el centro del texto de Lacan.

PAREJAS DE HOMBRES

Al centrar el lenguaje en el sentido, al tratar de captar dónde está, cuáles son sus coordenadas, no lo logramos, siempre se escapa. ¿Qué hacemos con esta fuga, con el hecho de que no podemos poner la mano sobre eso? Cuando se le va a poner la mano encima, se va. ¿Demuestra nuestra impotencia? ¿Qué Ogden y Richards eran dos estúpidos, unos Laurel y Hardy?

Cuando hay una pareja de tipos, siempre hay algo cómico. Cuando son un hombre y una mujer, es siempre algo trágico. Rosencrantz y Guildenstern, a los que se refiere Lacan, resumen el vínculo social.

Los cómicos suelen ser parejas de hombres. Están también los hermanos Goncourt,

Erckmann-Chatrian, los hermanos Tharaud... Podría estudiarse el tema de «las parejas de hombres», no en el sentido directamente homosexual, sino de lo cómico de estas parejas. Freud comenzó en una pareja con un hombre –Fliess– y tuvo que romperla para inventar el psicoanálisis.

Está también la pareja presidente-vicepresidente. Leía un libro sobre el General de Gaulle que dice que le propusieron nombrar a un vicepresidente y que se negó totalmente a tenerlo: sabía lo ridículo que son las parejas de hombres.

Entonces, el primer punto: al investigar el sentido, éste se escapa.

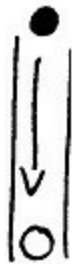
Segundo punto: esta búsqueda del sentido puede parecer ridícula por los dos sujetos que buscan el objeto, como Jules y Jim o como Bouvard y Pécuchet. Ogden y Richards son muy «Bouvard y Pécuchet». También están Sherlock Holmes y el Doctor Watson, aunque allí hay una marcada desigualdad, está la presencia del amo, como en Don Quijote y Sancho Panza. Cuando hay un efecto de espejo es más ridículo. El estadio del espejo es algo ridículo cuando se suprime la agresividad: el tipo colabora con su propia imagen en lugar de matarla. En resumen: el sentido se escapa, dos tipos tratan de captarlo y la cosa acaba con la impotencia de los dos. Hay otras maneras de captar el sentido, la de Saussure, la de Jakobson, la de Carnap, etcétera, pero Lacan elige en este texto referirse a la pareja Ogden y Richards porque ponen en evidencia, por cuenta propia, la fuga del sentido más allá de su metonimia.

Tercer punto: hay algo que aprender del hecho de que el sentido se escape. No solamente se escapa porque seamos tontos. La fuga tiene que ver con lo que es el sentido. Escapar, huir, es la manera de ser propia del sentido. Heidegger dice que «La verdad se esconde», es su modo de existencia. La verdad se esconde, como las niñas pequeñas cuando el desconocido se acerca para tocarles la mano o darles un beso; seguramente se identifica con la verdad, o tienen ya una anticipación de que su destino es identificarse con ella. Por el contrario, el sentido es como la imagen del sol, el sentido del sol es hacerse presente, aunque a veces desaparece, tiene vocación de hacerse ver. No puede decirse –como de la verdad– que el sentido se esconda, sino que no se deja atrapar. En su experiencia, Ogden y Richards piensan que de cierto modo han encarcelado al sentido, pero él se burla de ellos.

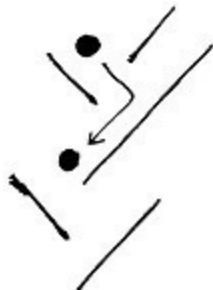
Cuarto punto: me parece que la apuesta de Lacan en este texto es decir que la huida del sentido, su escapismo, es un real. Podemos tocarlo, pero no logramos su huida. Hay un real cuando hay resistencia, algo imposible de cambiar. Asociamos la idea, el sentido

de real, con la inmovilización, con estar en un punto y no moverse. Pero aquí lo que no cambia es la huida, la huida es una cosa inmóvil e inamovible: es un real. Me parece que el esfuerzo de Lacan es pensar lo real a partir de la huida, de esa fuga. La huida es lo real del sentido. Es la manera en que experimentamos en el lenguaje lo imposible de la relación con el sentido. Lo experimentamos a través de esto que no se capta, que no se deja fijar. Por eso que Lacan puede decir en este texto que la relación sexual es imposible de escribir, que es imposible «que el lenguaje deje en ella un rastro que no sea un zigzag infinito». Lacan dice que la relación sexual no figura en el lenguaje, sino que hay una huella y esa huella es una *chicane* infinita.

¿Cómo sería lo contrario? Dibujémoslo. Ustedes quieren decir algo. Ponen la bola aquí. Cae justo en el lugar. Representa el éxito de la palabra.



Pero en este juego, en esa caída recta, hay obstáculos, y no puede preverse en qué agujero parará la bola: 10, 100, 1000...



Si hay una *chicane* infinita, un camino infinito en *chicane*, nunca se va a captar la razón sexual. No cabe esperar que con habilidad logremos alcanzarlo. La huida estructural del sentido es un real, y se puede llegar a decir que da cuenta de lo imposible de la relación

sexual. De hecho no se puede decir algo justo, adecuado, ni científico sobre la razón sexual. Le sexual no lo encontramos al nivel del significante: está al nivel del sentido, se desplaza como el sentido. En tanto que lo sexual no está al nivel del significante –es decir, que no hay razón sexual–, lo sexual está al nivel del sentido, de la huida del sentido. Es como una demostración negativa. Es una tentativa.

Algunos no entendían lo que Lacan quería decir porque el texto estaba escrito en francés y no conocen esa lengua. Gracias a Toni Vicens tenemos la traducción al castellano, y ahora pueden percibir que siguen sin entender nada. Antes no entendían nada a cierto nivel, pero en este momento verifican que el mensaje descifrado puede seguir siendo un enigma. Era un mensaje cifrado para los que no conocen el francés; cuando se descifra al castellano empieza el enigma, es decir, otra relación con el sentido.

Finalmente, ¿de qué se trata?, ¿por qué Lacan no dice las cosas como son? O, como decía Pontalis: «¿Por qué no decir lo verdadero sobre lo verdadero?». Cuando se trata de la cosa fundamental, solamente es posible una *chicane*, decir de costado, aproximarse. El sentido mismo de Lacan es así. Se trata de aceptarlo cuando uno lo estudia. Parece que siempre se puede dar un paso más. ¿En qué momento el lector se va a dar por satisfecho? Para decirlo rápidamente, el sentido es una cuestión de satisfacción. Cuando digo: «Basta, tengo mi cuenta». Lacan insiste: «Acuérdate de no tener cuenta». En el análisis hay algo así cuando alguien dice: «Voy a parar de esta *chicane* infinita». Hay una conexión entre sentido y satisfacción. Hay sentido cuando hay satisfacción.

Para la palabra *chicane* habría que buscar algo más que zigzag. Cuando hay una manifestación, la policía pone *chicanes* para obligar a la gente a desviarse. Hay una *chicane* cuando el espacio no permite ir recto, y su disposición obliga a hacer zigzag.

EL SENTIDO Y LO SEXUAL

La manera de ser específica del sentido da prueba de la imposibilidad de la relación sexual. Es el final del texto.

Lacan, inspirado por el libro de Hintikka sobre la modernización de la lógica aristotélica, da su propia definición de las categorías modales. En el último párrafo Lacan dice: «¿Cómo no considerar que la contingencia [...] no sea el lugar por donde la imposibilidad se demuestra? Y que de ahí se dé testimonio de un real [...]». De ahí un

real se confirma, se manifiesta, se verifica. La contingencia, que en el texto pertenece al amor, al encuentro, permite situar una imposibilidad, es decir un real.

Hay una serie:

contingencia → imposibilidad → real

La contingencia, primero, conduce a lo imposible; lo imposible, segundo, conduce a lo real. Esa doble relación está precisada en los siguientes términos: por la contingencia se demuestra lo imposible; a partir de lo imposible se da testimonio de lo real.

La relación de lo real y del sentido, ¿qué es? Tomemos el ejemplo del fantasma. El fantasma como significación absoluta es el colmo del sentido, pero a la vez está fuera del sentido –como una nada de sentido–, el fantasma es lo que nos centra. Solemos decir que hay que atravesar el fantasma, pero primero debemos felicitarnos por poseer alguno que nos detiene, un fantasma que nos permite tener algunos sentidos estables, algunos significantes amos. El esquizofrénico, en tanto que no tiene un fantasma, está frente a lo real sin ayuda de una significación absoluta. Nosotros vamos por la vida con el respaldo de esta significación absoluta. En la vida se necesita algún objeto definido, algunas significaciones absolutas, algunos significantes amos. Cuando el Presidente Schreber escucha la frase «*Aller Unsinn hebt sich auf!*» [Todo sinsentido se anula], es la fuga total, ya no hay punto de capitonado. Es lo mismo que decir: «No hay imposible».

Lacan dice en este texto que el goce está en el ciframiento. Ciframiento es muchas cosas: ¿a qué nivel?, ¿en el significante, en el significado? ¿El goce está en la fuga de sentido o en el sentido detenido?

La cuestión es saber de qué habla este Lacan, y por qué lo dice de manera tan retorcida. Pienso que esta manera responde a la tentativa de cernir un real, cernirlo de una manera que el matema no permite. Para lo sexual no puede elaborarse una fórmula como la de Newton para la gravitación o la de Einstein vinculando energía, masa y velocidad. En lugar de una fórmula tal, hacemos una demostración de imposibilidad a partir de la contingencia del amor y del sentido. En esa falta misma se esconde un real. Un real que no se ubica como en la física matemática, responde a algo no inscrito, a la ausencia de una fórmula. Es lo que significa la tesis «No hay relación sexual».

LA PRODUCCIÓN DEL GOCE

Sobre la pareja del signo y el sentido lo más inmediatamente notable es que en ese texto no se encuentra la pareja significante-significado sino la pareja signo-sentido. Una pareja ocupa el lugar de la otra. Es como un nuevo comienzo que ya se puede observar en *Televisión* donde Lacan dice: «Mi primera preocupación es el signo». Es como un intento de abandonar el famoso binario significante-significado. De tal manera que solamente al final surge la palabra significante, en el cuarto párrafo antes de acabar el texto, cuando dice: «Es el sentido a partir del cual la lingüística fundó su objeto aislándolo con el nombre de significante». Reduce, al final del texto, el significante a ser el objeto de la lingüística obtenido por una operación de aislamiento a partir del sentido, del ciframiento. Lo toma como un derivado, una parcialización.

El lenguaje permite el ciframiento. Da casi la definición del inconsciente: el inconsciente es el ciframiento, este ciframiento que permite el lenguaje. Si Laplanche había escrito que el inconsciente es la condición del lenguaje, Lacan restableció que el lenguaje es la condición del inconsciente; aquí tenemos como un desarrollo de esta tesis. Pienso que si Lacan construye la pareja del signo y el sentido es para situar un nivel más acá del significante y el significado. En este texto, con la pareja signo-sentido, vamos más acá del significante y el significado.

El binarismo saussuriano trata de dar cuenta de los efectos de significación. Está hecho para eso. Por el contrario, con la pareja signo-sentido se trata de dar cuenta de otra cosa: de la producción de goce. En una primera aproximación, lo que le hace buscar un nivel más acá del significante y el significado es la relación del lenguaje con el goce.

Además, segundo punto: ¿dónde está el sexo? No figura sino como la imposibilidad de la razón sexual. Pero si no hay la razón sexual, hay sin embargo el goce sexual. El sexo no está al nivel de los signos —en tanto que razón—, está al nivel del sentido —en tanto que goce—. De tal manera que Lacan puede decir que «los números tienen un sentido, sentido que denuncia su función de goce sexual». Cuando hay sentido, hay goce sexual. Este texto gira alrededor de esta idea: cada vez que hay sentido, hay goce sexual.

¿En qué sentido Lacan puede decir también que en el decir de Freud está desarrollado que «en el ciframiento está el goce sexual»? La referencia de que disponemos es la *Traumdeutung*. Es como si la operación específica del sueño, que nos da acceso al inconsciente, fuera producir un mensaje cifrado. ¿Por qué en los sueños nos perdemos de la realidad? ¿Por qué en el momento de dormir no escuchamos: «Se ha engañado en esto, debe hacer esto otro, eso que hace no está bien?». Cosas sensatas, útiles, sobre la

realidad. Así el tiempo de dormir permitiría poner orden y reciclar los eventos de la vida en un lenguaje no cifrado, explícito. La vida ya está bastante cifrada como para no necesitar además eso; pero, al contrario, ocurre que la operación específica del inconsciente es producir mensajes cifrados. Hay que suponer que nos apasionan –porque seguimos durmiendo– y que si el sueño fuera claro, si soñáramos con matemáticas o con filosofía, sería una pesadilla, nos despertaríamos inmediatamente. Hay que suponer que existe una satisfacción en no entender los propios sueños. Quizás entendamos bastante bien los sueños durmiendo y es al despertar cuando no los entendemos.

La idea de que los sueños están cifrados es anterior al psicoanálisis. De ahí la idea de que el inconsciente no hace nada mejor que cifrar, es el artista del ciframiento. El inconsciente habla en una *chicane* infinita. Nos encanta su discurso cifrado, por eso queremos más. Y es a partir de esto que Freud inventó el principio de placer, es decir la noción de que el funcionamiento del inconsciente procura goce.

EL NO-TODO EN EL LENGUAJE

Una palabra sobre el título. Los títulos en Lacan siempre tienen interés. Es un título muy *matter of fact*: «Introducción a la edición alemana de los *Escritos*». En esa época a Lacan le gustaban mucho los títulos *matter of fact*. Cuando habla en la radio, lo llama *Radiofonía*. Cuando habla en la televisión, lo llama *Televisión*. Pone el medio como título, como si utilizara el axioma de MacLuhan «*The medium is the message*» [el medio es el mensaje]. En este caso, *the message is the media* [el mensaje es el medio]. Al terminar la emisión de televisión le propuse títulos admirables, porque yo pensaba que el título que él había elegido, *Televisión*, no era bueno. Lo convencí durante veinticuatro horas, aceptó otro título, pero después volvió al suyo y no insistí. En Lacan había un decidido rechazo a la publicidad y a dar a conocer lo que hacía. *Televisión* es el peor título que pueda imaginarse para el público. En la «Introducción a la edición alemana de los *Escritos*» los alemanes no están presentes sino, sólo un momento, a través de Heidegger y al mismo tiempo la evocación de Hitler. Si quería conquistar al público alemán, había otras cosas para decir.

Un buen título para este texto de Lacan habría sido «Escrito sobre el sentido». Empieza con fuerza con ese rodeo, «el sentido del sentido», y además repite dos veces

esa impresión doble. Sería interesante estudiar en un seminario interno el genitivo en la lengua. Lacan señaló la diferencia entre el genitivo objetivo y el genitivo subjetivo como dos sentidos del mismo significante, lo cual ya es una prueba de que el sentido desborda el significante. En el genitivo hay también un sentido aumentativo, por ejemplo en francés se dice: «¡Ese hombre es el diplomático de los diplomáticos!»; la expresión se refiere al colmo, no del sentido, sino al colmo de la diplomacia. Ese sería un tema para estudiar.

En la expresión «el Otro del Otro» también está el genitivo. En la primera página –la más llana–, prácticamente dice que no hay sentido del sentido, de la misma manera que no hay Otro del Otro. El sentido es lo que responde a la pregunta: «¿Qué quiere decir eso?». Si buscamos el sentido del sentido debemos seguir preguntando: «¿Qué quiere decir “qué quiere decir”?», entre comillas. Hay encajes sucesivos –*enchassement*, en francés–.

Está el significante tal y después se repite y se pone entre comillas. La cita lo cambia de nivel, hay estratificación. Es la tesis de *enchasser le sens*. No se puede captar el sentido del sentido, y Lacan recuerda aquí la palabra *Begriff*, que es captación. He mencionado, en otra ocasión, este tema de la lógica antigua que se encuentra en Cicerón, la *katalepsis*, que significa captación –poner la mano sobre algo– que se reencuentra en la palabra *Begriff*. Lacan toma la expresión, «sentido del sentido», como una manera *naïf* de intentar conceptualizar, de captar el sentido. Se refiere a la teoría de los conjuntos, en tanto que el sentido demuestra que en el lenguaje no se pueden hacer conjuntos, sino que el lenguaje tiene siempre un agujero. La fuga del sentido demuestra la función del no-todo en el lenguaje.

Por eso, al comienzo del texto, la verdadera referencia es la paradoja de Russell. El sentido es fundamentalmente russelliano –no permite construir un conjunto total–, el *Meaning of Meaning* tiene agujeros por todos lados. Seguirá diciendo que, si se toma el lenguaje en toda su dimensión, al nivel del significante ningún discurso se construye como un conjunto. ¿Qué significa esto? Lacan, que había hecho tanto para separar el significante del significado, que sacrificaba la semántica a la sintaxis, al puro significante, hace una operación totalmente contraria en este texto. Muestra que cuando uno se ocupa solamente del significante se hace una parcialización. Para estudiar el lenguaje hay que recuperar el sentido. Esa parcialización funda a la lingüística estructural, pero no se puede entender nada del lenguaje si se excluye el sentido –como hacía Lacan mismo en

los años setenta—, porque si para algo sirve el lenguaje es para el goce que hay en el sentido. En un discurso donde tengamos en cuenta el sentido, si incluimos el sentido del lenguaje, en este momento ya no podemos pensar en conjuntos completos. Hay siempre un elemento que huye, que descompleta.

El sentido es como el conjunto de Russell: nunca permite una completud. Por eso aconsejo prestar atención al tema de la huida. Fuite, en francés, es a la vez fuga y huida. En Labiche, creo, se encuentra la réplica: «¡Coraje, huyamos!», y Napoleón decía: «En amor, el coraje es huida». Es el tema del entregarse, del huir, de la traición; Sócrates nunca huyó, Atalanta dejó tras ella las manzanas para impedir que Hipólito la alcanzara, también la huida de Canaán...

Lacan toma, después, todos los discursos —en el sentido formalizado—, el discurso universitario, el histórico, el del amo, bajo la palabra *Philosophie* y demuestra que todos los discursos tienen fugas; todos tienen un tapón. Es como una dialéctica entre la fuga y el tapón. En la tradición freudiana, Heine hablaba de colmar los agujeros, he utilizando esta referencia en un pequeño texto sobre la sutura: suturar es colmar el agujero.

La crítica del sentido del sentido es la crítica del esfuerzo por hacer una concepción que generalice el sentido. Lacan dice que hacer conceptos de este tipo es completamente inútil. Hacer conjuntos por vía de sutura es fútil, aunque pueda ser útil porque la ciencia no progresa si no es por la vía de colmar, de tapar agujeros. Siempre lo logra, de tal manera que nunca tiene ningún sentido: «Esta futilidad, la aplico, sí, incluso a la ciencia, de la cual es manifiesto que sólo progresa por la vía de tapar los agujeros. Que siempre lo consiga es lo que la hace segura. Mediante lo cual ella no tiene ninguna especie de sentido».

Es la inversión de la frase de Schreber: «Todo sentido se anula». Todo sentido se da tan bien que el sentido, que siempre tiene que ver con algún defecto o agujero, se anula. Hay también un eco de la frase de Russell que Lacan cita: «Las matemáticas son perfectas, sólo que uno no sabe de qué hablan».

Lacan no da una definición del sentido porque —según lo que él mismo dice— eso no se puede dar. Lo que en Lacan quiere decir «sentido», sólo podemos sacarlo de los distintos ángulos que toma. La propiedad del sentido se hace más evidente en el psicoanálisis porque esta curiosa operación de hacer hablar confronta al sujeto con la relación del significante con el significado, con el querer decir, y con el lograr decir lo que se quería decir, con la fuga-huida del sentido.

OTROS PROBLEMAS

En este texto hay varios problemas. Por ejemplo, cuando Lacan habla de «la razón sexual establecida», ¿qué significa «establecida»?

Otra cosa para estudiar sería el párrafo donde alude al sueño de «la bella carnicera». He encontrado una sesión de un seminario de 1986 –fue grabada en su momento– y la he hecho dactilografiar; trata de esto, y es bastante divertido. Este párrafo no es nada claro, Lacan dice: «Lo que permite la identificación histérica es la estructura y no el sentido porque la identificación apunta al deseo». No es claro este «porque»: ¿por qué el deseo está vinculado con la estructura y no con el sentido? ¿Quién vincula el deseo al sentido?: es el mismo Lacan, en *La Dirección de la cura*.

Otro problema es el de la cifra como número. Los números son signos que no tienen sentido aunque, por supuesto, se ha inventado un sentido para ellos. Lacan dice que hasta cuatro, cinco, quizá seis. ¿Por qué hasta seis? Distingue pues el número dentro del signo, lo aísla como lo real que hay en el lenguaje en tanto que permite la matemática. Aquí están las raíces de la ciencia en el lenguaje. Señala lo equívoco de la palabra «cifra»: por un lado es el número, el signo sinsentido –el sentido puede darse, pero de manera suplementaria– y, por otro lado, al contrario, «cifra» designa ese significante enigmático que llama al sentido, que está a la espera del sentido.

En cierto modo, en este texto Lacan desvaloriza a la ciencia. La ciencia no es lo que va a dar lo real en el psicoanálisis. Al contrario, hay que olvidar la manera científica de producir conceptos; la ciencia, como la política, la universidad, la filosofía, tapa los agujeros. Si el Lacan de los años cincuenta y sesenta proponía hacer entrar al psicoanálisis en el reino de la ciencia –el psicoanálisis, pobre Aporía, entraría finalmente en el banquete de la ciencia–, ahora, por el contrario, se separa de esa referencia. Nuestro real es más joven, tiene que ver con el real de la ciencia pero no se puede captar a través de sus aparatos.

Si interrogamos cada detalle del texto es porque confiamos en Lacan. Cada párrafo, cada frase, obliga a repensar las cosas, «la cosa» misma, porque cada palabra fue repensada por el propio Lacan. Era su manera de trabajar: repensar, desplazarse.

La imagen del cuerpo en psicoanálisis (1995)

Conferencia de clausura de las VIII Jornadas de psicoanálisis
en Andalucía, Granada, 28 de mayo de 1995.
Publicada en *Cuadernos andaluces de psicoanálisis*,
n.º 16, pp. 12-24.

En psicoanálisis tenemos, en primer lugar, la imagen del cuerpo del otro. Creo que el cuerpo del otro, que es una imagen, es primero que el cuerpo propio. Y justamente he podido comprobarlo en Granada: vi a un niño granadino de siete meses que, según sus padres, no reconocía su imagen en el espejo. Este niño, a diferencia de sus padres, no había leído el texto de Lacan sobre el tema, y no estaba todavía en el nivel del estadio del espejo, aunque a los siete meses sería posible; en cambio, sí reconocía claramente el rostro de su madre y de su padre, y demostraba una gran sensibilidad a las muecas de él a las risas de ella.

Al observarlo, constaté que no se puede decir que el cuerpo se introduzca en el campo del goce por la imagen del cuerpo propio, sino por la imagen del cuerpo de otros.

Pude observar que el campo visual era claramente una fuente de goce para el bebé, con un marcado interés por el rostro. Y vi también que para él era una posición placentera –lo que usualmente no lo sería para nosotros– esta con la cabeza abajo y los pies para arriba, como su padre lo ponía, sin que lo sintiera como una tortura sino como algo placentero; era un juego con la imagen visual. Ese niño parecía conocer así una libidinización intensa del campo visual, y quizás eso tiene que ver con la falta de interés por su imagen, con la falta de reconocimiento por el momento de su propia imagen en el espejo. Ese niño parecía estar realmente bajo el dominio de la imagen del cuerpo del otro.

Una cuestión difícil de resolver es –en una observación rápida, poco científica– en qué medida se puede decir que él es una imagen para el otro. Es seguro que el cuerpo del otro es una imagen para él, pero es difícil saber en qué medida él sabe que es imagen para el otro.

Pero si ese estatuto de imagen para el otro es difícil de resolver, y es difícil también saber exactamente qué quiere decir esta pregunta, lo cierto es que, en el nivel subjetivo, este niño es objeto. No estoy hablando de cualquier niño sino de éste como ejemplo: es objeto de manipulaciones. Y claramente hay una distinción entre las manipulaciones «útiles» del niño, como llevarlo a comer o a dormir –movimientos con la finalidad de una «necesidad»– y las manipulaciones placenteras que se hacen para el goce del niño y,

supuestamente, también para el goce de los que lo manipulan. Es decir, a la vez para su goce y para el goce del otro.

En esta observación, uno no se siente llevado a la pregunta sobre lo que eso quiere decir. Eso no se presenta como una pregunta sobre el sentido, uno no se siente tan llevado a pensar que eso es también una manera de decir al niño: «Te amo, tienes un lugar en el mundo». No es la significación de amor lo que está en primer plano, lo que se impone mucho más es una significación de goce, si puede decirse. Y, claramente, se goza del cuerpo. De manera que la atmósfera es bastante superyoica, es decir hay un imperativo, «¡goza!», que lo rodea.

Lacan da la razón al marqués de Sade cuando dice que se puede gozar solamente de una parte del cuerpo del otro. Pero eso no es la verdad del cuerpo del niño; del niño, se puede gozar del cuerpo en su totalidad. Y por ello podemos decir que su cuerpo, en su totalidad, es objeto pequeño *a*. Este ejemplo se puede referir a la observación de Freud del niño del *fort-da* que manipula la bobina. Pero en este caso –y esto es paradigmático para otros casos– el cuerpo del niño es claramente la bobina. Y cuando esto ocurre, cuando el niño es la bobina, es seguramente un estado anterior al del *fort-da* clásico. No lo voy a transformar en un estadio típico, como el del espejo, pero es interesante observar que sea antes de la entrada del niño en el estadio del espejo, justo antes.

Estoy utilizando esta anécdota para representar, vamos a decir, el goce del cuerpo. Y de él se necesita cierta presentación porque no se sabe exactamente dónde está. En esa medida, hacemos una diferencia entre el goce del cuerpo como tal y el goce fálico –el goce del falo–, que es ubicable, cernible, cerrado en sí mismo; es un goce que realmente es el privilegio de un órgano determinado. Así, en psicoanálisis hacemos una distinción entre el cuerpo entregado al goce en su totalidad y la concentración libidinal sobre el órgano. Al observar a este niño podría pensarse que está justificado decir que el goce fálico no se encuentra en el goce del cuerpo, que realmente ambos goces se separan y que, en cierto modo –como lo formula Lacan de manera provocativa–, el goce fálico está fuera del cuerpo, hace estallar la pantalla de lo imaginario corporal.

A partir de estas consideraciones se podrían distribuir, temporalmente, tres momentos. Primer momento, ese estado de felicidad que encontré en el niño, donde la imagen del cuerpo propio no ha captado, no ha encarcelado, el goce del cuerpo. Este niño estaba en el momento previo a interesarse en privilegiar la imagen de su cuerpo, como si en ese «estadio» el goce del cuerpo fuese libre de la concentración en la imagen del cuerpo

propio. En el segundo momento, en el que suponemos que va a entrar tenemos el goce del cuerpo imaginario descrito por Lacan. El tercer momento, en esta supuesta construcción histórica, es un momento de goce fálico, que intervendría finalmente en cada uno como una anomalía. Porque el goce del cuerpo parece ser asexuado. No estoy seguro –pero cómo saberlo– de que se manipulara así el cuerpo del niño si fuera un cuerpo femenino, si fuera el cuerpo de una niña.

Lo expuesto hasta ahora plantea la cuestión de saber cómo se introduce la preeminencia de la imagen del cuerpo propio. ¿Por qué en el segundo momento se va a introducir, supuestamente, para ese niño como para los demás, la preeminencia del cuerpo propio? Al observar a ese niño granadino parece que él no lo necesita para nada. Quizá por eso esté demorando un poquito el estadio del espejo, cuando por el contrario tiene –como he podido ver– un control de los movimientos bastante bueno para su edad, lo que es raro para un niño de siete meses.

Entonces, esta preeminencia de la imagen del cuerpo propio es un rasgo de la especie humana. En los animales se observa el lugar, el papel, la función importante de la imagen del semejante. Lacan, en sus primeros tiempos, subrayó el papel de la imagen del semejante en el desarrollo mismo del organismo animal; hay animales que necesitan ver a un semejante para poder continuar la maduración de su organismo. También hay funciones, en la vida animal, de utilización imaginaria del enemigo, pero por lo que sé no hay en los animales un privilegio de la imagen del cuerpo propio comparable a lo que sucede en los seres humanos.

La manera constante por la cual Lacan da cuenta de la preeminencia de la imagen del cuerpo propio en los seres humanos tiene que ver con la suposición de una falta, con la suposición de un agujero, que la imagen del cuerpo propio vendría a colmar, a tapar. No se puede entender el privilegio específico de esa imagen, la importancia que tiene en los seres humanos, sino suponiendo que viene a tapar una falta esencial.

LA LÓGICA DE LA CASTRACIÓN

Este tipo de explicación es una constante en el abordaje de la imagen del cuerpo por parte de Lacan. He visto que en muchos lugares se preocupan de los períodos de la enseñanza de Lacan, del antes y del después, con una inquietud en el tema de la imagen

del cuerpo propio porque sería un tema de los años cincuenta; pero en realidad Lacan mantiene la constante de dar cuenta de su privilegio a partir de la suposición de una falta.

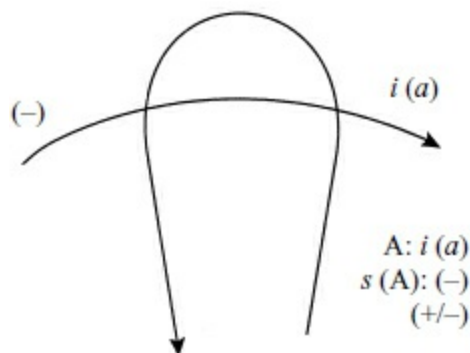
De tal manera que podemos escribir como fórmula general la siguiente:

$$\frac{i(a)}{(-)}$$

$i(a)$ es la transcripción lacaniana de la imagen del otro, pero cubre también la imagen del cuerpo propio en su distancia. Y debajo, para ubicar lo que supuestamente soporta a esa imagen, lo que la eleva a su preeminencia, podemos escribir solamente un menos (–) una falta que da cuenta de la elevación de esa imagen singular. La primera versión de este menos, la que Lacan propone en su estadio del espejo, es un menos orgánico. Va a buscarlo en el hecho del nacimiento prematuro del ser humano, en la obra de Bolk.

Y, respecto a este cuerpo supuestamente prematuro, la imagen del cuerpo propio es una anticipación, anticipa la maduración orgánica. De tal manera que se puede decir que en referencia a esta imagen, en comparación con la integración visual de la forma del cuerpo, el cuerpo propio se experimenta en déficit. Es decir que ya en este nivel podemos ubicar las cosas en un esquema de anticipación y retroacción.

Escribimos horizontalmente el eje de la sucesión temporal y decimos que en el otro eje, a partir de la completud de la imagen $i(a)$ se experimenta el déficit orgánico (–); cuando temporalmente, en el eje del desarrollo, el (–) es anterior. Es decir, que esta conceptualización del estadio del espejo contiene ya un mecanismo de anticipación y retroacción.



Aquí, esta imagen del cuerpo vale en el lugar del Otro (A). Es decir, el lugar que el Otro tiene se encarna en la imagen del cuerpo. Y el significado del Otro, $s(A)$, es una significación de menos, de déficit. Se puede decir que esta significación, que parte de la imagen en el espejo, se experimenta de dos maneras opuestas –es lo que Lacan subraya en su texto clásico–, a veces se experimenta como un plus y a veces como depresión.

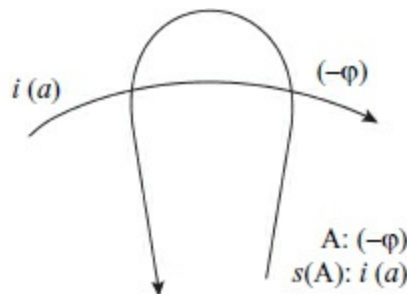
En el Seminario IV Lacan agrega que, en efecto, en el estadio del espejo no hay solamente júbilo sino que también se introduce la depresión. Es decir, que esa significación que se produce a partir de la imagen especular no es una significación estable sino vacilante. Y aquí lo que aparece como casual, como causante, es la imagen del cuerpo. Pero esto es una versión «en bruto», por así decir, del menos que hay que introducir para explicar el privilegio de la imagen del cuerpo propio en el ser humano.

Sin desarrollarlo más, diré que la versión más compleja de ese menos primario no es en Lacan el déficit orgánico sino que es la castración. Escribiré, como una versión de esa fórmula general, la siguiente:

$$\frac{i(a)}{(-\phi)}$$

$i(a)$ como tapón de la castración $(-\phi)$.

Podemos decir que ésta es la versión freudiana de ese menos primario. Y podemos retomar el esquema de la anticipación y retroacción que he utilizado para decir que en el eje diacrónico –en el eje de la sucesión temporal– parece que hay primero el interés por la imagen del cuerpo propio y que la castración se introduce



solamente después, en el eje temporal. Pero también debemos hacer aquí una retroacción, que ya implica la castración invisible $(-\phi)$ en el interés primario del niño por la imagen en el espejo, $i(a)$.

Es paradójico, porque podría decirse que el niño de poco más de seis meses no tiene aún ninguna idea de la castración; pero para entender su interés por la imagen hay que decir que, retroactivamente, la castración ya condiciona el estadio del espejo. Dar cuenta del privilegio de la imagen del cuerpo propio a partir de la castración implica una retroacción.

Y, en este sentido, en el lugar del Otro ponemos el $(-\phi)$ y en el lugar del significado del Otro ponemos la imagen del cuerpo, el amor a su imagen: $i(a)$.

$$\frac{a}{(-\phi)}$$

Puede decirse que poner la castración en el lugar del Otro se justifica en Freud, donde esta experiencia fundamental hace sobre el cuerpo del otro: en la imagen del cuerpo del otro Freud es donde escribe la castración. Eso implica la imagen en la lógica de la castración, y pienso que es lo que distingue la consideración de la imagen por nuestra parte. Es decir, que nuestra referencia en cosas de imágenes es la castración, de tal manera que no solamente escribimos $i(a)$ sobre $(-\phi)$ como secreto de la imagen, sino que utilizamos también el matema que nos da el objeto pequeño a sobre –o como colmo– del $(-\phi)$, de la castración.

$$\frac{i(a)}{\frac{a}{(-\phi)}}$$

La fórmula desarrollada a la cual quería llegar es la siguiente: $i(a)$, la imagen, y debajo a sobre $(-\phi)$. Creo que en este matema se resumen una multitud de consideraciones de Lacan sobre la imagen. Eso implica en este lugar del pequeño a , que la imagen no se sostiene sin una carga libidinal, pero que debe ser siempre regularizada. Y que cuando no está regularizada podemos observar trastornos al nivel mismo de la percepción de las

imágenes. ¿Qué quiere decir que la carga libidinal de la imagen debe ser regularizada? Quiere decir algo muy simple y que tiene su peso: que esa correlación entre el pequeño a y $(-\phi)$ implica toda la metáfora paterna, la regularización del goce por parte de la castración.

EL SOPORTE FUNDAMENTAL DE LA IMAGEN

Es decir que el soporte fundamental de las imágenes del cuerpo de los otros y del cuerpo propio es el Nombre-del-Padre. El soporte fundamental de la imagen es la acción del Nombre-del-Padre. Y sin ese soporte no puede verse a un solo semejante, y tampoco a uno mismo, en su lugar.

$$\frac{i(a)}{\text{NP}}$$

La verificación de la consistencia de la realidad perceptiva –que nos permite quedarnos en nuestro lugar, en nuestro sitio, y percibir los alrededores sin demasiadas deformaciones– está fundada sobre el Nombre-del-Padre.

Como contraejemplo, vemos los trastornos perceptivos en las psicosis. Cuando tomamos el caso Schreber vemos que, cuando se retira para él la libido del mundo, la imagen de los otros se deslibidiniza y solamente percibe «sombras de hombres». Es decir cuando se retira la carga libidinal, que escribimos pequeño a , inmediatamente tenemos un mundo poblado de sombras. Y cuando en el movimiento inverso la libido invade la imagen, vemos en él su extremo goce narcisista. Después de haber experimentado el retiro de libido de las imágenes de los otros, observamos la concentración de libido en la imagen del cuerpo propio, y su imagen está invadida entonces, por decir así, de libido no castrada. Por esa misma razón percibe la imagen del cuerpo propio como femenino, como dotado de un goce que no se reduce al goce fálico, de un goce que lo invade totalmente.

Por supuesto observamos también algo de estos fenómenos en la histeria, en tanto que para nosotros el sujeto histérico es por excelencia un agujero, una falta de significante

representativo en el Otro. Y por eso la imagen del propio cuerpo puede funcionar y tener una importancia máxima como tapón de la falta de significante del sujeto. Esta fórmula de referencia nos permite abrir ese camino según el cual la imagen del cuerpo puede funcionar como un significante. Para entender el lugar distinguido que tiene la imagen del cuerpo propio en la histeria podríamos decir que el sujeto se hace representar en el Otro por la imagen de su propio cuerpo, de tal manera que esta imagen y su manipulación funcionan como un mensaje al Otro y, a la vez, dependen del mensaje recibido del Otro.

Esto puede observarse en análisis, por ejemplo, cuando un sujeto histérico llega en cierto estado de descuido, de decadencia imaginaria; y como efecto del análisis se produce cierta renarcisización de la imagen del propio cuerpo.

En toda una categoría de casos de neurosis obsesiva podemos observar el cuidado extremo de la imagen del cuerpo propio, hasta tal punto que a veces aparece como totalmente significantizada y traduce en lo imaginario el dominio del gran Otro, como si fijara los rasgos obligatorios de la imagen que el sujeto debe dar de su cuerpo. Es notable, por ejemplo, el cuidado que todas las fuerzas armadas del mundo ponen en la imagen del cuerpo de los soldados. Podría pensarse que las fuerzas armadas son cosa de brutalidad y violencia y que el vestido, la apariencia, la imagen que se da del cuerpo, no cuenta. Eso podría ser discutible a propósito de las guerrillas, pero en el momento en que triunfan van hacia la regularización de la imagen del cuerpo. Podría decirse que en el superyó de las fuerzas armadas hay un «¡cuídate!», y un dominio sugestivo sobre la imagen corporal.

En la neurosis obsesiva y en la neurosis en general podemos ver, al contrario, que la imagen del cuerpo puede tomar el valor de un objeto excremental, cuando lo que se muestra es un descuido provocativo de esta imagen. Éste es también un camino que hay que abrir: cuando la imagen del cuerpo toma valor de objeto. He dicho que podía tomar valor de significante, significante cifrado, siendo el límite todos los papeles sociales que implican dar una imagen totalmente estandarizada; pero puede tener también valor de objeto.

Podría preguntarse si no vemos algo así en la anorexia, por ejemplo. Porque por un lado, el $(-\phi)$ en la anorexia vacía el objeto oral, transforma el objeto oral en la nada; pero también el $(-\phi)$ recae sobre la imagen misma del cuerpo. Y en los casos graves se reconoce esa imagen del gran duelo anoréxico, la Virgen Negra, que traduce la superposición del $(-\phi)$ a la imagen del cuerpo, que se presenta en la consulta como la

encarnación de la castración hasta la muerte. En la bulimia, donde el objeto oral es utilizado para tapar el $(-\phi)$, podríamos decir quizá que la imagen del cuerpo es sacrificada, que el amor narcisista es sacrificado al goce oral.

Lo que resumirían estas consideraciones es que la imagen del cuerpo traduce siempre, y se puede utilizar así en el análisis, la relación del sujeto con la castración. El secreto de la imagen, el secreto del campo visual, es la castración.

REPRESENTACIONES DE LA IMAGEN DEL CUERPO EN EL ARTE

Queda por ver si esto ha sido así desde siempre, si desde siempre la castración ha sido el secreto del campo visual. La Antigüedad griega nos ha legado esas imágenes –siempre presentes en nuestra cultura– del cuerpo idealizado. Imágenes de la forma del cuerpo humano que siguen siendo a través de los siglos una referencia ineludible. Hegel comentó esas esculturas griegas en su *Estética*: veía en esas representaciones del cuerpo humano la expresión del espíritu mismo (*Geist*, en alemán), en tanto que reprimen totalmente el elemento físico, donde todo lo físico del cuerpo sirve sólo para la expresión del espíritu. Como dice finalmente, el colmo es la representación de los dioses; esas esculturas ofrecen a la visión una imagen divina, autosuficiente, en una duración tranquila, en la calma de la felicidad.

¿Cómo se traduce esto para nosotros? La fascinación, el encanto de la representación idealizada del cuerpo en las esculturas griegas nos ofrece una imagen de homeostasis perfecta, es decir, la imagen de un cuerpo sin goce y sin castración. Y digo un cuerpo sin goce porque precisamente el goce no podría ser otra cosa –en esos rostros tan tranquilos, tan serenos– que una mueca; el goce siempre sería algo diagonal, mal ubicado. Por eso Lacan habla alguna vez de «la mueca de lo real»; porque lo real siempre se inscribe en algo desviado, trastornado. La imagen idealizada del cuerpo es la de un cuerpo donde no hay goce ni castración.

Por supuesto, en la representación de la imagen del cuerpo en los griegos está, aparte, el elemento dionisiaco, que es otro registro pero también bastante regularizado. Sabían dar un lugar regularizado a lo no regular. En lo dionisiaco, la representación no es del cuerpo en su totalidad sino que la representación mayor es el falo. Así se encuentran monumentos fálicos, enormes, donde lo único que hay es el órgano. Los he visto por

ejemplo en la isla de Delos: enormes falos erectos, en contradicción con lo que queda de las otras esculturas del cuerpo de los dioses. Estoy evocando esos cuerpos gloriosos porque, claramente, queda por abrir el capítulo de la representación de la imagen del cuerpo en el Cristianismo.

En el Cristianismo el cuerpo glorificado es, de manera esencial, el cuerpo de Cristo. Se le presenta primero como niño, con una imagen de felicidad y de manera privilegiada en los brazos de la Virgen madre; es decir, no es la felicidad calma y autónoma del dios griego, sino que es el dios con su madre. No se imagina uno a Zeus con su madre, mientras que el Cristianismo nos presenta la felicidad, pero debajo hay la falta femenina. Esta felicidad es ya falta colmada. En esa imagen misma, y como excepción al pudor en la pintura, hay una exposición de los genitales; se ha estudiado la exposición de los genitales en las representaciones de Cristo. Lo dionisiaco no se pone aparte sino que vuelve, en lo cristiano, en la imagen misma del niño Cristo.

