

Jacques-Alain Miller

La angustia

INTRODUCCIÓN AL SEMINARIO X
DE JACQUES LACAN



© Jacques-Alain Miller, 2006.
© de la traducción: Margarita Álvarez.
© de esta edición digital: RBA Libros, S.A., 2018.
Diagonal, 189 - 08018 Barcelona.
www.rbalibros.com

REF.: GEBO485
ISBN: 9788424937980

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

PRESENTACIÓN

I. O LA ANGUSTIA O EL CONCEPTO

1. DE UN LIBRO AL OTRO
2. UNA VÍA DE ACCESO A LO REAL
3. DE LA REALIDAD A LO REAL

II. UNA BRÚJULA

1. UN EFECTO DE SORPRESA
2. UNA INNOVACIÓN
3. EL REVERSO DE LA SEXUALIDAD FEMENINA

III. PLACA GIRATORIA

1. UNA EXCAVACIÓN
2. DETUMESCENCIA
3. RESTO REAL

IV. MÁS ACÁ DEL DESEO

1. UN MÓVIL
2. OBJETO-META Y OBJETO-CAUSA
3. APARICIONES, PERTURBACIONES Y SEPARACIONES

V. UNA LÍNEA DE RUPTURA

1. LOSANGE LACANIANO
2. EL SEÑUELO DE LA POTENCIA

VI. UN HILO DE ARIADNA

1. LA TRIEBREGUNG
2. OBJETO EXTRAÑO
3. DUELO Y MELANCOLÍA
4. OPERADOR DE SEPARACIÓN

BIBLIOGRAFÍA

DOS CONFERENCIAS

LAS REFERENCIAS DEL SEMINARIO LA ANGUSTIA, «PIEZAS SUELTAS»
(2004)

LOS OBJETOS *a* EN LA EXPERIENCIA PSICOANALÍTICA (2006)

NOTAS

PRESENTACIÓN

Este libro es una introducción al seminario de Jacques Lacan sobre *La angustia*. Se trata de un comentario de Jacques-Alain Miller sobre este seminario a lo largo de una serie de lecciones que impartió en su Curso del Departamento de Psicoanálisis en la Universidad de París VIII, durante el año académico 2003-2004. Incluye, además, dos intervenciones estrechamente relacionadas con él: una conferencia dada por Miller en el marco de la Biblioteca de la *École de la Cause freudienne*, y el discurso de clausura que pronunció en el *Quinto Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis*, en Roma, en julio del 2006.

Este libro es también lo que, en el mundo anglófono, se conoce como *Companion Book*, un «libro compañero», es un *Companion Book to Lacan*, un libro que orienta al lector del seminario sobre *La angustia* de Lacan, recientemente editado en castellano (Buenos Aires, Editorial Paidós, 2006).

El comentario de Jacques-Alain Miller llama la atención por su visibilidad. Para empezar uno sabe lo que está leyendo, se hacen visibles los conceptos y las líneas de fuerza de estas lecciones en relación con los escritos de Lacan, sin disimular su complejidad, y haciendo patente el carácter metódico de una demostración que pone a cielo abierto la perspectiva de toda su enseñanza.

En su modo de leer, Miller despliega el principio que encontró en Coleridge. El poeta inglés escribió: «hasta que no entiendas la ignorancia de un autor, considérate ignorante de su comprensión». Miller enseña de qué manera su relación con la ignorancia de Lacan le permite captar el camino que guiaba su enseñanza¹. Más que dar recetas o claves de lectura, hace algo mejor: construir una brújula con la que orientarse en la enseñanza de Lacan. Este libro es una demostración excelente de este proceder.

La parte principal del libro, es «una exposición elemental» de lo que es el hilo principal del *Seminario La Angustia* de Lacan. En ella, se delinea su estructura y, también, se marca el momento de viraje, de cambio inédito en su enseñanza, la que nos permite conocer «Otro Lacan».

Miller trata de hacer este seminario sorprendente y lo logra produciendo un efecto inesperado entre sus oyentes, un efecto de sorpresa después de señalar la ausencia de la angustia de castración en él: «No estoy descontento por haber conseguido causar cierto efecto de sorpresa en un auditorio, el suyo, el mío, donde se conoce a Lacan, se estudia su enseñanza y se escrutan sus enunciados. He obtenido esta sorpresa al formular, evidentemente para provocarles, que la angustia de castración es la ausencia de ramillete de este seminario».

Esta referencia al ramillete remite al esquema óptico reproducido en «Observación sobre el informe de Daniel Lagache» y con ella no hace sino volver a poner de relieve el vínculo existente entre la angustia y lo imaginario.

Aunque la angustia se produce topológicamente en el yo, es en todo caso una señal que no se dirige de ninguna manera al yo sino, en realidad, al sujeto. En su seminario, Lacan empieza a estudiar el registro imaginario como el lugar donde la angustia se experimenta. Parte del esquema óptico, de la imagen especular y de los trastornos de la relación con ésta, lo *Unheimlich* del doble, para llegar, finalmente, al momento en que la imagen cobra autonomía y empieza a mirar. La angustia está del lado de lo que colma, del exceso, de la presencia excesiva del objeto que Lacan llama (*a*). Esta es la razón por la cual Lacan dice que la angustia aparece «cuando falta la falta».

Lacan se apoyó en Freud para decir que la angustia es una «señal de lo real», pero precisa que es señal de un goce que precede al deseo. Para Lacan, la angustia es una señal que es lógicamente necesaria para la constitución del deseo.

Por tanto, ¿qué es la angustia? Ante todo, es el afecto que Freud nos enseña a entender como una señal o, lo que es lo mismo, la angustia tiene como función el ser una señal de un peligro interno-pulsional, subraya Freud, para distinguirla del miedo, que concierne a un peligro externo. La función de esa señal es causar la represión, dando así lugar a la formación del síntoma.

Por su parte, si Lacan retoma la indicación freudiana de que la angustia es una señal de lo real es para hacer un buen uso de la misma como vía de acceso a lo real. Si decimos que la angustia es «un afecto que no engaña» es porque plantea la buena pregunta, aquella del deseo: *Che vuoi?* Sin la angustia, la vida del sujeto se vería reducida, como en Macbeth, «a sombras, a una historia llena de ruido y sin significado».

Si nos angustiamos es porque no sabemos lo que el Otro quiere de nosotros. La

presencia del Otro como tal está en causa y es por esto que Lacan puede decir que la angustia «no es sin objeto».

En estas lecciones se muestra cómo el *Seminario La Angustia* Lacan hace más legible las evoluciones de la teoría freudiana de la angustia, revelando que la angustia es siempre «presencia del deseo del Otro» como tal.

¿Cómo trata la medicina actual la clínica de la angustia? Básicamente, como una disfunción física. Bastó con que se constatará empíricamente que los inhibidores de los captadores de la serotonina calman físicamente un «síndrome de angustia» para que se concluya que la esencia del fenómeno de la angustia tiene que ver con el destino de la serotonina. En esta perspectiva, la angustia sería una señal, no del sujeto, sino de la neurona.

Lo que queda olvidado tras este enfoque «farmacológico» es que, sólo por abuso de términos, se ha trasladado a una «señal» química el poder de afectar, emocionar y conmover presente en la palabra, olvidando que la significación es un fenómeno que acompaña al significante. Es justamente el misterio de la producción de la significación la que hace que la angustia esté abierta a la interrogación del sujeto.

Si la medicina toma la angustia como un síntoma que debe desaparecer, por su parte, el psicoanálisis sólo considera la eliminación de los síntomas una vez establecida su función y distinguiendo siempre la función de la angustia de la del síntoma. La lectura de este libro ayuda a entender por qué es importante mantener esta distinción.

VICENTE PALOMERA

I

O LA ANGUSTIA O EL CONCEPTO

1. DE UN LIBRO AL OTRO

Extrañeza

Nos hemos detenido un tiempo en una obra consagrada a la evaluación de las psicoterapias para resumirla, elucidarla y desmenuzarla con lo que podríamos llamar cierto «sadismo lacaniano»¹. Ahora les voy a presentar otro libro que, con otra forma, ya les es familiar. Su contenido ha ido introduciéndose a lo largo de este curso y en numerosas, innumerables clases y artículos². Pero algo ocurre cuando el conjunto de notas adquiere forma de libro. En todo caso, puedo dar testimonio de que algo me pasa en el trabajo de dar esta forma a aquello que, al igual que ustedes, he hojeado y meditado. Se trata del nuevo tomo, que saldrá publicado, de *El Seminario* de Jacques Lacan: *La angustia*, el libro X.

Les apporto las reflexiones de alguien que está aún, si no ya en medio del paso, sí entre las primeras y segundas pruebas. Quien les habla está en ello, a la tarea, que no es de la actualidad, en un contexto que como saben ha sido, este año, bastante agitado —un contexto que quizás no sea indiferente a la elección que he hecho de publicar este seminario. En un contexto donde la reglamentación de las psicoterapias ha saltado frecuentemente a las páginas de los periódicos, un contexto extremadamente marcado por la pasión de la evaluación, la publicación de semejante libro sólo puede resultar intempestiva, a contratiempo, discordante. Podemos anticipar que esta publicación dejará oír una disonancia.

En cierto sentido, no se podría soñar nada mejor para este seminario: que salga a la luz, que llegue al público en un momento en que se le puede asegurar que sobresaldrá por su extrañeza.

Franquear

Sería muy cómico —me contengo— trazar el paralelismo entre un libro y otro, entre el informe del INSERM y el seminario *La angustia*. Debería hacerse con un estilo chistosamente serio.

¿Qué se podría decir entonces? Que uno representa un trabajo de equipo que abarca toda la psicopatología, o casi toda, mientras que el otro es la obra de un investigador aislado —autoproclamado, además. Esto es tan cierto que, al principio del seminario que debía de seguir a éste, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, él mismo cuestionó en qué se autorizaba para expresarse de esa manera, sin la garantía de la colaboración, la vigilancia, de aquello que actualmente se considera el instrumento indispensable de semejante trabajo, a saber, ser controlado por los pares.

¿No será que, en lo que concierne al psicoanálisis, existen algunos prejuicios en cuanto a la intuición genial, solitaria? —¿Cómo lo sabía? Y, ¿por qué no se remite más que a sí mismo?—. En este seminario, Lacan se consagra, de una manera que se considera limitada, a un único fenómeno, extraído del vasto dominio de lo que hoy en día se llama la psicopatología.

Mientras que el primer libro, que hemos despellejado, se apoya en un montón de trabajos, éste se contenta con hacer referencia a un número muy pequeño de autores y obras, y se nutre de diversas contingencias, viajes, encuentros, exposiciones de pintura que se van encontrando por el camino. Al contrario de lo que se pone de relieve en muchos otros seminarios de Lacan, en éste sólo se moviliza un número muy pequeño de obras. Y, sobre todo, mientras que el primer libro, el *insérmico*, no pierde nunca de vista el tratamiento de los trastornos y busca siempre el mejor de ellos, en el segundo, el de Lacan, no se puede decir que la angustia sea considerada como un trastorno, un disfuncionamiento. No me parece haber encontrado, en este seminario, la indicación de que la angustia en cuestión, digamos la angustia lacaniana —y para llegar a esto, el autor procede a un gran desbroce de las múltiples formas de angustia y las ocasiones en que surge—, haya que curarla sino, a lo sumo, franquearla. Así, cuando se considera esta obra en relación a la otra, el autor, el orador transformado en autor, destaca más bien por su indiferencia respecto al tratamiento y por consagrarse a su pasión propia. ¿A cuál? No la esconde: la de proseguir su discurso, articular términos, ponerlos en relación y dar a cada uno su lugar exacto.

Puede considerarse que esto constituye el hilo de la investigación, y no vemos que sea una respuesta directa a aquello que moviliza a los equipos. Todo lo que es del orden de la psicoterapia está ausente de la obra de manera soberbia y arrogante. Por ello, parece especialmente intempestiva en un momento como el actual en que nos requieren —¿quiénes?— que respondamos del tratamiento y su eficacia.

Un lugar conceptual

Este seminario debe leerse con la suposición de que, en relación a la angustia y lo que ésta comporta, la dirección de la cura está en manos, se confía, a aquellos que lo escuchan —cada cual debe sacar sus propias conclusiones, hacer su traducción práctica—, y que es legítimo que una enseñanza se despliegue en su continuidad, con el relativo misterio del que se rodean estas elaboraciones, sin que se conmine a aquél que habla a curar la angustia, a desangustiar —esto no está a la orden del día en este seminario. He puesto el acento sobre estas características. Haré la corrección de que, sin embargo, en este seminario figura una doctrina de la cura, pero de tal manera que queda como algo colateral: encontramos algunas lecturas cuidadosas pero limitadas de cierto número de textos angloamericanos relativos a la contratransferencia, que Lacan anuncia debe reconsiderarse bajo la clave del deseo del analista. Es por este sesgo, que yo califico de colateral por el lugar que tiene en el seminario y por el hecho de que Lacan confía su introducción a otros, que encontramos en él, sea cual sea el valor de las observaciones que se hacen, más bien un enclave preparatorio que desarrollos centrales.

Como pueden ver, de comparar los dos libros, lo que no sería más que un paralelismo bufón, uno se deslizaría a privilegiar el punto de vista del INSERM. Tal punto de vista no es privilegio suyo, por eso hemos estado clavados durante un tiempo en esta obra. Puesto que sufrimos su choque, su sorpresa, su acontecimiento, nos ha parecido bien hacer hincapié en ella, considerarla. Pero, como pronto habrá otro libro en la estantería, es preciso que ahora nos despeguemos de estos mandamientos: «Tú estás allí para curar», «Te ocupas de trastornos, de disfuncionamientos», «¿Cómo podrías hacerlo mejor de otra manera?».

Éstas son las evidencias de hoy en día, están ahí. Pero este libro también estará ahí y exige que nos desprendamos de esta exigencia, de este deseo del Otro, y entremos en una dimensión distinta. ¿Es difícil? ¿Cómo llevarles a esta dimensión? ¿Cómo reencontrar lo que quizás sea nuestra burbuja lacaniana de discurso, después de haber empleado todos nuestros esfuerzos en hablar el lenguaje del Otro, a riesgo de quedarnos en la contrargumentación?

Muchos de ustedes tienen contacto con la práctica del psicoanálisis, están en análisis, se han analizado. La dimensión que hay que volver a instaurar es aquella donde no existe el apremio constante de la evaluación, de la terapia. Quizás a veces se produzca, en particular cuando la angustia resiste, pero siempre hay otra dimensión.

Las vociferaciones de este deseo del Otro, las vociferaciones *insérmicas* ya callan, no se hacen oír más. Quizás quieran hacerse oír adhiriéndose a esta obra de Lacan. ¿Lo harán? Dejo a su cuenta imaginar la clase de mirada que pueden echar sobre esta obra, el reconocimiento que pueden dar a semejante aerolito, a un objeto incongruente de este tipo. Sin duda, experimentarían una inquietante extrañeza ante el hecho de que un libro pueda encerrar, bajo el título de *La angustia*, este tipo de declaraciones. Tenemos una obra donde la angustia no es un trastorno, y no es cuestión de tratarla sino de darle su lugar conceptual en referencia al concepto de angustia de Kierkegaard³.

Desde su punto de vista, me parece que el seminario *La angustia* quedaría clasificado a lo sumo como algo del orden de la creación literaria. ¿Hay que rechazar esta clasificación? No es seguro. Hay, en este seminario, un elogio a la ficción literaria que hace eco a lo que Freud enunció en su obra «Lo ominoso»⁴. Siguiendo las huellas de Freud, Lacan da las gracias a la ficción literaria, y la toma como guía para dar mayor estabilidad a las experiencias fugaces, para conseguir articularlas mejor. La ficción literaria provee, dice Lacan, una especie de punto ideal»⁵.

División

Podríamos invertir la perspectiva y preguntarnos cómo se inscribe el informe del INSERM en la perspectiva del seminario *La angustia*. Esa obra testimonia un esfuerzo de cuantificación, de contabilidad, de cifrado, que tiene su dignidad, e incluso su necesidad, en la medida que traduce lo que se pone de relieve, lo que se construye en el seminario *La angustia*, a saber, la inscripción del sujeto en el campo del Otro como lugar del significante. El sujeto sólo puede inscribirse allí con la marca de la recurrencia, de la repetición de la cifra 1. Es lo que expresa la escritura que llamamos del sujeto barrado. Esta pasión por la cuantificación, por la evaluación, refleja lo que se aísla en este seminario como la marca primera del rasgo unario de la identificación subjetiva. Encontramos en él un esquema que Lacan nunca puso en ninguno de sus escritos, un esquema elemental de división. Al tener la escritura de Lacan en el ejemplar estenografiado, la he hecho fotografiar, con el fin de establecer este esquema para este seminario.

A	S
<i>g</i>	A
<i>a</i>	

No puede ser más elemental: una línea vertical a cuyo lado encontramos inscritas algunas letras que aprendimos a manejar hace mucho tiempo, y que presentan lo que Lacan señala como una división, una división del Otro por el sujeto.

¿Por qué la palabra «división»? Sólo se puede comprender retroactivamente por qué Lacan la eligió. «División» porque él da importancia a la función del resto, y la noción de resto apela a la construcción de una división. Una división cuyo primer resultado es la escritura cifrada del sujeto, su captura en la repetición del Uno, y donde, de manera suplementaria, se aísla, se inscribe el resto con la forma de la famosa letra *a* minúscula en itálica. Hay que aislar el resto para que el Otro no sea simplemente el Uno. Si el campo del Otro estuviera hecho sólo con Unos podría reducirse —sólo podría hacerse en razón de su conjunto, de estos Unos. No hay que olvidar que el Otro es Otro porque hay un resto. Esto dirige la lectura de este seminario.

Otro ≠ Uno

Tal construcción elemental es suficiente para sostener las objeciones que hemos hecho al informe del INSERM. Estas objeciones se basan en lo aprendido en este seminario y los que le siguen; se basan en el resto, en la noción de un resto no cuantificable, un resto que no es Uno. Esto quiere decir que hay en el Otro algo más que el significante. Lacan inscribe aquí lo que da cuenta de ello: el A barrado como aquello que me constituye como inconsciente, el Otro en tanto no es accesible, digamos, el Otro en tanto deseo. Sólo incluyo este esquema a título de la objeción que la función del resto hace a la pasión por la evaluación. En determinado momento del seminario encontramos una disposición distinta donde *a* se escribe antes que S barrado⁶; es correlativa de una inversión teórica que puede pasar desapercibida, puesto que se apoya sobre la cabeza de un alfiler.

	A
↓	<i>a</i>
↓	S

2. UNA VÍA DE ACCESO A LO REAL

Una distancia

¿Por qué elegir la angustia? ¿Por qué Lacan eligió la angustia como su décimo seminario? Él subraya que los que le escuchan están sorprendidos porque no ven la necesidad de hacerlo —hay que creerlo— en el punto que está de su desarrollo.

Damos de entrada esta respuesta: la angustia elegida por Lacan, la angustia lacaniana, es una vía de acceso al objeto *a* minúscula. Se concibe como la vía de acceso a aquello que no es signifiante. La angustia no es signifiante. Como vía de acceso al resto, que no es signifiante, Lacan elige una vía equívoca, que parece dudosa, la vía de un afecto. A pesar del título de Kierkegaard, que califica de audaz, no es un concepto, sino más bien lo que viene al lugar de un concepto. Es por haber elegido la angustia como desvinculada del concepto que, al año siguiente, Lacan, para contrabalancear, introducirá cuatro conceptos: *Los cuatro conceptos fundamentales*, que como los jinetes del Apocalipsis prevalecen, lo que está condicionado por el hecho de que la vía anteriormente elegida fuera aconceptual. Les detallaré por qué esto que les digo no se reduce a una mera superelucubración. Se trata evidentemente de una superelucubración en la medida que muchos de ustedes ya lo saben, por lo que es preciso que les dé un suplemento sobre lo que se me hizo evidente en el curso de este trabajo: el estilo de este seminario.

Soy yo quien le da un estilo a través del corte: el de la frase, el párrafo, la parte —en la estenografía hay algo del orden del flujo verbal. El léxico queda igual, aunque se reconstituya aquí y allá, pero la construcción gramatical corre frecuentemente a cuenta mía. Al hacer este trabajo me di cuenta, en este nivel del estilo, que me parecía más adecuado dejar una construcción gramatical con menos inversiones. Al releerlo —no sólo una vez—, me parece que hay ahora en conjunto un fraseado más fácil. Corre a mi cargo. Me pareció que en el 2004 había que renunciar a algunas de las inversiones que Lacan practicaba ante su auditorio.

Pueden estar seguros de que esto no afecta al fondo. Me parece que facilita el acceso a aquello de lo que se trata. Es algo muy ligero, no es necesario volverlo pesado. No sé si lo que digo se percibiría si yo no lo resaltara. En despecho de esta operación de

trascrición, queda, lo he dejado porque me parecía fundamental, ese rasgo de estilo de cierta distancia que se toma para marcar la diferencia, la heterogeneidad de *a* minúscula respecto al significante.

Descomposición del nivel especular

No se puede hablar del *a* minúscula, tal como aparece en el seminario *La angustia*, es decir, con todo su valor patético, sin cierta precaución que podríamos calificar de «parentesisación». Más que afirmarse, las palabras se dicen en el seminario con todas las reservas. Hablar de la angustia, y especialmente de la angustia en tanto que vía de acceso al *a*, exige delicadeza, una delicadeza especial, precisamente porque no se trata de un objeto como los otros.

Ya sabemos que no es un objeto como los otros, pero lo consideramos nuevamente en el momento preciso que Lacan trata de construirlo, de extraerlo de los objetos como los otros. Este objeto *a* se ha manejado y usado tanto que, al retomar este seminario, da la impresión de que emerja por primera vez. Para los que practican y se orientan a partir de Lacan, hay una esencia de primera vez que concierne al objeto *a*, y que produce —lo dice en alguna parte— una reviviscencia. Cuando ya está plenamente comprometido con este seminario, Lacan indica que procede a partir de la angustia «porque este camino revivifica toda la dialéctica del deseo»⁷. En la actualidad, experimentamos esta reviviscencia del deseo en relación a la emergencia de un objeto que «no es como los otros».

¿Cómo son los otros? ¿Y qué ha devenido con el transcurso del tiempo el objeto *a* debido a la usura, al uso que hemos hecho de él, por haberlo acariciado demasiado? ¿Cómo se evoca en determinado momento a propósito de los budas en cierta ciudad de Japón⁸ y cómo ocurre en distintos lugares de culto? Esto puede, asimismo, verse en la chimenea del castillo de Montesquieu: él se apoyaba en la pierna para escribir y ponía el pie, según parece, sobre el borde de la chimenea; como es preciso trabajar mucho para escribir *El espíritu de las leyes*, se puede apreciar una curvatura en la piedra⁹.

Es el momento de recordar que los otros de «como los otros» son objetos modelados sobre la imagen. Cuando entramos en el seminario *La angustia*, aún tenemos la noción de que la imagen especular es el prototipo del mundo de los objetos, que el mundo está

hecho de objetos cuyo prototipo es la propia imagen. Conocemos todos los efectos que Lacan extrajo de esta referencia en el primer movimiento de su enseñanza.

Por el contrario, este seminario lleva a cabo, paso a paso, precisamente porque apunta a un objeto que no es como los otros, una descomposición de lo que llama el nivel especular. A medida que se construye el objeto *a* se construye y, al mismo tiempo se descompone, el nivel especular que sostiene el estadio del espejo. Este seminario podría presentarse desde la perspectiva de una crítica de lo imaginario, precisamente como una crítica del estadio del espejo.

Cuando nos acercamos a este objeto *a* a través de la palabra, como lo prueba y consigue Lacan, tenemos que proceder por aproximación. Si nos acercamos a él a través del discurso podemos hacer un cortocircuito con la escritura pero, a través de la palabra, hay que atenerse a cierta postura de reserva. Así, Lacan practica de manera constante, especialmente en este seminario, un poner a distancia, un distanciamiento respecto a la referencia. Por esto, me ha parecido esencial dejar en él aquello que sería sencillo borrar: «lo que se llama...», «lo que llamo aquí», «para nosotros» o los «si se puede decir así», o «lo que se puede designar como...» Produce una ligera vacilación que responde exactamente a lo que se trata de hacer emerger como objeto «no como los otros». Pueden hacerlo extensivo al resto de los seminarios de Lacan, ya que él está en relación con este «no como los otros» hace mucho tiempo. Comporta un estilo de envoltura, laberíntico, digresivo, y al mismo tiempo concéntrico —conocen el gusto de Lacan por hablar de lo que hay que cernir. Se trata, también, especialmente aquí, de un estilo anatómico, de una disección prudente de la referencia. Es, asimismo, un tratamiento del objeto como si fuera un cristal que brilla, que deslumbra, y que debe tratarse con un estilo diamantino, con pequeñas pinzas, observando sus distintas facetas.

Un taller

Entramos en un mundo que no tiene nada que ver con aquél del que salimos recientemente, el de la vociferación unívoca del imperativo en nombre del Uno. En la dimensión donde el objeto *a* ocupa su lugar, estamos en un campo en el que nada está dado, en el que las evidencias se pierden, se suspenden; una dimensión que exige lo que Husserl llamaba la *epoché* —en griego, la suspensión— en la espera, para él, de una aparición pura. La fenomenología¹⁰ queda dominada por lo especular, el campo de lo

visible, mientras que, aquí, lo especular es objeto de un forzamiento. El mismo Lacan se ve conducido a forzar sus propios esquemas de lo especular. Rompe, estruja sus esquemas de construcción de lo imaginario que tanto le ocuparon. En la primera mitad del seminario, los esquemas ópticos se exploran y, a la vez, se rompen, y en la segunda parte, se dejan en la estacada. A continuación, se abre un nuevo espacio donde lo especular encuentra nuevos términos, nuevas funciones que ya no se parecen al estadio del espejo.

No se trata de algo colateral. A medida que se constituye el objeto *a* se construye bajo mano, podríamos decir, una nueva concepción de lo especular. En el último capítulo de este libro, Lacan construye sobre el modelo del esquema que figura en el primer capítulo, el que corresponde al nivel especular¹¹. Puede causar sorpresa —no lo retomó nunca—, pero representa el recorrido mismo de este seminario, desde el capítulo I al XXIV, y muestra el resultado obtenido a este nivel.

Este seminario apela constantemente al privilegio que Lacan otorga en psicoanálisis a la dimensión especular que, en la emergencia del objeto *a* minúscula, aparece como la dimensión donde es más difícil de atrapar. La dimensión especular, donde se despliega la operación del estadio del espejo —una referencia que no rechazamos pero que es preciso considerar desde el punto de vista del seminario *La angustia*—, es la dimensión por excelencia en la que *a* se reduce a cero. Lacan la califica con precisión a través de un término freudiano: el campo especular es el campo «en que el sujeto está más protegido frente a la angustia»¹². El término freudiano es «protegido», un término que se encuentra en «Inhibición, síntoma y angustia»¹³.

Nos desplazamos en un campo donde la adecuación de los nombres con las cosas no está dada, en la falla misma entre lo imaginario y lo real, y, de ese modo, exploramos la falla entre lo simbólico y lo real. La perspectiva *insérmica*, que tiene toda su dignidad por el bies que yo la considero aquí, comporta que el significante recorre exhaustivamente lo real. Y esto no es más que una simulación de lo que se llama «científico». El INSERM no dice sólo que hay saber en lo real sino que imagina que este saber se puede reducir al significante contable¹⁴. Este punto de vista, salido de una especie de positivismo, comporta que lo real quede reducido a este saber y, por ello, se evapore en él. Se trata de un positivismo para el que la angustia es un trastorno que obstaculiza el acceso a lo real, mientras que este seminario trata las cosas a la inversa, a saber, la angustia constituye una vía de acceso a lo real.

La falla de lo simbólico respecto a lo real exige suspender el asentimiento a todo lo que está ya trazado, a lo que es costumbre, rutina. El llamado de este seminario es: no se dejen sugestionar por la imagen ni adormecer por el significante en juego en la palabra. Va contra la sugestión pero podría, a su vez, hipnotizar. Querría darles un antihipnótico, y por ello les invito a aceptar este seminario como un taller, a permanecer despiertos ante lo que Lacan trama en él.

Lacan ayuda a despertar. La dificultad de su discurso les detiene; está hecha para causarles cierto embarazo.

Tentativa de captura

La palabra «embarazo» se introduce en este seminario a partir de la descomposición del término freudiano «inhibición», que inaugura la serie «inhibición, síntoma, angustia». Por otra parte, la inhibición de una función vital se diluye en el término comodín de disfuncionamiento. La inhibición es el núcleo, el culmen del disfuncionamiento. El seminario comienza con una descomposición de la inhibición, una descomposición conceptual que separa el funcionamiento y el obstáculo al funcionamiento. Lacan no emplea estos términos. Se sitúa en el primer capítulo de «Inhibición, síntoma y angustia», de Freud, en la función motriz, que se subraya especialmente, y no llama «funcionamiento y obstáculo» a la descomposición que efectúa, sino «movimiento y dificultad». A partir del término «inhibición», se construye una matriz: el movimiento, la dificultad. Y tras numerosos comentarios etimológicos, Lacan aporta cuatro términos: la emoción y la turbación, en cierto *gradus* del movimiento que se libera y, por el contrario, el obstáculo y el embarazo, en un *gradus* donde la dificultad se aligera. Este cuadro tiene el objetivo de cercar la angustia, que es allí el último término.

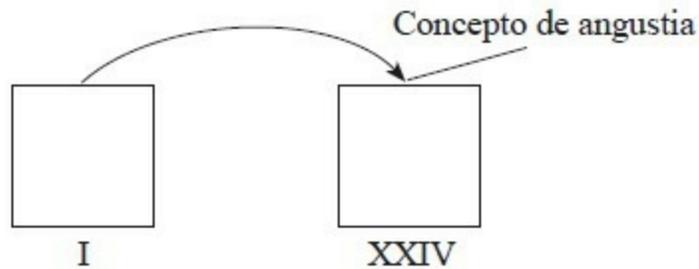
	Dificultad →		
Movimiento ↓	Inhibición	Impedimento	Embarazo
	Emoción	Síntoma	X
	Turbación	X	Angustia

Lacan no retomó esta construcción, que no representa más que una tentativa de

captura. Los límites del cuadrado enmarcan nueve lugares —al principio quedan dos vacíos. En la primera lección del seminario, Lacan extrae, no de su sombrero sino del diccionario, las nociones de emoción, turbación, impedimento, embarazo — ¡deslumbrante!—, las cuales hacen creer que los significantes pueden enmarcar la angustia. Es una red —la palabra figura¹⁵— que parece hecha, podríamos decir, para atrapar al pez de la angustia. La imagen del pez la encontramos en un caso clínico que Lacan toma de cierto autor, pero también la cita, de paso, en el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales*, cuando da la representación de la nasa que se entreabre para atrapar al pez del objeto *a*¹⁶.

Esta construcción de Lacan, ¿es carne o pescado? Encontramos luego reutilizadas especialmente la turbación y el embarazo. El seminario *La angustia* comienza con un marco signifiante para tomar cierta distancia. Cuando Lacan aporta seguidamente sus esquemas ópticos, que hará funcionar a trompicones, se trata también de indicar que se debe tomar allí una distancia. Me parece que es la nota que Lacan quería dar al comienzo de su seminario: una confrontación de la angustia con los recursos del signifiante. Lo que vendrá a continuación demostrará, por el contrario, que no era por ahí por donde se podía atrapar el pez.

He titulado esta primera lección «La angustia en las red de los significantes» basándome en una frase de Lacan, cuyo sentido es precisamente que la angustia no se deja atrapar en ella. De la misma manera, el término «embarazo» —que figura aquí en primer lugar y del que Lacan, con una introducción etimológica y lingüística deslumbrante, comenta que comporta una referencia a la barra y al sujeto barrado, e indica que el sujeto del signifiante no sabe qué hacer— solo se aclara con el salto que se hace en el último capítulo, donde al primer cuadro¹⁷ se superpone otro que, como he dicho, proporciona una articulación signifiante a la dimensión escópica, dimensión criticada y descompuesta a lo largo del seminario. En el cuadro correspondiente, el cuadro homólogo a nivel óptico, Lacan escribe el título de Kierkegaard, *El concepto de angustia*. Este título, reinterpretado en un sentido antihegeliano —lo que es acorde con la intención más profunda de Kierkegaard—, es decir, haciendo objeción a la dialéctica, es la verdadera respuesta a aquello que el mismo Lacan desarrolla desde su capítulo II sobre Hegel y el deseo del Otro, y en relación a lo cual toma distancia.