Tenemos también las representaciones de Cristo adulto en la cruz, imagen de un cuerpo torturado que hubiera sido motivo de horror y de desconocimiento total para los griegos. Eso es lo que Nietzsche ha considerado como el escándalo del Cristianismo, que nos presenta y nos hace adorar una representación del cuerpo mutilado, del cuerpo en sufrimiento, en comparación con la representación del cuerpo perfecto y sereno, sin castración, de los griegos. Es como si el Cristianismo ya nos hiciera adorar algo de la castración.

En la historia del arte hemos conocido incluso el momento de la anorexia imaginaria. Ha surgido, en el camino del arte, el deseo de matar a la imagen del cuerpo, e incluso de matar a todas las imágenes, de producir imágenes sin sentido; desconectar la imagen y el sentido cuando siempre habían estado conectados. Eso se realizó en el arte abstracto de nuestro siglo, que es casi como una castración del sentido y nos hace experimentar que ya no puede entenderse el arte como se entendían las imágenes anteriores, que aquí hay algo como el triunfo de la castración imaginaria hasta suprimir el sentido. Y si se admite que en la historia del arte hay un momento de anorexia imaginaria, ¿por qué no admitir también otro momento en el que estamos bajo el dominio de cierta bulimia imaginaria? Padecemos de una absorción intensa, acelerada, de imágenes. De imágenes de cuerpos. Si se enciende la televisión siempre hay imágenes de gente hablando. Lo puedo ver en mí mismo: como no tengo televisión en casa –para resistir a la bulimia imaginaria– apenas estoy en una habitación del hotel la enciendo y siempre salen este tipo de imágenes –

debo decir que considero que para educar a los niños no hay que tener televisión en casa—.

Tenemos entonces un momento de anorexia imaginaria y otro momento de bulimia imaginaria. Creo que todos los análisis que ha hecho Lacan sobre el campo visual desarrollan el hecho de que el secreto de la imagen es la castración. Por eso utiliza como paradigma el cuadro de Holbein *Los embajadores* en el Seminario XI, para mostrar que bajo la pareja imaginaria la castración está presente, para hacer percibir la estructura misma del campo visual. Cuando años después toma el cuadro de Velázquez *Las Meninas*, a través de un análisis un poco trastocado, también lo hace para ubicar el $(-\phi)$, en este caso bajo las faldas de la pequeña menina. Es como si nos dijera que cuando se analiza lo visual, hay que buscar siempre la castración.

Podría preguntarse dónde está todo esto en el arte abstracto. Precisamente, este arte es como si nos presentara la castración en directo, sin mediación. La castración en el arte abstracto está en el marco del cuadro, en el encuadre mismo que dibuja un agujero en el cual aparece una imagen sin sentido. Es decir, en el arte abstracto, en tanto que nos presenta pinturas, cuadros, el encuadre es el $(-\phi)$, y en el lugar que enmarca el $(-\phi)$ viene algo que podemos llamar el objeto pequeño a porque está afuera, porque no es significativo, porque no tiene un efecto de sentido o de significación. Es así que la iconología del arte abstracto es imposible. Se desarrolla por supuesto una iconología, pero es siempre delirante. Claro que este delirio de la iconología es interesante, pero nada tiene que ver con la iconología minuciosa de los cuadros del Renacimiento.

En el arte abstracto también podríamos decir que hay dos vertientes: o nos muestra imágenes emancipadas del significante que pretenden una belleza pura, salvaje, donde domina el color —quizá sea ésta la vertiente de Kandinsky—, o nos presenta otra vertiente, que sería algo así como el significante matando la imagen significativa. Lo que prepara esta vertiente es el cubismo, que nos hace asistir a la geometría, una geometría significativa —y delirante—, disolviendo la imagen. En la operación que observamos en un cuadro cubista, es como si el significante disolviera la imagen misma. Y esto nos lleva a Malevich y a Mondrian, es decir, a formas geométricas que se han comido ya la imagen representativa. En estas dos vertientes, el arte abstracto es como la puesta en escena del conflicto, del desacuerdo que hay entre el significante y el objeto a . Y es también la demostración de que el goce visual no se reduce al sentido, a un efecto de sentido. De tal

manera que el arte abstracto es un esfuerzo para subrayar, para aislar, el goce visual puro.

LA MIRADA DEL GRAN OTRO

En este punto debería desarrollar, en el campo visual, el valor de la luz. Pensaba hacerlo a partir de una fenomenología de la luz, tal como la presenta Maurice Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción*. El punto que interesó a Lacan en este libro es el que concierne a la percepción de la luz y más exactamente lo que un psicólogo alemán llamó «la lógica del alumbrado». Creo que es apasionante seguir esta lógica del alumbrado en la percepción y en las variaciones perceptivas. Sin desarrollar este capítulo de la luz, diré solamente que en tanto que la luz nos permite ver, en tanto que da visibilidad, lo visual constituye algo análogo al lugar del otro, del gran Otro. Habría podido subrayar cómo Merleau-Ponty descubre lo que podemos traducir como un efecto de Sujeto-supuesto-Saber en el alumbrado mismo, porque el alumbrado conduce la visión. Dice que es como si alguien ya lo supiera, o lo hubiese visto antes que yo; en el hecho de que algo sea visible, en la visibilidad misma, hay como un efecto de Sujeto-supuesto-Saber. Es un momento realmente extraordinario de su análisis:

«Cuando se me conduce, por un piso que no conozco, hacia el dueño de la casa, hay alguien que sabe ya en mi lugar; para él, el desarrollo del espectáculo visual ofrece un sentido, va hacia una finalidad, y me confío o me presto a ese saber que yo no tengo -eso cuando alguien me hace ver un lugar que desconozco-. Cuando se me hace ver, en un paisaje, un detalle que no había sabido distinguir yo solo, hay alguien que ya ha visto, que ya sabe dónde hay que situarse y a donde hay que mirar para ver. —Y dice—: El alumbrado conduce mi visión y me hace ver el objeto; eso significa, pues, que en cierto sentido sabe y ve el objeto. —Lo cual es realmente una paradoja, pero— El alumbrado sabe y ve el objeto. Si imagino un teatro sin espectadores, en el que el telón se levanta sobre una escena iluminada, me parece que el espectáculo es en sí mismo visible o está dispuesto para ser visto, y que la luz [...] realiza ante nosotros una especie de visión». Es como si la luz incluyera ya la visión.»

Esto lo conocemos en psicoanálisis. Que el pudor del cuerpo no implica solamente que el otro no debe verlo. Porque, como saben muy bien los curas que educan a los niños, lo importante es que uno mismo no debe disfrutar de ver su cuerpo. Es decir, es como si la visibilidad fuera una violación, una profanación, porque en la luz misma, en la visibilidad misma, hay ya una encarnación del gran Otro.

Esto permitiría releer y reconsiderar el estadio del espejo de otra manera, porque en el estadio del espejo el acento está siempre puesto en la actividad del sujeto, en el mirar del sujeto que reconoce su imagen o no. Pero lo que esto pone en cuestión es el ser mirado, es decir la pasividad, que es muy anterior a esta actividad de ver y de considerar la imagen del cuerpo propio.

Lo hemos visto con el niño granadino, que no tiene acceso a considerarse a sí mismo en el espejo, pero que supuestamente ya es mirado y bastante admirado: «*His majesty the baby*».

De tal manera que la cuestión es el gran Otro, que nos permite ver y que, además y antes de nuestra visión, mira. Esta es la cuestión: el que ve es a la vez visible. Pero no hay una reversión exacta entre ver y ser visible.

Me interesé en mi juventud por el *Panóptico* de Bentham; el Panóptico es una cárcel caracterizada por el hecho de que el amo puede ver sin ser visto. Es decir, es realmente una mirada de la que su punto de origen es desconocido, no se sabe desde dónde mira. Esta es la disimetría que Lacan generaliza. Por supuesto que en el reconocimiento mutuo se supone que yo puedo ver y puedo ser visible, pero en realidad es la disimetría benthamiana la que nos enseña la verdad de la percepción, y eso es lo que Lacan generaliza cuando dice: «Nunca te veo desde donde tú me miras». ¿Qué significa eso? Porque se supone que yo te veo y que tú me miras desde donde estás en el mundo. Se trata de una mirada como suplementaria que siempre hay –para retomar el ejemplo de Merleau-Ponty–, y que es la mirada contenida en la visibilidad misma. Que además de la visión que otro puede tener de mí, está la mirada suplementaria del Otro, del Otro escondido. Esto puede percibirse cuando la luz no solamente ofrece un campo de visibilidad, sino cuando a veces se concentra en un punto luminoso que puede tener valor de mirada, que encarna por un momento la mirada omnipresente del gran Otro.

Y terminaré con una referencia a Granada –es como el pago de una vieja deuda cinco años después de mi primera visita a esta ciudad– en un texto de Freud que me señaló José Luis Chacón; se trata de *Trastornos de memoria en la Acrópolis*, donde efectivamente Freud cita la canción ¡*Ay de mi Alhama!*!, que dice:

*Cartas le fueron venidas
de que Alhama era ganada
las cartas echó en el fuego
y al mensajero matara.*

Este episodio precisamente hace surgir para Freud la mirada del gran Otro. Se dice que se trata aquí de un olvido o de un trastorno de memoria, porque la idea que le viene a la cabeza cuando percibe la Acrópolis –símbolo de esa calma griega de la que he hablado– es que todo lo que está viendo «existe realmente» tal como lo hemos aprendido en la escuela. Freud se interroga sobre este curioso pensamiento y demuestra que implica como una división del sujeto; pero después del análisis de esa frase entiende, y para él es la clave, que ese pensamiento le ha permitido defenderse de otra idea, que es: «Lo que veo aquí no es real» (*Was ich hier sehe ist nicht wirklich*, siendo *wirklich* la efectividad de lo real). Para defenderse de ese pensamiento, es decir, para defenderse de un sentimiento de extrañeza frente a ese espectáculo magnífico de la Acrópolis, ha producido esa frase curiosa de trastorno de olvido.

¿Cómo dar cuenta de eso en dos palabras? Precisamente porque para él, en ese espectáculo de la Acrópolis que había esperado ver desde hacía muchos años, había un goce intenso y un júbilo excesivo. Subraya que siempre hubo para él una culpabilidad vinculada a ese goce excesivo. De tal manera que, debajo de ese sentimiento de extrañeza, bajo esa vacilación de la realidad perceptiva, lo que se levanta en Freud es la figura de su padre. En el momento en que vacila el espectáculo o que –vamos a decir más bien– se defiende de la vacilación del espectáculo y del sentimiento de extrañeza, lo que se levanta es la figura del padre. Porque estar en Atenas, algo que el padre no había visto nunca, era ya ser mejor que su padre. Y aquí evoca a Napoleón que en el momento de ser coronado emperador, se vuelve hacia su hermano y le dice: «¡Qué diría nuestro padre si pudiera estar aquí ahora, si hubiera podido vernos!».

Es decir, que en realidad el motivo del trastorno de memoria en la Acrópolis es la mirada del padre, que se ha hecho presente en el espectáculo. Los dos hermanos – porque en esa ocasión Freud está con su hermano– pueden ver la Acrópolis y la visión les encanta. Pero dentro mismo del espectáculo surge la mirada del padre, que les mira desde ningún lugar destacado, de modo que en el momento en que ellos ven la Acrópolis era como si la Acrópolis los viera, como si el espectáculo mismo viera a esos pequeños cuerpos de dos judíos perdidos en el ámbito de la belleza griega. Es casi como si la Acrópolis se transformara en la lata de sardinas del ejemplo de Lacan, la lata que lo miraba desde el mar. Tanto la Acrópolis como la lata de sardinas son la encarnación de la mirada del gran Otro. Y eso es lo que hacía decir a Lacan que no era preciso que Freud lo pudiese ver para que lo mirara.

Es decir que tras la imagen fascinante del espectáculo, en el ejemplo de Freud, está ($-\phi$), la castración. Y no solamente la castración del padre, que no ha podido realizar todo eso, sino la castración de Freud mismo. Este ejemplo que le ocurrió a mediana edad, con cuarenta años, lo analiza mucho más tarde, en el momento en que tiene ochenta. Y Freud se presenta en ese momento a sí mismo, en su vejez, como un hombre casi impotente y empobrecido; se diría que en ese momento él mismo se confunde con el ($-\phi$) de la castración y, en ese momento, es cuando puede descubrir el secreto que había en ese episodio que le ocurrió a los cuarenta años.

Nos muestra también que, como usualmente no experimentamos ese sentimiento de extrañeza, es la extracción del objeto *a* como mirada lo que nos permite tener un sentimiento de realidad perceptiva. Y que cada vez que se impone el plus de goce visual puede surgir la mirada que en ese momento se nos impone y que es la condición usual – hay que decirlo– del sujeto paranoico; en la paranoia es donde se impone de manera permanente la presencia de la mirada del Otro.

Uno podría preguntarse si cuando cae para un analizante el objeto *a*, cae también la mirada del gran Otro. Hay algo de eso y se ve en lo que hay de desvergonzados en los analistas; están desvergonzados porque ya no se sienten más mirados por el gran Otro (eso se llama desculpabilización). Pero no estoy seguro –y me parece que Lacan tampoco lo estaba– de que la caída de la mirada del gran Otro sea un progreso ético tan grande. Pienso que, cuando Lacan dice que sobre él continúa la mirada de Freud, quiere decir que al final del análisis debe ser compatible con el mantenimiento de la mirada del gran Otro; por eso afirma en algún lugar que la única virtud es el pudor. Y creo que eso quiere decir que la única virtud es conservar algo de la mirada del gran Otro.

Queda por ver si eso significa que hay que creer en el juicio final, cuando los cuerpos van a surgir de nuevo par tener su retribución. Bien, responderé así: creo en el juicio final, pero no creo que se produzca al final de los tiempos, sino que cada día es el juicio final.

El inconsciente $\equiv$ intérprete (1995)

Seminario de apertura del curso 1995-1996 del SCFB; Barcelona,
21 y 22 de octubre de 1995. Texto establecido por Alicia Calderón de la Barca y Shula
Eldar.

Publicado en *Freudiana*, n.º 17.

Me he propuesto releer el Seminario IV a la luz de la tesis: el inconsciente $\equiv$ intérprete. Esta tesis desplaza el acento –en la teoría de la interpretación– de la idea del analista como intérprete, de su arte de interpretar; cuándo habla, cuándo no habla, cuándo lo hace bien o cuándo lo hace mal, incluso cuando sorprende con lo que dice. Creo útil recordar que el primer intérprete es el inconsciente. La interpretación analítica viene después, es secundaria, y a veces está al mismo nivel que la interpretación inconsciente; ¿debe ser su continuación?, ¿debe –o no debe– ir a contracorriente de la interpretación del inconsciente?

EL INCONSCIENTE INTERPRETA EN EL CASO JUANITO

Me parece que la tesis «inconsciente $\equiv$ intérprete» se adecua muy bien al caso Juanito. Si hay un caso en la literatura analítica donde realmente el inconsciente interpreta es éste. Recordarán que en el caso hay construcciones de Freud, pero interpretación sólo hay una, también una sola sesión –una sesión corta, por cierto–. Freud lo dice: «La consulta fue corta». Recordarán que, el 30 de marzo, el padre y Juanito van a ver a Freud, quien escucha, observa e inventa una interpretación sobre la mancha negra que le daba tanto miedo al niño, relacionándola con el padre. En esa única interpretación Freud señala: «Le revelé entonces que tenía miedo de su padre precisamente porque quería mucho a su madre. En efecto, debía pensar que su padre se lo reprochaba; pero no era cierto, su padre lo quería de todas formas y podía, por tanto, confesárselo sin ningún temor. Mucho antes de que viniera al mundo, yo ya sabía que iba a nacer un pequeño Juanito que querría mucho a su madre y por ello mismo le tendría miedo a su padre y se lo había dicho así a este último».

Esto es, sin duda, una interpretación, y su consecuencia es que el padre interrumpe a Freud para preguntarle a Juanito si pensaba que no lo quería, a lo que el niño le responde que esa misma mañana le había pegado. Al salir, Juanito pregunta si el Profesor podía hablar con Dios para saber de antemano todo lo que le había dicho.

Reconocemos en la intervención de Freud una interpretación edípica que se produce

en el movimiento mismo de su invención. Podemos decir que Juanito reconoce inmediatamente al Sujeto-supuesto-Saber. Hay una leve ironía por su parte al preguntar si Freud podía hablar con Dios. No dice que Freud sea Dios, introduciendo así una pequeña distancia a la que, creo, hay que dar su valor: Dios sería el que sabe y Freud el que habla con él. Lo que hace Freud es invitar al sujeto a asumir sus emociones respecto a su padre diciéndole, en cierto modo, que ésa es la regla, que eso ya estaba escrito en el orden de las cosas.

Lacan retoma esta cuestión en el Seminario IV cuando comenta la interpretación como una legalización. El ejemplo se repite en el caso de la pequeña Sandy, la inglesita fóbica a la que también se le hizo una sola interpretación –por parte de la cuidadora y retomada por la terapeuta–: «Todas las mujeres son así». Es lo mismo que hace Freud, una interpretación que legaliza. Si admitimos que eso es una interpretación, no hay en todo el caso Juanito un solo dicho que esté a la altura de lo que le dice Freud. En contra, se podría argumentar que el padre, de alguna manera, interpreta; pero me parece que, comparado con lo que plantea Freud, nada de lo que el padre de Juanito dice está al nivel de esa interpretación. Es más, quizás en la historia del psicoanálisis no se haya hecho otra cosa, al menos durante bastante tiempo, que seguir realizando, con variaciones, esa misma interpretación. Quizá todas las interpretaciones que hacemos los psicoanalistas no sean más que notas a pie de página de esa interpretación de Freud. En fin, no sé si todo esto no es un poco exagerado, pero al menos es divertido.

La asociación libre es el movimiento mismo de la interpretación. De hecho, el título de unas Jornadas de la ECF, «Usted no dice nada», es una frase que dice algo de la experiencia actual. Y no solamente de los lacanianos, es algo general. ¿A qué responde esa variación en la práctica? Por ejemplo, Serge Cottet habló el año pasado del declive de la interpretación; lo dijo una sola vez, pero a mí me llamó la atención. Es verdad, hay un declive en el sentido de que ya no hay interpretaciones como antaño, ya no se le puede decir a un niño de la edad de Juanito lo que le dijo Freud, porque no va a pensar que uno, quizás, habla con Dios, sino más bien que uno ha escuchado la radio.

Esto está en consonancia con la práctica de Lacan y de lo que él concebía como el acto analítico, que no es la interpretación. Para Lacan, en efecto, la interpretación y la elaboración están del lado del paciente, al analista le queda la responsabilidad del acto.

Así, parece más conveniente decir que el desarrollo de la fobia de Juanito no fue frenado por el padre, y que cuando trata de poner freno lo que hace es alimentar la

elaboración del niño; en cierto modo delira, mitifica con su hijo. Por eso tiene la sensación de que es un caso en el que todo se resuelve, tanto el síntoma como su curación, con la elaboración mítica, delirante, de Juanito. Como si hubiese una fuerza lógica que lo arrastra, que constituye a la vez la enfermedad y su curación. Es la idea de una fuerza lógica que se desarrolla, no en el intercambio del material y la interpretación, sino que apunta a un solo nivel de enunciación. Esto es congruente con la perspectiva levistraussiana de Lacan en ese momento, que consiste en tomar los dichos de Juanito como equivalentes a un mito antropológico y sus transformaciones, que operan por la fuerza lógica de los dichos. Es decir, que a partir de una fórmula inicial habría un número limitado de permutaciones que, en determinado momento, se precipitarían en una conclusión.

En este punto de vista lógico que toma Lacan, no hay ningún desnivel entre el material y la interpretación. Esto lleva a pensar las relaciones entre lenguaje, objeto y metalenguaje. A pesar de que decimos lo contrario, la mayor parte del tiempo hacemos distinciones entre el material y la interpretación, como si la interpretación fuese un metalenguaje, y luego nos apresuramos a decir que parece un metalenguaje pero que no lo es. Entonces, si no lo es, debemos ir hasta el final y aceptar que la interpretación está al mismo nivel que el material.

He dicho: la enfermedad y la curación a la vez. Puede parecer exagerado, pero lo he constatado a partir de la tesis presentada al comienzo y que me ha hecho releer de manera nueva el resumen que hace Lacan del caso Juanito en *La instancia de la letra*, donde plantea la coextensividad del desarrollo del síntoma y de su resolución curativa. Si el síntoma fóbico de Juanito se constituye, se complica, se agrava a la vez —es lo que demuestra Lacan en su seminario—, ese agravamiento es el progreso hacia la cura, son las etapas que Juanito deberá franquear para llegar a cierto tipo de soluciones.

El caso lo muestra muy claramente ya que el analista, como tal, no aparece. Se puede discutir, ya que hay al menos una interpretación, y además el padre le va presentando a Freud la construcción que va haciendo; pero él no está en posición de analista. Sin embargo hay una curación que, como señala Lacan, es incompleta pero resuelve la fobia. Esto es muy frecuente en las fobias infantiles que aparecen y al cabo de un tiempo desaparecen, se desvanecen. ¿Qué quiere decir? Que en lo infantil vemos, a nivel inconsciente, una interpretación no razonada operando sin el freno del analista pero que frecuentemente termina muy bien.

Es notable que Lacan diga que en la coextensividad del síntoma –dos cosas que se extienden juntas, el desarrollo del síntoma y su resolución curativa– se demuestra la naturaleza de la neurosis. Esto casi excluiría a la psicosis, aunque en el caso Schreber podemos observar algo similar. Vemos que la elaboración delirante, por un lado, es la enfermedad y por el otro, su curación; creo que sólo por eso esta referencia debería figurar en el texto. Si en este primer momento Lacan ya hubiera tenido la concepción de la metáfora delirante que elaboró un año después, hubiese podido comparar los dos procesos. Es verdad que hay diferencias entre ellos, pero también Schreber en su elaboración delirante logra una resolución curativa. Ahora bien, para admitir una total equivalencia entre ambos sería necesario pensar que todas las metáforas son delirantes. Naturalmente esto no es así, pero hay un nivel en el que ambas –la metáfora paterna y la metáfora delirante– tienen la misma estructura, y el hecho de denominarlas de la misma manera implica reconocer que hay una comunidad de estructura. Cuando bastante más tarde Lacan habla de «los nombres del padre», cuando pluraliza el Nombre-del-Padre, reconoce la equivalencia entre ambas.

La metáfora paterna desviada tiene sentido si tomamos en cuenta esta pluralización del Nombre-del-Padre, «los nombres del padre». Hay diversas maneras de apaciguar las relaciones con el goce. Esto es de plena actualidad, ya que hoy se ve bien que no hay una sola manera, que hay diversos elementos que pueden desarrollar el papel del padre; a veces el padre mismo no es el mejor elemento. Esto aísla la función del significante amo. Mientras que todo el mundo quería vincular el destino del psicoanálisis al padre, al mismo tiempo que constataba su declive, Lacan dice que el padre puede declinar pero no el psicoanálisis. Y es verdad que, a pesar de este declive, buscamos cómo continuar con el psicoanálisis utilizando los residuos que nos ofrece.

FENÓMENO ELEMENTAL Y FORMACIONES DEL INCONSCIENTE

La cuestión es cómo enfrentar al neurótico con su fenómeno elemental ya que, finalmente, la relación fundamental del sujeto con el significante es el orden del fenómeno elemental. ¿Qué es el fenómeno elemental?, es cuando surge un significante y el sujeto no sabe qué significa. Surge realmente en el mundo –antes de la interpretación y de la construcción delirante– una significación bastante inquietante, algo que no se sabe

qué es y a partir de la cual el sujeto construye su delirio. Mi tesis implica distinguir las formaciones del inconsciente del fenómeno elemental porque hay que incluir en la formación del inconsciente un efecto de interpretación, que es lo que no aparece en el fenómeno elemental. Tal y como Lacan lo presenta, en la formación del inconsciente ya están incluidos S_1 y S_2 –aunque cuando hablamos del acto fallido es difícil ver que hay una interpretación incluida en él–, mientras que en el fenómeno elemental sólo tenemos S_1 .

Así, en cierto modo, en el fenómeno elemental psicótico aparece de manera desnuda la relación fundamental del sujeto con el significante. De este modo es coherente decir que en la neurosis la respuesta a esa perplejidad que antes mencioné es como un delirio. ¿Qué supone esto en la práctica, en el caso de la psicosis? Supone que cuando decimos que no se debe interpretar, nos referimos a que no se debe cortar la sesión sobre un punto de abrochamiento, no hay que terminar las sesiones produciendo resonancias en la lengua. O sea, hay que tratar de neutralizar los efectos de eco de la lengua, neutralizar los efectos semánticos. Mi tesis implica distinguir una interpretación asemántica que corta la sesión un momento antes de la elaboración delirante. Habría que ver esto también en ciertos momentos de la psicosis.

Entonces, ¿en qué sentido podemos decir que el desarrollo del síntoma fóbico es una interpretación? La creación por parte de Juanito del objeto fóbico constituye cierta interpretación de la situación: dado que falta un elemento para dar cuenta de lo que ocurre, interpreta la situación como un elemento más. Lacan señala que Juanito tiene un problema y que desde ese momento trabaja para resolverlo. Lo que nosotros llamamos su enfermedad, su fobia, es el trabajo que lleva a cabo para resolver el problema. Juanito trabaja experimentando con diversas formas de imposibilidad que se pueden traducir como imposibilidades cronológicas, tópicas, topológicas, etcétera. Se ve muy bien que no encuentra una versión satisfactoria de lo que está pasando. Por tanto, no se trata sólo de lo imposible, sino de las diversas formas de imposibilidad en esa fobia. Situaciones que no encajan, etcétera, donde probó con los elementos que tenía y la solución fue la siguiente:

$$(\forall x \Phi x) \rightarrow \exists x \Phi x$$

Lo que Lacan propone en *La instancia de la letra* es que, cuando se reúne la

exhaustividad de esas imposibilidades, cuando se ha probado todo con los elementos existentes, cuando todo se verifica como imposible, aparece la solución. Así, el pequeño Juanito logra salir de ese delirio fóbico continuo para estabilizar su vida y al final olvidar todo eso. Si en el delirio se trata de algo particular y en el mito de algo colectivo, en el caso Juanito se trata de un mito individual del que Lacan habla en *El mito individual del neurótico*, utilizando la palabra glorificada por la antropología estructural de Lévi-Strauss. Finalmente, el mito significa delirio estructurado. Esto lleva a Lacan a hablar de «mito individual», lo que no está lejos de un delirio; se ve muy claramente en el caso del «hombre de las ratas»: es realmente un delirio.

Es cierto que a los niños hay que dejarlos elaborar, más que interpretar, facilitarles la elaboración introduciendo los puntos que tocan algo de lo inconsciente. Si esto es eficaz es porque todo ello necesita la eficacia del lugar analítico. A partir de este punto, Lacan nos sacó de la interpretación tal y como se había concebido hasta entonces. Utilizamos la palabra «interpretación» porque responde a la tradición, no es sólo una palabra del psicoanálisis, pertenece también a una tradición anterior. La palabra «inconsciente» también es una palabra que hace referencia a lo consciente. Para nosotros no, porque lo que tomamos como referencia es el lenguaje, y utilizamos dichas palabras porque nos permiten comunicarnos con la historia del psicoanálisis. En el momento en que la referencia al inconsciente ya no es cierta sustancialidad sino el lenguaje mismo, la interpretación queda completamente desplazada.

Quizá esta tesis del inconsciente como intérprete parezca un poco exagerada, pero si se lee *La interpretación de los sueños*, se ve que Freud aborda allí el tema de los restos diurnos. ¿Qué son los restos diurnos?: frases, cosas vistas, etcétera, que el inconsciente interpreta en forma de sueño, descifra esos signos, añade otros, los sustituye, haciendo nuevas combinaciones. Así aparece como una máquina de traducción.

Hay que pensar bien qué es lo que se interpreta, porque en cierto modo se trata de una sustitución. Esto está muy bien definido en la estructura de lenguaje que propone Lacan. El signo lingüístico tiene dos vertientes: significante y significado, y el significante, en su vinculación con otros significantes, tiene efectos de significación. Hay dos grandes efectos de significación: los de metonimia y los de metáfora. Al final Lacan dice que un lenguaje es un conjunto de significantes que se descifra a través de otros significantes y que el efecto de significación, que es siempre problemático, se produce cuando se pasa de un sistema signifiante a otro; de modo que un mensaje descifrado puede seguir

siendo igualmente un enigma. Es decir, que no del significante al significado sino del significante al significante. Con lo cual se abre una sustitución interpretativa e infinita. ¿En qué momento se dice: «Bien, vamos a parar»? Según Lacan, Freud se detenía cuando podía traducir en términos sexuales. Finalmente, lo que ubica el sentido es la satisfacción. El peligro en el psicoanálisis es que el desciframiento sexual del que hablaba Freud, que hacía gozar a todo el mundo –ya estuviera a favor o en contra–, ya no es lo mismo.

EL SEMINARIO DEL FALO

Continuando con esta tesis del inconsciente $\equiv$ intérprete, tomaré ahora una perspectiva más amplia. ¿De qué se trata en el título del seminario? En el Seminario I, «Los escritos técnicos de Freud», se trata de la técnica; en el Seminario X, «La angustia», se trata de la angustia; pero en el Seminario IV, «Las relaciones del objeto», ¿se trata de la relación de objeto? Podríamos decir que el seminario mismo es una placa giratoria. Su título no es freudiano, tampoco es lacaniano. Es un título que hace referencia a la contribución de un psicoanalista francés, Bouvet, y a su artículo «La relación de objeto», incluido en el libro *El psicoanálisis de hoy*. El primer volumen de sus Obras Completas, por cierto agotadas, se titula *La relación de objeto* y en él plantea una suerte de caracterología a partir de la relación de objeto: carácter oral, sádico-anal y genital. De esto habla Lacan en el primer capítulo y no lo retomará más. En el segundo capítulo llegará a decir que ha tomado «la resolución de no hablar más de esta concepción de la relación de objeto». Lacan polemiza en realidad mucho más con este libro en su texto sobre *La dirección de la cura* que en el Seminario IV.

El Seminario IV trata fundamentalmente del falo, debería titularse «Seminario del falo». Una sola vez, en el capítulo II, dice Lacan: «Vamos a tratar este año del objeto genital». Se trata de la elaboración del objeto fálico entre imaginario y simbólico con ciertos deslizamientos del falo como objeto o como significante. El falo es puesto, a veces, del lado del objeto como objeto fálico, expresión que Lacan ya no utilizará más, y otras del lado del significante. Por esta razón un año después, en su conferencia «La significación del falo», pone un punto de abrochamiento a todo este desarrollo al proponer el falo como un significante. Hoy estamos muy acostumbrados a esta tesis,

pero en este seminario se aprecia la investigación de Lacan para lograr ubicar este elemento. Esto permite entender mejor el párrafo de los *Escritos* que dice: «El falo en la doctrina freudiana no es un fantasma si hay que entender por ello un efecto imaginario. No es tampoco un objeto (parcial, interno, bueno, malo...) en la medida en que ese término tiene a apreciar la realidad interesada en una relación. Menos aún es el órgano, pene o clítoris que simboliza [...] es un significante». En realidad, en ese párrafo enumera todas las soluciones del trata Juanito en su fobia. Se puede ver cómo Lacan extrae el falo de la serie objetal, de la serie oral, anal, genital; lo trata aparte aunque lo deja, al mismo tiempo, bajo un velo. En el seminario hay un capítulo sobre la función del velo que explica la conexión del falo y el velo en los rituales de iniciación, donde la verdad es develada bajo la forma del falo. Puede decirse que el título tan poco lacaniano de este seminario no es si no un velo del falo.

La polémica con Bouvet, sin embargo, no me convence en absoluto. Me parece que Lacan en último término polemiza con él mismo, es una polémica de Lacan contra Lacan, y esto también queda velado. Había velado el falo y también vela su propio desplazamiento teórico. Hasta este seminario no había relación de objeto en la enseñanza de Lacan. ¿Qué era lo que había?, lo que había era $a \rightarrow a'$, es decir el estadio del espejo. Y aquí Lacan lo rehace: primero lo analiza, luego lo desmonta y después lo rearma de otra manera.

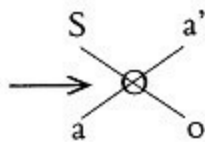
¿Quién fue el primero en convocar el falicismo central de la experiencia analítica, sin el cual no podemos tener nada? Lacan mismo. Es evidente que hasta ese momento había para él tres objetos fundamentales: el propio cuerpo, o mejor dicho su imagen; la imagen del otro, que está en relación con la imagen del cuerpo propio; y el tercer objeto, el yo. Esos tres objetos son especulares puesto que para Lacan el objeto era fundamentalmente imaginario. Lo divertido es ver que en el capítulo II cita a Françoise Dolto –quien el día anterior había dictado una conferencia sobre la imagen del cuerpo y sus objetos–, y comenta: «Muy bien, pero la imagen del cuerpo no es un objeto». Lo dice criticándola de manera velada. Y cuando comienza el tercer capítulo dice: «Cuestionamos la hipótesis del objeto imaginario», que había sido el pivote de su elaboración hasta este seminario.

Para Lacan, en ese momento, no sólo el objeto era imaginario, sino que la problemática esencial era la identificación con ese objeto imaginario. Que ese objeto fuera el otro o que fuera el yo mismo era algo esencial, porque le servía para definir el final del análisis. A partir del momento en que el objeto es imaginario y la identificación

del objeto imaginario es el estado «natural», original del sujeto, el final del análisis se define como un más allá de la identificación con el objeto imaginario. Así definía el final de análisis: ir más allá de la identificación al yo, al objeto yo.

Ésta es una vieja idea de Lacan, que ya había aparecido en su tesis de psiquiatría y es el motor de su tesis sobre el caso Aimée, que las identificaciones de ésta con diversas mujeres, así como su delito mismo, son un crimen de autopunición; es decir que al herir al otro finalmente se castiga a sí misma. También está el texto de su entrada en el psicoanálisis: *El estadio del espejo*, y el otro texto: *Los complejos familiares*, donde está muy presente el estatuto imaginario del objeto. En este seminario Lacan desmonta el concepto de objeto imaginario y produce, por primera vez, objetos que ya no son imaginarios. Su esquema L incluye el estadio del espejo, pero habiendo descubierto que la relación $a \rightarrow a'$ es insuficiente para dar cuenta de la experiencia analítica y que es necesario desdoblarla con la relación $S \rightarrow A$, la relación simbólica, que es el punto de partida de ese año. Introduce así un objeto que no está únicamente en el eje imaginario sino que también se encuentra en el eje simbólico: el objeto fálico.

Cada vez que critica a los analistas que no lo han percibido, que no lo han tenido en cuenta, en realidad critica su propio esquema de partida. Si tuviéramos que situar el objeto fálico que surge en este seminario lo ubicaríamos justo en la intersección de los dos ejes, ya que cuenta con una vertiente imaginaria y a la vez con otra vertiente simbólica.



Esto tiene consecuencia sobre el final del análisis, que será definido de manera diferente, ya no como un más allá de la identificación imaginaria sino como un más allá de la identificación al falo. Esto es lo que posteriormente desarrollará en su escrito *La dirección de la cura*: lo particular del objeto fálico, introducido primero como objeto fálico y luego como significativo. En su investigación Lacan percibe que en la teoría analítica hay un objeto del cual no se puede dar cuenta por la reciprocidad de las relaciones entre el objeto y el yo, que escapa a ese funcionamiento, un objeto cuyo

funcionamiento sólo se puede entender a partir del significante. ¿Por qué? Porque no encaja en ninguna parte; es un objeto discordante a cualquier exigencia imaginaria.

Esto mismo impide mantener lo imaginario y lo simbólico como dos órdenes separados, mientras que en los tres años anteriores, para hacer entender lo que era simbólico, Lacan llegó a decir que lo simbólico no tenía nada que ver con lo imaginario, afirmando incluso –en su escrito sobre *La carta robada*– la autonomía del orden simbólico.

Una vez acentuada la diferencia entre ambos los vincula, demostrando que los elementos del orden simbólico no son solamente cifras que se repiten como en un ordenador, sino que son elementos de lo imaginario. Si en *La carta robada* decía que los factores imaginarios son solamente reflejos y sombras, con el falo se da cuenta de que, aunque sea un simulacro, no se trata sólo de reflejos y sombras. Si en la introducción que hace a *La carta robada* lo que parece dominar es la relación especular al otro, justamente porque ha llevado esta relación hasta su extremo, a continuación va a realizar un seminario en sentido contrario. Esta tesis es tan extrema, deja tantas cosas de la clínica al margen, que se ve obligado a corregir su orientación.

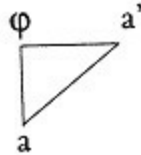
Para resumir la trayectoria del Seminario IV, podría decirse que va desde el esquema L hasta el esquema R de *Una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*. En ese escrito, Lacan comienza recordando de nuevo el estadio del espejo, pero después da lo que él llama los rasgos «del armazón del edificio freudiano», que ha ido elaborando en el Seminario IV y que no había elaborado antes. Se da cuenta de que el edificio freudiano cuenta con cinco coordenadas:

1. La equivalencia de la función imaginaria del falo para los dos sexos.
2. El complejo de castración.
3. El mito del asesinato del padre y el complejo de Edipo.
4. El efecto del desdoblamiento en la vida amorosa introducido por el falo.
5. La noción de pulsión.

Todos estos puntos conforman la estructura revelada por Freud que Lacan mismo había dejado de lado hasta este Seminario IV, quizá con excepción del complejo de Edipo que ya había destacado anteriormente.

Puede verse muy bien la trayectoria que Lacan efectúa en este seminario, que va desde el esquema L hasta su transformación en el esquema R. Esta transformación se

nota en el hecho de que si con el esquema L bastaban dos polos –la relación del niño con su imagen especular– ahora, al introducir el tercer elemento, el esquema se vuelve insuficiente. Ya no se trata de la pareja imaginaria de la que habló durante años sino de la tríada, del ternario imaginario.



Lacan habla aquí de «imagen fálica», pero el falo aparece también como «significante imaginario», se trata de un conjunto de términos que finalmente abandonará en la conferencia «La significación del falo», en la que planteará el falo como significante.

LA ENERGÍA LIBIDINAL

Lacan introduce en el Seminario II la pregunta ¿qué es lo real? Dado que había hablado mucho de lo simbólico y de lo imaginario se trataba de esclarecer qué era lo real. Lo introduce como una discusión de sus categorías fundamentales, tratando de ubicar el objeto en los tres registros, pero el tema más esencial de discusión, que parece un poco surrealista, es qué hacer, en la perspectiva de este seminario, en relación con la libido freudiana –concebida por Freud como energía– y qué hacer con la pulsión. Para ubicar la pulsión Freud se refiere a conceptos de la física matemática, y Lacan toma la cuestión en ese mismo nivel de la física. Si bien podría decirse –a propósito del ejemplo de la central eléctrica– que la energía existe antes de la central, Lacan responde que no nos interesa si hay o no energía antes de «la central»; la energía no existe antes de que el agua mueva «la central», aparece después.

Se trata de la relación de lo simbólico encarnado en «la central», del funcionamiento significativo de la pulsión. La tesis –muy extremaque presenta Lacan es que no hay ninguna sustancia de la energía que no sea el orden simbólico mismo. Es la demostración de que no hay objeto *a*. A todo lo que Freud presenta como energía, como libido, Lacan responde que todo eso es estructura de lenguaje reducible al aparato significativo. Se juega allí algo fundamental y, a pesar de que sus opositores no cuenten con argumentos

en contra, perciben que eso es un poco extremista. Pero si Lacan puede inventar años después lo real del objeto *a* es porque antes ha podido ir hasta el extremo de esta posición.

Porque, ¿dónde conduce este planteamiento de Lacan? Conduce a decir que el ello freudiano es puro significante. Lleva a reducir todo lo que es el ello a lo que puede tomar forma de yo (*Ich*). No es el objeto yo (*moi*) sino el yo (*je*). Formula que el ello freudiano es lo que puede transformarse en *Ich*, es decir, lo toma a partir de la frase: *Wo Es war soll Ich werden*. El ello freudiano es *Ich*, lo que nos va a dar un sujeto. Por esta razón, en *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*, cuando rehace su esquema L antes de transformarlo en el esquema R, pone a la vez una S del sujeto y el *Es* que en alemán es el ello. Esta posibilidad sorprendente de poner juntos la S del sujeto –no barrado en ese momento– y el *Es* freudiano es lo que funda con el ejemplo de «la central». Es decir, que no existe nada más que el significante y el resto –la energía, la materia– son ilusiones, no cuentan con la experiencia analítica.

En respuesta a esto Lacan pronunciará después esa pequeña frase que tanto llama la atención «Todo es estructura pero no todo es significante». Con esta frase no va a cambiar todo porque, en cierta manera, el objeto *a* no es energía y respecto a este concepto de energía nunca varió su concepción, siempre dijo que la energía era una computación.

En el Seminario II habla de la máquina y en el Seminario XII lo retoma utilizando el ejemplo que da Richard Feynman en su libro de divulgación sobre física, donde dice que la ley de conservación de la energía significa solamente que cuando calculamos la energía en un sistema cerrado debemos reencontrar siempre la misma cifra cualquiera sea el número de operaciones efectuadas; debemos averiguar a dónde se ha escondido esta falta, así como los niños buscan sus cubos de juego cuando les falta uno. Esto sucedía en 1965.

En 1973, en *Televisión*, toma la misma referencia contra los que argumentan la idea de una energía natural. Para un físico la energía es una constante numérica, por tanto nada más que significante. Lacan mantiene esta posición aunque introduciendo cierta objeción con el objeto *a*. La argumentación del Seminario IV niega lo que más tarde elaborará como objeto *a*, porque aquí dice «Todo es significante», dando cuenta de la libido freudiana con el concepto de falo y con el significante del falo. Todo lo que en Freud es libido –energía– Lacan lo trata con el significante del falo, como en el ejemplo

de «la central», donde muestra que la energía no es algo anterior a lo que produce la máquina.

Así, no podemos pensar que el lenguaje sea una superestructura y que en realidad lo que cuenta es una infraestructura sustancial, que no se toma en cuenta en la experiencia analítica. En cierto modo no hay nada anterior a la estructura del lenguaje. No se puede decir que Lacan lo desmienta, ya que el goce, lo que es el goce del ser viviente, no es algo de lo que se pueda saber nada antes del lenguaje; si no hay lenguaje no tenemos idea de lo que es. Y cuando Lacan utiliza el término «resto», «desecho», eso es un «después» de la operación significante. Es el resto de lo que nunca ha sido, es en cierto modo una paradoja. Este es un punto nodal, es un punto extremo de la reducción de la pulsión.