Resto absoluto

El punto de vista neo-hegeliano, que al principio parecía ocupar la escena, cede su lugar a algo que no se presta a la dialéctica, aunque, en Lacan, el significante tenga aún cuerda para rato. Este seminario subraya aquello que no se presta a la dialéctica, aquello que no se presta al significante. Es el resto. Este seminario se aleja de las analogías y referencias que hace para puntuar el resto como absoluto. «Absoluto» —Hegel lo llamó *Aufhebung* y Lacan lo retomó en un momento muy preciso de sus *Escritos*—, quiere decir que, ante ello, toda *Aufhebung* se revela impotente.

El seminario *La angustia* constituye una puntuación del resto —esto ya se sabe pero es preciso entender que, allí, el resto se lleva al absoluto. «Absoluto» implica separación respecto a la dialéctica. El resto hace obstáculo a la dialéctica y a la lógica del significante, en el sentido de que este resto permanece insoluble, no se puede ni resolver ni disolver. La función del resto es, a este respecto, antinómica de la *Aufhebung* hegeliana, que era la clave de la enseñanza precedente de Lacan, al menos era a lo que apelaba para expresar la transformación de lo significable en significante. Debo remitirles a ese pasaje de «La significación del falo»¹⁸ donde precisamente Lacan apela a la *Aufhebung* hegeliana que, en el fondo, no es más que una utilización del resto. Lo significable es por excelencia lo imaginario, tanto el significado como lo especular, en tanto que el mundo de los objetos tiene su prototipo en la imagen especular.

Recordamos esto para entender por qué Lacan ha recurrido a la angustia como vía de acceso. Ha recurrido a la angustia como una vía alternativa a la *Aufhebung*, para atrapar aquello que escapa a toda *Aufhebung*, aquello que no es significable, que constituye el resto de toda significación. Es preciso abordar la última lección del seminario para entender la apuesta de *La angustia*. Lo que anima a Lacan a esta elección singular, a esta elaboración, es la pregunta: ¿qué posibilita la «verdadera toma de lo real»? —es una cita.

¿Es la vía del concepto? ¿Es la captura simbólica? ¿O es la vía que abre la función de la angustia? En su extravagancia, podríamos decir, en la extravagancia que le ha sostenido, este seminario está dominado por un «o la angustia o el concepto». Hay una renuncia a la vía del concepto. Por esto, el último capítulo de este libro sirve de contrapunto a la primera lección, que hace resplandecer al significante: ¡Abre el diccionario todo lo que quieras, encontrarás allí tu bien! Al principio se teje una red, pero a lo largo del seminario se revela que esta red de significantes, al igual que el nivel especular, son golpeados por cierta impotencia, y la angustia constituye —es la recompensa que Lacan se da al final— «la única aprehensión última de toda realidad como tal». ¿Por qué la palabra «realidad»? ¿Retrocede al decir «de lo real como tal»? Al mismo tiempo, encontramos el adjetivo «última», ¿se entiende que en la angustia se produce un franqueamiento de la realidad? En el fondo, la angustia está poco en escena en este seminario.

3. DE LA REALIDAD A LO REAL

Más allá del embarazo

He dicho que encontramos allí lo patético. Encontramos lo patético, pero la angustia está poco en escena. La angustia lacaniana es especial, se inspira por supuesto en Freud —Lacan no hace más que repetir «la angustia es una señal, Freud lo dijo»—, pero se inspira en un punto que el propio Lacan no pone de relieve. Para evocarla, en determinado momento, la compara con el segundo tiempo de la reconstrucción del fantasma en «Pegan a un niño»¹⁹, a saber, con el tiempo que se reconstruye pero no se verifica. Dice esto muy rápidamente, pero lo que llama angustia connota el pasaje de la realidad a lo real, el franqueamiento de la realidad en el sentido de lo real y, por tanto, es correlativa a un desfallecimiento del significante. Y cómo se podría evidenciar mejor el desfallecimiento del significante que mediante la referencia —tan habitual, tan familiar que ha dejado de parecernos extraña pero que vuelve a serlo en este seminario— al episodio primordial del nacimiento como referencia última de la angustia, como prototipo de la angustia. Es una referencia que Freud toma de Otto Rank²⁰, presente de manera recurrente en este seminario —Lacan se refiere a él también por sus trabajos sobre el doble y Don Juan²¹. Al implicar la angustia del nacimiento en la teoría de la angustia,

Lacan se inscribe en la serie de Rank y Freud. Valida la angustia natal como prototipo de la angustia.

Si pensamos en el INSERM, se trata de otra cosa. Tal como lo he entendido, la esencia del tratamiento cognitivo-conductual es considerar la angustia aquí y ahora, y tratarla mediante el significante imperativo, que se modula como consejo. Para ellos, la angustia es susceptible de una resolución. Sin embargo, el enfoque analítico de la angustia tiene una profundidad histórica por la que la noción misma de curar la angustia es vana, está fuera de lugar. La angustia se sitúa fuera de los límites que traza el sujeto del significante. Es lo que vela el primer cuadro que propone Lacan. Hay un más allá del embarazo, del embarazo propio del sujeto barrado. Llega hasta el desamparo en los análisis rankianos, freudianos, lacanianos, la *Hilflosigkeit*, el desconcierto, más allá del embarazo, allí donde falta toda orientación significante.

La ausencia del ramillete

Llegados a este punto, podemos ver a través de un cortocircuito, lo que constituye el pivote del seminario *La angustia*; el pivote invisible, ya que el pivote del seminario es algo que no hay. Se debería esperar que en el corazón de un seminario que se intitula *La angustia*, estuviera la angustia de castración, que la angustia se abordase a partir de la castración que la enseñanza de Lacan había puesto de relieve como una función eminente, estructurante de toda relación de objeto. La angustia de castración es precisamente la ausencia del ramillete, con toda la novela que conlleva. Pueden buscar, no encuentran la novela edípica. Exagero. Lacan no llega a borrar del todo sus huellas, pero la perspectiva que elige por la vía de la angustia constituye un *bye-bye*, *Edipo*. Exagero, pero no encontrarán en él que la amenaza del padre desencadene la angustia. Lacan se desprende de la construcción fundamental, maravillosa, precisa, sólida —una construcción que hemos rehecho siguiéndole —, toda la construcción que se instala con el *Seminario IV: La relación de objeto*. El *Seminario X* retoma alguna cosa de ella — *Aufhebung*— pero es como el negativo del *Seminario IV*, cuyo pivote es la angustia de castración, central en el caso Juanito.

En *La relación de objeto*, con sus referencias al significante, el deseo y la demanda, con todo lo que allí aporta, Lacan sigue muy de cerca los pasos de Freud sobre la cuestión, en particular cuando dice: «La angustia —ahí no hago más que repetir a Freud

que lo ha articulado perfectamente— es sin objeto»²². El seminario *La angustia* está hecho para explicar, para construir que la angustia no es sin objeto.

Al menos en este punto, hay una contradicción. Es esta referencia al *Seminario IV* de Lacan: la torsión se mide en esta aprobación incondicional que aparentemente otorga a un enunciado de Freud, que no es el único sobre la cuestión. Hay que tenerlo presente cuando se lee la fórmula de *La angustia* de que no es sin objeto. El concepto, la noción de objeto cambia, se reelabora en este último seminario. Por ello, he señalado, en la que he distinguido como segunda parte, que Lacan realizaba una revisión del concepto de objeto porque, con el anterior, el objeto de la angustia es invisible, inatrapable.

Recuperación de un residuo

Correlativamente a poner el acento en la ausencia de objeto en la angustia, en el *Seminario IV*, la fobia es esencial como remedio para la angustia, la fobia como miedo a un objeto. Pueden ver cómo Lacan se esfuerza, pasa por Chéjov²³ —de nuevo la ficción literaria—, para mostrar que esta frontera entre la angustia y la fobia no cuenta, no es lo esencial. Juanito, por ejemplo, habla de *caballos de angustia*, *Angstspferde*. Y Lacan le corrige: en absoluto se trata de *caballos de angustia*, lo que Juanito experimenta ante los caballos es miedo. A diferencia de la angustia, que no tiene objeto, el miedo tiene un objeto y concierne a algo articulable, nombrable, real.

En el *Seminario IV*, lo real es todavía articulable y nombrable. Según la concepción de Lacan —que se apoya en Freud y en los dichos de Juanito—, la fobia desangustia a Juanito, cumple una reestructuración significativa del mundo. Esto interesa a Lacan que pone todo el acento en ello. La angustia no tiene objeto, pero la fobia produce una serie de objetos. Pero, ¿qué son estos objetos? Ellos puntúan, funcionan como señales, son objetos que dibujan límites, umbrales, un interior y un exterior. En el *Seminario IV*, Lacan maneja el objeto igual que los significantes. El objeto en cuestión está *significantizado*.

Cuando se relee esto a partir del seminario *La angustia*, se ve que la *Aufhebung* de la angustia por parte de la fobia no suprime del todo la angustia. Lacan lo señala con un tacto extraordinario: hay un resto. La angustia sin objeto no queda abolida con la fobia y su creación significativa. Hay un resto: «Un residuo del todo singular». Quienes recuerdan este seminario saben que Lacan pone de relieve un momento fugaz en el que

Juanito señala, ante la boca del caballo, delante de su cara, una mancha negra —Lacan alude a un cuadro donde figura esta mancha²⁴.

En *La angustia*, Lacan no se interesa por la construcción de la fobia, por desangustiar a través de la fobia, sino por recuperar esta mancha, este residuo del todo singular, borroso —para hacer de él un objeto, el objeto *a* minúscula. Lo que construye, lo edifica sobre la lógica de la relación de objeto. Lacan no esconde que se trate de objetos significantes, puesto que califica el *caballo de angustia* como significante «para todo uso» de la fobia. Su demostración muestra la polivalencia semántica del caballo. Este análisis reposa en la autonomía del significante respecto al significado, en la cesura saussuriana. La simbolización del objeto no deja entender lo que está en juego en la angustia.

El corte

El camino del seminario *La angustia*, un camino difícil —con la resonancia que esta palabra puede tomar a partir de este esquema—, es el de una *desimbolización* del objeto, una *designificantización* del objeto que es asimismo correlativa de una *desimaginarización*. Esto no puede hacerse sin tocar uno de los pilares de lo que Lacan ha establecido como enseñanza: su noción del falo como significante. Lo pone en cuestión en este seminario y lo hace de manera tan radical que no se nota, puesto que no se dice.

La significancia del falo, al igual que la falta de objeto, es la clave que Lacan eligió al principio de *La relación de objeto*, y nos proporciona esta admirable construcción de la privación, la frustración y la castración. En toda su diversidad y todas sus modalidades, la falta de objeto siempre se puede reducir a una falta de significante; Lacan se esfuerza, en *La angustia*, en elaborar una falta irreductible al significante. A este respecto, el seminario se puede pensar como un «final de partida» con el significante —hay afinidad entre el juego y el significante cuando el significante se puede sustituir a la falta. Asistimos a la elaboración de una nueva estructura de la falta, una estructura no significativa de la falta que pasa por la topología y nos da un estatuto inédito del cuerpo.

Antes conocíamos esencialmente el cuerpo del estadio del espejo, un cuerpo susceptible de ser significantizado, pero en el seminario *La angustia* se restituyen al cuerpo lo que Lacan llama sus particularidades anatómicas —es la única vez que lo

encontramos en él, explicado con tal detalle, con semejante amor por el detalle. No se trata de un cuerpo fuera del significante y, como él mismo señala, la anatomía comporta la función del corte. El término «corte» debe recuperarse, está en el centro, es el instrumento electivo de este seminario.

Es una palabra que ya hemos utilizado. Para recuperarla, tenemos que oponerla al rasgo. La función significante preside la operación del rasgo, en particular en la *Aufhebung*, cuyo efecto es anular y elevar. La función del rasgo se inscribe en el contexto de la *Aufhebung*, transforma lo significable en significante, mientras que la función del corte es otra cosa —lo vemos en *La angustia*. La función del corte separa un resto que no es significable.

28 de abril 2004

II

UNA BRÚJULA

Seguimos con *La angustia*, el Seminario que trato de hacerles sorprendente.

1. UN EFECTO DE SORPRESA

Una dimensión inédita

No estoy descontento por haber conseguido causar cierto efecto de sorpresa en un auditorio, el suyo, el mío, donde se conoce a Lacan, se estudia su enseñanza y se escrutan sus enunciados. He obtenido esta sorpresa al formular, evidentemente para provocarles, que la angustia de castración era la ausencia de ramillete de este seminario. Con esta fórmula hacía alusión a Mallarmé y apuntaba también a lo que aquí se desarrolla en relación al ramillete invertido, esquema que encuentran reproducido en los *Escritos*²⁵ —donde Lacan lo presentó, algunos años después de haberlo producido en su seminario, con ocasión de una observación que hizo a un psicoanalista de esa época llamado Daniel Lagache.

Luego me hicieron algunas objeciones, no aquí sino en privado, con cierto estilo de «¡pero cómo! ¡pero cómo!». «Pero la angustia de castración no está totalmente ausente de este seminario, por el contrario, la recuerda constantemente lo que se presenta como su sigla ($-\phi$), que designa el objeto de la castración como imaginario». Sin duda, Lacan conserva con esta sigla su lugar central a lo largo del seminario, del mismo modo que otorga al estadio fálico, como se llama en la literatura psicoanalítica, un lugar central en relación a los diversos estadios del objeto. En este seminario, encontramos, y no sólo una vez, que $-\phi$ es la angustia de castración en relación al gran Otro. Pero esto no impide que yo mantenga lo que les he aportado sobre este punto.

Lacan se interroga sobre el modo que eligió de abordar la cuestión, validando explícitamente que la angustia es un afecto y se experimenta, se siente como tal. Distingue tres modos de abordar la cuestión, rechaza dos de ellos y elige uno. Son las tres «c» que enumera y señala con unas palabras de las que es su inicial. Rechaza hacer un *catálogo* de los afectos, rechaza hacer su *clasificación*, y elige esta aproximación que él considera *clave*. Rechaza las enumeraciones, incluso ordenadas, jerarquizadas, y ofrece por el contrario, como vía de abordaje, algo de otro orden.

Hemos de saber cuál es la clave que permitió abrir la puerta y acceder a una dimensión nueva. En el seminario *La angustia*, se abre una dimensión inédita en relación a lo

planteado en los años precedentes. Esta dimensión sigue siendo, en ciertos aspectos, inédita para nosotros porque —es un hecho— los primeros años de la enseñanza de Lacan fijan la noción comúnmente aceptada de cuál ha sido su aportación. El lacanismo lo establece aquello que se sitúa entre el *Seminario I* y el *VI*, y, en sus *Escritos*, hasta «La dirección de la cura...» y «La significación del falo», a lo que se puede añadir la «Observación sobre el informe de Daniel Lagache». En el seminario *La angustia*, comienza a desbrozarse y a precisarse otro Lacan, por lo que, sin duda, para leerlo es preciso que yo aporte, no una clave, sino hablando con propiedad una brújula.

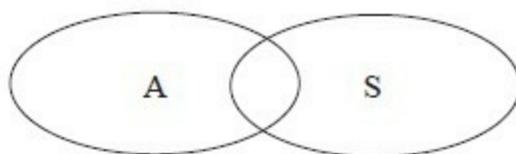
Un término heterogéneo

Por supuesto, ustedes pueden encontrar allí una gran cantidad de elementos que les reaseguren en esta noción primera de la enseñanza de Lacan. Él mismo se enfrenta a lo que dijo. Cuando se encamina a separarse de la literatura analítica, lo que había dicho queda incluido también en aquello de lo que se desvincula. Por ello, el año siguiente, en el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales*, pone en guardia, en suspenso a quienes le escuchan por primera vez, y les precisa que, si se introducen en su enseñanza a través de sus escritos —publicados por aquel entonces en algunas revistas, antes de ser reunidos en un volumen—, éstos ya tienen fecha. Esta anotación comporta que tienen algo de caducado, sobre todo por lo que aporta el seminario *La angustia*.

¿Cómo leer este seminario? Como una extracción dificultosa de aquello que Lacan ha dicho y ha dejado contradicciones. La clave que Lacan aporta es una división; una división del Otro por la interrogación del sujeto.

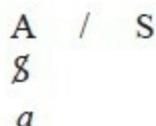
A / S
§

¿De qué se trata en esta división? De volver a situar lo que pasa en el análisis y retomar los conceptos producidos, las teorizaciones hechas, a partir —elemental— de la relación del sujeto con el Otro. Si desplazan un poco la división de este lado, pueden percibir que lo que leen a propósito de la división subjetiva en el seminario *La angustia*, es lo que el año siguiente encontrará su fórmula en el esquematismo que sostiene la alienación y la separación.

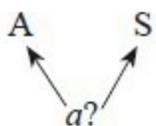


He dicho que *La angustia* era un taller y es un hecho que Lacan no dio forma de escrito a este seminario, pero lo hizo el año 1964, al comentarlo en el *Seminario XI*, con este esquema que se encuentra en el seminario, al que se refiere su escrito «Posición del inconsciente»²⁶. El seminario *La angustia* es el taller de *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. En él se elabora, con dificultades y tropiezos, y disimulando cierto número de términos fundamentales, lo que queda para nosotros señalado con el binario de la alienación y la separación.

La división subjetiva es una división que, de entrada, nos da el sujeto barrado, el sujeto marcado por el significante; pero Lacan le añade un término heterogéneo al significante que llama *a* minúscula.



Al seguir las formulaciones del seminario *La angustia*, uno se pregunta de qué lado está este objeto. ¿Está del lado del sujeto o del lado del Otro?



No corrijo a Lacan, le transcribo, me adapto a los meandros de su reflexión sobre este punto. A lo largo del seminario, da respuestas divergentes. ¿De qué lado está el *a*? Llamo «aportarles una brújula» a darles estas coordenadas de mi lectura, que espero comporten cierta objetividad en relación al texto.

Les responderé a las objeciones que hicieron a la formulación que arriesgué, no para tener razón —me importa poco—, sino para intentar esclarecer de qué se trata para Lacan en la castración y en la angustia de castración.

2. UNA INNOVACIÓN

Excepción paradójica

Les hablo de un seminario de Lacan que está a punto de convertirse en libro. Se llama: *La angustia*. Éste es su título. Pero, ¿el título dice de qué se trata? El título, ¿es el objeto?

He puesto de relieve una alternativa que lo pone en duda, o la angustia o el concepto, siendo el concepto el instrumento de captura de lo simbólico sobre lo real. Este seminario que se intitula *La angustia* no hace de la angustia su tema, su objeto, sino que la sitúa como una vía.

En este seminario, la angustia constituye un abordaje que apunta a otra cosa, la referencia que he tomado lo indica. ¿Qué otra cosa? La angustia es una vía que apunta a lo real y utiliza, para ello, algo distinto que el significante.

Hasta ese momento, Lacan aborda lo real a través del significante. Es la vía que prescribe «Función y campo de la palabra y del lenguaje», una vía unilateral que, como he tenido ocasión de demostrar y detallar, ha dado como resultado una significantización generalizada de la experiencia analítica y de los conceptos inventados para dar cuenta de ella²⁷.

Hasta el seminario *La angustia*, la operación Lacan sobre el psicoanálisis consiste en demostrar que lo que está en juego en la experiencia, sólo encuentra su lugar si se vuelve a pensar como significante. Se deduce de la lectura del *Seminario V: Las formaciones del inconsciente*, donde todo deviene significante. Cuando se afirma ese todo significante, cuando el significante puede tomarse como un todo, cuando deviene totalitario, entonces, correlativamente, se afirma lo que no es significante, es decir, lo que se presenta, dado este principio, como función de una excepción antinómica al todo significante y paradójica.

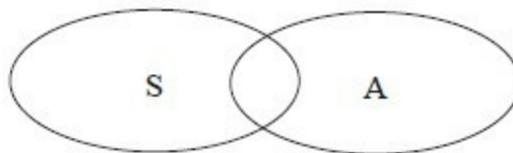
Puedo escribirlo con los términos que tomo del mismo Lacan y que él, a su vez, tomó de la lógica matemática. Esta fórmula es una brújula para leer el seminario *La angustia*. Allí toda x es significante. Es la fórmula que indica la estructura del Otro. A través de la vía elegida, la de la angustia, una vía no conceptual, este seminario pone de relieve que, se tome por el bien que se tome, se descubre un término que no es significante. Para este

término que hace excepción, excepción paradójica —la paradoja se revela porque, entre el sujeto y el Otro, no se sabe de qué lado inscribirlo—, para este elemento paradójico, Lacan reserva el término de *a* minúscula, que emerge, en este seminario, como excepción.

$$\frac{A = \forall x Sx / \exists x \bar{S}x}{(a)}$$

Más tarde, Lacan llegará a otro punto. Mucho más tarde, diez años más tarde, señalará que el *a* no posee el régimen de la excepción sino el régimen del no todo. El no todo es lo contrario de la excepción. El no todo quiere decir que de lo que se trata en *a* —y enuncia, demuestra, ilustra el *Seminario XX: Aún*— está por todas partes, se extiende al conjunto de lo que es significativo. De ahí, ciertas declaraciones que encontramos en este último seminario, como la de poner de relieve el goce del *blabláblá*²⁸, del que ya he hablado. En el *Seminario XX*, encontramos una alianza constante del significativo con el goce; estamos ya en un régimen distinto respecto al seminario *La angustia*.

Pero en este último —es preciso leerlo así, hay que poner de relieve su novedad—, *a* minúscula, es decir, el goce, aparece en el régimen de la excepción. Este seminario muestra y demuestra que, en la estructura del lenguaje, hay algo que no puede reducirse al significativo y se asimila, sumariamente, al cuerpo como viviente. Emerge bajo la forma de resto: resto de la operación subjetiva que concierne al Otro.



Una ausencia

Para los que están acostumbrados a la dimensión inaugurada por *Aún*, esto constituye un retroceso. Se vuelve a un mundo totalmente significantizado que es un desierto de goce, y el seminario *La angustia* se esfuerza por hacer retornar el goce bajo la forma de la excepción. Cuando se aborda por la vía significativa se trata de un resto invisible,

inatrapable y puede decirse que la angustia no tiene objeto; pero a través de la vía de la angustia, se le restituye un objeto. Lacan formula que «la angustia no es sin objeto» sobre este fondo de anulación significante.

Este objeto permanece rodeado de cierto misterio, incluso para los lectores atentos. En efecto, en este seminario, Lacan no designa el objeto de la angustia. ¿Hay algún misterio en ello? Mientras que el objeto se confunde con el significante, es decir, se concibe como significantizado, en la angustia se puede decir, y en la angustia de castración se debe decir, que está ausente. Y la angustia de castración es crucial. En Freud, está ligada a la percepción de la ausencia del órgano fálico en la mujer, y a todo lo que tiende, tanto en ella como en él, a negar esta ausencia.

Si, gracias a Lacan, tomamos la angustia como un instrumento, yo escribiré aquí su lugar con una parte del losange lacaniano (<), poniendo en evidencia que esta angustia no puede estar en relación más que con una ausencia. En esta ausencia se alojará por ejemplo todo lo que la fobia puede aportar como referencia para colmarla, para orientar.

< ausencia

¿Qué quiere decir esto? En Freud, la angustia de castración viene inducida por la privación femenina. Lo más notable del seminario *La angustia* es que nos presenta la sexualidad femenina de un modo, inédito hasta entonces en la literatura psicoanalítica, que comenta, desarrolla e incluso corrige a Freud. Empieza un enfoque de la sexualidad femenina, respecto al que no se percibirá su innovación hasta muchos años más tarde, con el seminario *Aún*, el escrito *L'Etourdit* —pero tal innovación ya está presente en él.

La mecánica del Otro

Como han leído el seminario *La relación de objeto*, saben cómo Lacan comenzó a situar la privación femenina, y si quieren valorar qué aporta de nuevo el seminario *La angustia* entre los demás seminarios, se impone esa referencia. La privación se inscribe en lo real, explica Lacan, en la medida en que el objeto sobre el que recae es simbólico. Esto se recita, se enseña, e implica que, se aborde por donde se aborde, la teoría de la angustia de castración, hasta el seminario *La angustia*, reposa sobre la significantización del falo.

privación: agujero real → objeto simbólico

frustración: daño imaginario → objeto real

castración: deuda simbólica → objeto imaginario ($-\phi$)

La privación, concebida como un agujero real, recae sobre un objeto simbólico. Es el punto de partida, el abc de Lacan —esto es lo que se recita y, precisamente, lo que el seminario *La angustia* hace caer. De ahí, se desarrolla la frustración, que se califica como un daño imaginario —se trata de una máquina significativa que funciona a las mil maravillas— en la medida que falta la satisfacción que podría procurar el objeto real. A ello se añade el término donde estas correlaciones se subliman, la castración, concebida como deuda simbólica que recae sobre un objeto imaginario, y que encontramos en el seminario con la sigla $-\phi$. Lacan refiere esta satisfacción que causa frustración, que da lugar a la frustración, esta satisfacción o su ausencia o su falta, a la necesidad. Y conocen qué objeto introduce Lacan como paradigmático de esta relación: el seno de la madre. Cuando aparece el seno de la madre, todo el mundo bebe, todo el mundo mama. Está en Freud y en Melanie Klein. Hay un gran acuerdo al respecto.

La castración es la transposición significativa de lo que se cumple, una transposición donde interviene la ley. Y la ley sublima todo lo que ha aparecido anteriormente como contingencia, accidente. La ley, con la que se vincula el nombre de Lacan, interviene como funcionario, como operador del objeto perdido. Es en virtud de la ley que, lo que se concibe como privación o frustración deviene, para ser precisos, la deuda. No ambiciono resumir aquí una construcción tan compleja, sólo aludo a ella, pero es suficiente para mostrar que el complejo de Edipo inspira a Lacan y constituye, en su primera enseñanza, la articulación esencial del desarrollo de la sexualidad. Articulación esencial, porque el Edipo aporta la ley y la prohibición por vía de la castración que recae sobre el falo imaginario. Amenaza de castración, virtual o realizada, que implica fundamentalmente la incidencia del Otro. Lacan se plantea la cuestión de saber cuál es la naturaleza del agente que opera y resuelve esta cuestión de manera combinatoria. La presentará como imaginaria porque los dos términos precedentes son real y simbólico, luego como simbólica, y finalmente como real. Se trata de una mecánica donde la incidencia del Otro es esencial.

3. EL REVERSO DE LA SEXUALIDAD FEMENINA

Reviviscencia

En *La angustia*, no queda ya nada de esta mecánica. Lo único que encuentran todavía es la sigla $-\phi$, abstraída de cualquier mecánica que le dé valor o sentido. Queda el falo imaginario marcado con un menos, que condensa, contracta en sí mismo todos estos niveles, porque el falo imaginario es un significante imaginario, una imagen devenida significante, un real devenido imagen. Al escribir $-\phi$, Lacan resume el conjunto de lo que produce la mecánica compleja de la falta del objeto, para aportar lo contrario de la falta del objeto, a saber, su presencia allí donde no se puede atrapar. Este seminario cuestiona el final del análisis freudiano. Cuestiona su tope, el tope que Freud mismo aisló en la experiencia analítica, en su escrito «Análisis terminable e interminable»²⁹: la angustia de castración.

¿Cómo interpreta Lacan, aquí, el tope de la angustia de castración, incluso si no encontramos este término? Lo interpreta como una frustración, es decir, haciendo su aparición al final del análisis como una reivindicación. Esta palabra aparece y basta para remitirnos a la frustración. Cuando Lacan busca abrir un camino más allá de la angustia de castración, nos lleva, por medio de una crítica del falo imaginario, más allá de la frustración fálica. Toma en serio que se trata del falo en tanto que imaginario, a saber, una función escópica. Esto es lo que se revela al final del seminario. En despecho de toda esta mecánica, el falo imaginario es una imagen de la potencia —término elaborado en las últimas lecciones. Y se trata de atravesar la ilusión de la potencia.

A este respecto, $-\phi$ ocupa una posición central en el seminario *La angustia*. Pero no hace falta detenerse en ello porque $-\phi$ es, allí, un falo *designificantizado* y *desimaginarizado*. Es lo que Lacan llamaba, tiempo antes, el pene real, que pasaba desapercibido, en su estudio sobre Juanito, en provecho del brillo de la fobia, de los caballos que sirven para todo. El mundo de Juanito vacilaba porque estaba en juego una maduración real del desarrollo. Lo que allí se subrayaba al pasar deviene central en *La angustia*. Para que se entienda —la palabra no está en el seminario—, lo que deviene central es el falo órgano, a oponer al falo significante.

Falo órgano \neq Falo significante

Cuando prevalecía esta enseñanza, el significante funcionaba como instrumento para todo. Lo nuevo de este seminario, aunque más discreto, es que en vez del significante se presenta, está en ejercicio el órgano. De repente, Lacan deja de lado la fórmula especular unitaria del cuerpo y se interesa por las particularidades anatómicas del organismo. No encontraremos nunca más este interés de Lacan, ni el detalle biológico y anatómico que aporta al respecto. Ocurre en el momento que alza el velo del significante, y el cuerpo, el cuerpo espléndido del espejo pero, al mismo tiempo, este cuerpo unitario que sólo es una forma, recupera sus órganos.

El cuerpo imaginario es un cuerpo sin órganos, retomando una expresión que se ha empleado precisamente para desarrollar lo que, en el seminario *La angustia*, merecería calificarse —no me detengo en ello— como anti-Edipo. Este seminario abre la vía del anti-Edipo. Borra esta maquinaria, para restituir los órganos al cuerpo, y deja de lado el cuerpo imaginario comentado indefinidamente en el estadio del espejo, el cuerpo mortificado por el rasgo del significante que barra, el cuerpo marcado por la barra, y conduce a una función distinta del rasgo, la del corte significante. Por eso, Lacan se refiere, al final del seminario, a lo que cumple su trayectoria en términos de una reviviscencia de la dialéctica del deseo, porque la dialéctica del deseo, como escribe en «La instancia de la letra»³⁰, sólo produce un deseo muerto.

Un órgano paradójico

¿Qué es la dialéctica del deseo y la demanda? Es una deducción que parte del empuje de la necesidad, empuje que pasa por los desfiladeros de la demanda y encuentra al significante. De esto, Lacan deduce el deseo como resto —el término se encuentra allí—, como retoño, pero se trata de un resto significante.

En la primera enseñanza de Lacan ya está presente la noción de resto, pero el resto de la confrontación entre la necesidad y la demanda es el deseo, es decir, una función aún significante. Es la cadena significante en tanto que metonímica. Y se supone que este deseo da cuenta de la libido. Antes del seminario *La angustia*, el deseo vale como *Aufhebung* significante de la libido. En este seminario, la libido se presentará como algo completamente diferente. Queda como una especie de enclave en medio de la enseñanza de Lacan, del que sólo se entiende su mito inspirado en el *Banquete* de Platón. Pero en

La angustia, en *Los cuatro conceptos fundamentales*, la libido aparecerá como algo distinto de un resto significativo, aparecerá como un órgano paradójico.

El mito de la laminilla, que figura en «Posición del inconsciente» y se enuncia también en *Los cuatro conceptos fundamentales*, traduce el uso que se hace del término «órgano» en el lugar del significativo y muestra bien la anfibología del resto. Hasta entonces, conocíamos el resto deseo, el deseo como resto, que es un resto abierto a la dialéctica, y Lacan no se priva de hablar de dialéctica del deseo. En *La angustia*, tenemos aún el resto, pero es un resto órgano, que objeta a la dialéctica, que no es un resto deseo, sino un resto goce, un resto rebelde a la *Aufhebung*.

¿Qué es este resto que nos libra la división subjetiva? Es un resto de goce. Y Lacan sólo menciona una vez dónde se inspira en Freud, pero es suficiente. Lo hace cuando señala que convierte en función los puntos de fijación de la libido, es decir, aquello que Freud aísla como resistente a la dialéctica del desarrollo. La fijación aísla lo que es reactivo a la *Aufhebung* significativa, lo que, en la economía del goce de cada uno, no cede a la *falicización*.

La falicización es significantización, es decir, mortificación. Lo que queda al margen sigue vivo, y Lacan mismo se hizo una objeción en relación a esto en su escrito «Subversión del sujeto»³¹. Se hizo la objeción del goce y, aunque este escrito no esté correctamente fechado, algunos índices parecen señalar que es contemporáneo del seminario *La angustia*, al menos de su comienzo. Se hizo la objeción del goce, pero para capturarlo al punto, en «Subversión del sujeto», en la instancia fálica, donde encontrarán la frase frecuentemente citada: «El falo da cuerpo al goce en la dialéctica del deseo»³². Lacan está en ese límite donde el goce precisa un cuerpo, pero sólo encuentra el cuerpo significativo que le da el falo. En *La angustia*, el goce se libera de la sujeción significativa de su prisión fálica, y los objetos *a* minúscula dan cuerpo al goce. Es la frase que falta para entender de qué se trata.