El punto de partida de Lacan es que libido, transferencia, repetición, etcétera, todo eso forma parte de la inercia imaginaria. El movimiento de su enseñanza lo lleva progresivamente a situar primero (en el Seminario II) la repetición a nivel simbólico; también la transferencia es situada en el nivel simbólico pero manteniendo una vertiente imaginaria; en el Seminario IV, sin negar la libido narcisista, sin negar que el enamoramiento posee un principio narcisista, sin anular todo esto, va a ubicar progresivamente la libido del lado simbólico. Pero la libido, vista desde lo simbólico, no tiene los colores que tiene vista desde lo imaginario, por ejemplo, la energía erótica. La libido traducida a nivel de lo simbólico es lo que Lacan va a inventar como el deseo. El nuevo concepto de deseo reduce la libido al significado en relación al significante. Por ello, en su demostración sobre la máquina, escribe sobre la pizarra dos líneas –significado y significante–, lo vivido por el sujeto es el flujo libidinal que pone como significado:

—————lo vivido por el sujeto,
—————el flujo libidinal que pone como significado.

La demostración sobre «la central» consiste en que no se puede pensar la energía libidinal antes de «la central» del lenguaje; al contrario, hay que pensar lo libidinal en el interior mismo de esta máquina, por lo que no queda otro lugar para ello que el significado. Lo dice un poco rápido, pero es lo que construirá en los seminarios siguientes: un concepto de deseo que es la traducción de la libido y un deseo que es más que un significado, hasta el punto que hablaré en ese momento de la metonimia del deseo

bajo el significante y del falo como el significante del deseo. Al decir esto nos damos cuenta de que hacemos del falo el significante del deseo. Esta operación se realiza en los capítulos II y III. Lo que cuenta en la libido freudiana, lo más importante, es el significado, el deseo. El goce tiene una función desvalorizada en el Seminario IV; es sólo una satisfacción real, que no tiene mucho valor en comparación con la satisfacción simbólica. El concepto central de este seminario no es el goce, es el amor. Todo el seminario gira alrededor del amor como satisfacción simbólica y la satisfacción de goce es un mal menor cuando falta amor. Se trata de una suerte de exaltación del amor como relación a la nada. Cuando el goce aparece al mismo nivel que la necesidad es cuando se necesita algo real.

La definición que propone del ello, del *Es*, es la de un significante incomprensible en lo real. «Estamos acostumbrados a considerar al *Es* como una instancia estrechamente relacionada con las tendencias, los instintos, la libido. Pero ¿qué es el *Es*?, ¿con qué nos permite compararlo la noción de la central eléctrica? Pues bien, precisamente con la central, tal como se le presenta a alguien que no sabe cómo funciona [...]. El *Es* es lo que, en el sujeto, es susceptible por mediación del mensaje del Otro, de convertirse en Yo [*Je*]. He aquí la mejor definición. Si el análisis nos aporta algo, es esto; el *Es* es una realidad bruta, no simplemente lo que está antes, el *Es* ya está organizado, igual como está organizado y articulado el significante.»

Esto es fundamental, pero hace pensar que la conversión del *Es* en *Ich* es posible sin resto, una conversión total por mediación del mensaje; que todo se convierte, sin resto. Frente a eso quizá se entienda mejor la pregunta que Lacan mismo se planteará en *Subversión del sujeto* años después, cuando llega al mismo punto. Estudia lo que es el *Ich*, el yo [*je*] del sujeto (no el imaginario). Cuando estudia el yo en *Subversión del sujeto*, dice: «Finalmente, ¿quién soy yo?, ¿qui suis je?», y responde que *je suis* en el lugar del goce. Lo dice en contra de la frase donde apunta *Je* en el lugar del significante que es el ello. Aquí es un resto.

Años más tarde retoma la cuestión diciendo que el lugar del *je* no puede ser el significante, el lugar del *je* es el goce o lo que queda del goce. No digo que lo anule totalmente, aunque es cierto que la reducción de las pulsiones al significado anula el concepto de objeto *a*. Donde da el esquema de las paralelas dice: «Este esquema supone que lo que es significante de algo puede convertirse en todo momento en significante de otra cosa, y todo lo que se presenta en la apetencia, la tendencia, la libido del sujeto, está

siempre marcada por la impresión de un significante –lo cual no excluye que haya tal vez alguna otra cosa en la pulsión o en la apetencia, algo que de ningún modo está marcado por la impresión del significante–». Por esto supone que la libido no es un concepto de antes, sino de después de «la central» significante. La dirección de Lacan en esta construcción es hacer de la libido un efecto del significante tal como lo es el significado.

Retomo la cita: «El significante se introduce en el movimiento natural, en el deseo, en la “demanda”, término al que recurre la lengua inglesa como expresión primitiva del apetito, calificándola como exigencia, aunque el apetito no está de por sí marcado por las leyes propias del significante. Así puede decirse que la apetencia se convierte en significado».

Esto no excluye que haya cosas que no se convierten en significado. Por ejemplo, en el Seminario XI comenta que hay algunos datos que aparecen naturales –personas que hablan en voz alta, otras que no–; eso el análisis no lo toca, eso ya es cierto resto. Es posible que haya cosas que no estén marcadas por el significante pero éstas no pertenecen al campo del psicoanálisis. Esto es radical, pero no excesivo.

El analista, que actúa en el campo del lenguaje, supone que la libido es igual al significado y que con el significante puede actuarse sobre los efectos de significado. Eso es lo que después permite dejar de hablar de libido y hablar del falo, de la falta de objeto o de la falta de falo, en términos de una repartición de las faltas de objeto. La libido freudiana, ¿dónde está? Se ha desvanecido en un juego de lugares en el cual los términos se desplazan. El esquema de las paralelas, de la relación entre significante y significado, es la primera forma del grafo del deseo.

Esquema de las paralelas

—————significante
—————significado

La base del grafo del deseo es la reducción de la libido freudiana al deseo como significado. La prueba de ello no es solamente que Lacan lo introduce justo después de los párrafos de «la central», sino que hace toda una consideración sobre dónde situar en él al instinto de muerte. No hace falta plantear el instinto de muerte, es suficiente plantear significante/significado. ¿Por qué dice entonces Lacan que hay que buscar el instinto de muerte? Porque para él se trata de la reducción del *Más allá del principio del placer* y

por eso busca dónde ponerlo. ¿Y dónde lo pone? Lo pone del lado del significante, y no como la traducción de la libido en una vinculación con el significado. Lacan dice que el instinto de muerte de Freud es, seguramente, lo mismo que la muerte en Heidegger; el Espíritu Santo es la entrada del significante en el mundo.

Es así como se puede entender esa necesidad de ubicar el instinto de muerte entre significante y significado y con esas dos líneas llevar a cabo la reducción del *Más allá del principio del placer*, la reducción de la libido y del goce. Eso tiene muchas consecuencias porque implica que el significante ya está en lo real, aunque no se entienda. ¿Qué significa eso?, significa que va en contra de la apariencia de complementariedad imaginaria $a \rightarrow a'$.

¿Qué dice la teoría de la libido narcisista de Freud? Que hay cierta cantidad de libido distribuida entre el yo y los objetos. A veces todo el investimento de libido vuelve al yo y entonces el mundo no interesa más, es la catástrofe, el crepúsculo del mundo, la psicosis, o bien todo el investimento está en el cuerpo propio y hay una hipocondría. O puede haber investimento de un objeto que se desplaza a otro por alguna razón y tenemos la cuenta justa, todo es complementario; en el estado amoroso se pone la libido en el otro, baja la cantidad y así siempre se adecua.

DISCORDANCIAS

Lacan nos recuerda que entre el yo y los objetos siempre está funcionando la máquina significante, que aparta la libido del significante. El significante perturba esa armonía: la palabra clave es «discordancia». En el Seminario IV, el significante introduce la discordancia esencial que es la que resume el objeto fálico –objeto de escándalo– porque en la relación entre los sexos viene a perturbar la complementariedad del otro. Parecería que a nivel real el chico está hecho para la chica y viceversa, pero hay un elemento del cual no se puede dar cuenta sino con el significante que viene a perturbar y a producir una discordancia.

Por eso Lacan lleva el efecto de desdoblamiento de la vida amorosa al nivel de las estructuras fundamentales reveladas por Freud y por esa razón en *La significación del falo* estudia la vida amorosa y las complicaciones de las relaciones entre los sexos. Porque en eso no hay complementariedad, lo que hay es un elemento suplementario que

nunca se ubica bien, que divide al sujeto, que lo reduce, lo hace perder la cabeza; en lugar de llevar las cosas tranquilamente, de manera complementaria, hay un significante que escapa; todo debería encajar bien pero no lo hace. Allí está el principio del *losange* de Lacan, queda un vacío en la relación. La relación lacaniana deja siempre un lugar vacío entre los términos que se vinculan.



Un tema interesante sería la exaltación del amor en este seminario, que se presenta como la dialéctica de la frustración y que luego se desarrolla como la dialéctica del deseo. El término «dialéctica» indica bien que utiliza operadores hegelianos. Lo que hay detrás de esa dialéctica de la frustración es el símbolo, el asesinato de la cosa. Hasta *La significación del falo*, Lacan resuelve los problemas con operadores hegelianos, pero allí utiliza el término *Bedeutung* para superar el término hegeliano, para retraducirlo.

En el Seminario IV vemos una metáfora del goce por el amor, el goce conseguido como goce real, como satisfacción del objeto de necesidad y lo que falta en esa exaltación del amor –que queda bien con la joven homosexual y también con esa visión de Hans-falo materno, es decir en relación con la nada– es la idea de que la metáfora del goce real de la necesidad por parte del amor simbólico deja un resto. Cuando Lacan escribe en *La significación del falo* que no es suficiente –entre los *partenaires*– ser sujeto de la necesidad ni objeto del amor, sino que también es necesario ser causa el deseo es, en cierto modo, lo que ha faltado en este Seminario IV, donde la metáfora siempre parece sin resto, como del ello al yo.

Es como si la conmutación fuera total, de manera que queda como el ser y la nada. Así, cuando Lacan propone la anorexia como «desear comer nada», lo que falta es la reconversión de eso como objeto causa del deseo. Se trata ya de la extracción del objeto de la dimensión imaginaria y de su sofisticación con lo simbólico. Es decir, la vinculación del objeto con la «nada» que hace salir al objeto de la dimensión imaginaria. Pero lo que falta, y se ve en diversos momentos, es que la conversión de la necesidad en amor deja un resto y que el objeto «nada» debe ser objetalizado.

La palabra discordancia es un término importante aunque poco visible en este

seminario. El significante es un efecto de discordancia en referencia a lo que sería la armonía. La primera discordancia se introduce, según Freud, en la elección del objeto en el período de latencia; se supone que hubo un buen objeto que se ha perdido y cuando se encuentran nuevos objetos queda en la memoria el anterior, lo que produce la discordancia. La imagen de la madre viene a molestar como imagen, como recuerdo. Ya es una discordancia la persistencia de los antiguos objetos y hay que suponer que en la latencia hay un efecto de perturbación de los primeros objetos sobre los posteriores que se han transmitido en el inconsciente; que hubo como una transmisión simbólica de los primeros objetos.

La segunda discordancia es la discordancia significativa: proviene del hecho que los objetos no son naturales para el hombre sino que están trabajados por el significante, y no siempre de manera compatible. La tercera discordancia es la discordancia fálica, dado que no hay una relación plena –aunque la relación madre-niño parece ser el modelo de la relación complementaria, de la plenitud, que el arte ha erigido como modelo–. El falo introduce la discordancia y Lacan busca en este seminario de qué manera lo hace, cómo llega el niño a saber, a tener conocimiento de que su madre tiene de manera primaria una relación con el objeto fálico o con su falta y que su lugar se juzga en comparación con esa falta: si la cubre, si no la cubre, si la sublima, etcétera. Hay un elemento fantasma –suplementario– que está siempre presente entre la madre y el hijo, presente como una discordancia introducida por la castración simbólica de la madre.

Hay una cuarta discordancia que es, precisamente, la frustración; cuando el niño llama y la madre acude se integra totalmente en el sistema simbólico una supuesta armonía. La frustración es cuando la madre no responde; en ese momento se produce una discordancia que tiene muchas consecuencias, en particular que la madre ya no aparece como un elemento del sistema simbólico de complementación –se la llama y acude–, por el contrario, se la llama y no acude. Entonces sale del sistema para volver como real en tanto que resiste al *automaton* simbólico.

Lo negativo en este seminario es que el falo no es el falo regularizado, ya dominado por el Nombre-del-Padre, sino que es un falo que perturba, que encarna esa discordancia. Aparece donde no debería aparecer, falta donde se lo espera, nunca llega a la hora; es el falo que hay entre Juanito y su madre, que Lacan describe como una sombra que aparece en un dibujo del niño; es un falo clásico que se encuentra en todos lados a la espera de que el Nombre-del-Padre pueda capturarlo y hacer de él una

significación en su lugar. El falo de *La relación de objeto* es un falo subversivo. En ese desfile de las relaciones de objeto –oral, anal y genital–, hay un falo que ya está allí, un falo discordante, jamás en su lugar, aún no dominado por la metáfora paterna.

CLÍNICA DE LOS FENÓMENOS REACTIVOS

En la primera parte el Seminario IV hay una clínica muy variada, antes del caso Juanito. Llama la atención cómo Lacan vuelve a toda una clínica de los fenómenos reactivos, por ejemplo en el capítulo V, donde comenta las reacciones perversas paradójicas. El caso de Ruth Lebovici viene a formar parte de esta serie que encontramos en toda esta primera parte, donde estudia también el caso de la joven homosexual –caer frente al padre es un fenómeno reactivo– además del caso de exhibicionismo reactivo y el del fetichista con bulimia.

¿Por qué privilegia esta clínica? ¿Cuál es la clave? Estos ejemplos tienen que ver con la pulsión. Lacan nos muestra, en estos casos de reacciones perversas, que la pulsión puede aparecer de manera manifiesta, evidente, compulsiva en las conductas mismas y que eso está condicionado o bien por algunas interpretaciones o bien por algunas configuraciones significantes en la vida del sujeto. Por ejemplo, en uno de esos casos, ante la primera relación sexual con una mujer el sujeto muestra su órgano a todo el público de un tren internacional. ¿Qué demuestra esa clínica en última instancia? Que la función es dócil al significante, que se hace cierto tipo de interpretación y, ¡op!, la pulsión sigue la instrucción del significante, como en el ejemplo de Ruth Lebovici; o que si hay algo que no engancha bien en lo simbólico, cuando el sujeto no asume totalmente una exigencia simbólica, aparece la pulsión.

Toda esa clínica de las reacciones está ahí para demostrar la tesis de «la central», en tanto que demuestra que la pulsión está marcada por el significante, es su efecto, tanto como el significado. Lacan lo explica aunque no lo desarrolla totalmente. Sin embargo, queda claro en el caso de Ruth Lebovici por qué la interpretación a partir de la madre fálica lleva al sujeto a una cuestión *voyeurista*. Creo que ése es el hilo y permite explicarnos el gran interés que tiene Lacan en esta época por el *acting-out*, como con el caso del paciente de Kris, que retoma varias veces; demuestra que cuando alguien no se maneja bien con las exigencias de lo simbólico aparecen los efectos en lo real.

Recordemos que antes de reducir lo pulsional a un significado Lacan utiliza el ejemplo del «hombre de los sesos frescos» en la discusión con Jean Hyppolite para demostrar que algo ha fallado en la interpretación, que el analista no ha interpretado como convenía –a nivel simbólico–, y que la palabra mal dicha se paga con una puesta en escena. Para Lacan la aparición del *acting-out* es un control al analista, le muestra que ha faltado una palabra que tenía que haber dicho, y en su lugar surge este efecto. Con ello la clínica de las reacciones perversas se inscribe en un lugar justificado.

En el caso de la joven homosexual se trata del estudio por parte de Lacan de los errores de Freud en la interpretación. Tomemos su sueño como el fenómeno central –el sueño de casarse, tener un hijo con un hombre– que no tiene correlación con la realidad porque ella continúa queriendo a la dama: por un lado continúa demostrando su devoción a la dama y, por el otro, cuenta al analista sueños de conformidad social. No es como el obsesivo que cumpliría en la realidad con todos los requisitos de lo social teniendo fantasmas completamente opuestos; no es tampoco la feminista activa que tiene fantasmas masoquistas. En la realidad, la joven tiene una conducta perversa y en los sueños es una hija que cumple con todos los requisitos. Freud señala que esos sueños se dirigen a satisfacer al analista; Lacan señala que aquí está la demostración de que hay una transferencia, porque ella sueña para el analista. Y en cierto modo lo que dice Lacan es que en el eje imaginario este sueño es engañoso pero que también hay que leerlo en el eje simbólico, y en él, el sueño es verdadero. Mentiroso en lo imaginario y verdadero en lo simbólico porque en el inconsciente existía ese deseo desde el inicio –recibir un hijo de un hombre que era el padre–, y era un deseo tan intenso que la venida al mundo de un hijo dado a la madre la decepcionó de tal manera que produjo en ella un cambio total de orientación sexual, por la irrupción de ese hermano real. Este intenso deseo queda en el inconsciente; el sueño es engañoso desde una perspectiva y verdadero desde otra: esto es el deseo indestructible que está en la cadena significativa. De esta doble perspectiva Freud percibe solamente la vertiente engañosa: señala que es un engaño y la paciente se va.

La preocupación por la interpretación es muy importante en este seminario porque trata de demostrar los efectos que tiene el significante; es cierta exaltación de los poderes de la palabra. En Dora y en la joven homosexual hay reacciones de huida, de ruptura del análisis. Comenta Lacan: «Si Freud observa de todos modos que aquí se produce algo de la transferencia, no extrae la consecuencia estricta, ni tampoco el método correcto de intervención». ¿Cuál sería en consecuencia el método correcto de intervención? No lo

destaca. Esto se ve también en el caso Dora, donde el error de Freud es equivocarse de objeto: pensó que era el señor K cuando en realidad era la señora K. Todo se tambalea para Dora cuando escucha «Mi mujer no es nada para mí», y cuando Freud le dice que en cierto modo el señor K es todo para ella.

¿Cuál habría sido el método correcto en el caso Dora? Decirle que lo interesante es qué es una mujer, capturar al sujeto con su propia pregunta, yendo en la dirección de esta pregunta. Desde luego no se trata de decir que lo interesante es la señora K, sino más bien entrar en complicidad con la auténtica pregunta del sujeto. En el caso de la joven homosexual quizás es menos evidente. Decir que eso es un engaño fue un operador de expulsión. En cierto modo se puede decir que la intervención correcta hubiera sido dar crédito al sueño; la cuestión es qué es lo auténtico en el sueño. Lacan dice que es algo del orden de la promesa, algo del orden de «Tu recibirás un hijo de mí», que es como ella fue engañada. Freud interpreta según su contratransferencia de manera demasiado prematura, parece una cuestión de tiempo. Dice también que con su intervención hace entrar el deseo de la joven en lo real, cuando era un deseo y no una intención de engaño; es decir, acredita ese deseo, hace explotar el conflicto. Una buena intervención habría sido el silencio sobre el engaño, porque decir que eso es un engaño lo verifica, le da consistencia.

En cierto modo es lo mismo que cuando, por ejemplo, en el obsesivo o en el histérico aparece el temor de ser homosexual; son cosas que hay que dejar pasar, sin fijar al sujeto. A veces, por ejemplo, un hombre histérico habla de que se ve agitado por una cosa misteriosa que lo mueve, algo raro que no puede explicarse muy bien y se pregunta si es homosexual o no: a veces hasta puede ser mejor decir que no, dar consistencia en el buen sentido. Creo que hay que subrayar este dar consistencia porque apunta a la responsabilidad de la interpretación, lo que hay que escuchar y lo que no hay que escuchar.

Más allá de esto, y retomando el paralelismo planteado por Lacan entre Dora y la joven homosexual, podemos decir que, en cierto modo, la pregunta de Dora apunta a la mujer y la de la joven homosexual apunta al hombre. Ella se pregunta por qué los hombres no cumplen las promesas; el engaño queda del lado del padre y no del suyo, para ella se trata del misterio del hombre. Por eso luego tendrá que demostrar cómo debería ser un hombre, como debería comportarse un hombre con una mujer. El hecho de dar un lugar a la homosexualidad femenina parece una consecuencia del tema de este

seminario, la sexualidad femenina, porque hace aparecer inmediatamente el objeto fálico a partir de la falta, que se pone más en evidencia porque para la mujer, como ser carente, el amor aparece totalmente depurado. Lacan alude después al *bundling* y al amor cortés para mostrar lo que hay de perverso en eso, en tanto que es una maniobra que no cumple con la relación sexual normal. Todo esto está presente en esa intervención respecto a la joven homosexual.

Respecto al caso Juanito, creo que el pequeño Hans tiene una relación muy compleja con las mujeres, con las chicas es un poquito Don Juan. Sería todo un tema: Juanito y Don Juan, Don Juanito. Sí, ellas tienen para él el secreto del poder en la vida, es algo que queda de ese lado pero no parece tan mal orientado. Claro que hay algo como una apuesta, como un riesgo o un temor que no hay que descuidar, pero también está el valor que tienen, el interés que demuestra por ellas. Ese temor no es, por tanto, la retracción, no es la huida. Hay que matizar el tema del temor porque él no se desvincula, al contrario, queda vinculado a ese gran interés por la mujeres, no se retrae.

Además, creo que lo que Lacan examina fundamentalmente son las consecuencias. En Juanito va más por el lado de la identificación; a través de la mujer se relacionará con el significante del poder –matizado por cierta identificación–, pero la atmósfera final, el destino de Hans, será más bien estar cómodo con las mujeres; serán para él un objeto de estudio pero sabrá manejarse con ellas y no considerará que son un poder tal que mejor sería dedicarse a las matemáticas o a la filosofía –como Jean Jacques Rousseau, quien estando en Venecia quiso relacionarse con una prostituta italiana y ella le dijo: «*Lascia la donna e studia le matematici* [...]»–. Juanito más bien parece que deja *le matematici* y estudia *la donna*...

LA INTERPRETACIÓN DEL ANALISTA Y LA INTERPRETACIÓN DEL INCONSCIENTE

Parece que, en general, estamos más cómodos cuando discutimos la interpretación del analista que la interpretación del inconsciente. Son dos temas. Lo que propongo es que nos detengamos un poco en la interpretación del inconsciente para ver cómo incidirá, qué consecuencia podría tener para la teoría de la formación del analista.

Lo más evidente en cuanto a la interpretación del inconsciente en el caso Juanito es el tema de las teorías sexuales infantiles. Se percibe en un párrafo del Seminario IV «La

importancia que enseguida le dio Freud a la propia noción de la teoría infantil y a su papel en la economía del desarrollo del niño merece, sin discusión, que la examinemos detenidamente [...]» para no caer en el desprecio del intelectualismo, señala Lacan, y da su definición de «las llamadas teorías sexuales infantiles, es decir, la actividad de investigación propia del niño en lo referente a la realidad sexual [...]», es una definición muy precisa.

Queda claro que en la actividad de investigación hay algo lúdico, algo de juego. Si el inconsciente interpreta, podemos responder que interpreta la realidad sexual. Es la respuesta más general a propósito de la actividad interpretativa del inconsciente. Si vemos el caso por este lado podríamos intentar conceptualizar la interpretación en el caso Juanito como el hecho de que logre asumir el falo en tanto que significante; es decir, pasar desde el estado de falo subversivo –esto no es simple hasta el falo en tanto que significante; pasar del falo subversivo al falo regularizado por el Nombre-del-Padre.

Lacan lo formuló en términos de la metáfora paterna. En cierto modo, en términos de interpretación en relación a la metáfora paterna. Porque se trata de interpretar el Deseo de la Madre y de interpretarlo gracias al Nombre-del-Padre; el resultado es que la *x*, que Lacan escribe en la metáfora paterna debajo del deseo de la madre, recibe la significación del falo. Me parece esclarecedor para la metáfora paterna ver en eso una interpretación, porque en cierto modo la metáfora el Deseo-de-la-Madre por el Nombre-del-Padre es un cifrado. El Nombre-del-Padre, en su carácter insensato –que Lacan ya subraya en este seminario–, merece ser designado como una cifra. Con la significación del falo tenemos el efecto de significación producido por el cifrado.

El falo subversivo no es un término simple. Y se divide en dos, como dice Lacan, la realidad sexual se presenta con dos elementos que necesitan interpretación. Hay un elemento real, el goce que aparece en el pene, que tiene un efecto perturbador y al que es preciso dar un sentido, es decir, interpretarlo. También hay un elemento imaginario: el falo imaginario de la madre. Es decir que el niño percibe –Lacan trata de explicar bien cómo esa percepción es posible– que más allá de él mismo la madre tiene relación con otro objeto fantasmático.

Esto plantea una pareja de elementos: un elemento real y un elemento imaginario que hay que interpretar. La aparición de un elemento real perturba; en el ejemplo de la joven homosexual, el elemento real es el niño dado a la madre, y eso hay que interpretarlo. La joven homosexual lo interpreta como que los hombres no saben dirigirse realmente a una

mujer, que engañan, que ella misma ha sido engañada y que hay que hacer el trabajo de los hombres porque ellos mismos no lo hacen bien. Ella lo va a demostrar. En el caso Juanito ese elemento real es la aparición del goce fálico, que también necesita una interpretación. En el lado del falo imaginario es la demostración de cómo ese elemento, aunque inexistente de manera material, incide en la relación del hijo con la madre y llama a una interpretación.

Hay, por tanto, un elemento real y un elemento imaginario que necesitan interpretación, se interpretan ambos con la invención de un elemento simbólico. Finalmente, en la castración, la aparición del falo simbólico está destinada a interpretar el elemento real y el elemento imaginario. Ahora bien, eso real es algo que viene en más y el elemento imaginario es algo en menos, y ambos deben interpretarse con un elemento simbólico que dé cuenta a la vez del más y del menos, es decir, que regularice el más y el menos en lo simbólico.

$$\left. \begin{array}{l} R (+) \\ I (-) \end{array} \right\} S (+) (-)$$

¿Qué hay de fenómeno elemental en la aparición de esos dos elementos? Es el elemento de perplejidad. Hay una cita de Lacan que muestra claramente cómo la aparición del elemento real, de goce en más, se vincula bien con la psicosis. «Toda nuestra experiencia nos indica que hay manifiestamente –hay que tener cuidado cuando Lacan dice manifiestamente– en el pasado de los niños, en sus vivencias y en su desarrollo, un elemento muy difícil de integrar. Hace mucho insistí –tanto en mi tesis como en un texto casi contemporáneo– en el carácter devastador, muy esencialmente en el paranoico, de la primera sensación orgásmica completa. ¿Por qué en el paranoico? Trataremos de responder a esto de paso... –No creo que lo responda en este seminario–. Pero en determinados sujetos encontramos constantemente el testimonio del carácter de invasión desgarradora, de irrupción perturbadora, que presentó para ellos esta experiencia.» Me parece que lo más llamativo es el carácter de fenómeno casi elemental; Lacan retoma este tema, por ejemplo en «Aún», a propósito del goce del idiota y de la fijación a la primera sensación orgásmica como una marca que no se borra.

A propósito del elemento imaginario, cuando el padre le hace esa comunicación a

Juanito, Lacan señala una interpretación de Freud dirigida sobre la castración: «Siguiendo instrucciones de Freud, su padre le recalca a Juan que las mujeres no tienen falo y que es inútil que lo busque. Que sea Freud quien le haga intervenir así es algo increíble, pero dejemos esto de lado. ¿Cómo reacciona el niño –siempre está esa palabra: la reacción es una intervención del significante– ante esta intervención del padre? Reacciona con el fantasma de las dos jirafas». El fantasma de las dos jirafas aparece, pues, como una interpretación de esta frase, por lo que se ve en términos de reacción, de consecuencias. Esto me parece fundamental en el sentido del inconsciente como intérprete porque nos da esa matriz, con esos dos elementos que hay que interpretar; y cómo son solucionados o integrados por el elemento simbólico, esto me parece que realmente encapsula, que resume toda una parte de la elaboración de Lacan en el Seminario IV.

La capacidad interpretativa del fantasma, efectivamente, no reduce el fantasma a la interpretación. Es más cómodo decir que hay una equivalencia entre el inconsciente y la interpretación, pero no que hay una equivalencia entre el fantasma y la interpretación. Por eso la expresión «capacidad interpretativa del fantasma» quiere decir que el fantasma tiene esa capacidad pero que no se reduce a ella, y no se reduce porque el fantasma incluye el objeto *a* en tanto que no interpretable.

Lacan toca el tema del delirio para decir de Juanito que «no se tiene en ningún momento la impresión de una producción delirante [...] es una producción de juego. Es incluso tan lúdica...». Es decir que obedece a una lógica, la lógica de los mitos. Con la utilización de la palabra mito Lacan se fundamenta en la demostración de Lévi-Strauss, que posteriormente desplazará cuando al retomar el caso Schreber lo presente como una transformación del esquema R en el esquema I. Así como Freud hablaba de interpretación de los sueños, Lévi-Strauss habla de estructura de los mitos. Se produce un desplazamiento al pasar de la interpretación a la estructura: interpretación en este sentido implica que hay un efecto de significación al final; con la perspectiva de la estructura hay una oposición a la perspectiva de la interpretación, porque Lévi-Strauss no otorga ningún sentido al mito. No apunta a liberar una significación, sino a articular el significante y el significado.

La perspectiva no va hacia la significación, sino hacia el significante mismo pero bajo una forma que da cuenta de sus desplazamientos. La orientación de Lacan es terminar con una fórmula del mito individual de Juanito de la misma manera que Lévi-Strauss termina su artículo con una fórmula canónica. Una fórmula es una manera de decir que

no tenemos una significación; hay toda esa discusión de matices: si miedo o si temor – estamos en plena discusión de palabras, de significación–, en psicoanálisis tenemos, además de una significación, una fórmula.

En este seminario hay una clínica unilateral, puesto que me parece que su orientación fundamental es mostrar de qué manera la pulsión es dócil al significado. Podemos utilizar, para fijar las ideas, las fórmulas de Lacan a propósito de la metáfora y la metonimia cuando escribe que son funciones de cierta relación del significante con el significado. Esa relación puede ser de sustitución o de conexión, y eso tiene efectos de sentido, es decir, que al lado del significante aparece el significado; de manera positiva es la metáfora, de manera negativa es la metonimia. La fórmula más clara de lo que demuestra Lacan con esos efectos desastrosos de las interpretaciones erróneas, es que en la interpretación hay emergencia de la pulsión. En términos de estructura se trata de lo que se puede deducir de una posición; deducir es pasar de un conjunto significativo a otro, de un estado de combinación a otro. Así se entiende por qué Lacan finalmente habló más de cifrado y desciframiento que de interpretación. Porque subraya, no la producción de significación sino la combinación y la transformación del significante.

Es difícil negar que toda una parte de la teoría y de la práctica la interpretación del analista funciona en el sentido de un S_2 , que agrega lo que falta para dar sentido. Pero la problemática que abre la tesis del inconsciente intérprete es otro modo de intervención analítica, un modo que hace ruptura entre S_1 y S_2 . Este modo de intervención no imita al inconsciente, sino que precisamente separa al sujeto de su modo usual de interpretar las cosas y, por tanto, de su modo de gozar vinculado a ese modo de interpretar. Que el analizante deje de imitar en eso al inconsciente implica que el sujeto crea un poco menos en la interpretación de su inconsciente.

Por otro lado, la formación del analista implica darse cuenta del carácter arbitrario de un modo de interpretar –uno, entre otros posibles– y respetar el modo de interpretar del Otro. Es fundamental no dominar el modo de interpretar del Otro ya que un modo de interpretar es un modo de gozar, una manera de entender. Se dice que no es posible juzgar los gustos, y esto se encuentra incluso en las más altas construcciones del espíritu humano.

Esta apuesta nos da, por lo menos, una posibilidad de oponer la interpretación del analista a aquella imitativa del inconsciente. En la interpretación –lo mencionaba Lacan en *Televisión*–, hay algo de rivalidad con el inconsciente, cierto ir hacia delante, como

cuando a Juanito lo espera su padre en la estación. Juanito está más adelante con la abuela, corre más rápido, hay cierta rivalidad con el inconsciente pero también hay algo que va en el sentido de matar alguna cosa del inconsciente. De allí esa metáfora de matar que aparece en Seminario XI, por ejemplo, cuando Lacan habla de matar a los sentidos, de volver a cierto efecto cero. Después abre un gran campo del saber.

Hablamos del efecto de significación que ha permitido muchas cosas: por ejemplo, oponer metáfora y metonimia; cuando oponemos la interpretación semántica y la interpretación asemántica podemos entender por qué Lacan utiliza la palabra «corte» en un sentido topológico. Quizá podríamos decir que «corte» es la nueva palabra para reemplazar a «interpretación» cuando no se trata de ir en el mismo sentido que el inconsciente, sino de buscar otro tipo de operación.

LA POSICIÓN FINAL DE JUANITO

Podemos quizá dar un pequeño paso más. Esos dos elementos, en la medida que producen perplejidad en el sujeto, que no sabe cómo integrarlos en su mundo, tienen un estatuto de S_1 , de significante solo. Solamente la producción de un S_2 , logrará producir cierto efecto de significación; ese elemento es, supuestamente, el falo simbólico o el Nombre-del-Padre, que finalmente permitiría otorgar una significación. Sería perfecto si con eso uno pudiera decir, «¡Bien!, con esto terminamos, adiós al fenómeno elemental». Se terminaría en una integración perfecta. Por eso es importante la pregunta sobre la posición final de Hans –si es perfecta o no–, ya que supone que sería posible interpretar ese S_1 de manera perfecta, y decir que si el Edipo está exactamente en la línea correcta, que si la madre es una mujer que corresponde exactamente a lo que necesita el Nombre-del-Padre, tendríamos el hijo varón perfecto que no teme a las mujeres, que no las castiga todo el tiempo, que no se aísla en las bibliotecas, un ideal de integración.

Pero queda siempre algo no interpretado, que es precisamente lo que escribimos como a , y finalmente ese resto de lo interpretable se re proyecta como significante a interpretar. Se capta así algo de la conexión de S_1 y a , que aislé hace años como insignia, aquí vemos cómo a –como plus de goce– puede convertirse en S_1 cuando uno trata de interpretarlo, y cómo el plus de goce –se ve en el caso Juanito– es cosa a interpretar.

En lugar de pregunta-respuesta, podemos hablar de fenómeno elemental y de

interpretación. ¿Qué se gana reemplazándolo? Pensar en términos de fenómeno elemental más que de pregunta pone el acento sobre un elemento que hace cuestión para el sujeto; no se trata de preguntas gratuitas o arbitrarias —no se trata de esa pareja de conceptos—, sino del fenómeno elemental, es decir, que en la raíz hay algo que no se integra y por eso hay pregunta. Hablar en términos de fenómeno elemental nos lleva a lo que está antes de la emergencia de la pregunta; apuntamos al elemento que la provoca y que para el sujeto es como un empuje a dar una respuesta capaz de interpretar este elemento inicial. Esto me parece un desplazamiento que quizás es un cambio de vocabulario, que no anula lo otro, pero que acentúa un elemento diferente.

En cuanto a la palabra fantasma, que utilizan tanto Freud como Lacan, lo curioso es que esos fantasmas de Juanito no son inconscientes porque él los anuncia, los construye además con cierto goce lúdico en esa elaboración. Hace ver aquello de lo que se trata cuando consideramos esos fantasmas como interpretaciones, como elaboraciones de saber. Son lo que complementa el S_1 que le interroga y a lo que él responde con una elaboración de saber que, por supuesto, no es delirante en el sentido clínico de la psicosis, pero que merece ser ubicado en el nivel de lo que llamamos la función del S_2 . No son muy distintos del fantasma inconsciente pero en este caso constituyen un esfuerzo de elaboración.

Me gustaría volver sobre el tema final del caso Juanito. ¿Dónde se queda Juanito? Finalmente no se trata tanto de la carencia del padre, sino de su déficit de autoridad. El padre no asume algo del significante amo que queda del lado de la madre. Es como si el Otro para él quedara del lado de la madre. El tipo de solución que encuentra es la de jubilar a su padre y ofrecerle el título de abuelo asumiendo él mismo algo del padre; es lo que en el Seminario IV parecía más llamativo, al final del capítulo XXIII que he titulado, según el verso de Apollinaire, «Me dará sin mujer descendencia». Se refiere al padre que engendra, a un padre que lograría tener hijos fuera de la relación de los sexos. Si aceptamos eso vemos que Juanito termina haciendo la equivalencia niño=falo. En cierto modo termina reconociendo de manera directa una de las soluciones de la sexualidad femenina, la potencia fálica en el hijo. Y también vemos que el padre que engendra es lo mismo que el falo femenino. En los capítulos XXIII y XXIV Lacan nos propone dos versiones que son compatibles con la identificación final de Juanito.

¿Quién es Juanito al final? Por un lado nos dice que su Ideal del yo es su hermana Anna, cuando señala que él se sirve de su hermanita como de un Ideal del yo, que ella es

la dueña del significante, la dueña del caballo, y que a través suyo Juanito puede llegar a golpear el caballo, a dominarlo. Con los términos que utiliza Lacan en este seminario – que ya no utilizará en el Esquema R, más refinado– dice algo de la relación narcisista de Juanito y su relación con las mujeres. Luego acentúa la identificación al falo materno, como si toda elaboración de saber de Juanito no hubiera servido de nada. Es así como empezamos el caso; Juanito yendo detrás de su madre a todas partes, todo su cuerpo siendo una metonimia del falo materno.

Al final del seminario, Lacan casi dice que ésa era la posición fundamental de Juanito, identificado con el falo materno y el pene al margen, desengranado. Se ven bien los dos elementos que había distinguido: el elemento real, el pene –el goce del pene–, y luego el elemento imaginario, el falo materno. En ese párrafo, Lacan casi propone que la situación final es una identificación al falo materno, que Hans no ha logrado la elaboración del elemento simbólico, que resuelve el problema del lado del falo materno identificándose con él, y que del lado del elemento real eso no queda simbolizado. De modo que esto le permitiría únicamente integrar su masculinidad por el mecanismo de la formación de una identificación con el falo materno sin el superyó; como una función del orden del Ideal del yo.

Luego hay una frase en la que Lacan dice que si en lugar de tener una madre judía y progresista hubiese tenido una madre católica y piadosa, posiblemente Juanito se hubiese visto suavemente conducido al sacerdocio o a la santidad. Ésta es la teoría clásica: la identificación con el falo materno lleva a la sublimación o al sacrificio carnal. En cierto modo –su doctrina no está estabilizada en este punto– pone al falo materno en ese lugar. A mí me parece excesivo ver eso en Hans; lo que sabemos de su vida posterior no va en el sentido del sacerdocio, sino que conserva otro tipo de relación con el objeto femenino. Es como si toda la elaboración de Hans no hubiese sido nada, como si se hubiera quedado en ese punto cuando seguía a su madre a todas partes. Me parece excesivo determinar que este elemento hiciera de él un artista, un realizador de teatro que ofrece al público sus producciones imaginarias; lo veo más como un *excursus* de Lacan, una perspectiva sobre otro tipo de caso.

Para Juanito no me parece que Dios sea un objeto, aunque seguramente tiene una vinculación con la causa del deseo del lado femenino, ya que su respuesta –Dios–, tiene mucha más ironía que la que manifestaría alguien con vocación de santo. Me parece que

el niño que saliendo del consultorio de Freud dijo: «Este tipo debe de haber hablado con Dios», no tiene vocación de santo.

Las patologías del yo en el análisis (1995)

Sesión plenaria de las XII Jornadas del Campo freudiano en España, celebradas en
Bilbao los días 11 y 12 de febrero de
1995, durante la cual Jacques-Alain Miller comentó el
documento de trabajo realizado por los miembros
del Grupo de Estudios Madrileños de la EEP.
Editada en *Cuadernos europeos de psicoanálisis*, n.º 10-11.

He propuesto el estudio de cómo se produce una transferencia de consistencia del objeto *a* al yo, porque es algo que puede introducir cierta novedad. Por regla general, esa transferencia de consistencia se observa clínicamente de manera fundamental en el yo del sujeto; el yo = yo es la ecuación que usualmente encarna esa transferencia.

UN ÁNGULO NUEVO EN EL YO

Por tanto, lo único que justifica elegir al yo como tema de estudio es la posibilidad de tomar un ángulo nuevo, y tomar precisamente el ángulo que tiene todos los fundamentos clásicos, el ángulo del yo y el goce. Y lo sorprendente es que, a la vez que alguien podría decir que éste es un viejo tema, en el momento en que se dice «el yo y el goce», se percibe que hay un montón de referencias clásicas que se reordenan de una manera nueva. Y esto hace ver –también en la clínica–, que quizás haya algo que falta, una pertinencia que nos falta, y que explica una dificultad contemporánea que tenemos como analistas con el modo de gozar de los sujetos, que parece constituir actualmente un límite absoluto del análisis. Los cambios en el modo de gozar es la manera –creo que formulamos la dificultad de hecho en la cura analítica contemporánea. Y me parece que en ese modo de gozar hay que resituar al yo; que no es una categoría a descartar sino a renovar, y que esto no se ha hecho hasta ahora, a pesar de que tenemos los elementos para hacerlo. Por ejemplo es notable en la clínica de la psicosis, donde tenemos los elementos clínicos del análisis de Lacan sobre el *ego* de Joyce. La cuestión es extender esa novedad.

Lo mejor que podemos esperar para los años venideros no es la novedad, la ruptura, el corte, el cambio de *episteme*. No. Estamos en una *episteme*, y cuando salgamos de ella quizá salgamos del psicoanálisis también. No podemos esperar ese corte, pero sí una «relación nueva con lo antiguo», expresión que sirve también para decir lo que ocurre en la cura analítica.