Lacan trata de animar esto con los órganos, cuerpos de goce que no son significantes. A veces, lo ilustra de manera sumaria como un trozo de cuerpo —puede hacer alusión a la «libra de carne» que Shakespeare hace comparecer en una de sus obras. Son trozos de real que se ilustran por primera vez de manera imaginaria, material y no encontrarán su estatuto de consistencia lógica hasta más tarde.

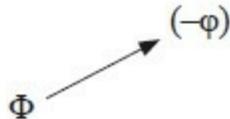
Falo órgano

En «Subversión del sujeto», el $-\phi$ imaginario de la castración se manipula de manera que produce el Φ del goce, imposible de negativizar.



En el seminario *La angustia*, Lacan se mantendrá en esta línea de que el goce es una función imposible de negativizar. En su diálogo de *Televisión* lo dirá así: «El sujeto es feliz»³³. Pero la positividad del goce se expresa, en *La angustia*, a través de *a* minúscula; y, en cierta manera, se desprende del significante.

ley



En *La angustia*, el $-\phi$, que ustedes conocen bien, ya no es igual. Ya no se trata del $-\phi$ de la castración imaginario-simbólica, sino del $-\phi$ del órgano. Lacan introduce ahí algo que no está en Freud, que por lo que sé, no estaba en la literatura analítica. El $-\phi$ deja de ser el símbolo de la castración y deviene una propiedad anatómica del órgano masculino, que se opone totalmente a su imaginización como potencia, puesto que es la detumescencia que golpea a este órgano en el momento de su goce.

Esta particularidad anatómica constituye una función que Lacan precisa. Acude a las especies animales para mostrar que el órgano de la copulación no sufre esta desaparición en todas las especies. Es una particularidad propiamente humana, que no moviliza nada de lo que moviliza la castración, no moviliza ningún agente de la castración, es un dato. Esto hace que Lacan se interrogue, en un segundo tiempo de este seminario, sobre la subjetivación de los datos anatómicos. Pero, en el punto de partida, el abordaje de la particularidad anatómica se hace con crudeza. Al no regirse más por el significante sino

por el órgano, Lacan puede aumentar la lista de objetos. Al arrancar el estatuto de objeto del significante puede añadir, en este seminario, la mirada y la voz.

Cuando uno se rige por el falo como significante —Lacan demuestra que Freud lo hace—, la castración se fundamenta sobre la aprehensión en lo real de la ausencia de pene en la mujer. De ello se sigue aquello que Lacan no vacila en subrayar en *La relación de objeto*³⁴, y que llama, en conformidad con la doxa analítica, un sentimiento de inferioridad de la mujer en el plano imaginario.

Es preciso leer el seminario *La angustia* sobre este fondo, el fondo de lo que Lacan mismo nos ha enseñado anteriormente: la mujer entra en la dialéctica simbólica con el signo menos, porque su falta de objeto es el falo significantizado, el objeto simbólico fálico —esto no concierne sólo a la mujer, puesto que de ello se deduce, como saben, por ejemplo a través del esquema R de los *Escritos*, la identificación primordial del sujeto con el falo imaginario, imaginario-simbólico. De ahí, la incidencia del fantasma fálico en la sexualidad femenina, el creerse provista de un falo, el creer provista de un falo a la madre. De ahí, también, los desarrollos que hacen tanto Freud como el primer Lacan acerca del efecto de complicación que se da en la posición femenina en relación al deseo. El sujeto femenino necesita hacer ciertas contorsiones para franquear el fantasma fálico y acceder a la posición femenina. La complicación reposa sobre el hecho de que el objeto del deseo es hacerse reconocer: hacerse reconocer por el sesgo del significante del deseo, es decir del falo significante.

El falo significante se encuentra en el camino del deseo, mientras que el falo órgano se descubre en el camino del goce. De esto se deduce otra posición, una estructuración distinta de la posición femenina. Comienza en el seminario *La angustia* y va dando vueltas en la enseñanza de Lacan hasta que diez años más tarde acaba por comprenderse.

Elogio de la feminidad

El falo simbólico no es el significante imposible de negativizar. En el seminario *La angustia* entra en función el órgano, que se negativiza por sí solo para el varón en la operación copulatoria. Encontrarán tres lecciones que son el reverso del escrito «La significación del falo». Una vez que Lacan elabora, de manera inolvidable, el estatuto del falo significante, pasa seguidamente, en la última parte de este escrito, a elaborar las

estructuras a las que, en función del falo como significante, se someten las relaciones entre los sexos. Y enseña que estas relaciones giran alrededor del significante fálico como significante del deseo y pasan por el ser y el tener: ser el falo y tener el falo. También se presentan, de manera menos evidente, las relaciones entre los sexos, pero desde otra perspectiva. No encuentro mejor manera de expresar la innovación que se produce que utilizando una proposición que Lacan formula, una proposición escandalosa en relación a la literatura analítica: «A la mujer no le falta nada»³⁵.

Se produce una ruptura que hace olvidar las construcciones basadas en la privación, la frustración, la castración, el falo imaginario y el falo simbólico. Lacan toca una verdad que no es la verdad de la castración. Alegar que, por supuesto, él seguirá hablando de castración, no impide que lo que allí se toca y designa constituya la brújula del resto de su enseñanza. «A la mujer no le falta nada», y tiene la frescura de añadir: «Eso salta a la vista». Cuando lo que siempre ha saltado a la vista, aparentemente, por lo que se dice en psicoanálisis, es que está afectada de una falta. Esta nueva evidencia surge en el momento que se pone entre paréntesis la significancia del falo para dejar lugar al falo órgano.

Hay una inversión inicial. En el camino del goce, el varón está embarazado, encuentra electivamente a $-\phi$ bajo una forma detumesciente, es decir, como un «no poder», que Lacan sitúa finalmente con mucha precisión. Es el varón quien tiene relación con la falta, si entendemos las cosas al nivel de la copulación, o más bien, quien tiene relación con la desaparición del órgano instrumento. La demostración de Lacan, inversa a la precedente, es que, para el sujeto varón, la relación con el deseo y el goce es complicada, embarazosa. Y ahí comienza, en Lacan, el elogio de la feminidad. Opone claramente, al término «inferioridad», el de superioridad, lo que se debe a una simplificación de la posición subjetiva. En cuanto al goce, el goce de la cópula, el sujeto femenino no pierde nada en el asunto, y en cuanto al deseo, mantiene una relación directa con el deseo del Otro, una relación que no está mediada, no tiene la mediación de $-\phi$.

Se trata de la doctrina del seminario *La angustia*, donde el falo ya no está implicado como significante sino como órgano, es decir, como instrumento del deseo en la copulación humana. Encuentran el falo significante, pero rechazado al rango de señuelo, como emblema de la potencia que conduce al sujeto varón a la impostura y puede llevar a la mujer, si se identifica con él, a la mascarada. Pero la potencia, la omnipotencia solo

es un añadido. Al final del seminario, encuentra su lugar en el nivel escópico, el nivel criticado todo el tiempo.

Dos fantasmas paradigmáticos

El sujeto femenino aparece más ligero que el sujeto masculino, al que se ve embarazado. Como me ha parecido que era preciso dar un pequeño empujón para que se entendiera la brújula de Lacan, he titulado una de las lecciones del seminario con una expresión que encontramos en ella: «La mujer, más verdadera y más real». Sin duda, en el seminario *La angustia*, el objeto fálico y su falta solo está implicado en la sexualidad femenina en segundo término. Lacan formula —no se puede decir que lo demuestre— que la problemática fálica no es natural en la mujer, que solo la captura vía hombre, porque el falo órgano y su desaparición juegan un papel esencial en la copulación masculina.

En tanto que la tradición analítica quiere que el camino de la mujer, para asumir su posición, sea más complejo que el itinerario masculino, tenemos aquí el reverso de la sexualidad femenina, es decir, la relación del hombre con el deseo aparece complicada y limitada por $-\phi$, es decir, por la detumescencia. Esta particularidad anatómica surge allí pero será absolutamente determinante en toda la elaboración que Lacan hará a continuación del objeto *a* —volverá a trabajar el concepto en su *Lógica del fantasma*³⁶. Del lado hombre, la angustia no se vincula con la amenaza paterna, sino más bien con un «no poder», es decir, con un instrumento que desfallece o, al menos, que no está siempre disponible. Por eso, Lacan se interroga repetidamente sobre un dicho de Kierkegaard relativo a que la angustia afecta más fácilmente a la mujer.

Es una cuestión que Lacan se plantea y replantea muchas veces, porque él demuestra que, al nivel del goce, la mujer está menos sujeta a angustia. Por eso apela, contra Kierkegaard, al mito de Tiresias, que enuncia explícitamente la superioridad femenina en el nivel del goce, pero, por este hecho —y Lacan reencuentra ahí a Kierkegaard—, el deseo del Otro la afecta más directamente. «Más directamente» quiere decir que ella no pasa por $-\phi$, y que, en su relación con el deseo del Otro, no está protegida por el objeto —mientras que el hombre interpone un objeto.

Del lado femenino, Lacan sitúa la angustia ante el deseo del Otro, en tanto no sabe qué oculta, está a solas con un Otro que falta. Lacan le reconoce más libertad respecto al

deseo del Otro, digamos más franqueza, porque no está encubierta por el objeto. Rinde homenaje a las teóricas anglosajonas de la contratransferencia, en quienes aprecia una gran facilidad para captar las incidencias del deseo del Otro, debida a que el objeto no encumbra a la mujer.

En otras palabras, en el seminario *La angustia* se asiste a una inversión sensacional de la doxa analítica. Es el hombre quien tiene una falta porque, en la copulación, aporta el órgano y se encuentra con $-\phi$. Es él quien apuesta y quien pierde. Esta pérdida solo puede repararla a través del objeto y Lacan se deleita mostrando cómo la mujer queda intacta, no tocada, incluso en la copulación.

Se distinguen aquí dos fantasmas paradigmáticos: uno del lado hombre, el otro del lado mujer. Se consideran observaciones penetrantes de Lacan, pero no dejan de seguir la lógica de esta construcción que acabo pacientemente de reordenar. El fantasma del lado masculino, por decirlo rápidamente, es el masoquismo femenino, el masoquismo imputado a la mujer; y, del lado mujer, se trata del fantasma de Don Juan, del hombre donjuán. Estos dos fantasmas se corresponden, incluso si son expuestos en momentos distintos.

Que el masoquismo femenino sea un fantasma masculino quiere decir que la incidencia del falo órgano se traduce en el fantasma de una mujer que sería objeto, un objeto permanente, que gozaría de ser el objeto del goce del hombre, sin límites, sin los límites que, precisamente, $-\phi$ marca con crueldad. En oposición, Lacan asigna a Don Juan el emblema del fantasma femenino. Del lado masculino, se trataría de una mujer que gozaría de ser este objeto que puede reparar el $-\phi$ que le afecta; y del lado femenino, se trata de la imagen de un hombre al que nunca le faltaría nada. Don Juan es el negativo de $-\phi$, es decir una imagen donde se eclipsa $-\phi$. Se puede reconocer ahí, dice Lacan, una imagen femenina pura: Don Juan es un sujeto al que no le falta nada.

Darle el rango de fantasma femenino es también decir que es un falso hombre, un impostor, un hombre marcado por una impostura radical: uno que niega la incidencia de $-\phi$, y se presenta como instrumento eterno del goce del Otro —el objeto absoluto, dice Lacan. Duda que un hombre así pueda inspirar el deseo, precisamente porque no es angustiante, porque en el fondo no le importa. De ahí, se deduce lógicamente —se trata de una anotación clínica que tiene todo su valor—, dice Lacan, que «un verdadero deseo de hombre angustia al sujeto femenino», en la medida, yo añadiría, que este deseo tiene relación con la falta y llama al sujeto femenino a ser lo que la suple y, la obliga a la

interpretación. En compensación, la relación con el propio deseo es simple para ella; solo por su relación con el deseo del hombre tiene algo que ver con la complicación $-\phi$.

Este seminario —es importante— pone la función de la detumescencia en el lugar de la castración. Lacan se consagra a las particularidades anatómicas, al cuerpo en su relación con los órganos, y lo hace con un punto de vista —es la frescura de este seminario, así como su crudeza— aligerado de toda mitología, de toda la dramaturgia del Edipo, que privilegia la biología, la anatomía, el cuerpo como tal, es decir, el organismo. Al desanudarse de toda retroacción edípica, los objetos aparecen aquí como nunca antes lo habían hecho, al tiempo que se multiplican en relación a la lista tradicional. La separación, que encontramos en la alienación-separación, se considera aquí como tal, es decir, independientemente del Edipo. Es algo más sencillo: una separación anatómica que se muestra como primera, anterior a la incidencia del Otro.

5 de mayo 2004

III

PLACA GIRATORIA

1. UNA EXCAVACIÓN

Objeto irreductible

En *Los cuatro conceptos*, el seminario que sigue al de *La angustia*, publicado hace bastante tiempo, he encontrado una indicación que Lacan hace a propósito de un texto de Freud, «Pulsiones y destinos de pulsión»³⁷, texto que explícitamente tiene gran importancia en la elaboración del *Seminario XI* y que, de manera más discreta, silenciosa, la tiene también en la elaboración del *Seminario X*. Esta indicación de Lacan me ha parecido muy apropiada para leer este seminario: «El gran valor de los textos de Freud, en esta materia que desbroza, es que, como los buenos arqueólogos, deja en su sitio el trabajo de excavación, de modo que si la excavación no está terminada, se puede saber qué significan los objetos desenterrados»³⁸.

El seminario *La angustia* constituye una excavación sobre el terreno. No se trata de un museo donde los objetos se limpian, ordenan, etiquetan e iluminan bajo su aspecto más favorable. No se trata de una exposición donde el trabajo realizado queda oculto. El trabajo de excavación no se mueve del sitio, y aunque esto podría decirse de todos los seminarios de Lacan, me parece más cierto en éste.

Encuentran allí el desbrozado y, al lado del erial, panoramas, pero también caminos que no llevan a sitio alguno; algunas tentativas se mantienen y, otras, son objeto de arrepentimientos explícitos o tácitos. Y es preciso, a cada momento, en cada lección, evaluar, como diría el otro, de qué se trata —todo merece considerarse, incluso lo que calificué como callejones sin salida. Quizás sea porque acabo de terminarlo, pero tengo la impresión de que se trata de una placa giratoria donde vemos esbozarse, fugazmente a veces, algunas de las vías que Lacan tomará en el curso de los siguientes años.

El trabajo de excavación lleva a un objeto hasta entonces inédito, invisible para Lacan mismo —tenemos su testimonio—, inatrapable, un objeto que hasta ese momento estaba taponado por el significante. Hasta entonces, los objetos desenterrados eran susceptibles de devenir significantes; nada de su naturaleza, de su estructura, les impedía serlo. Estaban consagrados a la *Aufhebung* —para tomar el término de Hegel utilizado por Lacan— significante, a elevarse a la dignidad del significante.

En el seminario *La angustia*, no sólo se elabora un objeto cuya esencia, naturaleza, estructura, se distingue del significante, sino que se hace de una manera que deviene irreductible a ella. Se ve emerger allí, por primera vez, lo que en psicoanálisis se establece como el objeto *a* de Lacan. No digo que no haya utilizado el término antes, sino que, en su especificidad, la excavación conduce hasta él en este seminario. Esto no se hace sin provocar algunos seísmos. No encuentra enseguida, ni siquiera a lo largo del año, su lugar más preciso, más exacto. Hay seísmos, espasmos, el tormento de quien lo elabora. Se debe apreciar, tras la enunciación asertiva, los vaivenes, las tentativas, las tachaduras, las correcciones... La avanzada no cesa hasta final del año.

Aparecen muchos *leitmotifs*. En una misma lección, Lacan toma varios temas pero no los lleva hasta el final, los entrecruza; el desarrollo tiene lugar como si hubiera que hacer avanzar varias temáticas al mismo tiempo, por ejemplo el *leitmotiv* de la causa: primero se tocan algunas notas, luego se hace el arreglo sinfónico, se corta, se vuelve. Si quieren ser metódicos, pueden reseguir, reunir estos diferentes fragmentos, para obtener un desarrollo continuo.