Pero antes de llegar a la clínica, hay un aspecto del yo que tendríamos que promover. Y es que el «yo» no es una categoría que haya nacido en el psicoanálisis. Hay categorías

que son propias del discurso analítico, y que se reconocen cuando pasan a través del mundo: «Eso pertenece al psicoanálisis, no queremos esa categoría porque es psicoanalítica [...]», por ejemplo, la pulsión –en tanto que diferente de instinto–, el objeto *a*, etcétera. Pero el yo no es una categoría nacida en el psicoanálisis. Hay toda una elaboración cultural, filosófica, literaria, sobre el yo, que abarca un campo bastante amplio y que además es de total actualidad: los sociólogos, que tienen cierta sensibilidad por las modas, explican cómo el individualismo moderno, el individualismo de la Revolución francesa, el individualismo del derecho, ahora llega a condicionar nuestros gustos, condiciona la publicidad, etcétera, como esa moda del *cuckooing* –que es vivir-sin-el-Otro–, explotada por los publicistas de los países desarrollados. De este modo existe una perspectiva renovadora de tomar el yo, en esta línea de elaboración histórica que nos lleva hasta los cálculos más sórdidos de los publicistas para saber cómo vendernos cosas que nos hagan gozar, es decir, una manipulación del ser-sin-el-Otro que llega hasta manipular el goce a partir del mercado.

PATOLOGÍAS DEL YO LITERARIO

También cabría innovar el yo en la literatura, se podría estudiar el yo literario, el yo que escribe, como cuando lo hacemos a partir de Joyce, de Gide, o de San Agustín, por tomar algunas de las referencias de Lacan. Joyce, por ejemplo, permitiría hablar del goce de la escritura; el goce que hay en Joyce es algo que se desvanece, que falla a nivel del cuerpo, del narcisismo, y que se recupera en el cuerpo de la letra. Tomar todas esas referencias abriría un campo a partir de ahí.

Pero también me parece que podríamos ser un poco más audaces. La literatura y la filosofía no se acaban en las referencias explícitas de Lacan. Y no solamente estaría muy bien tomarlas y desplazarlas un poco, sino que también podríamos introducir otras nuevas, como la enorme riqueza de la literatura en lengua castellana, por ejemplo Borges –con esa especie de evolución patológica entre Borges y el Otro–; aunque otros prefieren a Joyce, porque parece que Lacan no se ha referido directamente a Borges. Sería una gran ocasión para discutir también toda la literatura de la autobiografía, que empieza, según los eruditos, de forma completamente codificada en el siglo XVIII, aunque están las *Confesiones* de San Agustín y de Rousseau. Con ese otro modo de autobiografía que es

el yo que se escribe, que escribe la historia de su personalidad, lo que daría para un informe sobre el yo literario que privilegia la patología. Están los diarios íntimos, por ejemplo, que son otro género literario; el famoso diario íntimo de Amiel, escritor de Ginebra que cada día de su vida escribía para decir: «No tengo ganas de vivir, estoy perdiendo el tiempo [...]», escribía cinco o diez páginas cada día durante no sé cuántos años, casi desapareciendo en esa escritura. Su obra tiene veintitantos volúmenes, el último apareció hace poco, es un caso de patología del yo escritor que podría ser estudiado.

La literatura española es quizá más rica en estos fenómenos porque –Lacan lo señala bien– en Francia, antes de la revolución cartesiana del sujeto, antes del *cogito* cartesiano, hubo como una premonición, una anticipación de esa revolución del sujeto en la poesía barroca, con su gusto por los desdoblamientos, de la desaparición de los cuerpos, etcétera. Finalmente, todo eso anticipaba a Descartes. De la misma manera que Freud anticipó la lingüística, la poesía barroca anticipó a Descartes; y se puede encontrar en él la herencia de esa poesía en la imaginación del genio, en la suposición de que nada existe. Con Descartes puede decirse que hubo un corte, aunque la corriente barroca continuó, por supuesto; pero Descartes marcó un corte que hizo pasar el gusto por el barroco en la literatura francesa e hizo surgir una literatura del yo –un yo del orgullo, cuyo ejemplo para los franceses siempre ha sido Castilla–, una literatura con el orgullo de Corneille, que todavía continúa en Francia. Pero Descartes no marcó la literatura española de la misma manera, de forma que la corriente barroca continuó con mucha más fuerza y riqueza en España. En mi opinión sería posible estudiarlo, y para eso la referencia al Quijote me parecería idónea, por ser un ejemplo de patología del yo que se podría comparar con la de Borges.

También sería posible, en este ámbito cultural, tomar la psicología. Lacan, en la *Cuestión preliminar* presenta lo que él llama la fabricación, la construcción del *bonhomme psychologique*, del «hombrecillo psicológico», cómo poco a poco el hombre moderno se ha convencido de que era un yo = yo, y que eso no estaba en la Antigüedad, que es una construcción artificial, del discurso, de la cultura. Lacan a veces dice que la construcción del «hombrecillo psicológico» es una mala lectura de Descartes, porque el *cogito* ofrece un punto de identidad –aunque precario, puntual, transitorio–, que necesita al Otro para permanecer en el tiempo. Por eso Lacan considera que es un abuso transferir la identidad puntual del *cogito* cartesiano al sujeto psicológico, al yo

psicológico, cuando en Descartes se trata solamente de un punto. La pregunta de Lacan, entonces, es si eso va a extenderse, si va a permanecer en el yo naturalmente, para siempre, para permitir ese sentimiento de constancia –o de insistencia de constancia– que tenemos. Así, tal como se presenta, la psicología es casi un error sobre el *cogito* cartesiano. Podría seguirse esta línea, que nos conduciría a la crítica de Lacan a la *ego psychology* por haber hecho entrar de nuevo a la psicología dentro del propio psicoanálisis.

UN PRINCIPIO DE UNIDAD NO UNIFICADOR

Para abordar la cuestión de la clínica, se trata de saber como analistas a quién pensamos tener frente a nosotros o sobre nuestro diván; se trata de la vieja cuestión –como formulaba Lacan– «¿Quién habla?». Se trata finalmente de cómo ubicamos, cómo definimos en nuestra operación a ese «x», al otro. Y nuestra respuesta es: un sujeto. Y un sujeto tal como Lacan nos ha enseñado a pensarlo, un sujeto tachado, vacío.

El resultado de esa perspectiva es el de unilateralizar, separar de esa función del sujeto todo lo que es goce, hasta el punto de que en su definición más profunda, este sujeto tachado es un muerto. No pensamos que el «x» que tenemos en la operación analítica esté muerto, sino que en tanto que habla, en tanto que sujeto vehiculado por la cadena significativa, es un sujeto muerto. Por eso necesariamente debemos completar ese sujeto con otra función, para pensarlo como viviente que se puede transformar. Es decir que la perspectiva del sujeto, radicalizada por Lacan, implica radicalizar también el goce del sujeto. Y esa partición se pone en cuestión cuando retomamos y renovamos la categoría del yo.

No hay que olvidar que, finalmente, el último Lacan se deshace del sujeto tachado, busca otra perspectiva, y la buena puerta de entrada puede ser este yo. Para mí, se trata de una perspectiva sobre nuestra práctica y sus *impasses* actuales.

La definición del yo en Lacan que conocemos y utilizamos es la imaginaria, dicho rápidamente, porque lo imaginario es el primer lugar lacaniano del goce. Por eso convendría renovar el interés por el narcisismo –categoría que también habíamos dejado de utilizar–, y por el autoerotismo.

La definición imaginaria clásica del yo en Lacan, no satura lo que es la instancia del

Ich en Freud. El *Ich* freudiano a veces es también el sujeto, y eso se ve en el famoso *Wo Es war, soll Ich werden*. Lacan acentúa que no hay *das Ich*, y transforma este *Ich* en sujeto, pero la repartición entre Freud y Lacan no permite decir que el *Ich* freudiano es el yo imaginario; hay otra repartición, en la que a veces está implicado el sujeto.

¿Qué hay en la problemática del yo y del espejo? Me parece que podemos formalizar esa problemática inicial de una forma simple. Cuando Lacan piensa el yo, lo hace como una forma, casi como una forma visual, de manera conforme a la definición aristotélica del alma como forma del cuerpo. Así, inicialmente piensa la unidad del yo. El yo, como la Escuela, es uno y a la vez es múltiple. Lacan formula de manera distinta lo uno del yo, y el yo como múltiple, como *bric-à-brac* de identificaciones imaginarias sin coherencia entre ellas; de tal manera que una parte de la cura analítica consistiría en pasar a través de ese *bric-à-brac* de identificaciones imaginarias, verificar su incoherencia y alcanzar el destino de la identificación –que es caer en la cura analítica–, hasta poner en cuestión al mismo yo.

Lacan encontraba ese uno del sujeto a un nivel elemental. Ese uno hace que lo que ocupa el diván no sea una multiplicidad inconsistente, hace que haya ciertos grados de constancia, y no solamente por la persona sino por una relativa consistencia subjetiva. Lacan encontraba este principio de unidad, ese uno del yo, en la etología, en el comportamiento animal. Consideraba que se debía poder ubicar una imagen como unificadora, una imagen que sería el uno del yo. Hacía de la imagen una causa, una causa eficaz, un uno que haría mantenerse unida cierta multiplicidad inconsciente, incoherente. Así, Lacan nos hace ver que la unificación siempre es relativa –finalmente es una unificación fracasada–, que hay un uno del yo que se mantiene al lado del yo como multiplicidad incoherente, inconsciente.

Pero esa imagen del Otro no tiene tanta fuerza unitaria, no tiene un poder tan superior como para mantener juntas a las otras imágenes, por eso Lacan busca una imagen negativa en la muerte, en tanto que la muerte no tiene imagen, es más bien lo negativo de lo imaginario. Y si primero decía: «Lo que hay detrás del yo es la imagen del Otro», después va a decir: «Debajo del yo está la muerte».

Más tarde pensó que el único principio del yo como uno debía ser simbólico. En este momento puso como uno del yo las insignias del Otro, las imágenes del Otro como Ideal del Otro. Después puso el significante uno, S_1 , como uno del yo. Finalmente, Lacan

tomó uno del yo el $-\phi$, el falo de la castración. Y lo que yo propongo es que al final lo que puso como uno del yo fue el a , el objeto a .

Primero, ¿qué se percibe a través de todo esto? Que se trata de ubicar un principio de unidad que no es unificador, que es más un punto que un principio de unificación.

Y segundo, ¿por qué Lacan descarta poco a poco la categoría del yo? En un primer momento dice que ese uno del yo pertenece a lo imaginario. Después dice que pertenece a lo simbólico, y es la famosa relectura del Ideal del yo y del yo ideal, reducido a un rasgo unario como principio de unidad. Pero si el uno es un símbolo, es más interesante vincularlo al sujeto –que es otra categoría simbólica– que al yo. Lacan empieza pensando que el yo como múltiple y el yo como uno son imaginarios; después produce un desplazamiento teórico, y el yo, el uno, es simbólico, mientras que lo múltiple es imaginario. Finalmente, si el uno es simbólico, lo que le es correlativo también debe serlo, y Lacan prefiere entonces escribir S_1/S más que seguir con el yo.

Lacan transfiere al fantasma lo que trataba de pensar a partir del yo. Por eso la fórmula del yo que utilizamos –sin llamarlo yo– es el fantasma, en tanto que hace de correlato efectivo entre el goce y el sujeto como vacío y muerto. Por eso, en lugar de decir que el yo desaparece al final de la cura, Lacan habla de atravesamiento del fantasma. Sea el yo, sea el fantasma, ambos son modos de gozar.

EL MODO DE GOZAR, UNA CATEGORÍA

La cuestión es saber por qué nos interesaría –y por qué le interesa a Lacan– volver a la palabra yo. Hay que recordar que la categoría del sujeto tachado no es totalmente una invención de Lacan, es algo que le viene de la fenomenología le viene de Sartre. Uno de los temas propios de la fenomenología es que la conciencia no es una intencionalidad pura, vacía; eso implica que las identificaciones no pertenecen al corazón del sujeto, sino que son como una envoltura que no pertenece al uno esencial. En Sartre está el «Yo soy una nada», que implica que lo más auténtico es otra cosa que una identificación. Nosotros continuamos esta perspectiva. Si hablamos de la caída de las identificaciones en el análisis es porque consideramos que lo más auténtico es otra cosa, no la identificación. Así, todo ese tema del yo tiene sus raíces en Sartre, con su primer gran trabajo filosófico

sobre la categoría misma de lo imaginario, titulado *La imaginación*, antes de *El ser y la nada*. Sartre es quien ha construido lo imaginario como algo distinto de la imaginación.

Es importante entonces ver que la concepción del sujeto vacío implica que ninguna identificación puede satisfacer al sujeto. Por eso para nosotros es un tema clásico, y un tema clínico, el denunciar la confusión entre ser y tener.

Aunque hay una dificultad en castellano: en francés existe el *je* y el *moi*, mientras que en castellano sólo hay el yo; por eso siempre hay que señalar en los textos la diferencia entre el yo [*je*] y el yo [*moi*] poniendo entre paréntesis los términos franceses. En efecto, hay un sentido que falta en castellano, lo cual seguramente debe tener consecuencias. Como también las debe tener –lo digo para compensar– la falta de distinción en francés entre el ser y el estar que existe en castellano. Creo que tanto la distinción *je* y *moi*, como la distinción ser y estar, responden a la diferencia entre cierta constancia y cierta transición. Estar es un momento, es un lugar, no pertenece al ser propiamente dicho, de la misma manera que entre el *je* y el *moi*, el *moi* es una entidad de propiedad, de atributos, y el *je* está más cerca del *shifter*, es un *shifter*. La paradoja es que el ser, según Lacan y según su sartrismo, está del lado del *je*, es decir, el ser está en el lado de lo que es transitorio, cuando en castellano el ser está del lado de cierta constancia.

A propósito de la confusión entre el ser y el tener, lo que para el psicoanálisis parecería clínicamente más pertinente, sería obtener cierta identificación del sujeto con su propio vacío. Vacío que normalmente colman las identificaciones, prevalentemente la identificación fálica. Para cada sujeto, por vacío que esté, su identificación primordial es la identificación al falo de la madre, y por eso Lacan toma el falo como una versión posible del uno del yo –y también hace de la desidentificación fálica una fórmula del final del análisis–.

Al final de *Subversión del sujeto*, Lacan dice que el neurótico tiene un yo fuerte porque está sostenido por la castración imaginaria. Así, vincula el yo fuerte con el goce, y dice que es como si hubiera una posible transfusión –son sus términos– de libido desde el cuerpo hacia el objeto, con excepción de la única parte que concierne a la libido: el falo. Cuando elabora esa teoría de la transfusión de libido del cuerpo al objeto, menos el falo, añade que este falo concentra lo más íntimo del autoerotismo.

Aquí puede verse funcionar la lógica que después va a desarrollar a propósito del objeto *a*: un goce supuestamente primario, anulado por el gran Otro, que produce el objeto *a* como condensador de goce. Cuando Lacan hablaba del falo como concentrado

de lo más íntimo del goce autoerótico, es el falo que escribe $-\phi$, es decir que el yo fuerte se establece a partir de este más íntimo –o más éxtimo– del autoerotismo.

Es notable que para Lacan, en cierta manera, ser amado es querer ser amado, es casi la definición de la neurosis. Para Lacan, la posición normal, la posición deseante de un Alcibíades consiste en transferir toda la libido al objeto, mientras que el neurótico, por el contrario, libidiniza su posición del sujeto –aunque habría que relativizarlo, porque si se vaciara completamente la libido narcisista tendríamos un cuadro de melancolía que seguramente no es el caso de nuestro amigo Alcibíades–; con todo, Lacan opone la posición neurótica a la de Alcibíades, quien ama y desea gozar del objeto, sin preocuparse de ser o no amado. Lo que le interesa a él es amar al objeto. De este modo, la forma correcta de ubicar el $-\phi$, el valor de la castración, es situándolo en el objeto. Así puede entenderse que la neurosis consiste precisamente en situar ese $-\phi$ debajo del sujeto, porque eso produce el amor hacia sí mismo y la formación de un yo fuerte, que es la patología del neurótico.

La cuestión es si hay un desvanecimiento de la problemática del yo, si la había hasta ahora –o si la va a haber–. O si en la práctica el yo es algo que sirve o puede servir de brújula. Para mí es una pregunta. Se puede decir que finalmente Lacan encontró ese uno del yo en el goce, en un modo de gozar.

En definitiva, la definición del sujeto como vacío es extraordinaria porque denota el punto de referencia más radical, pero desde el momento en que se amplía un poco la noción de sujeto, queda vinculado esencialmente con su modo de gozar, que es el elemento que no existe en el sujeto tachado. Es casi su definición, cuando nos referimos al sujeto tachado lo separamos totalmente del modo de gozar, y entonces tenemos que inventar el modo de vinculación.

La cuestión es hasta qué punto podemos tomar eso como hilo en el análisis. Finalmente, Lacan dejó de hablar del yo, pero en ese mismo lugar hizo surgir el fantasma, es decir que hay una lógica que siempre obliga a reintroducir el goce, a vincular al sujeto con un modo de gozar. Mi propuesta entonces es construir el modo de gozar como una categoría. Mi próxima tentativa es construir el modo de gozar –sea el yo, el fantasma, el carácter, la repetición, etcétera–, no como una referencia rápida, con algunas fórmulas tomadas de Lacan, sino construirlo como una categoría que incluya todo eso.

Porque me parece que, en la práctica, lo que encontramos como último límite es el

partenaire. Y quizás el modo de gozar sea más nuestro *partenaire* que el sujeto tachado. Antes se había pensado, al inicio, que nuestro *partenaire* era el sujeto más que el yo, que al yo imaginario lo podíamos descartar, y que el *partenaire* era el sujeto –a la manera de la intersubjetividad o como sujeto tachado vinculado en el deseo que pasa por todas partes–, pero me parece que es cuestión simplemente de abrir los ojos para percatarse de que ahora nuestro *partenaire* es el modo de gozar. Y que encontramos una dificultad teórica y práctica al respecto. Se ve en la calle, que este *partenaire*, por supuesto presente desde el inicio, ahora hace su afirmación y su entrada en escena, pero bajo otras formas, y que para estar a su altura necesitamos disponer de estas nuevas categorías.

La ponencia del ventrílocuo (1996)

XIII Jornadas del Campo freudiano en España, A Coruña,
3 de marzo de 1996. Publicada en *Finisterre freudiano*, n.º 7

Somos todos ventrílocuos. El sujeto no le habla al otro. El sujeto se habla a sí mismo. Se habla a sí mismo a través del otro. Se habla a través de la marioneta del otro. Hay en francés una expresión que dice: «Me gusta escucharle decir esto». Es así: el otro no nos dice nada, sino lo que queremos escucharle decir. A veces eso nos produce placer, a veces nos produce displacer, pero siempre es nuestra marioneta. Hay que ser psicótico para pensar que somos nosotros marioneta del otro.

El sujeto queda condenado al monólogo, al monólogo autista de su goce, a la homeostasis de la pulsión que, por definición, siempre logra su efecto de satisfacción. El camino de la pulsión puede ser laberíntico, sin embargo siempre vuelve sobre sí mismo, es un circuito, tal como Lacan lo ha dibujado.

Entonces, la interpretación es imposible. Es imposible en tanto que supone el encuentro con el Otro, con el otro que sería verdaderamente Otro, que no sería solamente la marioneta. Repito: si la lengua no sirve como tal para la comunicación con otro, sino que sirve al goce, la interpretación es imposible. Sin embargo, a veces una palabra parece que hace surgir al Otro como tal. A veces, excepcionalmente, se dice algo nuevo más allá de la triste repetición, algo imprevisto por el monólogo ventrílocuo. Eso hace creer en el Otro. A la vez, esta palabra no está al abrigo de una sospecha de estafa. Esta palabra del Otro, constituyente del Otro, la podemos llamar la interpretación.

LA INTERPRETACIÓN COMO PESADILLA

¡Cuidado con esta palabra! Se suele pensar la interpretación como escucha, como traducción, como lectura, como desciframiento, etcétera. ¡Sí, por supuesto! Pero eso no es a lo que apunto aquí.

Invito a pensar la interpretación de otra manera: la interpretación como despertar. Hay despertar y despertar. Hay el despertar del interés, cuando surge algo que se hace causa del deseo. Se aplaude a lo que hace salir del aburrimiento y, por supuesto, la interpretación debe tener efectos de despertar el interés, movilizar la libido, enganchar al otro en lo que se llama transferencia. Pero hay otro despertar, otra modalidad del

despertar, es el despertar que ocurre en la pesadilla, cuando se encuentra algo que no atrae, que produce horror, algo de lo que no queremos saber nada, únicamente hacerlo desaparecer, y nos despertamos –como dice Lacan– para seguir soñando. En eso se queda el auténtico encuentro con el Otro, es decir, con lo real, que es lo verdaderamente Otro, cuando el soñar deja de proteger al dormir, cuando no se puede continuar en el gozar soñando, cuando la pulsión no puede continuar su invariable circuito sino precipitando al sujeto en la realidad para que siga soñando con los ojos abiertos en el mundo de su fantasma.

Propongo, entonces, que la interpretación eficiente del analista es una pesadilla. Pero una pesadilla de la cual no se puede huir trasladándose al fantasma del mundo, al *fantasmundo*. Me refiero al modelo de la pesadilla que Lacan nos da en el seminario «Los cuatro conceptos». Hay un correlato de esto en la experiencia; el progreso de la cura se nota en un indicio preciso, a saber, cuando el sueño logra prolongarse más allá del punto de angustia que antes era su tope. Puedo referirles aquí al ejemplo que José Rodríguez Eiras ha presentado esta mañana sobre la coleccionista de sueños, que escribía todos sus sueños hasta que dejó de hacerlo cuando surgió la pesadilla repetitiva que la precipitó al análisis.

TEORÍA LACANIANA DE LA INTERPRETACIÓN

Lo que aquí he llamado interpretación, proponiendo el modelo de la pesadilla, está al nivel que se puede designar por la relación con el objeto: $\$ \diamond a$. Esta relación es una de las dos coordenadas del sujeto; la otra es su relación con el significante que escribiré: $\$ \diamond S_1$. La teoría lacaniana de la interpretación, en Lacan y en sus discípulos, está edificada sobre el fundamento de la relación del sujeto con el significante. El «abc» que se utiliza es la distinción entre interpretar a nivel imaginario –no hay que hacerlo– e interpretar a nivel simbólico –eso está bien–. Pero, cuando se utiliza esta distinción, que proviene del primer Lacan, se olvida que la libido estaba en el nivel imaginario. Por su parte, la interpretación simbólica descarta la libido, la degrada al nivel de las formaciones imaginarias. Es por eso que la relación con el objeto, ya sea como fantasma o como pulsión, siempre ha permanecido como un hueso en la teoría de la interpretación. Y uno se detiene antes de hablar de interpretar el goce.

Lacan ha inventado varios medios de solucionar esta antinomia, la escritura $\$ \diamond a$ es ya una manera de solucionarla, estos medios que Lacan ha utilizado son: reducir la libido al deseo, excluyendo el goce, y reducir el deseo al significado; reducir la pulsión al estatuto de una cadena signifiante, es decir, hacer pasar la relación con el objeto del otro lado y reducir el fantasma al estatuto de un punto de basta; alejar la interpretación fuera del sentido y dirigirla sobre el objeto a como causa del deseo; y hacer escapar el fantasma a la interpretación dándole un estatuto de axioma.

Tomo estas varias tentativas como pruebas de que la relación de objeto no encaja con la interpretación.

Nada alcanza, hasta que se reconoce que la relación con el objeto no se inscribe en la relación con el Otro, sino que más bien el Otro se reduce, él mismo, al objeto a –por supuesto es Lacan quien lo ha hecho, aunque no necesariamente sus discípulos–.

Es decir que, al nivel del goce, el Otro como tal no existe. Al nivel del goce, la pulsión se encierra en su propio circuito. La norma del goce es el goce autoerótico, es decir, separado del Otro. El Otro no existe, sino por un engaño específico debido a la estructura del goce femenino. Todo el corazón de su teoría de la sexualidad femenina es la deducción del Otro a partir del goce femenino. Por tanto, una tesis de la interpretación fundada sobre la comunicación, es decir, sobre el carácter primordial de la relación con el Otro, nunca alcanza a incluir el nivel del goce. Lo puede incluir solamente al precio de reducirlo al objeto a , aunque no es más que un semblante. Y debo repetirlo una vez más: no hay semblante de objeto, el objeto es un semblante. La invención del objeto a en Lacan traduce el esfuerzo de incluir el goce en el sistema de la comunicación.

MÁS ALLÁ DE LA INTERPRETACIÓN SIGNIFICANTE

Un más allá de la interpretación signifiante no se puede lograr sin volver sobre la estructura de la misma. La estructura de la interpretación signifiante está dada por el esquema de la incidencia retroactiva del signifiante sobre el significado. Es un esquema que no solamente vincula el sujeto con el Otro, sino que vincula el signifiante con el significado. Se entiende entonces que Lacan pueda desarrollar unas veces la faceta metafórica de la interpretación, y otras la faceta metonímica. Hay una faceta metafórica de la interpretación que muestra que el signifiante interpretativo produce un relámpago

al nivel de la significación del Otro, que produce un efecto especial de punto de basta, que modifica y retoca los puntos de basta anteriores; que la interpretación del analista saca las conclusiones que implican los dichos del analizante que él mismo rechazaba sacar. También se puede poner en evidencia lo metonímico de la interpretación: como indirecta, alusiva, que siempre se expresa entre líneas, que es un medio-decir, etcétera. La descripción de la interpretación en la cura oscila entre demostrar su faceta metafórica o su faceta metonímica. Aparece la interpretación como equivalente al deseo –es su faceta metonímica– y equivalente al síntoma –como metafórica– en tanto que la interpretación misma vale como una envoltura formal del núcleo material del goce, que no puede directamente tocar. Para ir más allá de la interpretación significativa, con sus dos facetas, hay que entender bien y simplificar lo que es el corazón mismo de la relación del sujeto con el significante. Para simplificar diré que la relación del sujeto con el significante, del lado $\$/S_1$, es la identificación. La identificación es la condición significativa del inconsciente, de tal manera que el corazón, de este lado, es la relación de identificación donde el sujeto vacío está capturado por el S_1 . Y en esta dirección no se puede ir más allá de definir la interpretación como el reverso de la identificación. De este lado, lo que define la interpretación es ser el reverso de este procedimiento, respondiendo al esquema inverso $S_1/\$$. Se reconoce aquí lo que Lacan da como fórmula en el lado derecho del discurso del analista. Eso está justificado en tanto que acentúa el papel desidentificador de la interpretación, que hace de la interpretación un decir desidentificador que apunta al vacío del sujeto liberándolo de sus identificaciones. Asimismo permite entender que, mientras que la identificación primordial sería fálica –en tanto que el S_1 primordial sería el significante fálico–, la interpretación y la cura terminan, supuestamente, en la desidentificación fálica.

Estos esquemas son una verdadera guía para la práctica, además de mostrar la necesidad de la interpretación histerizante como mediadora entre esos dos esquemas y el tercero $\$/S_1$ que define el momento socrático de la interpretación. La interpretación histerizante separa al sujeto de la identificación, hace que el sujeto tome distancia de ella, la pone en cuestión, y eso supone nombrarla. A veces el analista está llamado a este lugar de la identificación para que el sujeto pueda tomar distancia. En eso puede decirse que la interpretación da nombre a la identificación.

LA HIPÓTESIS FUNDAMENTAL DE LA PRÁCTICA

A partir de los casos de mi práctica que pudo escuchar como pasador, Vicente Palomera ha ubicado bien el papel de la interpretación inicial como respondiendo a esta histerización. La gran mayoría, por no decir todos los casos, que presenta la clínica de la interpretación, demuestran este vínculo entre interpretación e identificación. Hay una armonía de las dos: interpretación e identificación. Si uno lo piensa desde esta perspectiva, la identificación –el propio concepto freudiano de identificación–, se define como una relación con el Otro. Cuando utilizamos la palabra identificación, suponemos como primordial la relación con el Otro: bien sea la identificación primaria, la identificación a un rasgo significativo del Otro, o bien sea la identificación al objeto del deseo del Otro, siempre hay el Otro. Las identificaciones son siempre relaciones con el Otro y están determinadas, como dice Lacan, por el deseo como deseo del Otro. Podemos servirnos también aquí del caso que presentó José Rodríguez Eiras: «Mi madre es intocable, luego yo soy una enferma». La identificación «ser una enferma» se apoya precisamente en la relación con Otro; sería incomprensible de no ser así. Y es precisamente el hecho de juntar las dos, «la madre intocable» y «ser una enferma», lo que en este caso hace que la paciente misma haya producido esta interpretación a través del analista. Este ejemplo, sencillo pero sensacional, permite casi un cortocircuito en la cuestión porque claramente hay un beneficio en esta identificación. La identificación «ser enferma» le da al sujeto acceso al goce de la madre, al goce prohibido, imposible e intocable de la madre. De tal manera que aquí se puede introducir el cortocircuito para que se vea la identificación vinculándose con el goce. Puede entonces formularse una proposición general: un modo de gozar es siempre relativo a una identificación. Tanto es así que, en este ejemplo, aparece que tocar la identificación modifica el modo de gozar relativo a esta identificación. Si pudiéramos detenernos en esto sería admirable, sería como la fórmula einsteniana de la práctica analítica. Sería decir que el modo de gozar es función de la identificación. Se puede escribir así:

$$F\left(\frac{\uparrow S_1}{S}\right) \longrightarrow S \diamond a$$

Si se toca la identificación del sujeto con el significante, eso tiene resonancia en el lado

derecho. Si eso fuese así, tendríamos la fórmula de toda la gravitación analítica. Hasta tal punto que, si se logra efectivamente el reverso de la identificación, se produce, al nivel del modo de gozar, lo que se busca como la separación del sujeto y el objeto a . Esta sería realmente la hipótesis fundamental de la práctica.

$$F\left(\frac{S_1}{S}\right) \longrightarrow S//a$$

El pase, la teoría del pase, está centrada sobre la modificación del fantasma, sobre una modificación del lado izquierdo del discurso del analista (a/S_2), que Lacan llama el atravesamiento del fantasma como correlativo a la desidentificación significativa, dicho de otro modo, la destitución subjetiva. Pero para dar la teoría del pase acaba por extender la estructura de la identificación a la relación con el objeto. El secreto de la teoría del pase – lo que pareció sensacional a aquella época y a las siguientes– es que finalmente extendía la estructura de la identificación significativa a la relación con el objeto, como si el secreto del fantasma fuera paralelo a una identificación con el objeto a . Como si, al final, se tratara de la caída del objeto S/a . Y eso lo encontramos en nuestra manera de hablar. Hablamos a veces de caída del objeto a , de caída de las identificaciones, es decir, aplicamos la misma lógica en los dos lados, hasta tal punto que se ve que Lacan estaba abocado a pensar la relación con el objeto a como una relación en espejo, aun cuando implicaba la topología y trataba de mostrar cómo se relacionan el sujeto como banda de Moebius y el objeto a . Por supuesto de este lado estamos en el límite de la identificación; no estamos en la identificación –aunque Lacan a veces emplea esta palabra– sino al nivel de la identidad misma del sujeto, de la identidad sustancial del sujeto.

UNA NUEVA DISCIPLINA DE LA INTERPRETACIÓN

Se puede ir lejos con la estructura de la identificación. Pero, llegado a cierto punto, no puede no invertirse toda la perspectiva. En lugar de pensar la relación con el objeto a partir de la relación con el significante, hay que reubicar la relación con el significante a partir del nivel del goce. Eso pone en cuestión el estatuto mismo del objeto a como alfa y omega del sujeto que aparece en la teoría del pase. En la teoría del pase, el objeto a se

considera un real. Cuando se invierte la perspectiva, se lo reduce a no ser más que un semblante de real, a no ser si no la parte elaborable del goce, la parte «significantizable» del goce, es decir, la parte que entra en la estructura de la identificación en tanto que depende de la comunicación y de la articulación significante-significado.

Hoy creo necesaria una nueva disciplina del pensamiento. Y digo hoy porque es una cuestión actual, que no nos reduce a no ser más que historiadores del psicoanálisis, como dijo nuestro colega Jorge Alemán.

La cultura se caracteriza por el triunfo del individualismo liberal, cuya operación propia consiste en la desvinculación entre el Otro y el goce. En la medida en que el sujeto tiene permiso para encarcelarse en su goce propio como jamás en la historia, la relación con el Otro se vuelve cada vez más artificial, más tecnológica. En los tiempos pasados, la relación con el Otro ocultaba el vínculo con el goce. Las reglas que el Otro daba al goce eran tan imperativas que hacían desaparecer la sustancia del goce. Ahora se nos dan cada vez menos reglas sobre el goce, y eso hace aparecer lo que es el vínculo con el goce en su carácter social. La revolución de los derechos del hombre ha tenido consecuencias liberalizadoras que han superado su contrapartida comunista, que era como un retorno feroz de la relación con el Otro. Hoy se nota que la sociedad ha perdido su carácter de comunidad para manifestarse como una sociedad de soledades, una «solciedad», con la angustia que estimula y los remedios vanos con los que se sueña.

Este es el panorama en el que inscribo la necesidad de una nueva disciplina de la interpretación. Se solía pensar el significante como destinado a sus efectos de significado. Esto implicaba que el significante tenía incidencias elaborables sobre el significado. Lacan creía que había mecanismos que vinculaban el significado con el significante, es lo que llamaba metáfora y metonimia, reglas que explican cómo se pasa del significante al significado. La situación es distinta si uno parte desde el punto de vista de que el significante trabaja primero para el goce y tiene la misma trayectoria que la pulsión.

Entre el significado y el significante hay por supuesto un vínculo, que nos permite comunicar, pero este vínculo sólo se establece por la mediación de un discurso, es decir por una máquina de vínculo social, sin la cual el significante y el significado quedan desvinculados. Eso traslada en lugar de la interpretación ya que, pensada así, apunta a la desvinculación entre el significado y el significante. El lugar propio de la interpretación es la hiancia entre significante y significado. Solamente en este encuadre se puede decir que la interpretación como tal está fundada en el equívoco. La presencia del equívoco

testimonia de que no hay un mecanismo formal para pasar del significante al significado. Y en esto no se apela a la lingüística saussuriana, no es una llamada a la lingüística formalizada, es un uso de la vieja etimología que precisamente descartaba Saussure; el retorno de la vieja etimología para mostrar que hay una hiancia entre significante y significado.

DEL «QUERER DECIR» AL «QUERER GOZAR»

Esto obliga a reubicar toda la perspectiva que está expresada en el grafo del deseo de Lacan y desvela su límite como guión de la interpretación. El grafo del deseo está establecido sobre un esquema de comunicación cuya base es la intención de significación. Toda la energía necesaria para el funcionamiento del aparato está dada por un querer decir que califica al sujeto: el sujeto quiere decir, el sujeto es voluntad de decir. Pero el fenómeno esencial de lo que Lacan ha llamado «lalengua» no es ya el sentido sino el goce. A este nivel, el «querer decir» da paso al «querer gozar». El «querer gozar» no tiene las mismas leyes que el «querer decir». Cuando la pulsión –y no la significación– está pensada como el motor del ser hablante, la enseñanza de Lacan se reubica como una tentativa para someter el «querer gozar» al dominio del «querer decir». Por eso Lacan, en un momento dado, casi debe dejar de lado el concepto de la palabra e inventar el concepto, en francés, de *l'apparole*. *L'apparole* en que se transforma la palabra cuando está dominada por la pulsión, cuando no asegura la comunicación sino que trabaja para el goce, es decir, que responde a la fórmula: «En el lugar donde ello habla, se goza». Es una forma inversa de la vieja fórmula «Yo, la verdad, hablo». En lugar de «Yo, la verdad, hablo», hay un goce de la palabra. Eso hace difícil el lugar de la interpretación. Cuando es la verdad la que habla de otra manera, o cuando el goce es concebido como la verdad, la interpretación tiene un lugar totalmente ubicado. Pero cuando es el goce el que habla, uno se detiene antes de pensar en interpretarlo. He hecho algunas tentativas para dar cuenta de la interpretación, tomando en cuenta este nivel, en mi curso de este año, en París, y he subrayado la proposición de Lacan según la cual el no-diálogo encuentra su límite en la interpretación, por la cual se asegura lo real. Eso hace que una interpretación no tenga función de relanzar o reactivar, sino que haga de límite, de tal manera que no sea el sentido el que asegura –por la interpretación– lo real. Y eso muestra que en la

palabra como monólogo no hay un real; en la palabra lo real nunca está asegurado. Precisamente la asociación libre, el decir cualquier cosa, dirige directamente al principio del placer, es decir, al puro goce de la palabra. Y en esto hay siempre un éxito, no hay imposible a este nivel del decir, por eso no hay real en la palabra como tal.

Eso da un lugar para lo que sería la interpretación, esa interpretación inversa, al revés: una interpretación que introduce lo imposible. Y, si es a través de ella como se asegura lo real, entonces debe ser del orden de la formalización. Es en este punto donde Lacan refiere la interpretación a la matemática. Es decir, que la interpretación analítica debería tener un valor de formalización, implicando un: «Eso no quiere decir nada».

ESO NO QUIERE DECIR

En la interpretación analítica, la extracción del «Ello quiere gozar» pasa por un «Ello no quiere decir nada», porque el inconsciente enmascara el «Ello quiere gozar» mediante el «Ello quiere decir». Lo enmascara mediante la palabra, la comunicación, el mensaje. Por el contrario, esta nueva disciplina de la interpretación implica el desvelamiento pasando por el «Eso no quiere decir». Si bien digo una nueva disciplina de la interpretación, puede suponerse que la práctica misma lleva a eso. La cuestión es que nuestra teoría no esté retrasada en comparación con lo que hacemos.

Seminario sobre las vías de formación de los síntomas (1996)

Seminario sobre *Die Wege der Symptombildung*, realizado en Barcelona el 30 de noviembre y 1 de diciembre de 1996. Con las participaciones de Roser Casalprim, Lucia D'Angelo, Vicente Palomera y Joan Salinas. Texto establecido por Vicente Palomera, Rosalba Zaidel, Luis Miguel Carrión y Eugenio Díaz. Publicado en: *Freudiana*, nº 19.

Se trata, en este seminario sobre el texto freudiano acerca de la formación de los síntomas, de construir una placa giratoria. Una placa que, en primer lugar, distribuye y hace comunicar todas las partes de la obra de Freud; que, en segundo lugar, distribuye y hace comunicar todas las construcciones elaboradas a lo largo de la enseñanza de Lacan; y que, en tercer lugar, distribuye y hace comunicar entre sí la obra de Freud y la obra de Lacan.

Esta placa giratoria es indispensable para orientarse en el trabajo sobre el síntoma – para orientarse y también para desorientarse un poquito–. Para poder orientarse bien en un tema analítico, se necesita también desorientarse, es decir, no pensar el tema de manera demasiado familiar. El perderse un poquito tiene todo su valor.

LAS OPERACIONES LACANIANAS SOBRE EL BINARIO SENTIDO-GOCE

Estamos en un lugar fundamental de la obra de Freud y de la enseñanza de Lacan. Hay que puntualizar el valor del binario –señalado por Lacan– formado por las conferencias XVII y XXIII de *Conferencias introductorias al psicoanálisis*.

El capítulo XVII, como su título «El sentido de los síntomas» indica, se trata del sentido. Parece sencillo, dado que Freud mismo lo dice –*Der Sinn der Symptom*–, pero verlo resulta menos evidente: hay cierto efecto de «Carta robada». Mientras que el capítulo XXIII, «Los caminos de la formación del síntoma», trata de la libido, de la *Befriedigung*, de la satisfacción, del goce. Ése es el camino de Freud en su segundo ciclo de conferencias: va del sentido al goce en el síntoma. Este camino –que puede seguirse en estas conferencias populares, dictadas a un público de no-analistas– es el camino mismo, podríamos decirlo así, de la formación de la enseñanza de Lacan. El binario ordenado, orientado y vectorizado, va del sentido al goce.

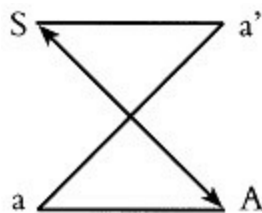
De eso exactamente se trata entre las conferencias XVII y XXIII, del sentido al goce en el síntoma. Para nosotros viene a ser como la base de nuestras elucubraciones, una base simple, firme y evidente. A pesar de la manera un poco negligente con que lo señala en Ginebra –en una conferencia que era desconocida hasta que alguien me trajo las cintas

años después para que la publicara—, hay algo esencial de Lacan en este punto; este binario ordenado concentra la temática central de su enseñanza —temática central que abordé en mi antiguo curso «Del síntoma al fantasma»—.

¿Cómo se articulan sentido y goce en psicoanálisis? He querido hablar primero de Lacan porque pensábamos —antes de verificarlo de manera tan extraordinaria— que entre nosotros se lee más a Lacan que a Freud, o con mayor seriedad, dado que nos manejamos con los conceptos y matemas de Lacan por la fuerza que dan, por la precisión que nos aportan. Por eso pensé que era mejor situar la problemática freudiana a partir de Lacan, y he preparado un breve recorrido estructural.

El punto de partida de Lacan, «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis» apunta, destaca, construye y enfatiza el sentido en la práctica del psicoanálisis, el sentido en el inconsciente, el sentido en el síntoma. Destaca: a) que el sentido, si puedo decirlo así, no tiene sentido sino en el lenguaje, y que se explica por el significante; b) que el sentido supone la función de la palabra, que es la palabra —la palabra plena— la que otorga sentido, y que cuando no da sentido, sentido «verdadero», es una palabra vacía, por más que la diferencia entre lo vacío y lo lleno lo da el criterio del sentido; c) que el eje determinante de los fenómenos analíticos freudianos es el eje simbólico; d) que lo imaginario está subordinado a él; e) que lo real es —por utilizar una palabra que se encuentra en estas conferencias— una precondition a la inserción de lo simbólico en la vida humana y en la realidad psíquica; y f) que lo real presenta agujeros, poros, a la acción del símbolo y, por eso mismo, se encuentra al mismo tiempo negativizado por la acción del símbolo.

Esta primera elaboración de Lacan desemboca en un esquema que él llama L, primera letra de su nombre, pero cuya base es una X, donde se oponen lo simbólico y lo imaginario.



El sentido, si lo situamos en su lugar de nacimiento, está en el eje simbólico. El sentido necesita al símbolo, al significante, y además necesita al Otro, ya sea como interlocutor o

como lugar mismo de la estructura del lenguaje. En esta perspectiva, la intención de significación, el querer decir, encuentra esta estructura A que modifica el mensaje resultante.

A este eje se opone la pareja imaginaria *a-a'* que proviene del estadio del espejo. Toma como referencia *Introducción del narcisismo*, anterior a estas conferencias. Lacan considera que la libido freudiana circula en el eje imaginario en la medida en que es fundamentalmente narcisista. La libido se sitúa en el narcisismo. Entre *a* y *a'* hay libido, *Befriedigung*, lo que llamamos «goce», de tal manera que, en Lacan, el eje imaginario es también el eje pulsional.