Cambio de coordenadas

Uno de estos *leitmotifs* vuelve. Se trata de algunas reflexiones sobre la enseñanza que pueden parecer en posición de *ex cursus*, pero no es así. Son exergos que proporcionan indicaciones preciosas del momento de elaboración, sobre lo que quieren decir los objetos desenterrados.

Encontramos una de estas reflexiones en el capítulo XIX, donde se explicita con mucha claridad la desedipización de la castración y se elabora un nuevo estatuto de la angustia de castración, que no se refiere ya a la amenaza del Otro, de un agente, el Otro paterno o materno, sino al hecho biológico, anatómico, relativo al organismo, de la detumescencia en la copulación.

El momento en que esta elaboración alcanza una claridad especial, está precedido por una reflexión acerca de cómo se realiza —el texto va muy rápido— «el pasaje de un sistema conceptual a otro» y sobre «lo que puede obstaculizar ese pasaje»³⁹. Como ejemplo, se evoca en dos palabras el pasaje del sistema copernicano al sistema einsteiniano. Dicho pasaje no se desarrolla, la única indicación al respecto son algunos datos relativos a la emergencia de un nuevo sistema cuyas ecuaciones «incluyen las que

le han precedido, y las sitúan como casos particulares, pues las resuelven por completo»⁴⁰. Es preciso poner esta pequeña nota a cuenta de lo que se cumple en el seminario *La angustia*. Se trata de pasar, en psicoanálisis, en la enseñanza de Lacan, de un sistema a otro, de manera que algunos términos, ciertas funciones que parecían definitivas se resitúan en un marco, en un conjunto de coordenadas donde se las ve como casos particulares de una función generalizada, con el consiguiente efecto resolutivo.

La interpretación que doy a esta nota tocada por Lacan, se verifica, se valida al final de «Posición del inconsciente», que Lacan redacta el año siguiente, y que presenta, comenta y cambia en el seminario *Los cuatro conceptos*. Esta nota añadida al final de «Posición del inconsciente» señala que este texto, que sitúa el mecanismo de la alienación y separación, tiene un valor de escansión en relación al comienzo de su enseñanza, inaugurado con «Función y campo de la palabra y del lenguaje»⁴¹. Ya he explicado por qué, para Lacan, se produce allí una cesura tan importante⁴².

En el seminario *La angustia*, tienen el taller, la cantera, la excavación que nos lleva a pasar de un sistema conceptual a otro. Para no desorientar, y con un cuidado que no retrocede en calificar de pedagógico, Lacan facilita las transiciones y, por ello, encontramos el $-\phi$ elaborado anteriormente. Se vuelven a encontrar algunos términos, pero este seminario se tiene que leer con la idea de que, en él, se lleva a cabo muy suavemente un cambio de coordenadas.

2. DETUMESCENCIA

Desmitologización

Lo que les he ido señalando les ha preparado para lo que Lacan señala como el obstáculo a superar, en la elaboración del seminario *La angustia*, para acceder a la función generalizada de la que se trata. Este obstáculo es la angustia de castración que, para Freud, marca el límite de la experiencia analítica. Lacan indica las vías por las que procede en su enseñanza, en el sentido de «con su modo de enseñar», digamos con su pedagogía psicoanalítica. La palabra puede chocar, sin embargo él se refiere explícitamente a un procedimiento de la pedagogía escolar, que define de la manera

siguiente: «Adelantarse a las llamadas capacidades mentales del niño mediante problemas que las sobrepasan ligeramente». Ésta es la metodología del seminario, «un poco, pero no demasiado», de manera que se pueda obtener «un efecto de prisa en la maduración mental» y «verdaderos efectos de apertura, incluso de desencadenamiento»⁴³. Lacan subraya que algunos pedagogos han formulado —es su posición— que, en el niño, el acceso al concepto se produciría en la pubertad. No valida esta anotación, pero le es útil teniendo en cuenta el obstáculo en cuestión.

Hace saltar el obstáculo conceptual de la angustia de castración al resituarla al nivel del órgano masculino, de su funcionamiento en la cópula en el momento del orgasmo. Esto podría considerarse como una anotación adicional y dejarse en otro plano sin que tocara los conceptos de castración y angustia de castración. Por eso, es importante subrayar que Lacan hace de la detumescencia del órgano, de su carencia, del desvanecimiento de la función fálica en el acto sexual, «el principio de la angustia de castración».

Hay que dar todo su valor al término «principio». Lacan encuentra, en el funcionamiento de un órgano, el principio, es decir, el fundamento, la raíz, la causa de lo que se elabora en psicoanálisis con las coordenadas edípicas. Si se toma en serio este principio, es decir, que el principio está al nivel del órgano y su funcionamiento, la dramaturgia edípica desaparece. El principio de la angustia de castración no se sitúa al nivel de ningún agente de la castración, de ningún Otro que profiere amenazas, no se inscribe en el Edipo.

En este seminario, se produce un oleaje que saca algunos términos fundamentales del psicoanálisis del contexto edípico. Por ello, he dicho rápidamente que el seminario *La angustia* era el anti-Edipo, cosa que los que hicieron de ello un título no pensaron hasta diez años más tarde⁴⁴. Por supuesto que Lacan no habría hablado de anti-Edipo, pero la orientación que relativiza y resitúa el Edipo parte de este seminario. Enunciar este principio tiene la consecuencia que Lacan desea, la de una apertura que permite ver cómo la castración podría no ser un término último y único, sino que podría resituarse como un caso particular de una función generalizada, la de la desaparición de un órgano.

Por este sesgo, se introduce el término que Lacan dispondrá en un mecanismo el año siguiente, la función de separación. El valor del término «separación» es que no se trata de la castración. Es una separación de los órganos, que hace perder su primacía al falo simbólico. Se ha reprochado a Lacan tal primacía, pero el término está en Freud. La función de separación hace perder su primacía al falo simbólico y, por ello, permite

añadir nuevos objetos a la lista de los objetos freudianos. El seminario *La angustia* inaugura y comienza a efectuar una desmitologización del psicoanálisis que llevará a Lacan hasta lo que me he permitido llamar «el desencanto del psicoanálisis»⁴⁵. En este seminario, se pueden ubicar aquellas indicaciones que constituyen el punto de arranque de los diez siguientes años de *El Seminario* de Lacan.

Un tronco de mito

Si el avance que propongo es correcto, asistimos al reemplazo de la mitología por la topología, respecto a la que tenemos que preguntarnos si no sería también una mitología. Queda abierto, a pensar. No es seguro que, si se apunta a lo real, el mito pueda eliminarse del psicoanálisis. Por esto, Lacan, al sustraer la mitología edípica del psicoanálisis, restituye un más allá del mito con la forma del mito ultraelemental de la laminilla —ese mito que Lacan redacta en su escrito «Posición del inconsciente» y que figura también en *Los cuatro conceptos*. Al sustraer la vieja, la antigua mitología edípica, aporta progresivamente, para compensar —y para señalar que no es seguro que el psicoanálisis pueda sostenerse sin él— un tronco de mito.

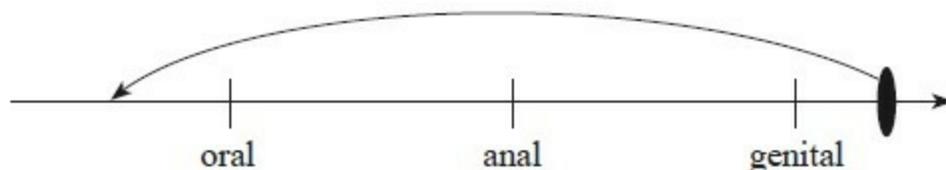
Este mito se construye para dar vida a la libido concebida como órgano. Lacan lo introduce como el nuevo paradigma del objeto perdido, un paradigma que reemplazará al falo en juego en la castración. El punto esencial es que, en este mito y en la elaboración que se hace en *La angustia*, el órgano perdido, el órgano separado, no lo está a causa de la castración. No recibe su sentido y su valor de la castración, sino que se concibe como aquello que se desprende de la sexuación de la vida en tanto ésta se reproduce a través de la conjunción de dos sexos. Lo importante de este mito es que aísla el órgano libido como efecto de una pérdida natural, una pérdida sin agente. No es un castigo, no es el resultado de una trasgresión. Se cumple en el mito por el hecho de que la vida no pasa por la reproducción de un único ser, sino que toma la forma de una especie donde hay dos sexos que deben unirse. La invención es decir que, en esta división, alguna cosa se pierde bajo la forma del órgano libido.

Por supuesto, es un mito, pero un mito que despeja la noción misma de la falta en el Otro. Es un paso hacia la inocencia. La vía que se traza, aquella donde Lacan construirá sus cuatro discursos, es la de una pérdida de goce tan automática, tan natural, tan necesaria como la entropía.

El seminario *La angustia* cumple a la vez la disyunción entre el Edipo y la castración, la generalización de la castración bajo la forma de la separación y la decadencia del falo significativo, al tiempo que la función del objeto *a* comienza a ascender al cenit.

No se había visto antes. Por supuesto, Lacan continuará utilizando su insignia $-\phi$ y hablando de castración. En su reseña del seminario *La lógica del fantasma*⁴⁶ llega a decir que el objeto *a* contiene el $-\phi$ de la castración. No tenemos que leerlo como si los conceptos psicoanalíticos fuesen eternos, sino sobre el fondo de lo que se elabora en *La angustia*.

Esto me lo digo a mí mismo, puesto que lo he comentado apresuradamente. Es esencial entender que no se trata de la castración edípica, sino de que a partir del seminario *La angustia* la castración remite fundamentalmente al principio, a la desaparición del órgano fálico en el momento del orgasmo. En la reseña de *La lógica del fantasma*, encontramos la indicación de que hay que entender así la función de la cópula fálica. La desaparición del órgano fálico conserva, en *La angustia* y más tarde, un lugar central. Difiere totalmente de lo que podría llamar una función final. La castración edípica tiene una función de punto de basta. Lacan lo expresó con un término famoso entre los lacanianos, que clarifica mucho lo que dijo Freud: «La retroacción del Edipo»⁴⁷.



Función generalizada

La retroacción del Edipo —en este eje se sitúa el desarrollo cronológico tal como Karl Abraham lo formalizó a partir de Freud: los estadios oral, anal, genital— quiere decir que los diferentes estadios toman sentido y valor a partir del punto de basta edípico. Pueden encontrarlo, por ejemplo, en una obra a la que Lacan hace referencias dispersas, pero que no lee, no comenta con su auditorio: el texto de Freud «Inhibición, síntoma y angustia». Lacan toma prestadas algunas cosas, extrae de allí una fórmula que convierte

en eslogan: la angustia señal. Hay que leerlo. En el seminario *La angustia*, Lacan hace de él un uso más preciso de lo que parece.

En este texto freudiano, encontramos la siguiente frase —que Lacan transcribe a través de la retroacción del Edipo: «La castración se vuelve por así decir representable por medio de la experiencia cotidiana de la separación respecto del contenido de los intestinos y la pérdida del pecho materno vivenciada a raíz del destete». ¿Se vuelve representable al lector? ¿Al sujeto? En otros textos de Freud, no faltan señalamientos respecto a que, a partir del momento edípico, los estadios anteriores encuentran su función como esbozos de la castración.

Se puede decir que, allí, el desarrollo finaliza con la castración. He subrayado la frase que figura en la «Cuestión preliminar» de Lacan: «Los estadios se ordenan en la retroacción del Edipo». Para Freud, tal como lo formaliza Lacan, no hay estadios preedípicos. No hay cronológicamente estadios pregenitales, no existe lo preedípico porque el Edipo está por todas partes. Los objetos oral, anal y genital son edípicos, es decir, el falo domina lo relativo al objeto. Lacan abandonó, años antes de su seminario *La angustia*, la palabra «falocentrismo», esta palabra que regocijó y encantó durante cierto tiempo hasta que comenzó a hacerse vilipendiar, primero porque era lo que predicaba y, luego, porque ya no era eso.

En *La angustia*, se verifica hasta qué punto la noción comúnmente aceptada de la enseñanza de Lacan se limita a lo que precede a este seminario. Se considera que la aportación de Lacan es su transcripción formalizada, significativa, su reelaboración significativa de Freud.

Por el contrario, en este seminario, se deshace la retroacción edípica. Lacan habla —de una manera que no es muy convincente pero que tiene su importancia si se piensa que desmiente la retroacción del Edipo—, de «constitución circular» del objeto. Esto lo entiendo en relación a la retroacción edípica, que desaparece. Y lo que elabora como el objeto *a* minúscula es una función generalizada, que no es edípica ni tampoco cronológica, sino topológica y, si se quiere, sincrónica.

Más tarde encontramos la función del tiempo. La encontramos en «Posición del inconsciente», en *Los cuatro conceptos fundamentales*. Al año siguiente se verán las consecuencias en la dirección de la cura, mientras que, en el seminario *La angustia*, aparece a propósito de las curas de Freud, a partir de algunos ejemplos que conciernen a la contratransferencia, pero no constituye el centro de la elaboración.

3. RESTO REAL

La dimensión del a

He hablado de *leitmotiv*. En *La angustia* hay un término recurrente, un *leitmotiv* edípico, que debemos saber situar. Una fórmula retorna insistente; si no se ubica en su lugar, se puede pensar que se trata de la doctrina que avanza el seminario cuando, por el contrario, aparece en él para liberar un espacio nuevo. Esta fórmula, que figura al final de «Subversión del sujeto», es: «El deseo es la ley».

El objeto funda esta equivalencia que merecería desarrollarse por sí misma. «El deseo es la ley» es un comprimido del Edipo. Quiere decir que el deseo y la ley tienen el mismo objeto, puesto que la ley es la palabra que prohíbe el objeto del deseo y, al prohibirlo, dirige el deseo sobre este objeto. El principio del deseo es el mismo que el de la ley.

En las primeras elaboraciones de Lacan, calcadas de Freud, el padre enuncia la ley. Si uno se atiene a estas primeras construcciones de Lacan, donde atrapa a Freud en la red de sus significantes, el padre, al mismo tiempo que prohíbe, traza las vías del deseo. Si no se va más allá de los tres o cuatro primeros años de su enseñanza, ¿cómo encontrar en la actualidad un padre digno de ese nombre? ¿Dónde hay un padre que se atreva a prohibir, que sepa prohibir, puesto que sólo con la prohibición se pueden abrir, liberar y normalizar las vías del deseo? Muchos psicoanalistas caen en detestar lo contemporáneo y se apoyan en un Freud transcrito por Lacan para tomar en estos asuntos, que hoy en día, movilizan, hacen vacilar, metamorfosean la noción de familia, posiciones que no querría despreciar exageradamente calificándolas de «reaccionarias».

Cuando Lacan vuelve a ese tema —no sé cuántas veces, no las he contado—, hay que situarlo como un comprimido de Edipo y darse cuenta de que en relación a este objeto, que es el del deseo ley, el objeto órgano, el *a*, no está determinado a ningún nivel por la prohibición sino por la pura y simple separación.

En el seminario *La angustia*, encontramos una descripción que podríamos llamar naturalista del cuerpo y sus órganos; una descripción extremadamente sofisticada, que se apoya, sin embargo, en un montón de tratados de anatomía, embriología —todos los que quieran—, que tienen el valor de poner a distancia más la embriología que la mitología edípica. El resultado es que el Edipo aparece como una elucubración de saber sobre la

separación del registro de la automutilación, mientras que la prohibición, la castración es siempre una héteromutilación.

Este seminario apunta a un estatuto del objeto anterior a la ley y el deseo, anterior a la elucubración de la conjunción de identidad entre la ley y el deseo. Lacan designa este estatuto del objeto como *a* minúscula. Lógicamente desemboca en un cuestionamiento del padre, que aparece apresuradamente al final del capítulo XVIII, donde Lacan expone y reelabora el texto, que hizo célebre, de Theodor Reik sobre el sonido del shofar —este cuerno que se sopla en algunas ocasiones consagradas de la sinagoga, especialmente cuando se trata de señalar la renovación del pacto que vincula a Yahvé con el pueblo que ha elegido⁴⁸.

Todo esto sirve como punto de enganche para comenzar a elaborar el objeto voz que aquí es un mugido. Y Lacan examina quién habla. ¿Se trata de recordar a Dios el pacto? ¿Es Dios quien muge? Este mugido, ¿no sería un eco del asesinato del padre? Es una de las hipótesis planteadas por Theodor Reik: el bramido de un toro en el momento que lo matan, que se hace escuchar en el sonido del shofar, se puede interpretar como un sustituto del asesinato del padre. Estamos en la sinagoga, en la Biblia, y encontramos un recordatorio de la función eminente del asesinato del padre en la elaboración freudiana. Lacan lo subraya al final de este capítulo, en las últimas palabras que pronuncia: si olvidamos el asesinato del padre, toda la cadena de la elaboración psicoanalítica se deshace. El olvido de la función paterna, de la función del padre muerto consagra el psicoanálisis a la dispersión, a la incoherencia, porque ella determina, ordena, la economía del deseo, a saber —forma parte del *leitmotiv*—, que el deseo original está prohibido, es imposible transgredirlo.

En este capítulo no se trata del Edipo, sino de *Tótem y tabú*. A este respecto, los dos mitos se limitan. ¡A más edípico —me atrevo a decir— te mueres! Esto ha de leerse de la siguiente manera: si olvidan las funciones elementales, se pierden. Es de Freud —Lacan lo ha formalizado durante años— y no es ilegítimo mencionarlo, pero en el seminario *La angustia*, está a título de recordatorio y no se debe olvidar la pequeña frase que por sí sola sirve de contrapeso a esta enorme elaboración: este hecho original es secundario en relación a la dimensión del objeto *a* minúscula. Este «secundario» resitúa la construcción. Es una elucubración de saber cuyo principio se ha de encontrar en la dimensión del objeto *a*. No es una cuestión de asesinato del padre, de toro aniquilado, de

pacto. La función de Dios, si se sabe leer, aparece como una función extremadamente dudosa, de mala reputación, situada más bien en el registro de la ilusión y el señuelo.

El amor, velo de la angustia

Este «secundario», que golpea la construcción y convierte la dimensión del objeto *a* minúscula en algo primario, hace eco a lo que acabo de formular sobre el objeto *a* como anterior al deseo. En *La angustia*, se trata de acceder a un estatuto del objeto anterior al deseo, al objeto del deseo, y anterior a la ley, a su simbolización fálica, anterior a la constitución de la función paterna. En la última lección del año, Lacan anuncia que su elaboración del objeto *a* debería desembocar en el seminario sobre los «Nombres del Padre».

Es el seminario inexistente, puesto que Lacan fue eliminado, excomulgado de la Asociación Internacional⁴⁹. Como él mismo recuerda, deja a un lado este trabajo para comenzar, en su lugar, el seminario sobre *Los cuatro conceptos*⁵⁰. Pero debería desembocar en un cuestionamiento de la unicidad del Nombre del Padre, de la misma manera que la separación destituye la castración de su función final y al falo de su primacía, a la vez que presenta el catálogo de los objetos *a*. Correlativamente, habría que referir estos resultados a la función paterna.

La angustia es la vía —lo establece el seminario— que permite acceder a lo que es anterior al deseo y su objeto. ¿Qué es anterior al objeto del deseo? Sin necesidad de volver a leer el seminario, encontramos una respuesta en el sistema conceptual precedente. Lo que es anterior al objeto del deseo es el objeto real, cuyo paradigma es el seno, el objeto oral. Por ejemplo, en *La relación de objeto*, encontramos una mención que justifica lo que digo: «La relación con el seno es la relación más primitiva del sujeto con el objeto real».

¿Cómo se concibe el seno en el sistema conceptual precedente? Es preciso volver allí para dar su valor a la mutación extraordinaria que experimenta el seno, el objeto oral, en *La angustia*. Se concibe como un objeto exterior, un objeto del Otro, en este caso de la madre, y como un objeto de necesidad que satisface el hambre. La elaboración de lo que Lacan llama la dialéctica de la frustración muestra cómo este objeto real deviene simbólico, es decir, cómo el objeto de satisfacción se transforma en objeto de don.

¿Qué quiere decir esto? Con la dialéctica de la frustración, Lacan se esforzó en

mostrar cómo el objeto real deviene signo de amor. La economía del deseo, en el sistema conceptual precedente, está dominada, condicionada, determinada por el amor. El amor la lleva a la satisfacción real de la necesidad, el amor, en tanto que satisfacción simbólica. La vía privilegiada para acceder al objeto del deseo es la vía del amor. Lacan plantea que la satisfacción real —el niño ahíto— solo es el sustituto, la compensación de la insatisfacción simbólica del amor. A este propósito, emplea la palabra «aplantar»: la satisfacción aplanta el llamado de amor. Uno come y se duerme precisamente porque algo queda no saciado del lado del amor. La satisfacción esencial sería la que proporcionaría el amor. En *La angustia*, se evoca rápidamente al pasar.

La construcción que hace Lacan, acerca de la relación del sujeto con el objeto, sitúa al Otro signifiante, al gran Otro, de entrada. Lacan lo implica como, entre comillas, «una simbolización arcaica de la madre», correlativa al objeto real. Seguidamente se produce una inversión: el objeto deviene símbolo del don de la madre y, la madre, potencia real.

Esta evocación tiene el objetivo de señalar lo que opone, en la elaboración, a la vía del amor, la vía de la angustia. La vía del amor, que Lacan ha seguido hasta entonces, lleva al objeto simbólico, al falo como símbolo del Deseo de la Madre, al deseo como deseo del Otro; mientras que la vía de la angustia, tal como Freud la ha trazado en «Inhibición, síntoma y angustia», conduce al objeto real; tiene como objetivo llevar al objeto de satisfacción, una satisfacción que no está referida a la necesidad, sino a la pulsión, una satisfacción que es goce.

Como ya he dicho, la angustia no es tanto el tema del seminario *La angustia* como la vía para acceder, en lo que concierne al objeto, a una dimensión distinta de la que permite la vía del amor. Debe hacerse cierta contraposición: en la vertiente del amor, el objeto real, bajo la operación de la *Aufhebung*, se eleva a la dignidad del objeto simbólico. Se pasa de la satisfacción estúpida de la necesidad a lo indefinido del deseo metonímico. Mientras que, en la vertiente de la angustia, aparece por el contrario la disyunción entre el goce y el deseo. Con estas coordenadas se puede volver a situar la proposición de Lacan —de la que he hecho un uso clarificador pero quizás ligeramente desviado, en cualquier caso que no contempla con precisión todas sus coordenadas—, la proposición que encuentran como aforismo en el seminario *La angustia*: «Sólo el amor permite al goce condescender al deseo». Esta proposición resume la dialéctica de la frustración⁵¹. El amor vela aquí la angustia y lo que la angustia produce, a saber, el objeto causa de deseo.

Significante innombrable

La oposición entre la vía de la angustia y la del amor, confronta el seminario *La transferencia* y el de *La angustia*. *La transferencia* sigue la vía del amor para esbozar la función del objeto. Reencuentra este objeto bajo la forma del *agalma*, del objeto precioso del deseo, valorado, sobrevalorado, que se encuentra en el campo del Otro y da cuenta de la transferencia. La relación de amor se concibe como electiva, privilegiada⁵²; se construye por completo en el abordaje del objeto por la vertiente del amor. No encontramos allí todas las cochinadas que veremos en el seminario *La angustia*. *La transferencia* está iluminado por el esplendor de los objetos *agalmáticos* y culmina con la aparición de una Venus botticelliana.

La palabra «privilegio», que Lacan emplea para referirse a la relación de amor en este seminario, es un eco del privilegio que Freud reconocía a la angustia en «Inhibición, síntoma y angustia». Es preciso saber cuál de las dos vías se privilegia en el abordaje del objeto, porque al referir el seminario sobre *La transferencia* al de *La angustia* se ve que, si se privilegia una u otra, se alcanza una dimensión distinta del objeto. Les recuerdo tan sólo que *La transferencia* comienza con una larga exégesis del *Banquete* que culmina en el término *agalma*. Y, a fin de confirmar el fundamento del paralelismo que esbozo, añadiré que Lacan recurre al discurso de Aristófanes para forjar su mito de la libido órgano —al que me he referido. Es posible que Lacan haya encontrado la inspiración para este mito de la laminilla en una curiosa invitación de Freud —que no sería la única según una nota sabia de Strachey en el texto «Pulsiones y destinos de pulsión»—⁵³, cuando sugiere a su lector que se imagine la situación de un organismo vivo primitivo, un organismo inerme, sin orientación en el mundo, que recibe, de manera directa, los estímulos del mundo exterior. Esta elucubración, esta invitación de Freud a imaginar un ser vivo primitivo nos da un retrato clavado al de la laminilla de Lacan.

¿Qué encuentran, en el seminario *La transferencia*, después de la exégesis del *Banquete*? La dialéctica de la castración, que da allí sus últimos frutos —yo la he señalado, pero la expresión está en Lacan—, que pasa por lo oral, lo anal, lo genital y trata de reordenar estos estadios y deducirlos sumariamente. Está esbozado. Verán que en el seminario *La angustia* pasa todo lo contrario: allí Lacan señala su rechazo a proceder mediante una dialéctica de los estadios. No hay movimiento espiral, movimiento progresivo. Insiste en el carácter disjunto de la relación con las diferentes formas del objeto *a*. Hay que leer estos seminarios paralelamente.

No voy a resumir esta dialéctica, que solo está esbozada, pero puedo subrayar las aristas de la problemática, que encuentran una solución inversa en *La angustia*. En *La transferencia* se ve el esfuerzo, el intento de Lacan de ir más allá de la angustia de castración. Él subraya y acepta el límite freudiano de la experiencia: «El análisis, con Freud, fue directo a este punto» —a la angustia de castración. «El mensaje freudiano concluyó en esta articulación, a saber, que hay un término final [...] al que se llega cuando se consigue reducir en el sujeto todas las avenidas de [...] su repetición inconsciente, cuando se consigue que esta última converja hacia la roca de la castración»⁵⁴. Se ve la interrogación y el esfuerzo en resolver la paradoja: ¿por qué hay, en el nivel genital, algo incumplido? Este límite que queda señalado, subrayado y aceptado en *La transferencia*, es el mismo que Lacan se dedicará a forzar dos años más tarde en *La angustia*. En el primero, encuentran la transcripción del complejo de castración en términos significantes, y la resolución del callejón sin salida bajo la égida de una fórmula que deja de lado cualquier consideración sobre el órgano en juego en el complejo de castración: «El órgano sólo se aborda transformado en significante»⁵⁵. Al formular esto en *La transferencia*, pudo abrir la vía inversa en *La angustia*, donde comienzan a pulular órganos que no se transforman en significantes.

Sorprende ver cómo se caracteriza allí este último punto, este significante que se presenta como paradójico porque es innombrable. Este significante que es el falo simbólico, sobre el cual ya hemos elucubrado mucho —me contento con citar a Lacan— «en la función de suplir el punto en que, en el gran Otro, desaparece la significancia»; «él es el significante del punto en que el significante falta»; e incluso, «símbolo en el lugar en que se produce la falta de significante». A continuación: «Esfuerzo por justificar que una falta de significante sea posible, mientras la batería significante está siempre completa». Para justificar esa falta, introduce la cuestión del sujeto, y más allá, el discurso, la cadena significante, donde cada elemento reenvía indefinidamente a otro. Esto permite dar al significante Φ , el valor de proporcionar la garantía a la cadena significante. Para resumirlo rápidamente, es lo que encontramos rearticulado en la última parte de «Subversión del sujeto».

Señal de lo real

Lo cito porque el seminario *La angustia* responde a ello término por término. Esta

respuesta valida el complejo de castración como último. Se trata de que el sujeto acceda, no a un significante identificadorio, sino al significante que, podría decirse, sublima el órgano. Allí donde *La transferencia* inscribía Φ , *La angustia* inscribe *a* minúscula. Es el sentido del esquema de la división que he evocado, y que constituye un esbozo de lo que será la alienación-separación.

$$\begin{array}{c|c} S & A \\ \hline g & \\ a & \end{array}$$

Es importante inscribir *a* minúscula porque proporciona una respuesta distinta a la cuestión de saber cuál es la garantía de la función del Otro, que se sustrae en el reenvío indefinido de las significaciones. Y en el seminario *La angustia*, la respuesta descarta la respuesta significativa para decir: no puede ser otra cosa que, en algún sitio, hay goce. A continuación —hay varias etapas, resumo—, se necesita, como garantía del orden significativo, de la cadena significativa —sólo es un valor aproximado—, un trozo de cuerpo, la libra de carne; es decir, hay que entregar un órgano. El sujeto tiene que desprenderse de un órgano, pero no de un órgano transformado en significante, sino de un órgano goce. En el curso de su enseñanza, Lacan lo llamará condensador de goce, plus de gozar, es decir, aquello del goce que no se deja taponar por la homeostasis, por el principio del placer.

Si entendemos la cuestión de esta manera, se comprende que emerja, que vuelva como un *leitmotiv* del seminario *La angustia* la función de lo que no engaña. La fórmula es: ¿qué es lo que engaña? Por supuesto el amor es engañoso y engañado. El deseo es engañado y embaucado. Todo lo que es del orden de lo imaginario es susceptible siempre de bascular, según la perspectiva, en reflejos, sombras y centelleos, y lo simbólico revela su dimensión de semblante y ficción. Por supuesto, la angustia es lo que no engaña, pero lo que no engaña es lo que no se deja significantizar, lo que no se deja tomar en la *Aufhebung*. Es el resto real.

Este resto real es el goce en tanto no se deja capturar por el significante, el goce irreductible al principio del placer, y la angustia, en tanto afecto de displacer, connota especialmente lo no significantizable. Lacan comienza su seminario con una fórmula que perdurará: «La angustia es el signo del deseo del Otro». Pero en el capítulo XII quedará

superada por otra: «La angustia es una señal de lo real». La función esencial de la angustia no es su relación con el deseo, sino su relación con lo real. El término se encuentra en Freud: *Etwas Reales*. Y la angustia, si no engaña —la fórmula se encuentra una sola vez, hacia el final del seminario, pero lo esclarece retroactivamente—, designa la Cosa, designa *das Ding*, designa lo que es real, el goce, en tanto que lo imaginario y lo simbólico solo pueden girar alrededor suyo.

Φ, un señuelo

Correlativamente, si pensamos que S de A barrado, S(~~A~~), es lo último, el colmo —no deja de escribirse en la pizarra, de escrutarse—, esto nos lleva a la falta de significante que un significante —es la hipótesis del seminario *La transferencia*— «especial» puede venir a colmar. Un momento decisivo de la elaboración de Lacan en el seminario *La angustia*, es la elaboración topológica de una falta irreductible al significante.

Para alojar al objeto *a* minúscula, Lacan inventa una falta que el símbolo no suple. Se responde a sí mismo término por término. Esta falta, que el símbolo no suple, constituye la estructura del objeto *a*. No se puede decir que el objeto tenga esta estructura, sino más bien que esta estructura es el objeto *a*. Cuando leen el capítulo X de *La angustia*, comprenden por qué Lacan pudo decir, más tarde, que la consistencia del objeto es, ante todo, lógica, a entender como topológica. Los objetos *a* son solo encarnaciones, representaciones, manifestaciones, traducciones. El objeto *a* es una estructura fundamentalmente distinta del significante, es decir, fundamentalmente distinta del elemento 1. Si no fuera así, no se comprendería cómo el analista puede, no de manera inoportuna, inscribirse en este lugar.

Este seminario renueva la lista freudiana de los objetos, limitada y ordenada por la castración, y la referencia al desarrollo. Antes no se salía del triángulo, o ternario, oral, anal, genital, pero la lista lacaniana se emancipa de este límite y esta disposición. Y, una vez aligerada de la castración y la referencia al desarrollo, la lista lacaniana se determina sobre las zonas erógenas y, especialmente, sobre los orificios del cuerpo. Esto permite que Lacan añada a lo oral y lo anal, lo escópico y lo vocal. No se trata de que les arranquen los ojos —aunque esto figura, e incluso se ilustra, en el seminario⁵⁶—, ya no funciona la imagen de la eviración, sino la imagen de la pérdida y la separación. Añado que, tal como se despliega, la lista lacaniana es más vasta porque también toma a su

cargo, aunque seguidamente se aligera de ella, la teoría freudiana de la angustia que integra en «Inhibición, síntoma y angustia»: el aporte de Otto Rank sobre el trauma del nacimiento.

La castración es un nombre impropio que siempre se refiere a una eviración por parte del Otro, como si este personaje prohibiera el goce. Lacan se distingue de Freud porque éste último no veía otra cosa, al final del análisis, que la reivindicación fálica, la demanda de Φ . Y, mientras que en *La transferencia* Φ es exaltado, en *La angustia* se devela como un señuelo.