Lacan ha entrado en el psicoanálisis con un binarismo de oposición entre sentido y goce. La primera operación lacaniana que nosotros mismos practicamos se caracteriza así: separar, dividir y cortar. Aquí lo imaginario, allí lo simbólico. Siempre con la orientación de ir de lo imaginario a lo simbólico, con cierto menosprecio de lo imaginario, y por eso mismo de la pulsión. En toda la primera orientación de Lacan hay una desvalorización de la pulsión que no advertimos cuando hablamos de lo imaginario, pero que está presente. Con el principio, además, de que en la práctica siempre es peligroso confundir lo simbólico y lo imaginario.

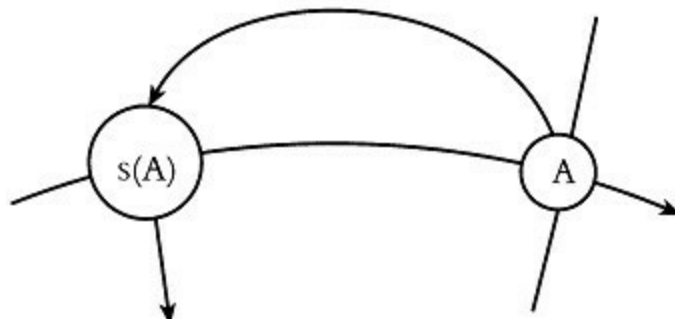
Esta primera operación lacaniana en el psicoanálisis es un instrumento maravilloso. Lacan toma los casos de Freud y los reordena como por milagro, separando las aguas como un Moisés freudiano. En los casos de Freud, en casos actuales, en las teorizaciones..., nada se resiste a tal operación.

En esta perspectiva, ¿qué son los caminos de la formación de síntomas? Lo voy a poner en singular: es esencialmente el camino simbólico. En el texto inaugural de Lacan el síntoma aparece como un sentido, un sentido reprimido. Por supuesto, hay que tomar en cuenta el significante de este sentido reprimido, de tal manera que diré, mejor, que el síntoma aparece como un enigma. Se manifiesta soportado por un significante cuyo significado está reprimido, es decir, que no ha sido comunicado al Otro o aceptado por éste. Lo sintomático consiste en un significante cuyo significado está reprimido. El material significante del síntoma puede ser tomado en una parte del cuerpo, parasitado por el significado reprimido, o en el pensamiento.

En esta perspectiva, el camino de la formación de síntomas sigue el eje sujeto → Otro.

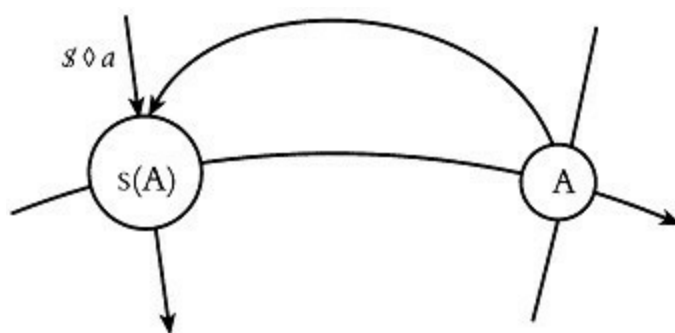
Eso es lo que se encuentra en la segunda operación de Lacan. Retoma el eje simbólico de manera más compleja, con la inclusión del efecto de retroacción. Es algo que no voy a

desarrollar: el grafo de Lacan es suficientemente conocido. Pero ¿qué es un grafo? Es un conjunto de caminos. El grafo de Lacan, hecho de vectores, es el equivalente de los *Wege* freudianos:



No cabe duda de que, para Lacan, el síntoma se sitúa en el grafo en $s(A)$, como un efecto de significado del Otro. Lo cual convendremos en decir que traduce lo que el propio Freud llama *Der Sinn der Symptom*: el síntoma es un efecto especial de significado del Otro. ¿Especial, en qué? Aquí es donde se complican las cosas.

Cuando se llega a esta segunda operación, ya no basta con dividir, cortar y separar. Se trata, ahora, de articular sentido y goce. Lacan lo hace gráficamente, recurriendo a una representación formal en la que sitúa el fantasma incidiendo en la formación del síntoma. El síntoma no es un sentido normal, no es un efecto de *Sinn* habitual, en la medida en que se conecta con el fantasma.

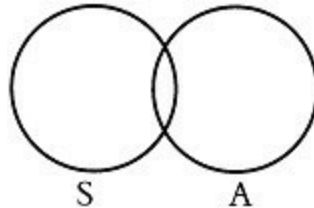


En este punto, no se sabe si Lacan es freudiano o Freud lacaniano; en la conferencia XXIII aparece como en un libro abierto. Además, el fantasma ($\$ \diamond a$), es el resultado de todo un largo circuito, un circuito libidinal, en el cual aparecen la pulsión como cadena signifiante y el deseo como significado de esta cadena signifiante. Lacan también inventa un punto de capitón de la pulsión y del deseo. Sitúa, además, la vinculación del

goce a la castración. En resumen, el circuito pulsional queda articulado con el circuito semántico.

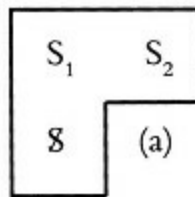
Hay una tercera operación lacaniana después de dividir y articular: es deducir.

El esquema de la alienación y la separación es la nueva forma del eje simbólico sujeto
→ Otro,



En la medida en que esos dos círculos se llaman del sujeto y del Otro. Lo que lleva a deducir el goce a partir del sentido. Muestra cómo el goce bajo la forma (*a*) complementa necesariamente al efecto de sentido. Primero hay significante y sentido, que es lo que Lacan llama alienación y, en un segundo tiempo, hay plus de goce, que es lo que Lacan llama separación.

La cuarta operación es producir:



En este sistema, a partir del aparato del sentido, se demuestra la producción del plus de goce.

La quinta operación es anudar. Da el fundamento de toda la perspectiva. En esa zona no tan articulada, no tan diferenciada como las otras, no se trata más que de equiparar, identificar sentido y goce. Es lo que Lacan llama «sentido gozado». Aunque otras veces opone de manera radical sentido y goce. Es una zona en la que Lacan ha empezado a discutir la relación entre el sentido y el goce, probando muchas variaciones al respecto.

Este es el camino de la enseñanza de Lacan. Volvamos a Freud.

El señor Whitehead, colaborador de Bertrand Russell en la creación del primer simbolismo efectivo de lógica matemática y filósofo de pleno derecho decía, con una frase que me encanta, que toda la filosofía en su conjunto no era más que comentarios a la obra de Platón; a eso reducía toda la filosofía. Siguiendo su inspiración diría que toda la enseñanza de Lacan es un comentario de las conferencias XVII y XXIII de Freud. Tal vez es un poco exagerado, pero no más que la frase de Whitehead.

Se puede pensar que es hacer demasiados honores a esas conferencias, dirigidas a un público de no iniciados, de no-analistas, conferencias de presentación a un público un poco *naïf*, como señala Freud, «lleno de buena voluntad», pero en absoluto erudito. Es un trabajo divulgativo, de exposición, no de investigación. Tienen algo de liso, continuo. No hay que olvidar las condiciones en las que Freud las redactó, durante la Primera Guerra Mundial, cuando era –hay que decirlo bastante nacionalista. Se le pasará: años después, en una carta a Arnold Zweig, dice que no hay que identificarse demasiado con la cultura alemana, y después uno emigrará a Jerusalén y el otro se exiliará en Londres. Las conferencias contienen pocas referencias al momento histórico, pero hay una anécdota divertida que constituye la única referencia explícita a la época. Trata de cómo se recibe en las tropas alemanas de la Primera Guerra Mundial el complejo de Edipo:

Escuchen una pequeña historia que ocurrió en los comienzos de esta guerra: uno de los más empeñosos discípulos del psicoanálisis, se encuentra en calidad de médico –debe de ser Abraham– en el frente alemán, en algún lugar de Polonia, y despierta la atención de sus colegas por haber obtenido un éxito inesperado con un enfermo. Preguntado, confiesa que trabaja con los medios del psicoanálisis y se declara dispuesto a comunicar su saber a sus colegas durante la guerra en Polonia. Así, cada atardecer se reúnen los médicos del batallón, sus colegas y jefes, para escuchar las esotéricas doctrinas del análisis. Todo anduvo bien por un tiempo, pero cuando habló a sus oyentes del complejo de Edipo se levantó uno de los jefes y manifestó que no creía en eso, era una vulgaridad del conferencista contarles semejantes cosas a ellos, hombres valientes que luchaban por su patria y padres de familia, por añadidura, y prohibió la continuación de las conferencias. Así terminó todo, el analista pidió traslado a otro lugar del frente. Yo creo, empero, que mal andan las cosas si el triunfo alemán necesita de semejante organización de la ciencia y que la ciencia alemana no soportará bien esta organización.

En cierta manera Freud prefiere ya el psicoanálisis al triunfo alemán, si el triunfo alemán necesita no hablar del Edipo. Sirva para ilustrar la atmósfera de estas conferencias.

Lo cual podría llevarnos a menospreciarlas, pero no. He reflexionado sobre este hecho, y he llegado a la conclusión de que la simplificación a la cual se obliga Freud, la aceleración en la exposición teórica –necesaria también en un seminario– hace ver los fundamentos y los lineamientos de la teoría, su esqueleto. No sólo hay una obligación de condensación, sino una obligación de continuidad y ello, al dar diez, quince conferencias seguidas, hace que surja el problema de la articulación de los temas, problema que no se aprecia en el momento de elaborar cada uno de ellos, a fondo pero por separado. La simplificación lleva consigo su propio beneficio: articular temas que, de otro modo, se investigan de manera dispersa.

EL CAMINO DE FREUD

¿Cuál es el camino de Freud? Tal como él mismo lo recuerda en la conferencia anterior a las que nos ocupan, la XVI, primera de este ciclo, nos hallamos en el segundo año de las conferencias. Durante el primero Freud se había ocupado de los sueños y de los actos fallidos en tanto que son interpretables, y lo había puesto en conocimiento de un público que tenía la experiencia de soñar y cometer actos fallidos él mismo. La fuente de este primer ciclo eran las obras del descubrimiento, *La interpretación de los sueños* y *La psicopatología de la vida cotidiana* –bastante menos de *El chiste y su relación con el inconsciente*–. El segundo ciclo de conferencias, el que nos ocupa, trata de los síntomas neuróticos, las neurosis de transferencia, como él las llamaba en aquella época: histeria de angustia, histeria de conversión, neurosis obsesiva. Como Freud mismo dice, ya no se trata de una introducción al psicoanálisis, sino del psicoanálisis mismo. Los asistentes no-analistas no han tenido, supuestamente, la experiencia de esos graves síntomas neuróticos.

La conferencia XVII, «El sentido de los síntomas», verdadera introducción del nuevo ciclo, se basa en lo dicho en el ciclo anterior. Es una aplicación a los síntomas neuróticos de lo que se ha dicho sobre los sueños y los actos fallidos. Es posible constatar que los síntomas son como los sueños y los actos fallidos, tienen un sentido, se pueden interpretar. Algo tan conocido merece ser interrogado; y eso es lo que hace Lacan quien, partiendo de la conferencia XVII, sigue adelante hasta la XXIII, «Los caminos de la formación de síntomas».

¿Qué hay entre ambas conferencias? Los títulos de las que median entre una y otra son: «La fijación al trauma inconsciente» (XVIII), «Resistencia y represión» (XIX), «La vida sexual de los seres humanos» (XX), «Desarrollo libidinal y organizaciones sexuales» (XXI) y «Algunas perspectivas sobre el desarrollo y la regresión» (XXII). Como muy bien señala Strachey, la conferencia XXI es un resumen de los «Tres ensayos de una teoría sexual».

¿De qué tratan esas conferencias que hacen de puente entre la XVII y la XXIII? Freud introduce lo pulsional, la libido, lo sexual y, además, lo perverso de lo sexual, dado que lo sexual no se refiere tanto a normas como a perversiones. En esta extraordinaria parte de su obra que va de la conferencia XVII a la XXIII, Freud trata de vincular las dos vertientes de su obra, a saber: a) la del descubrimiento del inconsciente, de los fenómenos interpretables, el descubrimiento freudiano de que fenómenos que se descartaban como carentes de sentido se pueden interpretar; en suma, la del inconsciente definido por la interpretación, y b) la del descubrimiento de la sexualidad infantil y del carácter perverso de la sexualidad.

Esos son dos ejes de la obra de Freud, y aquí puede verse bien su esfuerzo por articularlos. La impresión que produce todo ello es que hay mas yuxtaposición que articulación, deducción o producción, propiamente dichas, aunque esta es una cuestión que podría discutirse.

Todas las operaciones lacanianas provienen de este agujero que subsiste en el esfuerzo freudiano por vincular ambas vertientes. No deja de ser una interpretación mía, pero que no parece forzada desde el momento en que en la conferencia XXII (página 311) puede leerse: «Tengo que advertirles sobre todo que no confundan regresión y represión» —en alemán, represión [*Verdrängung*] y regresión no son homofónicas, como se señala en la nota de Strachey—. Freud insiste: «La represión no tiene ningún vínculo con la sexualidad; por favor, retengan bien eso». Significa que Freud separa claramente la represión, que refiere a un mecanismo semántico —algo no se puede decir, no se logra decir porque hay represión— y el registro de la sexualidad. Tal vez mi lectura parezca forzada, pero a mí me parece milagroso encontrar una prueba tal en el texto freudiano.

La conferencia XXII ofrece una auto-conceptualización del camino. El propio Freud explica que su punto de partida clínico es la histeria, en la cual el factor de la regresión libidinal no es tan evidente. Hay en la histeria una regresión a los objetos libidinales primarios —pensemos en la libido apegada al padre, que también aparece en el caso de la

supuesta obsesión que veremos después—, pero no hay nada que se parezca a lo que se manifiesta en la neurosis obsesiva, es decir, una regresión a una etapa anterior de la organización sexual, el apego a un goce anterior, especialmente sádico anal. El papel principal en el mecanismo de la histeria recae en la depresión, no en la regresión.

Ello supone distinguir dos tipos de regresión: la regresión a los objetos primarios y la regresión a etapas anteriores del desarrollo. Freud nos dice que, al faltar en la histeria, la regresión libidinal a etapas anteriores se aclaró mucho después que el de la represión. La ventaja de la neurosis obsesiva es que hay regresión y también represión, de manera que se presenta, como neurosis, más rica y compleja que la histeria. ¡Un poco de homenaje a la obsesión de vez en cuando!

Freud pone aparte el síntoma obsesivo. ¿Por qué? La conferencia XXIII parece cuadrarles muy bien a todos los neuróticos. Ahí nos demuestra Freud la agudeza de su idea de la neurosis obsesiva. La respuesta la tenemos en *Inhibición, síntoma y angustia*. El sujeto histérico tiene un síntoma honesto, que le hace sufrir honestamente. Acude a nosotros con el brazo paralizado, que no funciona, que le dificulta la vida, algo que puede tener un sentido, una relación con un fantasma, que permita ver eventualmente una fijación anterior —cosa discutible—. Es un síntoma honesto, decía, porque hace sufrir. El obsesivo en cambio llega con el brazo torcido y diciendo: «Soy el más guapo del mundo». Tal como lo describe Freud, no percibe el sufrimiento de su síntoma: lo ha incorporado tan bien a su personalidad que es motivo de placer. Los síntomas obsesivos son placenteros. Hay en ello algo desesperado, pues el sujeto tiene la vivencia de su síntoma como la cosa más admirable de su personalidad.

Es un punto límite que le quita el sentido a la curación. Se ve muy bien en el término lacaniano de *varité* del síntoma, expresión que se refiere a la vez a la verdad y a la variedad: para Lacan siempre hay un vínculo entre el síntoma y la verdad. Cuando habla del síntoma como el ser mismo del sujeto lo aplica más bien al sujeto obsesivo, a tal punto que desaparece la idea misma de curación. Lo único que se puede decir es que si el obsesivo en cuestión se queda con algo que le hace sufrir, hay que hacer con esa parte lo mismo que con el resto, es decir, que se reconozca también en eso, que lo adopte también. Es lo que Lacan llama la identificación con el síntoma, la reabsorción del síntoma en el placer, lo que es otra salida. No es solamente que el síntoma sea un modo de gozar: es gozar de su síntoma antes que de su fantasma. El goce invisible del obsesivo es el gozar del síntoma.

En la conferencia XXII Freud señala también el nudo entre goce y defensa. La histeria logra dar una expresión simultánea a dos cosas contradictorias, mientras que en la obsesión se da primero el tiempo de situar algo y, después, el de anularlo. Lo que la histeria reúne, en el síntoma clásico obsesivo se da en dos tiempos, contrarios el uno al otro. En la histeria una torsión especial para expresar a la vez el pro y el contra; en la obsesión, más rigurosamente, primero el pro, después el contra.

La época que nos ocupa es un momento central de la obra de Freud. Vendrá después, en los años veinte, la división de la personalidad en tres instancias: el yo, el ello y el superyó. ¿A qué responde esa división de la segunda tópica? Lo percibimos muy bien a partir de las conferencias. La represión es lo que se opone al decir o –para formularlo de manera más freudiana– lo que se opone a que las representaciones lleguen a la conciencia. A lo largo de las conferencias, la pregunta permanente de Freud es sobre lo que se opone a lo sexual. ¿Qué es lo que se opone al desarrollo pleno de la sexualidad, qué fuerza obliga a la libido a regresar a estados anteriores de su desarrollo y qué es lo que se alza aquí como una barrera? En las conferencias hay una respuesta. El obstáculo, la barrera, es en parte la realidad externa, que no se presta al desarrollo pulsional, lo que Freud llama la *Versagung*. Del fenómeno puede dar cuenta la oposición del principio de placer y el principio de realidad –si «realidad» se toma en el sentido de realidad exterior–.

Pero en este texto a Freud le parece que hay un obstáculo interno al pleno desarrollo sexual, en paralelo a la represión: son las pulsiones del yo, que dicen sí o no a las pulsiones sexuales. Freud presenta así un yo con leyes, *Gesetzen*. A partir de ahí Freud pasará a inventar el superyó.

En estas conferencias tenemos la cocina del superyó. El problema de Freud es de paralelismo. En el nivel del sentido tenemos, como barrera, la represión. Pero en el nivel de la libido, ¿qué corresponde? El problema supone el dualismo inconsciente-libido: lo que vale en el nivel del inconsciente no vale en el de la libido. De ahí saldrá la segunda tópica.

En este punto acude Lacan para señalar que sí, que la represión tiene que ver con la libido. Lo que se opone al decir todo es lo mismo que lo que se opone a la realización plena de lo sexual. De este modo, Lacan franquea la barrera establecida por Freud y que condiciona, por ejemplo, la oposición entre represión y regresión. Se ve en el tercer momento de su elaboración: Lacan deduce el carácter parcial de las pulsiones del lenguaje. De la captura del ser humano en el lenguaje deduce la parcialización de lo

pulsional. En Freud no hallamos una articulación así, pues siempre lo consideró como un fenómeno autónomo con respecto a la lógica represiva del inconsciente.

SINN Y BEDEUTUNG

Regresemos a la conferencia XVII, *Der Sinn der Symptom*, a la que Lacan se refiere en Ginebra. Lacan indica que *Sinn* no es *Bedeutung*. Ambas palabras son conocidas, están presentes en el título de un artículo famoso de Frege, *Sinn und Bedeutung*: *Sinn* es el efecto de sentido, lo que se determina a partir del significado, mientras que *Bedeutung* concierne a la relación con lo real. La dificultad al traducir la segunda palabra a las lenguas romances deriva de que es a la vez «significación» y «referencia».

Aprovecho esta observación para comunicarles mi lectura de las diferencias entre ambas conferencias. La primera se titula explícitamente *Der Sinn*. La segunda, titulada en el volumen que la recoge «Los caminos de la formación de síntomas» expone *Die Bedeutung der Symptom*. Freud demuestra en ella que la referencia del síntoma es el fantasma, que lo real en juego en el síntoma pasa por el fantasma. Lejos de identificar real y fantasma, la conferencia XXIII dice que el fantasma es más bien como un velo fundamental antes de lo que es verdaderamente lo real, es decir, la fijación.

Aquí hay que seguir el camino de Freud, a través del capítulo XVII con los dos casos de mujeres que clasifica como obsesión, hasta el capítulo XXIII supuestamente dedicado a los síntomas histéricos –más exactamente, a la regresión en los síntomas histéricos– porque, según nos dice, en los neuróticos obsesivos además hay contrainvestimientos. En la conferencia XVII presenta dos síntomas obsesivos que, sin embargo, convendremos que son fragmentos de casos de histeria. El primero concierne a una mujer con la acción compulsiva de proteger al marido impotente. El segundo consiste en un ceremonial del dormir que apunta a una puesta en escena de la no relación sexual, sostenida por un vínculo libidinal con el padre. Como en el primer caso, el marido es un lugarteniente del amor al padre. Freud los caracteriza como síntomas obsesivos por el carácter de *Zwang*, de obligación, de sus actos. Es raro que haya elegido esos casos; creo que es porque se dirige a una audiencia no practicante y son síntomas muy evidentes: los ha elegido porque tienen un sentido evidentemente sexual y, además, porque se explican por una *Bedeutung*, por la referencia a una experiencia anterior. La primera mujer hace su escena

como repetición y corrección de un evento anterior que ha sido un trauma para ella. A través de estos ejemplos Freud vincula el sentido y lo libidinal. La *Bedeutung* es una vivencia anterior.

A partir de aquí introduce la conferencia XVIII que versa sobre el trauma, sobre el inconsciente. Toma como principio el que siempre, debajo de cada síntoma neurótico, hay un trauma; toda neurosis contiene –dice Freud– una fijación de esta índole. Introduce, además, el principio de que el sentido de los síntomas le resulta siempre desconocido al enfermo, lo cual lleva a Freud a realizar una afirmación más fuerte: «Para que el síntoma se produzca, es preciso que éste sea inconsciente». O sea, que no se forman síntomas a partir de procesos conscientes.

En este texto queda algo del optimismo interpretativo de Freud. Dice, como deducción de su principio: «El síntoma desaparece cuando se logra que se haga consciente su sentido. Los síntomas cesan tan pronto como se sabe el sentido». En cierto modo, a Freud no se le ha impuesto aún el factor económico de la libido. Sería interesante estudiar cómo Freud plantea ese principio para decir más tarde: «No es exactamente así». El principio es excelente, pero los síntomas no lo saben.

Busca lo económico y al final introduce el síntoma por el lado de lo dinámico; en otras palabras, algo se opone a la llegada del sentido a la conciencia. De resultas, en el capítulo XIX estudia cuál es la resistencia inconsciente: la paradoja de que los enfermos sufren de sus síntomas pero no parecen desear tanto el quitárselos. En esa dirección, puede señalar la condición de inconsciente, la *Unbewusstheit* sobre el síntoma, que sólo florece a partir del inconsciente. Es decir: hay un sentido que se quiere expresar, no lo logra, aparece el síntoma. Eso le permite a Freud decir: «La formación de síntomas es un sustituto de algo diverso que está interceptado».

La palabra «interceptado» es fundamental. Parece inspirar el primer esquema de Lacan: la interceptación de un querer decir por parte de algo diverso. Freud está tan contento que lo repite: «Un sustituto de lo que se intercepta».

A su juicio, eso es lo que permite concebir en una unidad la formación del sueño y la formación del síntoma neurótico. La referencia constante de Freud a lo largo de esta obra es la *Traumbildung*, o la *Traumarbeit*, la formación en el trabajo del sueño. Pero al mismo tiempo que Freud señala ese rasgo común entre ambos –base de la inclusión del síntoma en la práctica psicoanalítica–, no cesa de repetir que un síntoma no es un sueño. La represión, motor esencial del sueño, no es más que la condición previa para que se

forme un síntoma. Sólo el síntoma nos introduce en lo más íntimo de la vida sexual. Los sueños no quedan como una opacidad subjetiva permanente, esa que en última instancia modifica el cuerpo. Es de ese plus de lo que hay que dar cuenta en la formación del síntoma. La diferencia entre sueños y síntomas, puntualiza Freud, es que: «Los síntomas sirven siempre al mismo propósito, es decir, a la satisfacción sexual». Freud no se cuestiona cuál pueda ser el uso del síntoma, para él siempre el mismo: la satisfacción sexual, o bien servir de sustituto a la satisfacción que falta en la vida. Es así como introduce la frustración. Como he subrayado, el elemento de «decir que no», la *Versagung*, ya es un dicho.

En Freud, la definición de síntoma como medio de goce es patente. Teniendo en cuenta, por supuesto, su carácter de formación de compromiso, es decir, de nexo entre goce y defensa. La observación de Freud es que en el síntoma se trata de obtener la satisfacción y de defenderse de la misma. Este nexo entre goce y defensa es lo que Lacan deducirá: que hay algo excesivo en el goce que obliga siempre al sujeto a defenderse del goce que busca. Lacan dará cuenta de ello separando el lenguaje, el significante, en tanto que negativiza el goce: el poder represivo está en el lenguaje mismo. El Nombre-del-Padre es el lenguaje. Queda un plus de goce, la ganancia de placer, el *Lustgewinn*.

Todo lo que Freud dice entre las conferencias XVII y XXIII prepara la cuestión de cómo enferman los hombres, problema que aborda en la XXII, donde dice: «La realidad no es lo único que funciona como barrera». Cada vez que se produce una frustración, la libido regresa y busca una nueva modalidad de satisfacción, pero en ese momento se topa con un veto interno, un «decir que no» interno. Está recogido en la pregunta: «¿Cuáles son los poderes de los que parte el veto a la aspiración libidinosa?». Es la puerta de entrada a sus desarrollos de los años veinte.

Por eso Freud dice que solamente habla de los síntomas histéricos, porque son los que causan displacer. El problema de los síntomas obsesivos es que causan placer. La libido freudiana la vemos al encontrar un veto en el yo, al encontrar en la realidad la *Versagung*. Siempre encuentra un significante. Se comprende, entonces, la construcción lacaniana pensada para hacer de la libido algo situable en el conjunto significante-significado. Freud mismo lo dice en el capítulo XXIII: todo lo anterior es preliminar; está la barrera, la *Versagung*, el veto, la libido que se escapa, que se ve obligada a volver atrás..., pero en este circuito queda vinculada a representaciones que pertenecen al

sistema del inconsciente. La libido se dirige a un objeto del mundo exterior, se produce una frustración –la señora dice que no–, la libido se escapa, pero no hacia otra señora sino hacia las fantasías, se escapa hacia el sistema del inconsciente. Entonces, según Freud, cuando la libido retrocede a representaciones del sistema del inconsciente, adquiere las propiedades de este sistema. Es decir, se muestra capaz de condensación y desplazamiento, metáfora y metonimia. Se ve que hay un destino de la libido que es como el del significado. Es lo que le ha permitido a Lacan traducir todo ello en términos de deseo.

Se comprende que a lo largo de esas conferencias son muchos los elementos que permiten pensar la libido como equivalente a un significado. La oposición libidinosa es equivalente a la represión semántica. Esto se ve, por ejemplo, cuando Freud habla de la plasticidad de las pulsiones sexuales, que pueden reemplazarse las unas a las otras como redes de vasos comunicantes; o cuando subraya los rodeos de la libido al encontrar un «no», mostrando que la libido es capaz de sustitución y desplazamiento, es decir, de metáfora y metonimia. Esto inspira Lacan su grafo, en el que ha logrado presentar, mediante una misma forma conceptual el circuito de la palabra y el circuito de la libido.

Pero Freud no le saca partido a este asunto. No se le ocurre que puede deducir cosas que ocurren en la sexualidad a partir de los fenómenos lingüísticos del inconsciente. Creo que por esa razón Lacan dice que Freud es un débil. Ser un débil significa flotar entre dos. Dispone de todos los elementos para reconocer que se trata de un solo operador, pero no lo hace. Además de ser un «obsesivo sexual», como dice Lacan, Freud es un débil porque ahí flota entre dos aguas. Hay que tomar todo esto *cum grano salis*. Y no significa que Lacan sea perfecto. No debemos pensarlo ni, mucho menos, decirlo. Como me señaló mi amigo Horacio Etchegoyen, no conviene tener un culto a la personalidad –no le respondí sobre este punto, porque no sabía de lo que hablaba–. Lacan dice que Freud tiene como síntoma la debilidad, pero él también tiene un grave síntoma en su enseñanza.

Todo ese esfuerzo lacaniano de articulación, deducción, producción se funda en este doble circuito de la palabra y de la libido, y en el camino que va del sentido a algo más allá del sentido. La doctrina misma del pase tiene un aspecto de camino: primero está el sujeto supuesto al saber, es decir un efecto de significación –el Sujeto-supuesto-Saber está del lado del *Sinn*– y, a partir de ahí, el sujeto va hacia la *Bedeutung*, hacia el fantasma, y supuestamente lo atraviesa.

La quinta operación es un esfuerzo para pensar en otros términos qué caminos. Hace ver –como dice en el Seminario XVII– el parentesco de la verdad y del goce. Sentido y goce tienen una misma raíz en la impotencia. Si introduce el sentido gozado, es porque él mismo pone en cuestión el objeto *a*. Lo hace explícitamente en el Seminario XX. El objeto *a* es solamente la parte elaborada del goce, la parte fantasmática o semántica el goce, la parte del goce ya atraída hacia el fantasma.

El objeto *a* es un falso real.

LA FAMOSA CONFERENCIA

El caso del «hombre de los lobos» y, de manera muy especial, la nota agregada por Freud, son referencias oportunísimas para estas conferencias. Freud oscila entre el valor traumático y el valor fantasmático. En última instancia, dicha oscilación deja constancia de que lo traumático y lo fantasmático pueden ser considerados como dos modalidades de lo mismo: hay algo no se puede descartar, algo que ha sido efectivo en el pasado. Entre lo traumático y lo fantasmático hay una oposición, por supuesto, pero también algo en común: Freud no duda de que hubo algo en el pasado, en el período de las vivencias infantiles. Que esta *x* sea traumática o fantasmática es discutible. En las notas del «hombre de los lobos» Freud termina con un *non liquet*, no está decidido, no está claro. Pero sí hay un *liquet* en la medida en que algo real pasó en lo real –lo real entendido en el sentido psíquico, por lo menos–.

Entramos en el texto de la –ahora– famosa conferencia XXIII, titulada por Freud «Los caminos de la formación de síntomas». Propongo que la llamemos *Die Bedeutung der Symptom* por analogía con *Der Sinn der Symptom*, que es el título de la conferencia XVII. Mi propuesta se justifica tanto más en que el propio Freud indica en la XXIV que ya con anterioridad ha empleado indistintamente *Der Sinn* y *Die Bedeutung* (de los *Symptome*, en plural). Como el título de la conferencia XVII presenta *Der Sinn*, no parece excesivo deducir que la XXIII es la conferencia que esencialmente complementa a la conferencia XVII. La conferencia XXIII complementa la dimensión semántica del mensaje sintomático –si aceptamos esta expresión– con su dimensión referencial.

Lacan trata esta cuestión de la relación de la palabra con la realidad o con lo real mediante diversas formulaciones. Es el tema que trata Freud en la conferencia XXIII, si la

palabra corresponde o no a la realidad, esto es, lo que concierne al aspecto semántico de la palabra, a los efectos de significado, que se puede organizar con independencia de la referencia a la realidad.

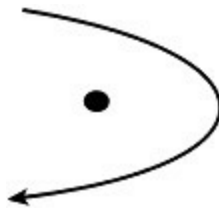
Para proceder paso a paso y a la vez con rapidez en la lectura, quiero comentar el título original de la conferencia, así como proporcionar el plan, las partes en que se articula este escrito. Es importante ser minucioso. La edición alemana no consta de apartados; en la *Standard Edition* lo que hay son divisiones tipográficas señaladas mediante una línea en blanco, criterio que ignoro si ha sido introducido en algún momento por el propio Freud en alguna edición alemana o si es una aportación de Strachey. La división en partes, mediante una línea blanca, como decía, sin título y sin numeración alguna, parece muy bien hecha y no propondré variaciones, dado que corresponde al camino seguido por el pensamiento de Freud. Propondré, en cambio, títulos para cada una de esas ocho partes. Cuando se trata de un autor como Freud, o como Lacan, se impone la atención al camino del pensamiento y a la arquitectura global. La arquitectura es esencial para dar su valor a cada frase.

Empecemos por comentar el título: están los *Wege* y está la *Bildung*. Primero, los *Wege*, los caminos. Podemos pensar en los *Holzwege*, los «caminos del bosque» de Heidegger, que son caminos que no conducen a ningún lugar. Son los caminos de los leñadores en el bosque, van a hacer su trabajo y regresan, no van de un punto a otro. ¿Qué es ir de un punto a otro? Es una acción acerca de la cual se puede preguntar si es exitosa o no, o cómo se puede ganar tiempo; una vez llegado al destino previsto se puede olvidar el punto de partida. En un contexto distinto podríamos ver la relación del *Holzweg* con la dimensión del inconsciente mismo: el ir de un punto al otro no tiene total afinidad con la dimensión del inconsciente. Presentar el camino de la curación como un ir de un punto al otro constituye ya cierto forzamiento, aunque sea nuestra codificación habitual. Quizá con sus nudos Lacan cambie algo en ella; un poco más de *Holzwege* en el psicoanálisis.

Volvamos a los *Wege* de Freud. Lo que camina, no hay duda al respecto, es la libido. La libido se caracteriza por su capacidad de caminar, y por eso mismo tiene su sentido de fijación: adquiere su valor en comparación con la vocación de caminar, la vocación errante de la libido, que da cuenta de la plasticidad de las pulsiones parciales —como hemos visto ya en la conferencia XXII, página 314—, de su capacidad de mudar su objeto para permutarlo por otro, como dice Freud, de su proclividad al desplazamiento, de su

predisposición a adoptar subrogados. Un camino posible es la llegada al síntoma; otro, llegar a la obra de arte. La investigación clínica de la formación del síntoma desemboca en una consideración sobre el arte. De forma resumida: la libido se puede sublimar o sintomatizar. En esta conferencia Freud estudia la sintomatización de la libido, pero no es éste el único destino de la libido. Hay como un doble destino posible de la libido, dos destinos que por un lado son opuestos, pero que por otro pueden encontrarse en continuidad o articulados.

Esa es la base freudiana de lo que dice Lacan en su escrito «De nuestros antecedentes» (página 60 de la edición castellana de 1984): «La fidelidad a la envoltura formal del síntoma nos llevó a ese límite en que se invierte en efectos de creación». La expresión misma de «envoltura formal del síntoma» se refiere al *Sinn* del síntoma, apunta al mecanismo signifiante a partir del cual hay efectos de sentido. En cierto modo no es distinto en el síntoma y en la obra de arte; en ésta última hay inversión, o como dice Lacan, *rebroussement*:



Se llega a un límite a partir del cual no hay retorno, algo que el texto de Freud ilustra muy bien. Hay inversión en la medida en que el creador toma el querer decir del síntoma, que permanece inconsciente, a su cargo. A cargo de su deseo decidido, de su voluntad. En esta perspectiva, la producción de la obra sería algo así como la creación de un síntoma artificial.

Es la perspectiva que Lacan apoya en el ejemplo de su tesis de psiquiatría, el caso Aimée, y que le lleva, muchos años después, al caso Joyce, el *sinthome* que hunde sus raíces en su tesis de psiquiatría, pasando por este comentario, en 1966, sobre la envoltura formal del síntoma.

Los *Wege* de Freud son, por una parte, caminos de retorno de la libido. La libido, en la concepción freudiana, se desarrolla en el tiempo, y Freud capta el asunto en una dialéctica entre desarrollo y regresión, y los caminos se inscriben en esa dialéctica.

Por otra, los *Wege* de Freud son —él mismo lo dice en la conferencia XXII, página 318—

Umwege, rodeos, «Los rodeos son los caminos de la formación de síntomas». La palabra *Umwege* es frecuente en la obra de Freud y también está presente en el título de uno de sus escritos.

En primer lugar, hay *Umwege* porque hay desfiguraciones y atemperamientos de la libido en el síntoma. He tenido ocasión de referirme a ello, aunque de manera muy rápida, en la primera parte de este escrito: en definitiva, dichos rodeos son las metáforas y las metonimias de la libido. No puede olvidarse el esquema lacaniano del rodeo pulsional –rodeo alrededor del objeto *a*– del Seminario XI. Como acabo de trazar un tipo de rodeo, se podría escribir «objeto *a*» en el centro del esquema. Este esquema se fundamenta en el concepto freudiano de *Umweg*; por lo menos lo traduce. Para Lacan, entre lo real y el dibujar existe algún tipo de conexión, hasta el punto de que en el seminario del año 1977 Lacan dice en algún momento «lo real se dibuja».

Los rodeos pulsionales son correlativos a la constancia de la finalidad libidinal. Rodeos, metáforas, metonimias, la plasticidad, ponen tanto más de relieve la constancia de la finalidad libidinal. La libido es siempre la misma; sus rodeos apuntan a la satisfacción.

Hay que tener cuidado con esto. Es una cuestión muy simple, pero a la vez esencial.

Toda la teoría freudiana de los síntomas, tal como está desarrollada en las conferencias, supone que una satisfacción puede sustituir a otra. Por ejemplo, la satisfacción del pecho puede dar lugar la satisfacción sustitutiva del chupeteo y después, dice Freud, al amor a la madre, lo cual parece establecer una sensacional conexión entre el goce pulsional y el amor a la madre. Digamos aquí, entre paréntesis, que eso es precisamente lo que Lacan pone en cuestión en la primera frase del Seminario XX diciendo que no se puede pasar del goce al amor, así, como hace Freud, en dos frases.

Toda la teoría freudiana supone la posibilidad de sustitución de satisfacciones. Lo podríamos escribir así:

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

Una satisfacción inicial, S_1 , es sustituida por una satisfacción segunda, S_2 . Sería divertido llamar a eso «metáfora libidinal», comentar la relación entre metáfora paterna y metáfora libidinal. Este nuevo S_2 es lo que Freud llama una satisfacción nueva o sustitutiva, un

Ersatz de satisfacción. Pero la palabra *Ersatz*, o sustituto, hace pensar que el sustituto no vale tanto como el original –si no podemos comprar unas verdaderas perlas salvajes compramos unas cultivadas, pero éstas no son tan apreciadas porque las vemos como un sucedáneo–. No sucede así con la satisfacción sustitutiva. Es tan buena como la satisfacción original. No importa el objeto, la finalidad libidinal se obtiene cueste lo que cueste y, como tal, es siempre la misma. Este es el punto simple y esencial que señalaba. El goce es el goce. La pulsión no conoce el «semblante de gozar». La satisfacción pulsional es un real. Los *Umwege* están más bien en el registro del semblante.

Lo que encontramos en Freud como *Symptombildung* apunta a otra expresión de Lacan: las formaciones del inconsciente. El término «formaciones» procede directamente del concepto freudiano de *Bildung*. Pero Lacan utiliza la palabra más bien del lado *Sinn* que del lado *Bedeutung*, a propósito de formaciones que proceden del inconsciente. No son productos, sino formaciones que no se separan –como lo hace un producto– del inconsciente. Lacan pone el acento sobre la envoltura formal de las formaciones del inconsciente, pero no se le escapa que la llave de la formación de los síntomas es pulsional. En el Seminario II hace del superyó la llave de los síntomas; otras veces, la llave de la formación de síntomas es la castración: son dos maneras de apuntar a lo pulsional. Freud nos habla de formaciones que provienen de la libido.

Pasamos ahora a las ocho partes del texto, a las que daré títulos:

1. La escapatoria de la libido: la libido da el primer paso, se encuentra bloqueada por la *Versagung*, el veto. El camino sintomático comienza por un bloqueo. La libido está bloqueada en su búsqueda de satisfacción. En un primer tiempo se escapa de la actualidad, hacia el pasado. Hay una huida y un pasaje de la actualidad al pasado, ya sea un pasado fantasmático o el pasado de un estado anterior de la libido.
2. *Constitución y vivencias*. Lo hemos mencionado más arriba. Freud trata de evaluar qué se debe a factores constitucionales y qué a vivencias actuales en la formación del síntoma.
3. Las vivencias infantiles sexuales: el camino regresivo lleva a las primeras vivencias. Comentaré esta cuestión más adelante.
4. La satisfacción en el síntoma: Freud opone la fenomenología del síntoma a la verdad del síntoma, dado que la primera impone la presencia del sufrimiento, mientras que en la segunda reside la satisfacción libidinal del sujeto. En este capítulo se justifica el concepto lacaniano de goce, ya que Freud nos habla de una satisfacción que no se confunde con el placer. El síntoma histérico se presenta en la dimensión del *displacer*, aunque satisface, lo cual justifica la introducción de una palabra distinta

para apuntar a la conjunción de satisfacción y de displacer: es lo que Lacan llama goce. Parece un concepto misterioso. Aún recuerdo, en los viajes que hice por Estados Unidos hace ya años, las preguntas insistentes del presidente de la APA: «*Mister Miller*, explíquenos qué es el goce en Lacan». Recuerdo haberle contestado: «No, a usted no se lo voy a explicar», porque esto ocurría después de que ya me hubieran cansado de varias maneras. Podría haberle dicho: «Pueden leer las dos páginas de la sección cuarta de la conferencia XXIII».

Los tres capítulos siguientes –5, 6 y 7: «Fantasma y realidad», «Los fantasmas originarios» y «La *Bedeutung* del síntoma, la fijación»– tratan del fantasma. El último capítulo, el 8, trata de la creación y el arte: «La creación, el arte, como una inversión del camino sintomático».

Los capítulos 5, 6 y 7 tratan del pasado, la libido vuelve al pasado en el camino constitutivo del síntoma. El verdadero estatuto de este pasado es fantasmático, lo cual lleva a Freud a proponer que hay una realidad psíquica. La parte cuarta de esta sección adquiere todo su sentido en la afirmación de Freud: «La satisfacción es real». Puede que el pasado sea fantasmático, pero la satisfacción es real. Veo dibujarse ahí la oposición entre lo real de la satisfacción y lo fantasmático del pasado. No me parece un forzamiento.

En la parte octava hay un retorno a la realidad, pues el artista produce obras que toman su lugar en dicha realidad. El último camino va de la realidad psíquica a la realidad externa. Casi es un movimiento del síntoma al fantasma –también un más allá del fantasma– y el retorno a la realidad externa.

UNA CLÍNICA SIN EL CONFLICTO

La conferencia XXIII es un estudio de los modos de gozar según la definición freudiana del síntoma: a pesar de su fenomenología de sufrimiento, es una modalidad de satisfacción libidinal. Es el mismo nivel al que apunta Lacan en *Televisión* cuando dice que el sujeto es siempre feliz. Freud trata de mostrar en qué sentido el sujeto es siempre feliz, y que esta felicidad puede serlo en el sufrimiento, parodiando, parodiando el título de Barbey d'Aurevilly «La felicidad en el crimen». Es la perspectiva inhumana en el

psicoanálisis; el sujeto se presenta con su sufrimiento y el analista sustancialmente le responde: «Todo está en orden».

Por supuesto, el «Tú eres feliz en tu sufrimiento» no es la única perspectiva posible, no se trata de bendecir el sufrimiento. El único sentido que puede tener la curación es el de disminuir el precio de sufrimiento que se debe pagar para acceder a la satisfacción pulsional, que sea menos costosa. Así se restablece cierta humanidad en la posición analítica.

Lo esencial es que, en este nivel, no hay conflicto. Hay sufrimiento, sí, pero no hay conflicto propiamente dicho. El conflicto, concepto tan importante en Freud, es una elaboración teórica que lleva a decir que la satisfacción libidinal entra en conflicto con otro elemento, con otra instancia que obliga a la libido a cambiar de dirección. Freud trata de localizar de varias maneras esa otra instancia. En un primer sentido, es la realidad externa. En las conferencias dice: «Es el yo, sus leyes y sus pulsiones propias, pues necesita de un elemento pulsional para ir en contra de las pulsiones». Más adelante, Freud cambiará la teoría –aquí hay una suerte de *varité*, una verdad que varía–, dirá que no es el yo, sino el superyó y la pulsión de muerte. Sin embargo, toda esa elaboración parece reducirse al semblante cuando la referimos a lo real de la satisfacción. No se duda de lo real de la satisfacción, pero sí se puede dudar de la construcción teórica del conflicto.

Aquí es donde adquiere todo su valor la palabra «modo», o «modalidad», que utilizamos cuando hablamos de modo de gozar o de modalidad de satisfacción, o cuando Freud habla de *eine neue Art der Libido Befriedigung*, una nueva modalidad de satisfacción libidinal. Se introduce la idea de medio, método, arreglo, dispositivo más o menos artificial en comparación con lo real de la satisfacción. La artificialidad del modo aparece claramente en las perversiones, por ejemplo, cuando hay una exteriorización de lo artificial del modo en la realidad. En la perversión hay como una puesta en escena del síntoma en la que el elemento artificial es parte del dispositivo mismo. Lacan lo señala a propósito de Jean Genet: cuando pone en escena las distintas perversiones, señala que debe advertirse el carácter artificial del dispositivo que funciona para el goce. Esto se hace patente en el dispositivo masoquista, donde el supuesto omnipoder del Otro sobre el sujeto es, a fin de cuentas, un artificio del sujeto mismo. La relación semblante-goce es, así pues, esencial. Ése es también el principio de la afinidad entre la perversión y el arte: el carácter artificial de ambos.

Para Freud, el conflicto es esencial, hasta el punto de definir el síntoma como una formación de compromiso entre fuerzas opuestas. La oposición que establece entre placer y realidad se ha podido entender como una oposición entre placer y realidad externa, y es así como se llegó a la concepción del análisis como educación o pedagogía. Si Lacan tuvo que pasarse tanto tiempo atacando el concepto de pedagogía es porque la pedagogía estaba dentro del discurso analítico de varias maneras.

A mí me parece que para Lacan se trata, en cierto momento de su enseñanza, de aprender a pensar el síntoma sin el conflicto. Sustraer la perspectiva del conflicto, a pesar del sufrimiento, y privilegiar lo real de la satisfacción. La clínica de los nudos es una clínica sin conflicto.

El único conflicto es que no logramos hacer los nudos que queremos, con el sufrimiento que ello nos ocasiona y que Lacan a veces señalaba, pero la novedad invisible de esta clínica –que ahora trato de hacer patente– es que es una clínica sin conflicto. Es una clínica del anudamiento y no de la oposición, una clínica de los arreglos que permiten la satisfacción y que conducen al goce. Hay dificultad, pero no hay conflicto. La estructura misma de los nudos no permite hacer surgir la dimensión del conflicto.

Por supuesto que Lacan ha tenido varias clínicas con conflicto. Ha empezado por oponer lo simbólico y lo imaginario, y eso era ya una clínica del conflicto. Después ha privilegiado una clínica de la oposición de lo simbólico y lo real. Piensen en el concepto mismo de objeto *a*, objeto que resiste a lo simbólico, aquello que no encaja bien con lo simbólico. Hay una tensión entre lo simbólico y el objeto *a*, que es una clínica de conflicto. Con los nudos no hay oposición, al contrario, hay solidaridad entre las dimensiones. Hay un *mitsein*, un ir juntos, de los círculos. Por eso se encuentra una satisfacción estética en el nudo borromeo, ya que Lacan no lo encontró en las matemáticas sino en un emblema de la familia de los Borromeo. Es una figura hermosa que a veces se utiliza con placer estético, como una decoración característica del arte islámico, sin representación de la figura humana. Gozamos de eso. Esos dibujos hechos para cernir el síntoma se convierten fácilmente en una suerte de obra de arte.

Entonces en esta clínica no se trata, como en Freud, de resolver el conflicto, sino de obtener un nuevo arreglo, un funcionamiento menos costoso para el sujeto. No digo que sea la única perspectiva clínica que vale, sino que es un esfuerzo de *Bildung* por parte de Lacan, de *Bildung* del analista, formarse en esta perspectiva sobre el síntoma.

Volvamos a Freud, al Freud que habla de *Neue Art*, de nueva modalidad.

La palabra «nueva» es discutible, Freud mismo dice «nueva o sustitutiva», porque el síntoma no es algo nuevo, no es un invento, sino más bien un retorno. Hay siempre algo viejo en el síntoma freudiano, pues es un hecho de repetición. En este texto, Freud estudia las transferencias de libido.

El análisis mismo puede aparecer como una nueva modalidad de satisfacción libidinal, *eine neue Art der Libidobefriedigung*. Para Lacan, la problemática del final del análisis pasa por pensar precisamente el análisis como una nueva modalidad de satisfacción y la manera de ir más allá de esa dimensión. Hay algo en el análisis de un síntoma artificial que corresponde al invento freudiano. En este punto, la pregunta por el anhelo de Lacan cobra su auténtica dimensión: ¿por qué el psicoanálisis no ha podido inventar una nueva perversión? Esta pregunta, famosa y divertida, testimonia la perspectiva del análisis mismo como una modalidad de satisfacción artificial, que tiene un parentesco con el síntoma tal como lo describió Freud.

En esta nueva perspectiva encontramos la dimensión temporal del síntoma. Freud elabora el síntoma en términos de desarrollo y regresión. Para él, la libido tiene un pasado, incluso casi una memoria. Pero en esta misma conferencia puede verse que no le resulta posible quedarse solamente en lo temporal, sino que debe pasar a lo histórico; Freud es llevado a las paradojas de la dimensión histórica, más allá de lo temporal. Lacan lo ha dibujado en *Función y campo*, mediante la oposición entre exactitud-verdad y mediante los efectos de *après-coup* descubiertos gracias al «hombre de los lobos».

Así es como se plantea, en la parte tercera, la cuestión de si las vivencias infantiles tienen importancia, si la han tenido en el momento de la vivencia infantil o si esa importancia ha sido otorgada regresivamente en una suerte de *après-coup*. Su solución es clara: esas experiencias infantiles han tenido importancia en el momento mismo de producirse. La prueba que aporta es que hay neurosis infantil y, a veces, se puede ver una continuidad entre la neurosis infantil y la neurosis adulta. A la vez, con todo, matiza: «Para algunas neurosis, la vivencia infantil es más importante que para otras, donde lo importante son los conflictos posteriores»; es una cuestión de más o menos. En apoyo de esta tesis puede citarse la continuidad en las perversiones, cuando se verifica una experiencia infantil dada, una vivencia accidental, que parece ser el resorte de la

perversión adulta en una continuidad total. Pero fundamentalmente Freud dice que si la libido regresa será porque hay algo que ejerce una atracción. Es lo que llama «fijación».

En este punto no vacila. Si hay una regresión de la libido, debe suponerse que hay algo que la atrae: aquí se esconde un plus de goce. Esto abre, en un segundo tiempo, la cuestión de si ese algo que ejerce su atracción es traumático o fantasmático; pero ya sea lo uno o lo otro, Freud no pone en cuestión este punto.

En la parte cuarta –es un tema la que ya me he referido– presenta el goce del síntoma, ese goce oculto como algo extraño, que tiene *Befremdung*, que no es algo familiar ni tampoco reconocible. No hay reconocimiento de este goce. Aquí Freud habla del autoerotismo ampliado del síntoma que constituye una modificación del ser mismo del sujeto, eventualmente de su propio cuerpo. Voy a dejar esta cuestión para más adelante, puesto que fue uno de los motivos de elección de este tema para el seminario. Al final de esta parte cuarta, Freud señala que puede observarse una compresión particular de la libido y destaca la función de un pequeño detalle, tan importante como para despertar la libido: puede comprobarse que en esta parte del texto hay un esbozo del objeto *a*.

Pero consideremos ahora al fantasma, a propósito del cual se plantea la cuestión de la verdad. Mantiene lo ya dicho: en el pasado ha ocurrido algo, sea bajo la forma de acontecimientos o de fantasma. Por eso no me parece que haya una contradicción entre las partes tercera y quinta. Para Freud cuenta lo infantil. Vivencias o fantasmas, han tenido importancia en el momento en que se han producido. Lo que cambia, en resumidas cuentas, es el sentido de la realidad. La realidad tiene varias modalidades, y Freud introduce la realidad psíquica al lado de la realidad externa. Cambia el sentido de «realidad», de manera que la diferencia acontecimientos/fantasma pierde su importancia (página 336).

Es lo que lleva a Lacan a decir: «Se goza siempre de los fantasmas». Freud dice: la realidad psíquica es lo decisivo; pero Lacan va un paso más allá, privilegiando la realidad psíquica sobre la realidad externa, hasta el punto en que ésta cuenta como fantasmática en el discurso analítico.

Esta perspectiva obliga a reconsiderar la diferencia entre principio de placer y principio de realidad. Para el sentido común el conflicto está entre lo interno y lo externo: el placer autónomo, automático, del aparato psíquico *versus* las exigencias de la realidad externa. Por el contrario, si se privilegia la realidad psíquica, la diferencia entre los dos principios es interna. En la segunda mitad de los años sesenta, Lacan dirá que el discurso analítico

toma la realidad de una manera unívoca –cosa increíble dado que, según Freud, por lo menos se debía oponer la realidad externa a la interna–, cuando los otros discursos hacen flotar la realidad en diferentes modalidades. En la medida en que la realidad “interna” no sólo es decisiva sino que es la única, se goza más de los fantasmas que de los seres externos. Aquí hay una debilidad de Freud, pues se interroga de manera apasionada sobre la exactitud. Su debilidad es flotar entre realidad externa y realidad psíquica, y este es su síntoma.

LO REAL MIENTE

He anunciado que Lacan tenía su propio síntoma, síntoma que él mismo identificó. Tiene que ver con el punto anterior. El acento puesto sobre lo unívoco de la realidad lo lleva hacia un real sinsentido. Lacan ha anunciado al mundo la instancia de un real sinsentido. Consiste en una separación radical entre lo real y el sentido. Es una idea tan extraña, produce tal *Befremdung*, que él mismo dice: «Quizás esa idea de lo real sea mi síntoma». En cierto modo, no se puede decir nada verdadero de él. La palabra «real» es ya una paradoja: es difícil decir «lo real», porque esta frase ya tiene un sentido. Quizás el síntoma de Lacan sea muy interesante porque implica que cuando se dice algo sobre eso, se miente necesariamente.

Hace entender el elemento de falsedad que hay en cualquier historia.

No hay que olvidar que se trata de los caminos de la formación de los síntomas histéricos. En los síntomas obsesivos el elemento de falsedad de la historia está más velado por la fenomenología de satisfacción que conlleva el síntoma. Se puede decir que lo real hace mentir al sujeto y, en definitiva, en un pasaje al límite, que lo real miente. Así, para Lacan el estatuto del síntoma resulta finalmente problemático. Lacan dice que el síntoma es del orden de lo real; es una paradoja, porque si el síntoma tiene *Sinn*, tienen sentido, como dice Freud, ¿cómo se puede decir a la vez que es real, si lo real no tiene sentido? Sería el único trozo de real con un *Sinn*.

Aquí hay una vacilación de Lacan, o más bien cierto girar en círculos, como él mismo señala: no solamente traza círculos y nudos, sino que él mismo da vueltas. Por una parte, propone la ecuación: goce = verdad o sentido, es el goce sentido o sentido gozado. Sin embargo, a veces Lacan separa totalmente el goce como real y el sentido, y habla del

goce opaco del síntoma, fuera de todo sentido. Aquí no hay una solución lacaniana sino una *varité* del síntoma. Verdades variables de Lacan al entrar en esa zona. No nos deja una doctrina dogmática y terminada, sino un campo problemático de investigación donde hay lugares para discutir y elaborar:

1. Desde lo simbólico, el análisis opera sobre lo real del síntoma, en la medida en que el síntoma es sentido.
2. Si lo real y el sentido están totalmente separados y se excluyen, el psicoanálisis no es nada más que una estafa.
3. ¿Cómo incidir, a partir de los efectos de *Sinn*, en un goce sin sentido?
4. Quizás exista un efecto real de sentido.

Con sus nudos, Lacan prueba todo tipo de arreglos para resolver el tema. No creo que haya agotado la cuestión. Quizá la solución esté en esas mismas variaciones, en una demostración que hacía Lacan en la pizarra con esos mismos nudos, manipulación cada vez más silenciosa de un real sinsentido. Los nudos son, seguramente, el ejemplo paradigmático de un real sinsentido, hasta tal punto que Lacan, cada vez que nombraba un círculo u otro, señalaba que era como un forzamiento.

Volviendo a Freud, en la parte tercera nos da un esquema. Señalaré solamente que debe modificarse, en el apartado 6 y siguientes, en el lugar de «las vivencias infantiles» hay que escribir «los fantasmas originarios». Freud reduce el número de fantasmas a tres esenciales: la observación del coito, la seducción por un adulto y la castración. Lo hace también en las notas del «hombre de los lobos». Y finalmente, en la nota de 1920, en los *Tres ensayos*, señala que toda la fantasmagoría se puede incluir en el complejo de Edipo, y apunta el carácter necesario de esos fantasmas –dice *notwendig*, que yo prefiero al término das *Bedürfnis*, la «necesidad» en el sentido de *besoin*–. Su solución filogenética de la existencia de esos fantasmas es lo prehistórico. Me permito citarlo: «El niño fantaseador no ha hecho más que llenar las lagunas de la verdad individual con una verdad prehistórica». Él mismo experimenta la necesidad de salir de la dimensión histórica, tal como hace en *Tótem y tabú*.

En este mismo punto, lo prehistórico en Freud, la solución lacaniana es la solución estructural. Cuando Freud apunta a la prehistoria, a una cristalización de vivencias que – dice– no podemos conocer directamente, Lacan ofrece la solución maravillosa, la referencia estructural: son hechos de estructura.

Todo ello se articula asimismo con la diferencia que Lacan establece entre el complejo de Edipo y el complejo de castración: el complejo de Edipo es como la envoltura imaginaria del complejo de castración. Freud mismo dice que la fuente de todo ello es lo pulsional, lo cual justifica que se vincule la castración a lo pulsional. Es lo que Lacan escribe en la línea superior del grafo del deseo, la vinculación del goce a la castración. Hace que la castración, el $-\phi$, retorne sobre el goce mismo.

En último término, esto implica pensar la relación entre el lenguaje y el cuerpo. En Lacan se traduce como la captura del cuerpo por parte de la estructura, con su doble resultado: de un lado $-\phi$, la estructura lleva la castración al goce, el desierto de goce; del otro lado el suplemento, el objeto a .

Es el único punto en el que Lacan señala su desacuerdo con Freud, lo cual es muy divertido porque implica que todo el resto, las elaboraciones que he podido localizar –con algo de forzamiento– en la conferencia XXIII, considera que están en la línea de Freud. Pasar de lo prehistórico a lo estructural está en la línea de Freud. Ir del papel decisivo de la realidad psíquica al imperialismo de la misma es también el camino de Freud. El desacuerdo se sitúa a propósito de la cuestión del autoerotismo.

Freud se refiere a ello al señalar que la libido busca y encuentra sus objetos en el cuerpo propio (en la página 287), cuando dice que las pulsiones sexuales se satisfacen de manera autoerótica en el cuerpo propio (en la página 323), y cuando propone una historia de la pulsión oral (en la página 299): «El primer objeto de los componentes orales de la pulsión es el pecho materno. En el acto del chupeteo se vuelven autónomos los componentes eróticos, el objeto se abandona y se sustituye por un lugar del cuerpo propio. La pulsión oral se vuelve así autoerótica, como desde el comienzo lo son las pulsiones anales y las otras pulsiones erógenas [...]. El resto del desarrollo tiene dos metas: primero abandonar el autoerotismo, en segundo lugar unificar los distintos objetos de las pulsiones singulares, sustituirlo por un objeto único». Después pasa a la madre como primer objeto de amor. He señalado ya que, para Freud, el pasaje de la libido pulsional al amor se lleva a cabo, en este texto, de un solo golpe.

Sin embargo, en Freud se dan todos los elementos para concluir que la unificación no se logra, y que lo parcial perdura. Él mismo apunta y subraya lo perverso fundamental de la sexualidad. Lacan llegó a decir en el Seminario XX que el goce en sí mismo no es sexual, en tanto que «sexual» se refiere al Otro sexo. Se podría decir, en este sentido, que Lacan se refiere a un goce autoerótico, aunque él prefiere llamarlo autista en tanto

que no se refiere al Otro sexo. Empieza dicho seminario diciendo: «El goce del cuerpo del Otro no es el signo del amor». ¿Qué significa eso, sino que el goce del cuerpo del Otro es siempre perverso, parcial, es siempre gozar de trozos? El goce del cuerpo del Otro no hace acceder al Otro, solamente el amor lo permite. Es lo opuesto de Freud: hay una barrera entre goce y amor, no hay continuidad.

¿Por qué rechaza Lacan la palabra «autoerótico»? Precisamente, apoyándose en Freud, porque la libido se concentra en el objeto perdido. Cada vez que hay una presencia de goce, es en una posición que llamamos «éxtima», como objeto *a*. El goce tiene siempre algo de *unheimlich*. La *Unheimlichkeit* fundamental del goce se percibe en el caso del pequeño Hans. La relación masturbatoria con el objeto genital parece el modelo del autoerotismo, pero no es así: por el contrario, el pene, en tanto que soporte del goce, es extraño, «fuera del cuerpo».

Con la palabra «extimidad» tenemos las dos caras. La emergencia del goce es siempre traumática. Así se resuelve, en parte, el misterio de esa permanencia traumática que he señalado en el texto de Freud.

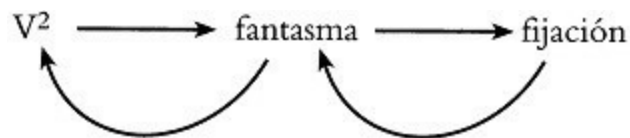
LA REFERENCIA DEL SÍNTOMA

En resumen, la parte séptima, *Die Bedeutung der Symptom*, apunta al goce en el síntoma, más allá de los relatos de seducción, castración, coito. Para Freud hay un corazón de real en el fantasma. A través de una referencia al principio de placer y al principio de realidad, apunta al hecho de que queda siempre un resto de goce, que llama «fijación», que no obedece a las exigencias de la realidad ni tampoco al principio de placer, cuyas exigencias son de reducción de las tensiones. Así, Freud distingue finalmente un real dentro de lo psíquico mismo que se esconde dentro del fantasma.

Dice que hay algo reservado que perdura y que no responde ni a la exigencia de la realidad externa, ni tampoco a la interna, pues no responde a la anulación de las tensiones que implica el principio de placer. Sería como la memoria del trauma del goce. Freud lo compara de manera muy llamativa con los parques naturales: «La creación del reino de la fantasía dentro del alma halla su cabal correspondiente en la institución de parques naturales, de reservas, ahí donde los reclamos de la agricultura, el comercio y la industria amenazan alterar ferozmente la faz originaria de la tierra, hasta volverla irreconocible».

El parque natural conserva este antiguo estado que en todos los otros lugares se sacrificó con pena a la necesidad objetiva. Se puede decir que en esa descripción tan llamativa del «enclave», ya tenemos el lugar mismo donde Lacan ha dicho una vez la palabra «extimidad».

Freud pone en evidencia el *Lustgewinn*, la ganancia de placer, distingue dos regresiones: la regresión al fantasma y, más allá, la regresión a la fijación. Puede trazarse el esquema siguiente:



Primero V2, *Verdrängung* y veto. Desde allí, regresión al fantasma. Más allá, la regresión a la fijación. Cuando Lacan hablaba del fantasma como la pantalla fundamental de lo real, se refería a este camino. La noción de un «atravesamiento del fantasma» traduce la idea de que puede recorrerse analíticamente este camino para sacar del fantasma su real. Además, señalaré que Freud llama a la primera regresión «introversión» y solamente a la segunda, propiamente, «neurosis». He notado que en este texto hablaba de la fijación reprimida, utilizaba la palabra *Verdrängt*, es decir, que en este punto vincula inconsciente y pulsión, pero sin tematizarlo.

En la última parte insiste en la capacidad del artista de regresar a los fantasmas. Es un introvertido que logra extrovertir, dando forma –no utiliza la palabra *Bilden*, sino *Formen*– a sus fantasmas. Freud dirá que da una copia fiel a la representación de sus fantasmas. Logra vincular un *Lustgewinn* tan grande que, durante un tiempo, las represiones son suprimidas.

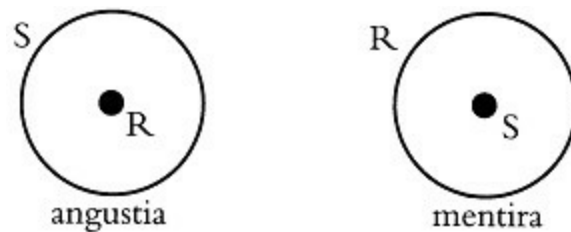
Sin comentar todo esto con más detalle, voy a dar una suerte de pequeña conclusión problemática acerca de la cuestión de la *varité*, el neologismo inventado por Lacan en su seminario de 1977.

1. El síntoma como *varité*: no se trata de lo que se dice del síntoma, sino del síntoma mismo. Podemos decir, más bien, que se trata a la vez del síntoma y de lo que se dice del mismo, en la medida que en el psicoanálisis tal diferencia se desvanece. Así, el síntoma puede aparecer como un enunciado repetitivo sobre lo real, y en tanto que tal, el síntoma mismo es una mentira. No solamente hablar de eso es una mentira, sino el síntoma mismo es una mentira. Por supuesto, mentir tratando de

decir la verdad. Es un mentir estructural. El sujeto no puede responder a lo real sino sintomatizándolo. El síntoma es la respuesta del sujeto a lo traumático de lo real. Es distinto del mentir verdadero del escritor Aragon, que se refiere a la obra de arte. Cuando el sujeto padece en el síntoma, el artista es capaz de hacer un juego con la respuesta sintomática a lo real.

2. La variedad de la verdad: se entiende muy bien a través del S_1 - S_2 y efectos de sentido. Es el esquema mismo del *après-coup*. Pero el carácter variable de la verdad implica un estatuto simbólico del síntoma. Situar el síntoma como real implica tomar bajo la palabra «síntoma», a la vez «fantasma» y «fijación». Puede decirse que la palabra *sinthome* se refiere a la conexión de fantasma y fijación.
3. El síntoma como real: cuando Lacan acuña esta fórmula, lo hace en un contexto en que ha distinguido de una manera muy fina dos incidencias de lo real: lo simbólicamente real y lo realmente simbólico.

Lo simbólicamente real es la presencia de lo real dentro de lo simbólico. Cuando Lacan dice: «Eso es la angustia», es lo real en tanto que aparece en lo simbólico. Al contrario, lo realmente simbólico es lo simbólico presente dentro de lo real. «Eso es mentira»: se entiende que es mentira si lo real está totalmente separado del sentido.



Cuando Lacan nos dice el síntoma es real, ¿de que esquema se trata exactamente, de la angustia o de la mentira? En cierto modo, hay algo del síntoma que se localiza entre angustia y mentira, es decir, entre algo que miente y algo que no puede engañar, vieja definición que Lacan daba de la angustia. Algo circula entre lo que engaña siempre y lo que no engaña jamás. Pero Lacan, al proponer que el síntoma sea la única cosa verdaderamente real, es decir, que conserve un sentido en lo real, lo ubica más bien del lado mentira.

El síntoma miente, la angustia no.

Lacan con Joyce (1996)

Barcelona, 2 de diciembre de 1996. Este seminario se realizó al día siguiente del que tuvo lugar, en dos partes, en las III Jornadas de la EEP-Catalunya, publicado en *Freudiana*, n.º 19.
Publicado en *Uno por Uno* n.º 45.
Transcripción de Myriam Chang.

El texto de Jacques Lacan *Joyce, el síntoma* fue transcrito a partir de unas grabaciones. Al releerlo —conviene recordar que es un texto, no un escrito de Lacan—, recordé que aquella mañana fuimos Judith y yo a buscar al doctor Lacan a la rue de Lille para llevarlo a la Sorbona. No estaba de muy buen humor, como se señala en la primera frase: «Hoy no estoy en mi mejor forma». Había como cierta pesadez. En el grande, y bastante feo, anfiteatro de la Sorbona, lleno de especialistas en Joyce, había una atmósfera de incompreensión. No reaccionaban ante nada. Hacía un frío de noviembre. Era el 16 de junio, pero parecía noviembre. Era algo muy frío, vacío. El hecho de no entender se hacía evidente. Pasados los años, algo de ese «no entender» aún perdura para nosotros; pero no es un «no entender» frío, es un «no entender» con simpatía, con interés.

El estudio de este texto necesita, primero, todo un trabajo para pensar la posibilidad del trabajo. En términos generales, el período que empieza con la cuestión de los nudos necesita otra economía de lectura que el resto de la obra de Lacan. Hay pocos escritos en este período, y son precisamente los escritos de Lacan lo que en general permite eliminar las ambigüedades puntuales de su expresión oral. Aquí falta eso. Esta otra economía de lectura la he caracterizado como problemática, aunque habría podido decir «aporética». Trabaja con contradicciones y nos lleva a ellas. Con anterioridad, Lacan había podido decir que, a su juicio, un escrito no debe dejar más salida que entrar en él. En este período, entrar se hace difícil, y no se ve la salida. En este período hay algo del «No hay salida», del *pas de sortie* francés. No digo que sea un *impasse*: digo que «No hay salida». Es el tema de Lacan, tema al que llega rápidamente, hasta negar el despertar como final del análisis. La fórmula empleada por Lacan es «No hay despertar», mientras que todas sus diversas formulaciones anteriores sobre el final del análisis no eran sino modalidades del despertar. Este período, en cambio, no autoriza esta noción, y hay que ver por qué. Cuando estamos en el nivel del sujeto que es siempre feliz, la noción del despertar se desvanece, no tiene su anterior pertinencia.

Hay que buscar una manera de trabajar. Lacan tenía como trescientos libros sobre Joyce, y el señor Jacques Aubert le llevaba más cada semana: la biblioteca crecía a ojos vistas. Lacan buscaba algo en que apoyarse. Nunca he tenido la idea de convocar un

seminario de un año sobre este texto, quizá por el recuerdo de aquella atmósfera de pesadez y frialdad que era todo lo contrario de cualquier gaya ciencia. Pero, ¿por qué no? Una manera de abordar Joyce sería, por ejemplo, tomar *Finnegans Wake*, leer una página, una sola página, y estudiarla bien. Otra posibilidad sería tomar otros escritores que puedan articularse con Joyce, y hacer un «Joyce con [...]». Podría estudiarse a Rabelais, una página de Rabelais, por lo menos. Hay una amplia tradición literaria sobre juegos de palabras, que quizá no esté tan presente en España, pero que lo está bastante en la literatura francesa.

Pero volvamos a nuestro texto. Hay dos maneras de tomarlo. Se puede buscar lo esencial, lo que Rabelais llamaba la «médula sustancial», en el nivel conceptual, teórico: quizás en este texto sean cuatro o cinco frases. O se puede, por el contrario, decir que todo significa; en este caso, aconsejaría numerar los párrafos, uno por uno, y hacer significar cada cosa, incluyendo el «Hoy no estoy en mi mejor forma». Es una apuesta a la larga.

Tomemos, por ejemplo, ese «Hoy no estoy en mi mejor forma, por toda clase de razones». Para mí, puede interpretarse que presenta *Finnegans Wake* de esta manera: poner «fin» a la obra por no poder hacer algo mejor. Es acorde, además, con lo que Lacan dice más adelante de Joyce: si viviese, «sería centenario, y no es lo habitual –no es lo habitual proseguir la vida tanto tiempo–». Estas frases pueden tomarse como alusiones de Lacan a su propia edad y a su propio esfuerzo por poner fin a su trabajo, preocupación que desembocará, al poco tiempo, en dar a su seminario el título «El momento de concluir». Lacan interroga ya *Finnegans Wake* como el momento de concluir en Joyce. Esto nos ayuda a entender el carácter de testamento que Lacan le atribuye. En cierto modo, su propia reflexión aporética sobre los nudos tiene un carácter de testamento. Lacan busca su propio *Finnegans Wake*.

Dice que esta obra está situada como una conclusión, como un término. Dice algo más: «El sueño que él lega, puesto como un término, ¿un término a qué?». «Puesto como un término, ¿un término a qué?», es una pregunta que podría ofrecerles. De eso se trata.

EL NÚCLEO TRAUMÁTICO

Primero hay que preguntarse por qué Lacan terminó estudiando *Finnegans Wake*. Es algo que tiene apariencia de final, pero también de inicio. Para Lacan, el encuentro con Joyce es un recuerdo de juventud, que él mismo señala en el texto; la obra de Joyce anuda la vejez de Lacan con su juventud. Y a Lacan siempre le ha interesado la inversión que se produce cuando el síntoma da lugar a la creación. Es algo que ya está presente en su tesis, en el caso Aimée. La literatura, los efectos de creación, han acompañado siempre la clínica de Lacan, desde *La carta robada*, a *Hamlet*, a *Antígona*...

Joyce, por supuesto, es muy distinto de Dupin, Hamlet o Antígona. Lacan siempre centró su interés en el personaje, pero en *Finnegans Wake* los personajes se desvanecen. Los hay, pero no hay un personaje central, y finalmente es el autor mismo quien se convierte en el problema, la relación del autor con la obra, el uso de la obra que hace el autor.

Creo que sobre la cuestión del término puesto a la escritura no hay ninguna duda. Es el término «que se le pone a la literatura»: con *Finnegans Wake*, Joyce ha pensado, ha soñado, ponerle un término a la literatura; por lo menos, así lo considera Lacan. En *Joyce, el síntoma*, lo dice claramente: despertar a la literatura –*la reveiller*– es firmar que quería su fin, *la reveiller serait signer qu'il en voulait la fin*. Lacan interpreta el *wake* del título, el *awakening*, como un deseo de Joyce de hacer despertar a la literatura, al sueño literario; un despertar que hubiese significado su fin por haberla despertado a algo de su estructura, de su verdad, de su real, más allá de los fantasmas, de la idealización. Sería como un atravesamiento del fantasma literario, en dirección a lo real de la literatura, que es la pura relación con la lengua. En la literatura este real queda velado por lo imaginario: los personajes, el relato, el inicio, el final, todos los semblantes aristotélicos de la poética, ya sean imaginarios o simbólicos.

Lacan califica esas vacilaciones de «reflejos», califica *Finnegans Wake* de «sueño» cuando, en el escrito *Joyce, el síntoma*, dice que le quita el aliento –*il coupe l'haleine*– al sueño. La literatura es un sueño, y a ese sueño Joyce le quita el oxígeno, el resuello, en la medida en que retira el velo fantasmático y no permite ya la figuración del sueño. Pero, a la vez, la idea de un despertar que terminará con la literatura es un sueño, algo que no se produce, pues el anudamiento de las dimensiones por parte de la literatura prosigue, y los hombres continúan escribiendo y leyendo literatura.

Si se opone el *Sinn* a *die Bedeutung*, la «literatura» de Joyce está del lado de la *Bedeutung*:

reconduce, más bien, hasta la fijación real, hasta lo que hay de más real en la relación con la lengua, hasta lo más puro, que es también lo más sucio de la articulación entre el sentido y el sonido. Es el rigor más puro, la raíz misma de la relación con la lengua y es, a la vez, lo más sucio, porque convoca todo el jaleo, el batiburrillo de la cultura, de todas las lenguas, de todos los saberes. Y Joyce demuestra, o por lo menos da a entender que – si no para nosotros, los lectores, por lo menos para él de esta pura relación con la lengua deriva directamente un goce, sin pasar por lo imaginario, el semblante, la imagen, la representación, la *Vorstellung*, la articulación simbólica, la demostración, todo lo aristotélico de lo estético, la compasión, el suspense, la catarsis. Nadie lee *Finnegans Wake* para saber qué va a pasar en la página siguiente. El aparato aristotélico se sostiene sin nada de lo que para Aristóteles es fundamental en el interés que ponemos en la obra de arte. Convoquemos la *Poética*: ¿qué diría Aristóteles, uno de los autores favoritos de Lacan, de Joyce? ¿Qué hace exactamente Joyce con el lenguaje? ¿Cuál es el dispositivo joyceano? Realiza una operación específica, cuyo punto nodal es la homofonía, y estaría bien caracterizarla. De la misma manera que Raymond Roussel ha podido escribir su texto *Cómo he escrito algunos de mis libros*, comentado por Michel Foucault, estaría bien inventar un «Cómo ha escrito Joyce *Finnegans Wake*». ¿Cuál es el procedimiento o los procedimientos? Eso ya se ha estudiado, por supuesto, pero buscamos una fórmula más reducida de la que se ha dado.

A Lacan, fue Jacques Aubert quien lo guió, casi a modo de Virgilio, y quien lo condujo al infierno joyceano. Jacques Aubert es un hombre encantador, suave; pero para mí, debido a la constancia con la que cada semana le llevaba más y más libros que leer, en su relación con Lacan adquiriría un aire mefistotélico. A Lacan le sirvió de disculpa para hablar de Joyce. Es un gran *locus* común, un *topos* de la retórica: nunca habría hablado de este texto de no haber sido por la insistencia de sus amigos.

Así pues, Jacques Aubert la hace a Lacan las veces de Virgilio, y además es una figura protectora: protege al orador de la venganza de los dioses por su osadía de presentarse ante el Otro y tocar algo del significante. Siempre hay algo de peligroso en eso. Es como ofrecer una disculpa: «No ha sido culpa mía, sino de Jacques Aubert». Jacques Aubert con Lacan, es una paradoja de dos hombres, lo cual siempre es una situación ridícula.

Llama la atención que sea *Jacques* Aubert y *Jacques* Lacan, precisamente cuando estamos ante un texto que señala el extraño interés de Joyce por el hecho de llamarse Ernest, según el título de la obra teatral de Oscar Wilde. Y si Lacan ha escrito algo referido a Jones como biógrafo de Freud, no veo que nada se oponga en el texto mismo a que pensemos que había algún fenómeno de Eco entre Jacques Aubert y Jacques Lacan. Puede ser divertido. Es algo como para estudiarlo, tratándose de la nominación en Joyce y del nombre propio.

En el nombre propio de Jacques Aubert hay un S_1 y un S_2 *Jacques* selecciona dentro de los *Aubert*, *Aubert* dentro de los *Jacques*. Llamar a *Jacques* cuando los dos estaban juntos producía un equívoco, salvo que el enunciador no tratara de *Jacques* al uno o al otro. Una misma palabra —si se puede decir «palabra» para referirse a un nombre— con el mismo sonido, pero no la misma *Bedeutung*, no la misma referencia.

El nombre propio es una selección, pero nunca es suficiente. Los americanos pueden poner al hijo el mismo nombre que el padre, pero deben ponerle además *Junior* y después una cifra. Siempre se complementa el nombre. Lacan propone complementar a Joyce con el síntoma como hay un «hombre de los lobos», etcétera.

Hay algo en el nombre propio que convoca siempre un complemento. Nunca es suficientemente propio. En mi caso, por ejemplo, tienen más un nombre propio con mi nombre, Jacques-Alain, que con mi apellido, mi nombre de familia. Además, hay una descomposición fonética que tiene sentido completo, dado que *Alain* es homofónico con *a l'un*. Es el nombre Jacques-Alain el que funciona como el verdadero nombre propio.

Para hacer eco a este texto, he tomado la cuarta lección del conjunto publicado en *Ornicar?* bajo el título *Hacia un significante nuevo*. Lacan dice: «El sujeto es totalmente impotente para justificar y se produce significante, se produce S_1 y es tanto más impotente para justificar que este significante Uno le representa para otro significante». Todos los efectos de sentido pasan a través de eso.

Se trata verdaderamente de la articulación entre S_1 y S_2 . Esta articulación es la condición de los efectos de sentido. Tiene siempre algo de arbitrario. El sujeto no lo puede justificar. Y los efectos de sentido se taponan inmediatamente, produciendo un *impasse*. La astucia del hombre es colmar todo eso con la poesía, que es a la vez efecto de sentido y efecto de agujero.

La idea de colmar algo con un agujero no es en absoluto inconcebible. Se refiere a que

la poesía multiplica las resonancias de una palabra, pero a la vez lo vacía de un sentido claro y unívoco, explota las reservas metonímicas de la lengua.

Un poco más adelante, en la página 23, dice que en el psicoanálisis la gente viene a hablar y habla de las cosas de su infancia. Parece que el psicoanálisis orienta a la gente hacia sus recuerdos de infancia. Verdaderamente, a eso es a lo que parece que apunta Freud en la conferencia XXIII, al referirse al lugar de lo infantil. Y es en este punto donde Lacan lanza su pregunta: ¿por qué la gente se orienta hacia el parentesco, hacia la parentela, la *Bedeutung* infantil, el fantasma, la fijación de goce de la vivencia infantil, y no se orienta más bien hacia ser como un poeta? En lugar de volverse memoriosa, ¿por qué la gente no se vuelve poeta?

Y aunque no sea del todo seguro que Joyce sea un poeta, hay algo en él, precisamente, que en cierto modo hace ver que hay por lo menos un dispositivo propiamente joyceano —no precisamente puesto en orden—, que la poesía en psicoanálisis tiene algo de joyceanismo, del joyceanismo de *Finnegans Wake*, al menos.

Cuando Lacan señala que Freud «se imagina que lo verdadero es el núcleo traumático» es para contradecirlo en este punto: este supuesto núcleo, que es la clave en la conferencia XXIII, no tiene existencia. «Lo único que hay [...] es el aprendizaje, al que el sujeto ha sido sometido, de que una lengua entra en otra». ¿Qué quiere decir? Que el verdadero núcleo traumático no es la seducción, ni la amenaza de la castración, ni la observación del coito, no es la transformación del estatuto de todo eso en fantasma, no es Edipo y castración. El verdadero núcleo traumático es la relación con la lengua. Es lo que Joyce pone en evidencia. Nadie puede leer a Joyce diciendo: vamos a dar cuenta de este texto mediante las imágenes infantiles de Joyce. Al contrario, Joyce manifiesta cuál es el verdadero núcleo traumático para cada uno de nosotros: la relación con la lengua.

Así pues, el verdadero núcleo traumático es la relación con la lengua. Esta tesis me parece congruente con la idea de Lacan: en lugar de volverse memorioso, por qué no volverse poeta, por más discutible que sea que Joyce es poeta y por más que se pueda decir que, en cierto modo, es lo contrario del poeta, pues hace que lo que escribe resuene, precisamente, de una manera que mata el sentido. Hay que distinguir lo que dice Lacan.

Creo que si Joyce ha logrado traumatizar a la universidad es por haber sabido elaborar el trauma recibido de la relación con la lengua. Su dispositivo prohíbe ya sumar el saber;

al contrario, lo fragmenta. No se puede descubrir en Joyce ningún significativo amo capaz de instaurar un orden.

Quizá la única cosa que queda sea el autor. Quizás a la Universidad le convenga porque, como autor, impone su presencia en el momento mismo en que volatiliza la suma de saber. Por eso los universitarios quieren recomponerla, sea en su detrimento o en su beneficio, pero a su costa.

El tema de la biografía está presente en este texto que me ha traído recuerdos biográficos; Lacan dice cosas muy precisas de este «bios» presente en el recuerdo. El destino se forja a partir de la casualidad de los encuentros, y se forja porque hablamos de ellos y les damos un sentido *après-coup*. Así, tenemos un destino más que un desarrollo. Mientras que en Freud lo esencial es el desarrollo en tanto que programación ya escrita, el tema que aparece en Lacan es más bien el destino. Es posible construir una dialéctica entre desarrollo y destino.

Freud, en la conferencia XXIII, opone la constitución y la vivencia, eso que ya está y lo que ocurre por azar. Según Lacan, la verdad de la constitución es la familia. Creemos que decimos lo que queremos, pero es lo que quisieron los demás. Nuestra familia nos habla. Somos hablados, y de eso hacemos una trama. Cuando Lacan dice «la familia», dice «el deseo de los padres», pero dice más bien «la lengua en la familia». El deseo del Otro, de los padres y demás, ¿cómo se dice? No se comunica por la operación del Espíritu Santo; se comunica, se vehicula, se impone, se marca por «la lengua de familia». Me parece imposible no estudiar aquí el tema del bilingüismo. El propio Joyce está ya en una situación de bilingüismo, el gaélico y el inglés. Su manera de hacer explotar la lengua inglesa se puede pensar como una venganza contra la lengua del amo. El bilingüismo instala siempre la división entre el amo y el esclavo. Lo digo en Cataluña. Hubo en un tiempo la proclividad, entre los catalanes, a analizarse en París, con analistas para quienes el castellano tampoco era una lengua materna. Pero no profundizaré demasiado en eso.

En Lacan encontramos el cómo pasar de la casualidad a la necesidad, en el sentido lógico, para trazar un destino. Es curioso que el castellano no diferencie entre la necesidad, en el sentido lógico, y lo que en francés es el *besoin*. Una lengua en la que no se hace esta diferencia parece borrar lo propio de lo lógico. Para un francés resulta equívoco que haya la misma palabra para *nécessité* y *besoin*. Entre lo biológico y lo lógico, algo se aplasta.

Lacan toca también el tema de la biografía de Freud. Aparece dicho como por casualidad, pero responde a una arquitectura muy fina y tiene muchos ecos internos.

Dice que Freud ha tenido el cuidado de confiar su biografía a Ernest Jones precisamente para que sea –voy a decirlo así– una biografía sin inconsciente, una biografía que no parece escrita por un psicoanalista. En aquellos días había una especie de moda de las biografías de inspiración analítica, y hay muy poco de eso en la biografía de Jones; es más bien muy formal y distante, hagiográfica, sin el *agenbite of inwit*, sin la mordedura del inconsciente. El *inwit*, o «chiste interno», para calificar el inconsciente es una expresión admirable y sería un título admirable. Freud, finalmente, había elegido «desabonar» su biografía del inconsciente.

Algo más sobre el nombre propio: Lacan piensa darle con *Joyce*, *el síntoma* su verdadero nombre propio.

El nombre propio, generalmente, borra el *Sinn*, no tiene *Sinn*, y está todo a favor de la *Bedeutung*. Se dice «Antoni Vicens», por ejemplo, pero si cada uno tuviese un número, podría decirse «Número 23». El nombre propio es puro índice. Y hay siempre un malestar cuando se empieza a dar sentido al nombre propio. En la escuela, se suelen hacer juegos sobre el nombre propio. Normalmente es pura *Bedeutung*. El estatuto de palabra de los nombres propios no es seguro, y se hacen diccionarios de la lengua, y diccionarios de nombres propios aparte. Se puede concluir que son dos dimensiones diferentes.

Lacan no deja de señalar que hacer descender el nombre propio a nombre común es lo que puede ocurrirle al analista en las asociaciones de los pacientes, y ocurre también con algunos objetos. Por ejemplo, la *poubelle* es un nombre propio: se llamaba así el Prefecto de París que inventó ese instrumento, y así se immortalizó. Lacan habría querido dar el nombre de Flacelière, el Director de la Escuela Normal Superior que lo expulsó, a lo que en francés se llama *une serpillière*, una bayeta. Hubiera sido hacer de un nombre propio un nombre común.

En cierto modo, el nombre más propio es el insulto, en tanto que es el insulto lo que apunta a algo de lo real en el Otro. El odio trata de cernir al Otro, no en tanto que Otro, ni tampoco como sujeto, sino como objeto de desecho. A través del grito de insulto, de la jaculatoria del insulto, el sujeto se encuentra rechazado en su real, en cuanto a su real.

Joyce, el síntoma tiene algo de insulto; por lo menos, trata de desviar al sujeto en cuanto a su real.

Lacan recuerda que Joyce deseó inmortalizar su nombre, hacerse un nombre e inmortalizarlo haciéndose un lugar en la memoria universal. Lacan lo refiere a la carencia paterna de la que padecía Joyce: habría llegado, con su nombre propio, a hacer una clase de Nombre-del-Padre. La perspectiva de ocupar para siempre la memoria de los hombres con un Nombre-del-Padre artificial, hecho a partir de su nombre propio, se debe a la falta de un punto de almohadillado normal, común. Se puede interpretar todo Joyce, entonces, a partir del cómo colmar el punto de almohadillado que faltaba. En la idea de ocupar eternamente la memoria de la gente veo una versión de la asíntota schreberiana. Lo inquietante es que su nombre puede ser eco o despertar ecos de significaciones para la humanidad.

Lo curioso es que Lacan diga: «Seguramente Joyce se habría reconocido en ese nombre que yo le pongo». ¿Qué quiere decir? ¿Qué habría aceptado ser designado en su ser por su obra, porque «Joyce, el síntoma» es un poco «Joyce-*Finnegans Wake*»? Es su «Tú eres eso». Quizá Joyce hubiera aceptado reconocerse en un síntoma, en la medida en que ha perturbado la literatura y la cultura. Habrá otras hipótesis, seguramente. Es curioso decir que Joyce se habría reconocido en ese nombre. ¿De qué dimensión de reconocimiento se trata? Joyce sabía que le faltaba algo a su nombre, eso sí, y su obra lo complementa. Además, más allá de la obra, está su aspiración.

Volvamos al punto central, el dispositivo joyceano.

Normalmente, toda palabra contiene un equívoco o varios equívocos posibles, con un poco de forzamiento e incluso sin él. A partir de un mismo sonido, una multiplicidad de sentidos son posibles. Es un principio: a partir de un sonido, distintos sentidos son posibles. La escritura sirve normalmente para saber de qué sentido se trata cuando hay una homofonía total, es el fenómeno normal que ahora tan bien conocemos: el significante a un lado, el sentido al otro. Primero viene la palabra oral: se hace un depósito, y ahí entra la letra. A la vez, lo escrito constituye un orden distinto de lo oral. Si Lacan dijo: «La letra es secundaria» fue para decir lo contrario de lo que decían los filósofos que hablaban de la primariedad de la letra. Pero precisamente Joyce no es el caso, es lo contrario de tratar una escritura de lo fonético. En Joyce, lo que hay es un movimiento de retorno, de retroacción, que hace volver sobre la cadena significante al significante mismo. Es un artificio, porque no hay punto de almohadillado.

No sé si en España, al igual que en Francia, en la escuela secundaria se practica esta diversión: se toma un texto en latín y hay que traducirlo de manera macarrónica a partir de las resonancias de las palabras. Marca la posibilidad de prensar el sonido para hacer un zumo de sentidos varios, mezclados. Un zumo de sentidos mezclados: «Cada mañana, tómese un zumo de sentidos mezclados». Eso es lo que Joyce explota. Recomponer la *Symptombildung*, la formación del síntoma, en Joyce no es nada fácil. Primero, hace algo como en los juegos del colegio, una cosa macarrónica. Pero en un segundo tiempo hace entrar en el sonido inicial de la palabra los ecos mismos de esta palabra. Puede tomarse una palabra y demostrar cómo fabricar estos términos: Lacan lo hace en francés con la frase la *pourriture dont l'homme pourspère*, que ha sido traducido con talento «la podredumbre de la cual el hombre prodrespera». El neologismo *pourspère* se obtiene desde *prospère*, «prosperidad», integrando algo de *pourrir*, «pudrir», y con un eco de *espère*.

El camino es el siguiente: a partir de una palabra, obtener otras que tengan con la primera un parentesco fónico y posibles efectos de sentido y volver atrás para modificar la primera condensando las palabras. El resultado es un significante de neologismo puro. En *après-coup*: así es como escribe Joyce. El nivel anterior podría ser un nivel poético, el de hacer resonancias. Él escribe un paso más adelante: lo que vuelve sobre el S_1 inicial es todo el enjambre. Que no hace desaparecer metafóricamente al S_1 como *sa garbe* hace desaparecer a Booz. Al contrario, ese primer significante se conserva, y los otros vienen a superponérsele en una condensación. El enjambre modifica el S_1 , lo trocea, le hace agujeros, hace entrar otros significantes y lo que se obtiene es, en efecto, esta mezcla extraña, la *Befriedigung* señalada por Freud a propósito del síntoma, esa cosa heterogénea, esos curiosos neologismos. La operación no es metafórica, pero tampoco metonímica. Comprime varios significantes, algo al estilo del escultor César. No sé muy bien a qué compararlo. Tiene algo de cubismo, de cubismo literario.

Entonces, en el momento en que el lector tendría que sentarse con el texto y estar tranquilo para poder soñar un poco, entra Joyce en lo más íntimo de la cogitación y mata todos los efectos literarios. Es un *coup de souffle* en el sueño y a la vez remite al lector a una lectura distinta, casi inversa, de lo que se llama lectura.

Es como si la línea misma del significante volviera un momento sobre ella misma, y produjera un significante sintomático nuevo, en lugar de desarrollarse entre significante y significado. Por eso hay algo metonímico, pero no es como en la alusión, en la cual hay

un sentido pero no se puede captar cuál: en Joyce se trata de una súper metonimia, y decir que hay un sentido es imposible. Hay posibilidad de múltiples desciframientos, se pueden construir varias métricas y está la idea de tener todas las métricas.

Es como una escritura de la resonancia. El eco semántico vuelve sobre el significante. Se trata más bien de desfiguraciones fonéticas de un material significativo, conectadas a nuevos sentidos. A la vez, cuando una palabra de un verso hace vibrar la lengua, hay algo en la vibración misma que lo fija, como si las ondas sonoras invisibles se pudieran fotografiar como las de las explosiones a nivel micromaterial, hay algo así.

El método joyceano de vinculación es del significante con el significante y, si bien es metonímico, la producción de sentido no es discriminante. Lo que Lacan pone en cuestión es que *Finnegans Wake* pueda hacer gozar a cualquiera como puede hacerlo la literatura. Tal vez sólo el cuerpo de Joyce haya gozado de su escritura. Es un dispositivo que se debería concebir en dos tiempos. Joyce ha conquistado un tiempo más allá de lo usual. Entra en el momento de la lectura misma, y por eso se vuelve ilegible. Por esa razón, *Finnegans Wake* obliga a inventar una cosa distinta de la lectura, es una cosa distinta de la lectura u otra modalidad de la lectura. No se lee, pero se puede estudiar. No es solamente el sentido lo que moviliza Joyce, sino también varios saberes: el saber de varias lenguas y los saberes de la enorme biblioteca que se necesita para buscar de dónde vienen las cosas. Hasta tal punto quería modificar la relación con el sujeto supuesto al saber. A partir de un significante, Joyce moviliza el saber supuesto a dicho significante, es decir, esa *s* minúscula que es a la vez sentido y saber, o sentidos y saberes. Lo moviliza por asociación, y lo hace pasar al nivel expuesto, como si pudiese explicitar todos los ecos de un significante. Da un esbozo de este todo. Por esta razón destruye el sujeto supuesto al saber y el espacio mismo de la interpretación. Y, a la vez, se recompone para su propio beneficio, para volverse sujeto supuesto al saber y que todos los lectores especialistas lo estudien.

Joyce se opone a todo medio-decir; el suyo es, por el contrario, un súper-decir, en absoluto alusivo. La poesía hace uso de alusiones de toda clase. La poesía china, en lugar de describir algo largamente, se contenta con una frase: el viento en el árbol. No dice casi nada. Vacía, deja un vacío. Joyce, en cambio, llena de material: llenar de material cierto vacío de sentido no me parece que sea alusivo. No, aquí no hay poesía de ninguna manera.

Hay que ver cuál es la interpretación de Joyce. Los lectores de Joyce, ¿qué hacen?

Llevan a cabo cierta computación, una enumeración, pero esencialmente buscan de dónde ha sacado Joyce eso que ha escrito. En este sentido, la *Bedeutung* es el conjunto del saber pero, en otro sentido, es la cadena misma la que ha escrito negro sobre blanco y es lo único que se puede rescribir. Consideremos la tentativa de traducir *Finnegans Wake*: tiene un sentido la traducción que se apoya más en el inglés que en otras lenguas pero, en lo ideal, incluye su propia traducción. Como es una mezcla de lenguas, no es traducible, no se puede pasar a otra lengua, no se puede descifrar. En este sentido incluye su propia *Bedeutung*, el significante vuelve sobre sí mismo, no se vincula al sonido ni a un objeto de la realidad, sino que apunta a sí mismo; cada uno de ellos dice: «Soy un neologismo joyceano»: de la misma manera que los cielos y la tierra cantan la gloria de Dios, cada significante de *Finnegans Wake* canta la gloria de Joyce. La relación con el sentido no es la misma que en una holofrase, explota en todas direcciones. Fija y, a la vez, hace explotar. Es algo extraterrestre.

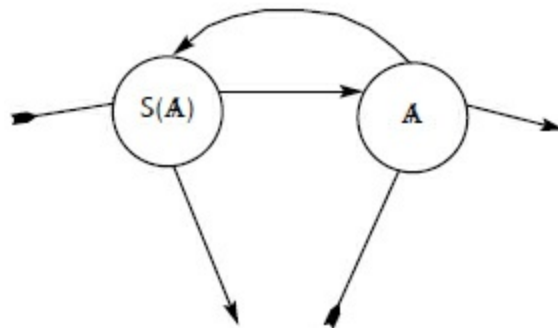
DESABONADO DEL INCONSCIENTE

El concepto de «desabonado del inconsciente» es una conceptualización sólida de la enseñanza de Lacan. Siguiendo con la idea de la solidaridad, entre interpretación e inconsciente, en Joyce nos encontramos con un enunciado que no es interpretable. Los equívocos están ya previstos y explicitados, uno está despojado del arma de la interpretación, todo es buscar las fuentes, y nadie puede pensar que son las fuentes de vivencias infantiles: son fuentes de lectura, de biblioteca. Es su vida, son sus amigos, sus experiencias, pero como de una novela, no de una vivencia. No se puede interpretar porque no hay función de verdad: los que trabajan sobre Joyce lo hacen en la dimensión de la exactitud.

Pensemos en la literatura surrealista: hay poco de verdad porque el artificio es demasiado patente. Se busca mucho más la verdad en Mallarmé que en Breton. En Raymond Roussel está el *placage* del dispositivo, se busca cuál es su secreto, pero no se busca en la dimensión de la verdad poética. Joyce parece mucho más radical: se trata de matar a la verdad.

En cierto modo, *Finnegans Wake* es un triunfo del saber sobre la verdad y la supuesta interpretación a la que se presta. Es el triunfo del saber, sin que sea un saber *Summa*: la

Summa se la deja a los demás para que la hagan. No hay un A, un A del saber: al contrario, es un A tachado hecho de mezcla de varios saberes, inverosímil por la cantidad de saberes. Pero a la vez todo *Che vuoi?* queda aplastado, como si la parte superior del grafo de Lacan no se desplecase. Es como si funcionase en la parte inferior del grafo, pero en lugar de A tendríamos una suerte de A tachado, de tal manera que aquí no se hace el nudo de almohadillado y al otro lado, en lugar de tener el efecto de sentido, tendríamos un S(~~A~~) que sería la letra como última *Bedeutung*.



El «desabonado del inconsciente» es un esfuerzo para dar cuenta de Joyce y de su tentativa de escribir en lo real algo de lo simbólico. Lo simbólico queda muy real, fuera de lo imaginario.

¿En qué sentido esta obra es una mentira? Como dice Lacan, es una mentira en tanto que escabel. Como obra de arte, no se sabe si es la más mentirosa o la menos mentirosa de todas. Si elegimos decir que eso es el síntoma, es el de Joyce, y no sé si esta obra produce angustia. No lo creo: produce interés o indiferencia, pero no angustia.

¿Y por qué «desabonado del inconsciente»? Para cada uno de los seres humanos, está la lengua. Sobre ella, el inconsciente es como una estructura superpuesta, «una elucubración del saber». Tiene un carácter de semblante. El inconsciente consiste en distinguir S_1 - S_2 , los efectos de significación y el a en relación con eso. Es una superestructura sobre la lengua, como también la gramática lo es. Se puede trabajar la lengua en la perspectiva purista, para que sea la lengua correcta que se debe hablar. Ahí el discurso del amo se hace muy patente, como ocurre en Francia, donde se toma la lengua como un aparato de Estado para obtener el objeto lingüístico normalizado. Los ingleses lo hacen de otra manera: admiten variaciones en la pronunciación, la de la clase baja, la de la aristocracia, como un abanico. La elucubración de saber de Joyce es distinta de la elucubración de saber como inconsciente. Lo joyceano consiste en

multiplicar las lenguas de referencia, y obtiene un goce en cortocircuito, sin pasar por las mediaciones de lo imaginario, de la articulación del S₁ que se conecta a un S₂, que le devuelve el sentido, en un intercambio como de jardín de infancia, donde uno le dice al otro: «Tú me das la mano y yo te doy el sentido». Joyce hace explotar todo eso: es el *ingosciante joyceano*, algo distinto del inconsciente.

Lacan retoma la pregunta de otra persona y dice que, para hacer una cosa sin «sentido», lo que incita a Joyce no es el deseo, sino el goce. La cuestión no es *Che vuoi?*, sino que hay que suponer que eso le ha hecho gozar. No es la dimensión de al pregunta del deseo, sino que se satisface en algún lugar con eso. Es el *Neue Art* de la *Libidobefriedigung*, la nueva modalidad de satisfacción de la libido. Entonces, ¿por qué lo ha publicado? Hay grandes escritores que no publicaron su obra. El Duque de Saint Simon, por ejemplo, que se encerró en su casa y escribió miles y miles de páginas y nunca las publicó, se quedaron en su castillo. Se publicaron un siglo después y pasan por ser la prosa más extraordinaria de toda la literatura francesa. No es un purista, pero tiene una fuerza, un gusto de la lengua sin par. Se trataba de un goce propio, la posteridad no existía para él. En Joyce, el goce se hace tan patente en el escribir mismo, que quién hubiera podido pensar que lo hacía por el honor, el dinero, las mujeres, para los demás. La sublimación es un concepto que no conviene a lo que ha hecho.

Hay una resonancia en su apetito de fama eterna universal que parece exceder los límites de la sublimación. La sublimación supone producir un objeto ofrecido al goce de los demás, supone un deseo de atrapar el inconsciente de los demás. A Joyce lo que le interesa es atrapar a los especialistas. *Finnegans Wake* no es para el público en general. Parece sublimación: la posteridad, el público, pero hay algo retorcido. Al referirse a la posteridad, muestra una ironía brutal, Lacan toma en serio esta referencia y en la biografía de Ellmann aparece claramente recogida. Aparece irónicamente lo que en realidad era su deseo, aunque haya en ello algo de semblante. Lo hace para la élite, para los *espeielites*. Se puede decir: *espelitista*.

Hay una sublimación retorcida. Es más bien libido sintomatizada, en lugar de sublimada. Esta escritura es estrictamente para uso personal. En cierto modo Joyce no sublima, y por eso tiene un parentesco con el síntoma. Si, como dice Freud respecto a la sublimación, el artista hace con su obra una copia fiel de sus representaciones fantasmáticas para ofrecérsela a los demás, aquí hay algo distinto, que le confiere un parentesco con el síntoma.

No es únicamente la producción de un síntoma: da la llave de su ser, es su ser lo que da como un nombre propio. El verdadero Nombre-delPadre ha sido su nombre de escritor, ha sido su producción la que le ha permitido reubicarse en el significado que le faltaba, es el punto de almohadillado. Ha tenido que pasar por ese dispositivo, que le ha permitido librarse de los ecos amenazantes del significante poniéndolos en el papel. Paul Valéry ponía a diario sus pensamientos en el papel, tenía que levantarse temprano y ponerse a escribir; si no, no podía vivir el día. Debía estrujarse el cerebro. Valéry está del lado obsesivo. Joyce está constreñido a poner negro sobre blanco la relación del sonido y del sentido, ya que no estaba totalmente protegido de los ecos por el Nombredel-Padre, y tampoco pudo proteger a su propia hija, que era esquizofrénica. La escritura funcionó como un biombo para protegerse de los ecos infinitos de la lengua. Su ser era su síntoma.

Seguramente en analista también tiene biombos, pero los biombos deberían ser la experiencia analítica misma. Si se introduce la función de lo que permite desabonarse del inconsciente, es la experiencia analítica misma.

HIJOS DE SÍNTOMAS

Desde hace un siglo, hay una enorme literatura lógica sobre el nombre propio. La vía maestra de la filosofía de la lógica sobre el tema comenzó antes de Russell —el último que hizo un corte importante fue Kripke—, y ahora estamos en el pos-kripkeanismo. Es una literatura tan importante como la que existe sobre Joyce.

La obra de Joyce es como un objeto, una piedra, en la cual se concentra el goce de Joyce. En este sentido es un *a* minúscula, y permite nombrar al sujeto de la manera como designamos al «hombre de los lobos» o al «hombre de las ratas». Joyce es el *Hombre de Finnegans Wake*. Se transforma a sí mismo en *Bedeutung*.

¿Con qué tiene transferencia Joyce? Si hay algo que le representa, es su obra. Lo representa para el saber universitario, para la *Summa* del saber. Pero hay algo más en Joyce, que es la exaltación del nombre propio. El nombre propio no se traduce porque no tiene *Sinn*. Una traducción se hace a partir del *Sinn*: sólo cuando se vuelve un nombre común, como la *poubelle*, se puede traducir, pero el nombre del señor Poubelle no se traduce. En un texto en japonés, se pondrían los sonidos «Pubel» para poder decir *Poubelle*.

El propio Lacan lo dice: sin Jacques Aubert no hubiera podido descifrar *Who ails tongue coddeau aspece of dumbillsilly* y percibir *Où est ton cadeau, espèce d'imbécile* [dónde está tu regalo, especie de imbécil]. El regalo de imbécil, ese que perturba a la especie humana, es la relación con la lengua. La lengua desorganiza el goce del cuerpo; desorganizándolo, necesita borrarlo, reducirlo; reduciéndolo y anudándolo, se hace un suplemento. Hay algo de un movimiento que se retroalimenta. Hace necesario el Nombre-del-Padre para corregir lo peor de la relación con la lengua, atemperar el goce, vincular el significado y el significante. El Nombre-del-Padre es el *Phármakon*, a un tiempo la enfermedad y la cura. El Nombre-del-Padre es un dispositivo de reducción del goce y de adecuación y vinculación del significante y del significado. Todo lo que sirve para eso es bueno. Lacan insiste en el seminario sobre la deficiencia del padre. Hay que decirlo: lo que llamó «forclusión» es una elucubración sobre la carencia del padre. Hay suplencias, y la obra es una suplencia. El Nombre-del-Padre es una aparato que permite recuperar el principio de placer, reducir las tensiones, llevarse más o menos correctamente con el goce. Dicho de otra manera, es lo que permite atemperar, moderar la relación con la lengua. Para el animal humano, tener una relación con la lengua es para volverse loco. En Joyce se ve cómo esa escritura le ha permitido estabilizarse. Es su Nombre-del-Padre. Como sujeto, es hijo de su síntoma. Todos somos hijos de síntomas. Si hay derechos humanos, si existe la comunidad humana, es porque somos todos hijos de síntomas.

CONCLUSIÓN

La alternancia *se escribe/se borra*, S_1/S_2 , es una escritura mucho más clara que la operación de Joyce, que es algo retorcida, distinta del binarismo que da su movimiento al sujeto en la cadena signifiante. Cuando hacemos una lista, vamos al infinito: es lo «joyceano».

Lo que me parece más seguro de la cuestión clínica es la pregunta: ¿por qué no ser poeta en lugar de memorión?

Lo que nos hace ver Joyce es que el trauma es la incidencia de la lengua sobre el ser hablante. Todo lo que Freud dice sobre la fijación pasa por la lengua. Joyce nos hace ver de manera pura la esencia del trauma, que es el trauma de la lengua. Explota ese trauma,

lo «sintraumatiza», como dice Lacan. Esa es la esencia de todo síntoma. Suelen esconderse bajo fantasmas, pero en Joyce tenemos la esencia de lo que es un síntoma. Ese es el núcleo de la clínica.

Síntoma, saber, sentido y real (1997)

«Síntoma, saber, sentido y lo real», XIV Jornadas del Campo
freudiano en España, Madrid, 22 de febrero de 1997.
Transcripción de Andrés Borderías y Vilma Coccoz.
Publicada en *Pliegos*, n.º 5/6.

Para empezar plantearé qué es lo que sitúa al síntoma como un aparte, dentro de las formaciones del inconsciente. Hacemos la lista siguiente: el lapsus, el chiste, el acto fallido, el síntoma. A veces, para evaluar el cociente intelectual se pide señalar el término que no encaja bien en una lista. Me parece evidente que el síntoma se aparta, y no es demasiado difícil decir porqué.

EL SÍNTOMA, APARTE

Tomemos el nivel de la intención de significación, del querer decir. No podemos ubicar un lapsus sin referirnos a un querer decir previo, distinto. Hablamos de lapsus cuando ubicamos una interferencia de otro querer decir, como si hubiera hablado otro, y esa otra intención supuesta hubiera hecho fracasar el primer querer decir. El chiste es el triunfo del querer decir, tiene un éxito tan excesivo que –en la lectura de Freud– es el otro quien se apropia de él, obteniendo un beneficio de placer mayor que el emisor mismo. Por otro lado, el acto fallido es el equivalente al lapsus en la acción, supone una intención de hacer que se encuentra atravesada y fracasada por una interferencia. Por el contrario el síntoma, como tal, no parece relativo a un querer decir.

En estado salvaje, fuera de la domesticación analítica, de lo que llamamos clínica bajo transferencia, el síntoma puede pasar desapercibido para el sujeto, especialmente en la neurosis obsesiva. En la histeria de conversión en cambio, parece difícil no percibirlo. Freud señala que el síntoma obsesivo –ver el caso del «hombre de las ratas»– se formaliza en el análisis y adquiere su envoltura formal en la transferencia. Sólo la inclusión del síntoma en el circuito de la palabra hace que se pueda interrogar la cuestión de su querer decir. Sólo en este momento emerge la pregunta: ¿qué quiere decir este síntoma? Antes de Freud nadie se preguntaba sobre el querer decir del síntoma o, más bien, nadie hacía de eso un planteamiento científico. Para nosotros mismos, la localización del querer decir es distinta en esas tres formaciones del inconsciente y en el síntoma.

La emergencia del querer decir a partir del síntoma, es algo mucho más complejo,

eventualmente mucho más lento, y mucho más discutible. Es algo que no se hace de una vez por todas, ni para todos los síntomas. Aquí se sitúa una frase bastante citada de Lacan –pero nunca escuché que le dieran su justo valor–, dice Lacan: «El síntoma es un fenómeno de creencia, lo que constituye el síntoma es que se cree en él, *on y croie*, se cree en él como en una entidad que puede decir algo». Volveré sobre el término «creencia» porque podría pensarse que el síntoma se impone tanto por sí mismo que no haría falta creer en él. La creencia a la cual alude Lacan, tal y como la ubico ahora, es la creencia en el querer decir del síntoma.

Segundo rasgo, que me parece poco discutible, es la diferencia temporal fenomenológica. El lapsus, el chiste y el acto fallido, obedecen a una temporalidad instantánea, y Lacan ha disfrutado explicando lo fulgurante de esas formaciones del inconsciente, que es su temporalidad propia. Un lapsus, como un chiste, es cosa de un instante. No hay mejor manera de matar un chiste que pedirle al emisor que lo repita. Al contrario, lo esencial en el concepto analítico de síntoma es la duración y permanencia.

¿Puede un lapsus transformarse en síntoma? Si alguien comete un lapsus sistemáticamente, al final consideraríamos síntoma el lapsus. Si se repite un acto fallido, quizá también lo haríamos pasar al registro del síntoma. ¿Y el chiste? Quizá la actividad de un hombre del *witz*, de un chistoso que no puede parar de hacer reír a los demás, también recaería del lado del síntoma. Eso indica que lo esencial del síntoma, para nosotros es la repetición. Este rasgo se opone al fulgor de las otras tres formaciones.

Como estamos en la clínica, hemos de dar lugar a las excepciones. Puede ocurrir que haya un fenómeno elemental que aparezca una vez solamente, y sea suficiente para que lo consideremos un síntoma psicótico. Pero todo está supeditado a si se va a repetir. Cuando decimos «síntoma», es siempre en el horizonte de la repetición. Ahora se entiende lo que Lacan en una ocasión, no sé dónde, menciona como el «etcétera» del síntoma. Un síntoma es siempre para repetirse, y toma todo su sentido clínico en contraste con el relámpago y la sorpresa de las otras tres formaciones.

EL SÍNTOMA, REAL

Lacan menciona la sorpresa como un rasgo estructural del subconsciente. El síntoma en tanto que etcétera es lo contrario de la sorpresa. Cuando decimos de alguien «Ése es

Fulano», designamos el etcétera del personaje. Su síntoma es su identidad más asegurada. Lacan dice que para algunas personas el síntoma es lo más real que tienen. Eso es ya introducir la perspectiva que asocia el síntoma con lo real.

La hipótesis del síntoma como real se entiende por oposición. El síntoma, no como simbólico ni imaginario, sino como real, precisamente a título de repetición, en tanto que repetición. En su doctrina de las modalidades lógicas Lacan sitúa el síntoma, con toda precisión, a nivel de lo necesario. Eso es, el síntoma no deja de escribirse.

Creo que procediendo paso a paso, he logrado anudar varios puntos que se conocen, aunque sueltos y sin percibir la lógica de la perspectiva. Hacemos ahora un cortocircuito. Lo divertido de hacer las cosas paso a paso es verificar con un pequeño cortocircuito si todo se engancha.

Antes de reconocer un querer decir del síntoma podemos reconocerlo por lo menos como una articulación de significantes, eventualmente sin sentido. Es decir, como un saber que no deja de escribirse. Este es el cortocircuito: podría ser que el síntoma así definido fuese para el analista un saber en lo real.

Referirse a un saber en lo real es el privilegio de la ciencia. Así, el equivalente de lo que tiene la ciencia, nosotros lo tendríamos en el psicoanálisis a nivel del síntoma. Con el síntoma, ¿puede el psicoanálisis rivalizar con la ciencia? En este cortocircuito algunos reconocerán el eco de una amplia problemática de Lacan, que aparece en varios lugares y con respuestas distintas.

Vamos ahora del lado de Freud. Para Freud, el síntoma está esencialmente vinculado al *Wiederholungszwang*, a la compulsión de repetición. Les remito al capítulo x de *Inhibición, síntoma y angustia*, donde Freud recapitula que el síntoma implica una fijación, y que este factor de fijación «*der Wiederholungszwang der unbewussten Es*», está en la compulsión de repetición del ello inconsciente.

Vinculado al síntoma, como el alma del síntoma, está la constancia de la pulsión, lo que Freud llama la exigencia pulsional, *triebes Anspruch*, que es como la anticipación de la conceptualización lacaniana de la pulsión en tanto que modalidad de la demanda.

Esto permite entender ahora porqué se preocupa tanto Lacan –en el momento de pensar el síntoma– por la ciencia y el saber en lo real. La pregunta es: ¿en qué sentido el síntoma es saber en lo real? La idea del síntoma como saber en lo real nos hace entender porqué Lacan hace surgir el tema de la creencia en el síntoma. No hace un tratado sobre la creencia en el síntoma sino que desarrolla el tema de la creencia. ¿Por qué? Porque la

creencia es el otro del saber, por lo menos así lo plantea el lógico Hintikka en el título mismo de su libro *Belief and Knowledge* [Creencia y conocimiento]. El síntoma no es exactamente un saber en lo real porque supone un elemento de creencia. El tema de la creencia en el síntoma no se entiende si no se vincula con el tema del saber en lo real.

SINN Y BEDEUTUNG DEL SÍNTOMA

Otra idea a plantear es la siguiente: ¿a qué apunta la creencia en el síntoma? Es una creencia sobre el hecho de que el síntoma tendría sentido, podría ser descifrado, es una creencia en el síntoma en tanto que una entidad que puede hablar, una entidad animada por un querer decir. Entonces la cuestión sobre el eventual estatuto del síntoma en lo real hace surgir la pregunta: ¿es posible que haya sentido en lo real? Esta pregunta era recurrente en la última enseñanza de Lacan. Es realmente una pregunta sobre *Sinn und Bedeutung* del síntoma, que se impone a partir del camino que va de la conferencia XVII a la conferencia XXIII. ¿Es realmente posible para el síntoma juntar la referencia a lo real, *Bedeutung*, y el valor semántico del *Sinn*? La cuestión es si hay posibilidad lógica o conceptual de pensar un sentido en lo real. La pregunta es incluso más aguda, puesto que la noción misma de lo real excluye el sentido. Este es el eje mismo de la época borromea de Lacan, a saber, la exclusión entre real y sentido. Para que sea pensable que hay saber en lo real ya sería necesario Dios, pero para que haya sentido es aún más necesario. Para que tengamos saber en lo real es necesario el Dios de los filósofos, aunque laicizado; para que tengamos sentido en lo real se necesita el Dios de Isaac, Abraham y Jacob.

Una vía posible es recurrir a la ciencia. En la parte borromea de su enseñanza, cuestionando la posibilidad de un sentido en lo real, Lacan cuestiona el fundamento mismo del psicoanálisis, pero cuestiona de la misma manera el fundamento de la ciencia. La conclusión no es que la ciencia no vale nada, sino que tiene «una total futilidad». Parece excesivo cuando se conocen las referencias de Lacan a la ciencia, pero, desde este punto de vista, la ciencia es fútil en tanto que no se puede sostener el saber en lo real si no es por el sujeto supuesto al saber. El sentido en lo real es posible en la clínica bajo transferencia, pero es una vía de espejismo.

Vamos a pensar este impensable del sentido en lo real. Veamos algunas soluciones a este *impasse*.

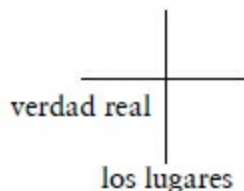
CINCO SOLUCIONES AL *IMPASSE* DEL SENTIDO Y LO REAL

La primera solución haría referencia a que si el síntoma consiste en la presencia de un sentido en lo real, entonces se necesita que el efecto de sentido producido por la interpretación se ubique también en lo real. Lacan imaginó, una vez, tal efecto de sentido real.

La segunda opción es considerar que el psicoanálisis es una estafa. Lacan fue a Bruselas a anunciárselo a los belgas. Es la única conferencia de Lacan que fue destacada en el *Nouvel Observateur* a la semana siguiente: «Jacques Lacan dice que el psicoanálisis es una estafa». Es una estafa en tanto que el sentido y lo real están disjuntos, y que la operación analítica supone una acción sobre lo real a partir del sentido.

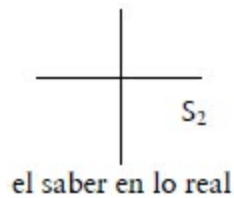
Tercera opción. Si no vamos hacia el efecto de sentido real, y no vamos hacia el psicoanálisis como estafa, se puede decir algo más sencillo: que el analista no encuentra el síntoma como tal, sino los dichos del paciente que apuntan al síntoma como referencia, *Bedeutung*. Como dice Lacan, no se pueden tomar esos dichos al pie de la letra. El analista no tiene más que el *Sinn* del síntoma, debe hacer con el *Sinn*. De tal manera que el síntoma está más bien a nivel de la verdad, de la verdad variable, y no de lo real. Lacan habla de la *varité du sinthome*, donde *varité* condensa verdad y variedad.

Podemos tratar de darle una verificación, verificación interna a nuestra escolástica, trazando los cuatro lugares el esquema lacaniano de los discursos. Traducimos la referencia del discurso científico al saber en lo real por la ubicación de S_2 en el lado inferior derecho. Considero este lugar el propio de lo real, apoyándome en la casi identidad del discurso histérico y el discurso científico.

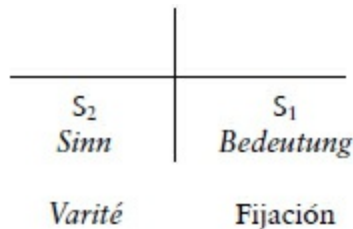


En el psicoanálisis, el saber, S_2 , está en el lugar de la verdad y no en el lugar de lo real. Así se ubica la *varité*, la verdad variable del síntoma, su *Sinn*. En el lugar de lo real se inscribe S_1 , en tanto que el síntoma es «lo que del inconsciente se traduce por una letra».

Del otro lado situamos el *Sinn* del síntoma, saber que no es más que supuesto y variable. Del otro lado tenemos la *Bedeutung* del síntoma reducida a una letra.



La extraña definición del síntoma como lo que del inconsciente se traduce por una letra, se puede considerar una puesta en palabras de este esquema.



Cuarta solución. Puede ser que el sentido y lo real estén totalmente disjuntos. Lacan es muy elocuente al separar el sentido y lo real. Si se dice que, como analistas, no estamos en la corriente principal de la modernidad, en cuanto a la división entre el sentido y lo real puedo asegurar que la idea de que el sentido no sea nada real ha sido la opción mayor de la filosofía americana desde la Segunda Guerra Mundial, desde que Quine se emancipó de su maestro Carnap.

La cuarta posibilidad es la disyunción del sentido y lo real, también la del saber –un saber digno de este nombre– y del sentido. Las fórmulas matemáticas operativas en la física constituyen un saber distinto al saber del sentido.

En resumen, el sentido no tiene nada que ver con lo real, el saber no tiene nada que ver con el sentido y el saber tiene dificultad con lo real fuera de la ciencia. Pero, que no tengan nada que ver tomados dos a dos, no impide que tomando los tres tengan una solidaridad. Es el principio de la solución borromeana de Lacan. Si se toman dos a dos, como hace el lógico positivismo y el neo-logicopositivismo de Quine, nunca funciona. El lenguaje nunca apunta a nada. Pero si se toman los tres juntos, el saber, el sentido y lo real, quizá todo vaya bien.

Hay una quinta solución, variante de esta, que plantea que si con tres no va, quizá

vaya con cuatro, siendo este cuarto el síntoma.

Puede decirse que Lacan no ha elegido, nos ha dejado varias soluciones de una problemática aporética.

El tiempo y el síntoma (1997)

Intervención en las XIV Jornadas del Campo freudiano en
España, Madrid, 23 de febrero de 1997.
Publicada en *Pliegos*, n.º 6-7.

Inhibición, síntoma y angustia es un texto que he releído muchísimas veces y que ahora pienso poder ubicar de manera correcta. Trataré de entrar en materia rápidamente, sin detenerme en el comentario detallado que merece el laberinto del texto, que es una lectura imprescindible para el estudio del síntoma. Para empezar veo una unidad entre los tres primeros capítulos, a la que daría el título de «El síntoma y el yo».

EL SÍNTOMA Y EL YO

El primer capítulo se lee como el de la inhibición. Freud pone en evidencia la impotencia del yo, el yo limitando las funciones que puede asumir, renunciando a funciones, a andar, a escribir. Trata de la debilidad del yo. Se parece a la parte cuarta de la *Ética* de Spinoza, donde se habla de la servidumbre y después de la libertad.

El segundo capítulo desarrolla, al contrario, el síntoma y la potencia del yo, de tal manera que se responden de forma simétrica los dos primeros capítulos. En el primer capítulo el yo retrocede, debe renunciar a funciones porque erotiza actividades, porque al superyó no le gustan algunas cosas, y en caso de duelo o melancolía, se vacía de energía. Se trata de un yo debilitado, el yo de la inhibición. En el segundo capítulo en cambio, lo encontramos como un *Superman*. Es el yo del síntoma. El yo maneja la represión, dice que no a la pulsión, y aunque la pulsión insiste, el yo es más fuerte. Cuando se lee así es una sorpresa. Al inicio encontramos el yo tan débil que se corta brazos y piernas y, como la momia budista, no puede hacer nada. Más adelante, sin embargo, lo encontramos con una extraordinaria potencia.

El secreto de esta metamorfosis teórica, anunciado en el capítulo II y desarrollado en el capítulo III, es que la fuerza del yo es el ello. El yo no es otra cosa que el ello, una parte diferenciada del ello. Toda la fuerza del yo viene del hecho de que es idéntico al ello. La fuerza es el ello.

Vamos a ver que el ello de Freud tiene que ver con lo real de Lacan. Lacan lo señala una y otra vez. Lo que tiene en común con lo real de Lacan es que ahí no hay discusión

de sentido, porque el ello calla. Es la demostración de que, en todo el resto, se habla. Hay afinidades entre el ello freudiano y lo real lacaniano.

En este tercer capítulo, cuando digo potencia, Freud dice *Macht*, fuerza, como en *Wehrmacht*. Pone en evidencia el rasgo de sin-cesar que es el hilo que sigue Lacan. Hay una comparación que hace eco de lo que ya hemos encontrado en la conferencia XXIII y que nos es familiar. Nos dice Freud: «El síntoma es como un cuerpo extraño que alimenta sin cesar fenómenos de estímulo y reacción dentro del tejido en que está inserto. Se ubica en un enclave». Ese enclave es la *extimidad* que señalará Lacan, y que he puesto en evidencia. El síntoma no interesa mucho a Strachey, que ubica todo el interés del texto del lado de la angustia. A Freud en este texto casi no le importa que el síntoma se descifre. No se aprende mucho en *Inhibición, síntoma y angustia* sobre la enunciación de la interpretación analítica. A propósito de las fobias infantiles, cuando se trata del caso Juanito, sí hay sustitución, metáfora, pero en el resto no es tan importante el *Sinn* del síntoma, hasta el punto que en este texto Freud aminora la importancia de la represión para recoger el viejo concepto de defensa. La represión de *Inhibición, síntoma y angustia* no es más que un caso particular de la defensa. Es una defensa con contenidos representativos. Cuando hay representaciones se pone en marcha la represión tal y como la conocemos, con sustituciones, metáforas, metonimias, pero Freud retoma el concepto de defensa, porque el elemento *Sinn* no es para nada lo esencial en este texto.

Se entiende porque Lacan alude a *Inhibición, Síntoma y Angustia* al empezar su clínica borromea pues, precisamente, no toma como esencial el desciframiento. Lo que es importante es lo económico, no lo semántico. Lo importante, es que el síntoma sea un *Ersatz* de la exigencia pulsional, libidinal. Los síntomas son sustitutos que valen tanto como el original con respecto a la satisfacción. Los falsos relojes Cartier no se consideran tan buenos como los verdaderos, pero el *Ersatz* sintomático es tan bueno como el original. En este orden de cosas el sujeto es feliz, como dice Lacan, porque siempre tiene el buen reloj –los falsos dan la hora igual que los otros–.

La insistencia está puesta sobre el sometimiento de la pulsión a la defensa, pero a la vez que el síntoma se mantiene en tanto que disfraz. Lo esencial es que el síntoma se ubica más allá del principio del placer. En lo sintomático estamos más allá del principio del placer y, en esta medida, el síntoma se traduce como displacer. En *Inhibición, síntoma y angustia* el displacer del síntoma no dura. Al contrario, lo que más estudia

Freud es la neurosis obsesiva, en tanto que es la neurosis en la cual se produce placer con los síntomas. Es la segunda parte del texto, que titularía «De la clínica diferencial del síntoma».

DE LA CLÍNICA DIFERENCIAL DEL SÍNTOMA

El capítulo IV trata de las fobias infantiles, el capítulo V de histeria y neurosis obsesiva, y el capítulo VI da el final sobre neurosis obsesiva y presenta una recapitulación. Lo que más se trata es la neurosis obsesiva.

Lo propio de los síntomas obsesivos es que como todos están más allá del principio del placer, están en infracción, producen displacer. Pero lo extraño es que vuelven a ser placenteros. El yo se adapta a esos cuerpos extraños, o se realiza cierta incorporación sintomática en el yo. El síntoma se fusiona cada vez más con el yo. Así el capítulo V marca el triunfo de la formación del síntoma. Freud no pierde el tiempo con el desplazamiento del síntoma –eso queda para los niños, como en las fobias infantiles–. El triunfo de la formación de síntomas es cuando hay una mezcla entre interdicción y satisfacción, cuando la interdicción, la inhibición, el veto del yo, etcétera, toman *die Bedeutung eine Befriedigung*, la significación de una satisfacción. «Constituye un triunfo de la formación de síntomas, que se logre enlazar la prohibición con la satisfacción, de suerte que el mandato, la prohibición originariamente rechazante, cobre también el significado de una satisfacción.» De aquí viene que en el seminario *RSI*, Lacan defina al síntoma como la manera según la cual cada uno goza del inconsciente en tanto que el inconsciente lo determina. La cuestión del placer-displacer no interviene en el nivel triunfal del síntoma, es decir, cuando el síntoma se ha comido su propio displacer, y el yo se presenta en su gloria con todos sus síntomas. Esos síntomas los experimenta como rasgos fundamentales de su personalidad.

En esta frase de *RSI* –que he puntualizado en mi curso como esencial– hay que notar que Lacan dice «cada uno» no dice «el sujeto». ¿Por qué? Porque el sujeto del significante como ya se nota en *Subversión del sujeto*, es un sujeto muerto. Cuando se trata del síntoma como modo de gozar, hablar de «sujeto» es un abuso de lenguaje. Por esa razón surge en la última enseñanza la expresión de «ser hablante», *parlêtre*, que tiene mas extensión, mas cuerpo, que el sujeto vacío del significante. Lacan habla aquí del

cuerpo hablante, del misterio del cuerpo hablante. Es otra visión distinta de la del sujeto del significante. Por ello –lo digo aparte– el Sujeto-supuesto-Saber no pertenece a esta problemática.

Freud describe el triunfo de la neurosis obsesiva como la sintonía con el síntoma. Es decir la neurosis obsesiva lleva al sujeto a identificarse con el síntoma. Cuando Lacan evoca una salida posible del análisis por identificación al síntoma, no hace otra cosa que definir una salida obsesiva del análisis.

Dejaré este tema para otras ocasiones. Solamente diré que es una salida que se observa. Se puede salir del análisis en la línea sintomática. ¿Y por qué no? La definición clásica del pase hace recaer el final del análisis sobre la ventana del fantasma, sobre el fantasma en tanto que ventana sobre lo real. La destitución subjetiva determina una nueva identificación con lo real. Si lo real es el objeto *a*, se habla de la identificación al objeto *a*. Si lo real es el síntoma, se trata de la identificación al síntoma.

Lacan no considera a Joyce un santo. Joyce, a pesar de encarnar el síntoma –no solo de haberse identificado con el, sino de encarnarlo–, no vale como el santo analítico. ¿Y por qué? Porque quiere demasiado a su objeto *a*. Quiere demasiado su arte y su nombre. Es lo que Lacan llama el escabel de Joyce. El escabel lo defino como el objeto *a* tomado como «agalma, agalma» propio. Cuando, fundamentalmente, el agalma es el agalma transferencial, el agalma-en-el-Otro. El pecado de Joyce-el-síntoma es su triunfo, el triunfo de hacerse un escabel con su objeto *a*. Hay el *a*-agalma del Otro: es el analizante. Hay el *a*-desecho: es el del sujeto destituido, analizado. Hay el *a*-escabel: es el del artista, la *escabelleza*. Los artistas –aunque triunfen, y sean magníficos– no se cuentan entre los santos.

El capítulo IV, el primero de la segunda parte y que habla sobre las fobias infantiles de animales –sobre Juanito, sobre el «hombre de los lobos», sobre un joven americano– es de una gran complejidad. No solamente hay una *Triebregung*, una moción pulsional, sino dos, hay regresiones, etcétera. Pero lo que Freud busca a través de la complejidad, es una reducción a la simplicidad. Lo que importa es la conclusión: finalmente el motor de la represión es la angustia de castración. El largo y complejo recorrido pone finalmente en evidencia esa simplicidad. Esa es la novedad que transporta Strachey, y lo que usualmente se considera la gran invención. Freud mismo lo señala. Antes pensaba en una transformación directa de la libido en angustia, a saber, un exceso de excitación se acumula y luego se descarga en angustia. En *Inhibición, síntoma y angustia* el proceso

es más complejo. Entre la pulsión que exige de un lado y la angustia del otro, entre el *input* pulsional y el *output* que es la aparición de la angustia, no hay una transformación directa. En medio está lo que Freud llama la «situación de peligro».

La «situación de peligro» es la amenaza de castración. Bajo la exigencia pulsional, el pequeño va hacia la madre, pero el padre va a venir; eso es la amenaza. Ahí se produce la angustia. Esta angustia puede ser mínima, se reduce a la famosa señal que pone en marcha el principio del placer y la represión. Bloquean la exigencia pulsional y la desvían hacia un síntoma. La angustia puede ahora desaparecer; puede ocurrir también que siga acompañando al síntoma.

En la concepción anterior, la libido se transformaba directamente en angustia cuando no se podía descargar, en el caso de esa neurosis actual, por ejemplo, en la que la señora no hacía el amor y entonces se angustiaba. Es directo. El progreso reconocido en *Inhibición, síntoma y angustia* es que entre la pulsión y la angustia interviene la castración y con ella muchas cosas. Cuando Lacan, en el momento en que salen los *Escritos* en 1966, escribe que la castración es la llave de esa vertiente radical por la cual se produce el advenimiento del síntoma, se refiere implícitamente a este punto.

El seminario de «La angustia» no es una lectura de *Inhibición, síntoma y angustia*, es más bien como si el texto le hubiera dado una señal. Primero insiste sobre el vínculo fundamental del deseo y la angustia. Lo que ubica allí, la imagen especular, está totalmente ausente en *Inhibición, síntoma y angustia*. Además, el término fantasma está casi ausente en el texto de Freud, mientras que en el punto de partida del seminario, la estructura de la angustia, no es distinta de la del fantasma. Es una elaboración de ($\$ \diamond a$). Lacan procede así porque se trata para él de elaborar el objeto *a*. Toma como punto de partida precisamente el semejante, y pone en evidencia en la angustia la incidencia de lo desemejante en su valor de *Unheimlich*. Mostrando como el semejante se vuelve *Unheimlich*, introduce el objeto extraño que es el objeto *a*. Todo está centrado en la presencia del objeto. Parece que Lacan invierte totalmente a Freud.

¿Qué pone en evidencia Freud? La conclusión en el capítulo VI de su clínica diferencial es que en las fobias, en la histeria de conversión y en la neurosis obsesiva, la angustia de castración es el motor de la oposición del yo a la pulsión, y pone a las mujeres en un aparte porque, según él, no tienen angustia de castración porque en ellas la castración ya se ha realizado.

En la tercera parte, que podemos titular «La angustia y el objeto», y que incluye los capítulos VII y VIII, Freud generaliza la angustia de castración, y la muestra a la vez como un caso particular de una situación de pérdida y de separación. Coloca en el centro la pérdida del objeto, la *Objektverlust*. En Lacan, la presencia del objeto. En Freud, su pérdida.

El centrarse teóricamente en la *Objektverlust* lleva a Freud a enumerar una serie de pérdidas de objeto que, dice, preparan al yo para la castración. Así se obtiene lo que él mismo llama un *Entwicklung*, un desarrollo, donde se procede por desplazamiento, por transferencia, por *Verschiebung* como aparece en el capítulo VIII; con *Verschiebung*, *Wandlung*, *Übergang*, se construye toda una cronología sustitutiva.

Primero el peligro para el niño es la pérdida del objeto. Cuando se pierde el objeto surge la angustia. Segundo, como es la madre la que colma la pérdida de objeto, cuando hay ausencia de la madre, entonces hay angustia. Luego, hay una sustitución del objeto: se pasa del objeto de la necesidad al objeto materno psíquico, *das psychische Mutterobjekt*. Son cosas que Lacan utiliza en el Seminario IV. En un tercer paso, esto transforma en angustia de castración. Finalmente, en lo más abstracto, se encuentra la angustia frente al superyó, la angustia de ser abandonado por las potencias superiores del destino. Estos son los elementos de una cronología sustitutiva de la cual el concepto fundamental es el *Objektverlust*, la pérdida de objeto, y en la que la castración aparece como un caso entre otros.

Lacan invierte totalmente esa concepción. Cuando Freud pone en evidencia el objeto en menos, Lacan destaca el objeto en más. Freud muestra que la angustia tiene que ver con el objeto que desaparece, con el sujeto abandonado; así viene la angustia de la falta. En cambio para Lacan, es la falta de falta lo que angustia, el vacío es lo que hay que preservar. Es lo opuesto término a término.

Esta concepción permite a Lacan poner en evidencia lo que Freud no menciona en *Inhibición, síntoma y angustia*, y que es tan importante, a saber, que la angustia está siempre encuadrada. Eso se reencuentra en la *Proposición del 9 de octubre de 1967* sobre el pase, con la noción de «ventana sobre lo real». Viene de la inversión lacaniana del punto de vista teórico de Freud.

¿Cómo estudia Lacan la angustia en su seminario? En el campo escópico del cual

viene el estadio del espejo. Comienza por la imagen especular y todos los trastornos de la relación a la propia imagen, lo *Unheimlich* del doble. Aísla el momento en que la imagen empieza a tener cierta autonomía, empieza ella misma a mirar. Así estudia el objeto mirada, presente en el Seminario XI como en el XIII, «El objeto del Psicoanálisis», y que aparece en su enseñanza cada vez que habla del objeto *a*. Hasta la clínica borromea volverá sobre el objeto mirada.

Quien angustia es el Otro que colma. La demanda del Otro angustia. El deseo del Otro angustia, en tanto que el sujeto se convierte el mismo en lo que colma al Otro, sin saber en qué lo atrae. Cada vez la angustia esta del lado del colmar. En Freud es la falta la que angustia. En esto se funda la creencia de Lacan de que puede ir mas allá del final de análisis freudiano, mas allá del no-final de la roca de la angustia de la castración. Debemos el pase precisamente a esta ambición de Lacan.

Ahora hacemos un verdadero retorno a Freud, que nos muestra un Freud más lacaniano.

Hay una cosa mas que no se ha leído en *Inhibición, síntoma y angustia*. Al principio de la cronología sustitutiva hay algo que todavía no se ha señalado. ¿Qué dice Freud? Que la verdadera situación inicial es la situación de insatisfacción. Es lo que retoma Lacan cuando dice que la llave de todo psiquismo es la insatisfacción. En verdad, todo el desarrollo de la *Verlust*, de la pérdida, tiene como llave inicial una perturbación económica, a saber, «el crecimiento de la tensión de la necesidad», un en-más, un plus. Podemos ahí reconocer el objeto *a*, una vez que se diferencia lo especular y el resto. Freud se refiere a este plus en dos frases: al inicio del proceso hay un exceso libidinal, y es el que produce la situación fundamental que se trata de anular por medio del principio del placer. Eso es el *Kern*, el núcleo del «peligro» –las comillas están en el texto–. Con estas comillas reduce a la ficción, a un semblante, toda la construcción cronológica que expuse. En esta perspectiva, la madre, el falo, el superyó, aparecen como vestidos del *Kern*, que es el exceso libidinal.

En el *Addenda B* sobre la angustia, puede notarse que después de haber dicho en otras partes del libro que la exigencia pulsional como tal no es un peligro, que solamente es un peligro porque produce la anticipación de la situación de peligro, Freud reconoce que la exigencia pulsional es un peligro «como tal» en la neurosis. La exigencia pulsional constituye en la neurosis un peligro que, a pesar de ser totalmente desmedido, desproporcionado, no es un semblante. En la conferencia XXIII, Freud se pregunta si es

fantasma o no, y concluye finalmente que es realidad. Poco importa que sea interior o exterior, es realidad. En este sentido el peligro de la exigencia pulsional también *etwas reales ist*, es algo real. Damos a este término su valor lacaniano. Hay un real en juego en el proceso de la pérdida, y es el objeto *a* como objeto de la pulsión.

El desbroce de la formación analítica (2001)

Conferencia pronunciada en las I Jornadas de la ELP y XVI del Campo freudiano,
realizadas en Valencia el 12 y 13 de mayo de
2001, bajo el título de «Extravíos del acto y de las normas».
Transcripción de Carmen Nieto y Rosa Liguori.
Texto establecido por Amanda Goya.
El texto no ha sido revisado por el autor.

Hay un hecho acerca del cual sugiero que nos interroguemos: cuando se trata del psicoanálisis, el uso de la palabra «formación» produce malestar. Hemos esperado para abordar el problema de la formación analítica en el Campo freudiano, pero vamos a trabajarlo en nuestro próximo Congreso Internacional.

Haré un primer desbroce de la cuestión: hay en la palabra «formación» una «forma», que, en cuanto tal, pertenece a lo imaginario. Esto se observa con mayor claridad en la lengua alemana, donde «formación» se dice *Bildung*, con la raíz *Bild*, que significa imagen. Recordemos que hay un tipo de novelas en la literatura alemana dedicadas a la cuestión de la formación, la más famosa de las cuales es la novela de Goethe, *Wilhelm Meister*. ¿Por qué esta novela sobre la formación fue elegida en cierta época del desarrollo moderno? Dejo planteada esta pregunta...

En el registro imaginario, el término «formación» es complejo, porque hay una dicotomía entre la forma y la materia. Forma hace referencia al elemento activo que penetra en la materia; el elemento imaginario masculino que informa, o bien que penetra en la materia para informarla. Clásicamente, la forma implica una determinada acción que interviene en el diseño de la estructura misma en la medida en que esta estructura comporta cierta imaginarización de lo simbólico.

Sugiero entonces, en primer lugar, releer –con los clásicos se dice siempre releer, aunque no siempre se hayan leído– y trabajar a Aristóteles, su doctrina de la forma y la materia, es decir, su doctrina de la formación.

En segundo lugar, les propongo un matema elemental:

$$\frac{S}{R} \rightarrow \frac{\text{Simbólico}}{\text{Real}} \rightarrow \text{Imaginario (como producto)}$$

Dicho matema presenta la captura de lo real, sin forma y sin ley, por parte de lo simbólico, de la que resulta una imagen como causa final del proceso de formación.

Tercera cuestión: lo que Lacan postula en el estadio del espejo nos permite abordar el proceso de la formación de manera reducida, porque este proceso se reduce, en última

instancia, a la fórmula *i (a)*: la imagen del otro; en la medida en que esta imagen informa al yo y también al sujeto.

Más adelante, Lacan traslada esta fórmula a la dimensión simbólica, donde es el término el que captura, marca e informa al sujeto.

En cierto modo se puede pensar que la identificación –concepto freudiano por excelencia– es la heredera de lo que clásicamente se ha considerado «formación», y como consecuencia lógica, se podría definir el fin del análisis como la identificación con el analista.

Pero Lacan criticaba a los analistas que se adherían a esta idea del fin del análisis, esquema tradicional y antiguo de la formación que sostiene que el analista resulta del analista, es decir, que el analista engendra al analista –y sabemos que los analistas suelen gozar de conocer las filiaciones analíticas: Fulano engendró a Mengano, que engendró a tal otro, etcétera, repitiendo así el tópico de la formación.

La tesis de Lacan es totalmente distinta: el analista no resulta del analista, sino del análisis. El proceso analítico no es un proceso de identificación, sino todo lo contrario, un proceso de desidentificación que funciona al revés de la formación, cuestión que se refleja claramente en la inversión que conocemos entre el discurso del amo y el discurso analítico, inversión simétrica que precisamente acentúa la desidentificación que implica el proceso analítico.

Con esto basta para comprender por qué la problemática de la formación analítica nos produce malestar: no encaja entre nuestras referencias más básicas.

Pero demos un paso más y tratemos de definir el *terminus ad quo* de la formación, es decir, el punto de partida de un proceso de formación: el *terminus ad quo* se define siempre como incompleto, será la formación lo que le permitirá llegar a la completud. La formación permite que la materia supuestamente amorfa se desarrolle y alcance la plenitud a partir de la forma. Así, un real que se presenta originariamente sin reglas va regularizándose a través de la formación.

El esquema de la formación se podría entender como el camino recorrido por un sujeto que –adormecido por las apariencias en el inicio– deberá despertar a lo verdadero en su culminación. Me parece que la versión española de la *Bildung* alemana es el «desengaño», aunque, *mutatis mutandi*, el desengaño del Siglo de Oro no es la *Bildung* de las Luces.

La formación se presenta como el mecanismo que permite la supresión del elemento

negativo inicial, del elemento incompleto inicial, idea también aplicable al proceso de curación, en tanto que el punto de partida en la cura es un ser sufriente que persigue suprimir las causas que provocan su sufrimiento. El camino a recorrer iría de la preocupación a la tranquilidad, o simplemente, de la insatisfacción a la satisfacción. Y del recorrido realizado resulta un *terminus ad quem*, es decir, un punto de llegada que introduce una novedad, una relación diferente con el mundo y con uno mismo, o –¿por qué no decirlo?– cierta sabiduría. Sí, una formación debe promover en el sujeto el acceso a una sabiduría.

Los ejemplos de esto último son innumerables. Tomaré el último que encontré: lo escrito por André Gide cuando, al final de su vida, tan sólo esperaba la muerte. Lo que surge para él, finalmente, tras una vida apasionada por el goce –André Gide es alguien que alguna vez dijo no haber tenido nunca una pena de amor– es como una fórmula del *terminus ad quem*, a saber, que al final de la vida ya no hay problemas sino soluciones, porque el gran problema del hombre es ver problemas por doquier e intentar inventar soluciones, y que cuando se llega al final del recorrido, lo que se desvela es que nunca hubo ningún problema. ¿No podría ser ésta una fórmula posible de la sabiduría, la de que al final está la aceptación? Es como decir «sí» a lo que es, que no hay otra cosa que lo que es. En nuestro código podríamos traducirlo con la fórmula siguiente: «Todo problema es fantasmático».

Una vez atravesado el fantasma, sólo queda identificarse con el síntoma, es decir, con lo que no se puede cambiar, produciéndose de esta forma una relación en armonía con «lo que carece de problemas». Sería como alcanzar una felicidad suprema, un auténtico *sic voluntas tua*, último secreto de la sabiduría misma. Se trata de un masoquismo inteligente, someterse a la voluntad del Otro con mayúscula. Y si se piensa que la formación analítica se cumple cuando se logra obtener la identificación con el síntoma, ello también implicaría un «no actuar en contra». Observarán que este *terminus ad quem* tiene resonancias con la posición del analista.

Comenté en mi curso el cuento de Jorge Luis Borges, *El congreso*, que trata sobre una asociación, una sociedad, una escuela que se propone una tarea sobrehumana, del tipo «saber absoluto», pero que en dos o tres párrafos acaba consistiendo en un simple paseo por la ciudad, en la que todo está iluminado y no hay más que lo que hay, no hay nada que buscar. Hay que desistir de la búsqueda del saber, tanto más si es absoluto, y limitarse a acoger con prudencia lo que es.

Este fue el camino que tomó Heidegger, quien a principios del siglo XX describió al hombre de la preocupación en un momento de la cultura en el que los hombres se enfrentaban como rivales absolutos, rivalidad que engendró las guerras más terribles de toda la historia de la humanidad. Precisamente Heidegger, el filósofo del «hombre de la *Sorge* [preocupación]», concluye en la *Gelassenheit* [serenidad], en el «dejar ser»: andar por la campiña, ver la tierra, el cielo y poco más. De manera que la metafísica, en comparación con la serenidad suprema, se revela como una innoble y vana complicación que perturba la armonía de lo que es.

A partir de Descartes se han planteado problemas muy difíciles, como el de que la representación pueda concordar con el mundo, aunque, por supuesto, con la necesaria mediación de Dios. Y antes de Descartes, desde el inicio de la filosofía, ¡qué tormentos para designar los grados del ser y diferenciar entre la apariencia y el ser! Y cómo hacer que concuerde lo que se dice con lo que se vive, lo que se percibe. ¡Qué maquinaria inventaron los filósofos! La forma, la materia, la idea... Cuando resulta que la última palabra parece apuntar a recuperar lo más simple.

¿No encontramos aquí, acaso, una resonancia con la posición del analista en la medida en que el psicoanálisis cura algo de la falta del ser? Y el final del análisis, ¿está en armonía con la completud, la plenitud, la suficiencia o la beatitud? Todos ellos son términos de la jerarquía iniciática que Lacan eligió, no para elogiarlos, sino para burlarse de ellos. Figuran en su descripción satírica de la Sociedad Psicoanalítica de París (SPP) en su artículo «Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956», donde presenta a los analistas ofreciéndose como imágenes identificatorias de la completud. Lacan no sólo rechazaba esta clase identificatoria, sino que también desdobló el *terminus ad quem*, el punto de llegada del proceso analítico en dos: Uno de ellos, I(A), que no es más que un efecto natural de la palabra, porque toda palabra identifica; pero introdujo un segundo *terminus ad quem*: S(∇), segundo punto de llegada que no permite en absoluto una identificación y que, por consiguiente, no da lugar a una formación.

A Lacan le parecía conveniente para el proceso analítico que la desaparición de la falta de ser, o en otros términos, la positividad de la falta de ser, no se hiciera por la vía de la identificación. Lo que él escribe como el objeto *a* es algo positivo, algo que no tiene falta, que no se puede anular, y esto no lo escribe como un significante, sino que lo hace de manera distinta. Se trata de algo positivo que no está en contradicción con el \$, que no es sino la escritura de la incompletud, del dolor, de la división, del tormento.

El término positivo no ha de tener forma, es algo amorfo. Y la descripción por parte de Lacan del final de análisis está en las antípodas de una plenitud. En realidad, describe una formación al revés, porque la completud, más bien, se encuentra al inicio de un psicoanálisis, en la medida en que el fantasma encapsula, entre paréntesis, la unión del sujeto en falta con el objeto *a* que lo completa. En cierto modo, es el fantasma el que sostiene las identificaciones y proporciona una completud. Así pues, la completud está al principio, y sólo al final del trabajo analítico, con el atravesamiento de esta completud inicial, con la separación de esos dos elementos, uno resulta analizado, es decir, supuestamente rebelde a las identificaciones.

Nosotros podemos aceptar los ideales de sabiduría y de serenidad para servirnos de ellos de alguna manera, pero no podemos adherirnos totalmente a esos ideales, porque en la formación psicoanalítica se trata de obtener un operador que permita dirigir una cura analítica. No se trata de lograr que un sujeto pueda gozar de pasear por la ciudad o por el campo para decir: «Todo bien», sino que tratamos de obtener un operador. Y, en ese sentido, se nos plantea la pregunta: ¿Cómo preparar operadores adecuados para esa operación?

En primer lugar, debemos distinguir dicha operación de cualquier pedagogía, ya que la pedagogía es lo que rige en la forma humanística de la formación. Toda pedagogía tiene como fórmula:

$$S_2 \rightarrow a$$

Es decir, trata de procurar un dominio sobre el goce a partir del saber.

Por el contrario, la posición del analista se define por su posición como *objeto a* sobre un saber que debe quedar supuesto:

$$\frac{a}{S_2}$$

Son los mismo términos, pero en posiciones distintas. Este *a* minúscula indica lo que ninguna identificación captura, designa el punto preciso en el cual toda pedagogía, toda formación bajo el modelo pedagógico, fracasa.

En este sentido, el analista lacaniano no se sitúa a partir de su saber, sino de su

posición, posición que ha sido adquirida a través del saber que supuestamente ha acumulado en su cura, es decir, de su propia experiencia de análisis.

Podemos, con todo esto, formular algunas conclusiones:

- 1) El analista es el resultado de su análisis. Nadie lo había planteado en estos términos antes de Lacan.
- 2) Un análisis no es una formación, en lo que la formación tiene siempre de identificación.
- 3) El psicoanalista no es considerado tal por su práctica de analista. Ahí reside el *shock* que produce el planteamiento de Lacan.

Lacan distingue dos sentidos distintos del analista: uno, el analista que proviene de su análisis, es decir el analizado; y dos, el analista que supuestamente ha dado pruebas de su práctica de analista.

El primero se considera analista en el *après-coup* de su propio análisis, y el segundo en el *après-coup* de su práctica, distinción que se sanciona en una escuela. Al primero se le da el título de AE sobre la base de su propio análisis y de cómo ha podido transmitir lo que resultó de éste. Al otro, se le da el título de AME.

Hay que decir que antes de Lacan nadie imaginaba que se pudiera tener el título de analista sin haber dado pruebas de la práctica de analista. Pero como ustedes saben, Lacan dudaba de esas pruebas, porque consideraba que el título se daba debido a la reputación del colega, por su astucia en las relaciones sociales, quizá por su docilidad en la institución, o que se le daba como resultado de negociaciones, por amistad o compañerismo.

A esto se le opone ese *witz* increíble que es considerar analista potencial a un analizado –tomando esta palabra en el sentido aristotélico– sobre ninguna otra base más que su propia experiencia como analizado.

Esto ha tenido efectos en tres registros distintos:

- 1) El clínico: proporcionar una finalidad precisa a la cura. Como consecuencia de ello se ha alargado la duración de las mismas, porque el hecho de disponer de una descripción del final suele producir en los analizantes el deseo de cumplir con esta aspiración de Lacan.
- 2) El epistémico: poner en cuestión la calificación del analista por la práctica, lo cual

obliga a esclarecer, a poner en evidencia y a mostrar los efectos de las curas que cada analista lleva a cabo.

- 3) El institucional: impedir la suficiencia del analista experimentado, del notable. Por eso, el hecho de que destaquemos a los AE puede producir, en ocasiones, cierta irritación entre los analistas experimentados. Con esta orientación se trata igualmente de animar a los neófitos, a los más jóvenes, de animarlos al análisis y de estimular sus ambiciones, para crear así cierta tensión generacional en lo que Lacan denomina *épistémè*.

Hay que tomarse en serio la indicación que da Lacan en la *Proposición del 9 de octubre de 1967*, que debemos leer en oposición, en contrapunto con la descripción que hace de la sociedad analítica en *Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956*. En 1956, lleva a cabo una auténtica sátira, mientras que en 1967 propone un mundo distinto, un mundo donde la antigua suficiencia del analista experimentado se torna una insuficiencia a partir del pase, es decir que el pase introduce la insuficiencia, introduce un mundo de carnaval. Un mundo al revés.

La propuesta del pase tenía todo su sentido en la situación antigua, en la cual la idealización del analista experimentado en la práctica lo elevaba a una posición de autoridad incuestionable. Frente a esto, Lacan empieza por la sátira, la ironía, para después producir una inversión completa que tiene como resultado una descalificación del analista experimentado.

Al fin y al cabo, en la propuesta de 1967, ¿cómo describe Lacan al psicoanalista experimentado? Lo hace a partir de los efectos negativos que la práctica tiene sobre él, porque a fuerza de practicar... el analista empieza a imaginar que sabe; al convertir la práctica en una rutina, olvida lo extraordinario, lo increíble del acto analítico, y llega a pensar que posee un «saber hacer» analítico. Por esta razón, el saber hacer analítico en la propuesta de 1967 está cargado de valores negativos, se lo considera un puro manejo técnico.

Lacan localiza el origen de estos efectos negativos en la aparición de una nueva represión atribuida al analista: la represión del acto analítico. Ésta puede producir una inversión de la posición adecuada del analista, es decir, en lugar de:

$$\frac{a}{S_2}$$

S₂, significante de saber, se colocará encima, quedando reprimida, debajo de la barra, la función del objeto *a*

$$\frac{a}{S_2}$$

El resultado de esta extraordinaria inversión localizada por Lacan fue que la formación analítica quedó en parte suprimida, lo que hasta ese momento se había considerado «formación» quedó incluido en el propio análisis del sujeto. No hubo que esperar mucho tiempo para que proliferaran las críticas a su propuesta.

En el año 1968 se produjo un movimiento internacional contra el autoritarismo que vio a Lacan casi como a un profeta. Esto reforzó la importancia de la autoridad nacida de la práctica analítica. En consecuencia, es lógico que en 1973 Lacan formulara algo que parece una burla: no hay formación analítica, sólo hay formaciones del inconsciente. En última instancia, no hay otra formación que la del propio análisis.

Pero todo esto es ya muy antiguo. La propuesta del pase tenía todo su sentido respecto a la situación descrita en 1956, que no tiene nada que ver con la situación actual, en la que más bien se produce una reabsorción de la supuesta autoridad analítica en el campo *Psi* en general.

Siguiendo las categorías aristotélicas, con la propuesta del pase se corría el riesgo de una elevación del «analista potencial» nombrado AE y de un rebajamiento del «analista actual»; cuestión que se ha puesto claramente de manifiesto en el Campo freudiano en torno al interrogante sobre la garantía, sobre el título del AME, que es también una herencia de la *Proposición del 9 de octubre de 1967*.

En varias escuelas el nombramiento de AME está suspendido, porque no sabemos cómo hacer, cómo encajar esto en el panorama actual, no sabemos evaluar de manera positiva la práctica actual del analista sino a través de los testimonios aportados en el pase.

La pregunta que se nos plantea, entonces, es si no habrá otro saber distinto del saber del propio análisis para evaluar la formación. Y si hay un saber distinto de ese saber, ¿cuál es?, ¿cómo lo podemos estructurar?, ¿cómo lo podemos evaluar? Porque, al mismo tiempo, Lacan mantiene unas exigencias de saber muy elevadas en lo que al analista se refiere.

Cuando era miembro de la SPP, se le encargó a Lacan, en 1948, la confección de un programa para la formación analítica, y él hizo un programa muy exigente, hiperuniversitario, con seminarios, con jefes de seminarios y con una lista importante de disciplinas que había que conocer. Después de la primera ruptura con la IPA, en 1953, la cuestión de la formación analítica fue siempre primordial, y precisamente porque se rechazaba la formación propuesta en el encuadre de la SPP, la mayoría de los candidatos se apartaron de ella para ir con Lacan.

Lacan acentúa en todos los *Escritos* la necesidad de una doctrina de la formación: ya desde *Función y campo de la palabra y del lenguaje*, así como en los textos posteriores, Lacan termina siempre con una doctrina de la formación analítica que se esboza en términos de lo que se tiene que saber, casi con un saber absoluto como horizonte, como si se tratara de saberlo todo, de dominar el conocimiento actual de la cultura, de tener una fuerte cultura humanística y retórica: la literatura, la filosofía antigua, el humanismo del Renacimiento, la historia de las ciencias, etcétera. Para Lacan, había que formarse en las ciencias que antes se llamaban ciencias de la subjetividad y que después se llamaron ciencias conjeturales, que son al fin y al cabo las llamadas ciencias humanas: la lingüística, la antropología y también las matemáticas. En fin, un programa enorme que Lacan detallaba de manera minuciosa. En cada texto da una determinada inflexión a este programa de formación. Luego, en la *Proposición del 9 de octubre de 1967*, habla de la necesidad de conocer todo lo que concierne al saber textual.

Con respecto a esos saberes, en cierta forma exteriores al psicoanálisis propiamente dicho, Lacan no va mucho más allá de proponer listas, como si bastara con la incitación a aprender, dejando a cada uno la libre elección. Para Lacan, la propia cura de cada uno engendra curiosidad, porque, supuestamente, el análisis libera un deseo de saber que se entiende más allá de la cura y se dirige hacia la cultura en general. Lacan tenía la idea de que su enseñanza constituía un ámbito epistémico, aunque, a pesar de la proximidad que había con sus colegas, se quejaba de que ellos no le leían. Y cuando creó la Escuela, en 1964, ésta estaba destinada a asegurar el soporte epistémico del propio Lacan.

¿De qué manera? Es notable que Lacan nunca estableció una formación mediante *cursus*, porque éstos plantean un itinerario predeterminado, estándar, que supone que ya se sabe de antemano el término *ad quem*, ya se sabe a qué punto se debe llegar. Él pensaba más bien en una formación por inmersión, es decir, una formación en la que se sumergiera al sujeto en un ámbito de saber, que le invitara a nadar, a inventar su propio

camino en un ámbito epistémico. Pero una vez creada la escuela, desapareció la problemática de la formación analítica, y ocupó el primer plano la problemática del pase. Se trataba precisamente de una escuela sin programa, que debía constituir el ámbito epistémico invitando al sujeto a sumergirse en el saber e inventar su ser. Nosotros también hemos seguido estas indicaciones de Lacan.

Pero una escuela no goza de ningún privilegio de extraterritorialidad, porque está incluida en un contexto social cuyas variaciones tienen consecuencias sobre ella misma. En los años de la posguerra fría, entre 1945 y 1975, que son treinta años, había fuertes aparatos de enseñanza en la sociedad, y además había una vibración intelectual que en la actualidad ha desaparecido. Los aparatos de enseñanza han topado con dificultades, antes inéditas, como síntoma de que algo no va.

En 1975, año de la creación de la Sección Clínica, este síntoma era claramente visible. Por eso la Sección Clínica proponía, precisamente, una enseñanza metódica de tipo universitario que implicaba un retorno de la formación. Y fueron precisos el apoyo y la autoridad del propio Lacan para poder crear la Sección Clínica, que era rechazada por toda la EFP. La Sección Clínica se creó porque la enseñanza de la psiquiatría clásica se había hundido, y esta enseñanza se consideraba esencial para entender a Freud y a Lacan. De manera que a partir de 1975 hemos tenido que recuperar esa tradición psiquiátrica publicando varios clásicos de la psiquiatría y animando a los psiquiatras a que ellos mismos la recuperaran.

Ahora estamos en una situación en la que se observa un hundimiento general de la formación secundaria, que no asegura la transmisión de los clásicos como en el pasado. Y, además, se presenta un nuevo fenómeno: el crecimiento de la formación *Psi* propiamente dicha. Antes no existía una formación *Psi* clínica, es decir que quienes optaban por una formación analítica tenían previamente otra formación *no-Psi*, ya fueran éstos médicos, intelectuales o profesores.

Desde entonces se ha ido desarrollando la formación *Psi*, que está cada vez más presente en los supuestos candidatos. A lo que debemos sumar el hecho de que, antes, el saber adquirido a través de la práctica en el Campo freudiano era controlado en las supervisiones, y que el control mismo era a su vez controlado, porque existía la lista de analistascontroladores a los que había que dirigirse. La escuela de Lacan suprimió inmediatamente la lista de controladores, e hizo de la elección del controlador algo semejante a la elección del analista, es decir, algo abierto.

Idealmente, en la *Proposición del 9 de octubre de 1967*, sólo los AE debían ser nombrados por la Escuela –es el proyecto italiano de Lacan– para que solamente analizaran los analistas, pero esto no ha llegado a ser nada más que un ideal. Lo que pasa de hecho es que la entrada en la práctica *Psi* se anticipa de una determinada manera al final del análisis. Dicha anticipación es, por una parte, una consecuencia del pase –es decir, del hecho de que el final del análisis se demora en el tiempo– y, por otra parte, resulta de la presión social de la demanda terapéutica.

Esto nos invita a entrar en la cuestión del saber. Hay que decir que Lacan, en su texto, oscila entre dos posiciones: por un lado está la exigencia superyoica de saberlo todo, o de hacerse cargo de todo el saber que uno puede llegar a tener, y en el otro extremo está el polo del no saber nada, de olvidarse o aliviarse del saber, que se combina una exigencia de saber con una exigencia de saber anular o suspender el saber, para acoger cada caso como si fuera nuevo, de acuerdo con la idea de Freud que Lacan retoma. Esta es una orientación que pueden encontrar en la última parte del texto *Variantes de la cura tipo*, cuando dice que lo que el psicoanalista debe saber es ignorar lo que sabe. Lacan siempre reservó para el analista el lugar de la «docta ignorancia», que es una forma de poner el saber en posición de suposición. Por supuesto, no se trata de una ignorancia pura y simple, sino que se trata de una ignorancia metódica, de saber y a la vez saber ignorar el saber cuando conviene.

Para concluir, podemos entender la experiencia analítica en dos sentidos:

- 1) Hay una experiencia analítica como analizante que culmina en el pase.
- 2) Hay también una experiencia analítica como analista.

Suponemos que en la experiencia analítica como analizante es posible encontrar un punto de capitón, del que se puede testimoniar mediante una determinada *performance*, a través del procedimiento que funciona para recoger ese testimonio.

La cuestión que se nos plantea es si podemos construir propiamente la experiencia analítica número dos, es decir, la experiencia analítica como analista. Sobre esto, formulo las preguntas siguientes:

- a) ¿Tiene o no un punto de capitón?
- b) ¿Podemos inventar una *performance* para la experiencia analítica como analista?

En la IPA hay varios procedimientos para demostrar el saber hacer como analista. En primer lugar, los controladores son invitados a testimoniar, pero el controlado, a su vez, también es invitado a presentar su mejor trabajo, para dar pruebas de su saber hacer. Lacan, en 1967, propuso una comisión para evaluar cuándo alguien merecía el título de AE. Esta comisión, supuestamente, debía recoger las opiniones de los controladores. Pero esta opción tiene dificultades para su aplicación práctica, porque supone que dicha comisión dispondría de todo el saber sobre lo que ocurre en la Escuela, lo cual sería imposible.

Formulo, entonces, las siguientes preguntas:

- 1) ¿Hay que volver a establecer un pedido en lo que a esto se refiere? Considero que es más cómodo que no haya pedidos, porque así no es necesario decir que no.
- 2) ¿Hay que estructurar un control de los controladores? La lista no es la única manera de estructurar el control, pero lo notable es que desde la instauración del dispositivo inaugurado en 1967 –que ha continuado funcionando en el Campo freudiano durante veinte años– la práctica del control se ha mantenido como una práctica casi muda. ¿No será necesario hacerla hablar?

De las dos vías que la *Proposición del 9 de octubre de 1967* reconoce para ser analista, sabemos la lógica que comporta la primera, la vía del pase, pero aún nos falta averiguar si la segunda, la vía de la práctica, posee también una lógica propia o no.

¿No podría ser la vía de la práctica algo como un «contra-psicoanálisis»? –aunque hay que reconocer que así se desdibujaría un poco la última enseñanza de Lacan–.

Lacan dice, por ejemplo, que Joyce no necesitaba análisis, que poseía lo que se puede obtener de un análisis en el mejor de los casos. Joyce no era analista y, tal como lo puntualizaba ayer Antoni Vicens en su ponencia sobre el *Retrato del artista adolescente*, su destino era zafarse de todo orden, tanto del orden social como del orden religioso. Joyce estaba destinado a aprender errando entre las asechanzas del mundo. Él era un sujeto errante, como también es posible que como resultado de un psicoanálisis se produzca cierta errancia, aunque el analista es más bien un guerrero aplicado, lo cual es algo muy distinto de la figura que allí se presenta.

Concebir la vía de la práctica como un «contra-psicoanálisis» es tomar también en consideración algunas características que Lacan situaba precisamente como efectos de la

práctica analítica sobre el analista. Pero esto sería una versión positiva de lo que él describe de manera negativa como un olvido, olvido de lo agudo de la experiencia analítica.

NOTAS

¹ Caimán: profesor encargado de preparar para las oposiciones a los alumnos de la École Normale Supérieure. (*N. de los redactores.*)

² L. Althusser falleció el 22 de octubre de 1990, cuatro días antes de esta conferencia de J.A. Miller. (*N. de los redactores.*)

³ Borel, E., *Les nombres inaccessibles*, Gauthier-Villards, París, 1952.

⁴ Rousso, J.P., *J.A. Richards. His life and work*, Routledge, London, 1989.

CONSULTE OTROS TÍTULOS DEL CATÁLOGO EN:
www.rbalibros.com

Índice

RELACIÓN DE SIGLAS	5
PRESENTACIÓN, por Vicente Palomera	6
¿CÓMO EMPEZÓ TODO?, por Anna Aromí	9
1. DOS DIMENSIONES DE LA EXPERIENCIA ANALÍTICA: SÍNTOMA Y FANTASMA (1982)	11
2. A PROPÓSITO DE LA PSICOSIS: SÍNTOMA Y FANTASMA (1983)	29
3. EL GENIO DEL PSICOANÁLISIS (1984)	39
4. LOS PREGUNTONES (1984)	53
5. LA PASIÓN DEL NEURÓTICO (1986)	64
6. CÓMO SE INVENTAN NUEVOS CONCEPTOS EN PSICOANÁLISIS (1987)	82
7. INSIGNIA (1987)	98
8. SALUD MENTAL Y ORDEN PÚBLICO (1988).	111
9. OBSERVACIONES SOBRE PADRES Y CAUSAS (1988)	127
10. LA ÉTICA DEL PSICOANÁLISIS (1988)	142
11. MÁS ALLÁ DE LAS CONDICIONES DE AMOR (1989)	169
12. LA CONTRIBUCIÓN DEL OBSESIVO AL DESCUBRIMIENTO DEL INCONSCIENTE (1989)	183
13. DEL SABER INCONSCIENTE A LA CAUSA FREUDIANA I (1989)	198
14. DEL SABER INCONSCIENTE A LA CAUSA FREUDIANA II (1989)	215
15. EL TRIUNFO DE JACQUES LACAN (1990)	233
16. LA ESCUELA Y SU PSICOANALISTA (1990)	247
17 MODALIDADES DE RECHAZO (1991)	270
18. CLÍNICA DE LA POSICIÓN FEMENINA (1992)	286
19. SOBRE FENÓMENOS DE AMOR Y ODIO EN PSICOANÁLISIS (1992)	300

20. LÓGICA DE LA CURA Y POSICIÓN FEMENINA (1993)	313
21. COSAS DE FAMILIA EN EL INCONSCIENTE (1993)	338
22. LO VERDADERO, LO FALSO Y EL RESTO (1994)	354
23. SOBRE LA FUGA DE SENTIDO (1994)	367
24. LA IMAGEN DEL CUERPO EN PSICOANÁLISIS (1995)	384
25. EL INCONSCIENTE INTÉRPRETE (1995)	403
26. LAS PATOLOGÍAS DEL YO EN EL ANÁLISIS (1995)	437
27. LA PONENCIA DEL VENTRÍLOCUO (1996)	450
28. SEMINARIO SOBRE LAS VÍAS DE FORMACIÓN DE LOS SÍNTOMAS (1996)	463
29. LACAN CON JOYCE (1996)	497
30. SÍNTOMA, SABER, SENTIDO Y REAL (1997)	518
31. EL TIEMPO Y EL SÍNTOMA (1997)	529
32. EL DESBROCE DE LA FORMACIÓN ANALÍTICA (2001)	541
Notas	558