12 de mayo 2004

IV

MÁS ACÁ DEL DESEO

1. UN MÓVIL

Un arte de retórico

Lo que tengo en las manos es un libro, y sin embargo, al releerlo, al redescubrirlo con esta forma me vino a la cabeza el dicho de Magritte: «Esto no es un libro».

«Si no es un libro, entonces ¿qué es?», me pregunté. Sería algo como una película, el registro de los desplazamientos de un móvil. Este móvil es un pensamiento que recorre un espacio, abre una dimensión y la explora, traza una pista, no sin extraviarse, sin encontrar callejones sin salida, sin desandar el camino para buscar lugares de paso. Un pensamiento que a veces describe panoramas que poco después desaparecen y dan paso a detalles desmesuradamente ampliados, que sólo son espejismos hacia los que se avanza hasta que se disipan. Pero fue necesario que se produjera el espejismo y se disipara para encontrar la salida que permite seguir adelante.

Si se quiere componer una doctrina de Lacan sobre la angustia a partir de este seminario, se debe estar muy atento y no tomar cada una de las diferentes fórmulas por la solución. Al releerlo encontraremos una veintena, una treintena de definiciones pero ninguna definitiva. De hecho, no hay en él ninguna definición de la angustia que no sea condicional, que no esté relacionada con una perspectiva determinada. A medida que la argumentación avanza, uno percibe el arte de retórico, la inspiración de Lacan, que argumenta como el juez de instrucción, en favor y en contra. Resulta siempre tan persuasivo que se desearía que no siguiera, porque ya se entiende.

Ninguna fórmula de la angustia de este seminario nos ahorrará rehacer el camino siguiendo las huellas de Lacan. Si tuviera que comentarlo —cosa que no hago—, lo haría párrafo a párrafo. No hay uno solo que no pida ser valorado, ajustado, que no necesite cierta rectificación, alguna inflexión. Y se puede encontrar, en uno u otro lugar, el apoyo para hacerlo.

He hablado de «extraviarse», de callejón sin salida, pero al volver a leerlo sabiendo ya el final de la película —al menos de la obra—, no encontramos equivocaciones. Todo el texto abunda en aciertos que valen por sí mismos, independientemente de la perspectiva que se tome; son hallazgos que invitan a pensar, y que a veces se limitan a una frase.

Trataré de saludar la publicación de este seminario dándoles mi brújula, la mía, la que me construí cuando leía, cuando escribía este seminario. Aún estoy añadiéndole elementos o encontrando allí ideas que nunca antes había tenido.

Momento fenomenológico y construido

Al tener entre las manos este libro, me pregunto lo que diría si tuviera que explicar de qué trata. Podría responder que es una inmersión en el más acá del deseo.

¿Qué hay en el más acá del deseo? La respuesta se da, se repite, se martillea, he dado un esquema sumario, incluso duplicado: más acá del deseo están el goce y la angustia. Vemos repetida la secuencia ternaria, escalonada. Se trata de un ternario ordenado, que incluso se presenta a veces como una cronología con momentos sucesivos. Es la cronología de un tiempo lógico en tres momentos.

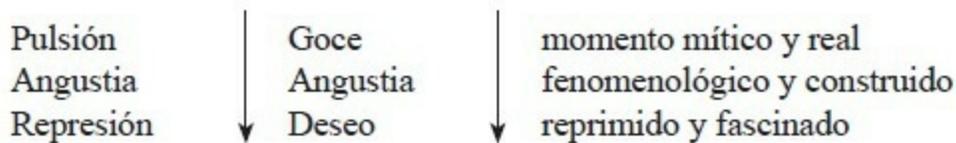
Goce, momento mítico, dice poco después Lacan, pero hay que dar a este adjetivo el valor que él le adjudica, no sólo una vez, a saber, el de designar lo más real.

El texto de Freud *Inhibición, síntoma y angustia* sostiene la elaboración del seminario. Al principio, Lacan retoma por su cuenta la angustia que Freud define como un afecto porque se trata de la buena vieja angustia, conocida, sentida. El momento de la angustia puede llamarse fenomenológico. La angustia surge, se siente, uno se altera, pierde los estribos, se desorienta o se angustia por sentirse desorientado. Aunque Lacan no la desarrolla, la fenomenología queda validada. Es un afecto que la mayoría puede tener. Pero tal como Lacan lo trata, el momento de la angustia puede muy bien no ser ni accesible ni ubicable. A lo largo del seminario se debe tener en cuenta una indicación que hace en determinado momento: «El tiempo de la angustia no está ausente en la constitución del deseo, aunque esté elidido, aunque no sea perceptible en lo concreto»⁵⁷. Para apoyar esta aserción sensacional, Lacan aporta una referencia a «Pegan a un niño» de Freud, donde es cuestión de la constitución del fantasma en tres tiempos, y el segundo tiempo tiene que ser reconstruido. Esta indicación señala que, en la elaboración de Lacan, el momento de la angustia es lógicamente necesario; hay que recordarlo para no dejarse fascinar por el esplendor, el horror de la fenomenología de la angustia. Este momento se establece a la vez como fenomenológico y construido.

Antinomia del deseo

En este seminario se trata de la constitución del deseo, que ya no es la misma de la doctrina devenida clásica de Lacan. Aquí se podría designar el deseo como un momento analítico, en tanto depende propiamente de la interpretación, hasta el punto que Lacan lo ha identificado con la interpretación analítica diciendo que «el deseo es su interpretación» porque el estatuto profundo del deseo es el de estar reprimido —adjetivo que elijo para ajustarme a las construcciones de Freud. Lacan ha traducido el deseo reprimido como metonímico, como un deseo que se desliza bajo las palabras, bajo la cadena significante. Sin embargo, en relación a este estatuto del deseo como reprimido metonímico, existe otra cara del deseo que es fenomenológica: el deseo en tanto fascinado por el objeto. Los nueve seminarios anteriores de Lacan han mostrado el espectáculo del deseo fascinado. Con el nombre de constitución del deseo, Lacan desarrolla aquí lo que un año después elaborará de manera mucho más concisa como la causación del sujeto, a partir de las dos operaciones de alineación y separación⁵⁸.

Estos dos adjetivos, reprimido y fascinado, introducen una antinomia en la definición lacaniana del deseo. Por un lado, tenemos el estatuto metonímico de la instancia del deseo, su insistencia bajo la cadena significante, entre los significantes, en el intervalo — es un deseo de algún modo invisible, inaudible, si no se indica «del analista». Por otro, tenemos el estatuto imaginario de su objeto. La elaboración de Lacan provoca movimientos muy rápidos que unen ambos estatutos: el estatuto simbólico y el estatuto imaginario que afecta al deseo.



Respecto al estatuto metonímico que Lacan fundó en su escrito «La instancia de la letra»⁵⁹, la novedad consiste en señalar que el deseo en cuestión es un deseo de nada, que no es más que la metonimia de la falta en ser y que al cabo del deseo no hay nada. Al mismo tiempo, cuando el deseo se conjuga con la relación de amor⁶⁰, es legítimo decir que el deseo apunta hacia un objeto distinguido entre todos, como Freud desarrolla en el capítulo «El enamoramiento» de su *Massenpsychologie*⁶¹. Hay cierta antinomia entre el deseo como deseo de nada y el deseo como deseo de un objeto distinguido. Lo

imaginario del deseo constituye la escena del deseo y, en ella, el sujeto es atraído, imantado por un objeto, encuentra los obstáculos para acceder a él, las dificultades o los callejones sin salida de su posesión. Esta escena del deseo guarda mucha relación con lo que se expresa en la experiencia analítica, que tiene que ver con lo deseable y la manera de acceder a ello.

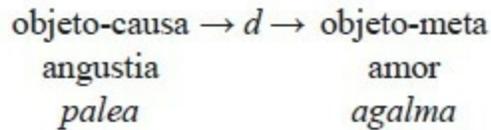
2. OBJETO-META Y OBJETO-CAUSA

De la intencionalidad a la causalidad

Hasta el seminario *La angustia*, la escena del deseo está siempre estructurada por la intencionalidad del deseo. Lacan menciona este término, que tiene referencias muy precisas en la filosofía de principio de siglo y se mantiene después en la fenomenología francesa. Hasta aquí no se desprende del modelo de intencionalidad que reinó en la esfera del pensamiento del pasado siglo. Esta idea tiene su origen en Brentano quien, como dijo Sartre⁶², se opuso a la idea de la filosofía idealista según la cual, no pudiendo el espíritu pensar más que ideas, el Espíritu Araña atrae las cosas hacia su tela para convertirlas en contenidos inmanentes a la consciencia. Sartre expone que la consciencia no es un contenedor, sino vacío, falta de ser, y está en relación con el mundo hacia el que se abre. El mundo no está idealizado, permanece en su lugar como un afuera y la consciencia se dirige hacia lo que hay en él. Sartre recuerda el dicho de Husserl: «Toda consciencia es consciencia *de* algo». Toda consciencia existe como consciencia de otra cosa que de sí misma. El modelo que hasta entonces estructuraba la escena del deseo para Lacan es el de un deseo que tiene el objeto delante suyo. Incluso si complicó este estatuto del objeto al incluirlo en el fantasma, sigue estando delante del deseo, que obedece a esta estructura de intencionalidad.

El seminario *La angustia* recusa esta estructura intencional. Es una solución porque, como se destaca, las cosas son antinómicas con el estatuto metonímico del deseo. ¿Cómo se avienen el objeto y la nada metonímica? A lo largo del seminario, Lacan elabora, en el lugar de la estructura intencional, la estructura de la causalidad del objeto, que se presenta como un *leitmotiv*. La introduce de entrada de la manera más simple: «El verdadero objeto del que se trata no está delante sino detrás».

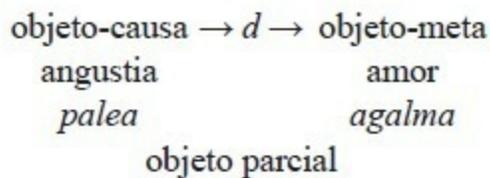
Hay que distinguir aquí el objeto-meta del objeto-causa, que se introduce en este seminario después de puntuarse a comienzos de año en el escrito «Kant con Sade»⁶³. El objeto meta del deseo entra en escena con el vínculo amoroso, mientras que Lacan ilustra la función del objeto causa con la angustia.



El estatuto ético del objeto meta es el *agalma*, mientras que el objeto-causa pertenece más bien al orden del *palea*. Lacan opone el latín *palea*, el desecho, al griego *agalma*, la cosa preciosa, y dedica largos desarrollos al objeto anal que permanece como paradigma de una función eminente del objeto-causa.

Al preguntarse qué encuentra Alcibíades en Sócrates, Lacan explica en el seminario *La transferencia* la prevalencia del objeto meta. ¿Por qué Alcibíades hace de Sócrates el objeto-meta de su deseo? La solución que Lacan aporta, y desarrolla, es explicar la prevalencia de este objeto por la presencia oculta en su interior del *agalma*, del objeto parcial. Enumera los objetos parciales: el objeto oral, el objeto anal, el objeto fálico⁶⁴. El objeto parcial de la teoría analítica, cuyo nombre se debe a Karl Abraham, se sitúa en el lado del objeto meta. Vemos aquí el deseo bajo el régimen del amor. En ese momento, se erige el objeto fascinante cuyo paradigma es el falo, Φ . Del lado del amor, es el peán al objeto fascinante erigido.

En el seminario *La angustia*, tenemos por el contrario una elaboración que rectifica este camino, este extravío necesario, para restituir el objeto parcial a su lugar de objeto-causa. El objeto parcial queda referido al lugar de la causa con las formas, ampliamente descritas, del resto y el desecho. El deseo se concibe como un objeto caído, cortado, caduco, separado, dejado, que el sujeto ha cedido y cuyo paradigma es el objeto *a*.



Condicionamiento del deseo

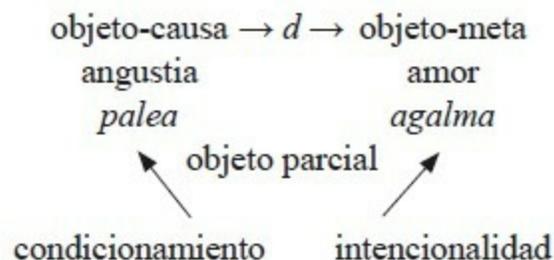
Dicho esto, no es difícil anticipar que este seminario procede a una desvalorización del deseo. No se trata de la realización del deseo, este término tan importante en los seminarios anteriores de Lacan: el objetivo del deseo es siempre un falso objetivo, un equívoco sobre el objeto que cuenta. El deseo constituye un equívoco. Esto le acompañará el resto de su enseñanza, y cuando defina, en el momento que avanza el pase, el final de análisis como una deflación del deseo, es decir, el objeto-meta fascinante se desinfla como por una detumescencia analítica, o desaparece.

En este seminario, aparece repetidamente que el objeto al que apunta el deseo no es más que engaño. Hasta el punto de que, cuando Lacan evoca el budismo, retoma la aserción de que el deseo es ilusión: el deseo no es verdad sino ilusión. Retoma esta aserción para validarla, no por completo, sino para validar el sentido que puede tener para nuestra experiencia⁶⁵.

Se puede deducir una dirección de la cura de que el analista no esté fascinado por el deseo, ni por la interpretación del deseo, y que lo que hay que interpretar está más acá del deseo. Se trata de interpretar el objeto-*causa*. Más tarde Lacan dirá que la interpretación lleva sobre la causa del deseo, pero en este seminario se esboza el cambio del punto de aplicación de la interpretación.

La primera vez que Lacan llega al objeto-*causa*, que es aún misterioso, lo ilustra con el fetiche de la perversión fetichista. Éste desvela, dice, la dimensión del objeto como causa del deseo: no se desea el fetiche pero debe estar allí para que haya deseo. Vean el rango al que cae el objeto fascinante del deseo: debe estar allí. Este «estar ahí», hace resonar el *Dasein* con el que Lacan calificará al *a*.

Lacan elabora un objeto que es condición del deseo. Ya no se trata de la intencionalidad del deseo sino de su condicionalidad.



Objeto verídico y objeto postizo

No se ilustra a través del fetichismo como perversión para restringir la validez de esta construcción sino, al contrario, para revelar el estatuto del deseo, a saber, que se vincula con un objeto distinto del que apunta. De momento esbozo un mundo fantástico, de una manera incluso abstracta. Espero darles algunos puntos a los que aferrarse.

Hay un desconocimiento interno del deseo que se pone en escena en este seminario. Se plantea de manera enigmática a partir de la segunda lección, donde se produce una confrontación con Hegel, que apela la fórmula: «El deseo del hombre es el deseo del Otro». Esta lección concluye evocando cómo se traduciría en el plano del amor la lucha de puro prestigio que tiene lugar entre las dos consciencias enfrentadas de *La fenomenología del espíritu*. Lacan lo traduce en términos de dominio: «Yo te deseo, aunque no lo sepa».

Dejo de lado por qué considera que esta fórmula es irresistible si llega a hacerse oír, y subrayo tan solo esto: «Yo te deseo, aunque no lo sepa» expresa la nesciencia del deseo. El deseo auténtico es el deseo en tanto no conoce su objeto, no conoce el objeto que lo causa. La fórmula no es articulable, en tanto que el deseo está reprimido, es decir, es inconsciente.

En el seminario *La angustia*, se asiste a un desdoblamiento del objeto, el del objeto causa y el objeto meta, desdoblamiento referido a sus dos estatutos: el objeto auténtico, que es siempre el objeto desconocido, el objeto *a*, y el falso objeto *a*, el *agalma*. Esta oposición entre el objeto auténtico y el falso es algo rudimentaria, en relación a lo que Lacan elabora a continuación, pero inspira el contraste que plantea entre el fantasma en el perverso y en el neurótico⁶⁶.



Este esquema elemental intenta reflejar que en el perverso, como se decía en la época, el objeto *a* está en su sitio, del lado del sujeto, pero en un lugar donde el sujeto no puede

verlo. Es visible desde el lado del Otro, mientras que del lado del sujeto hay nesciencia, tal como ilustra la posición del propio Sade, en «Kant con Sade», que se ignora en tanto objeto *a*: ignora que ocupa el lugar de objeto.

En cambio, el seminario desarrolla algo más, que el neurótico hace pasar el objeto *a* del lado del Otro —lo que explica algunos enunciados de Lacan en un texto contemporáneo, «Subversión del sujeto»⁶⁷. El neurótico está ocupado con su fantasma, tiene conciencia de él y puede tomar este objeto como meta. No es el lugar auténtico que el objeto *a* tiene para Lacan, como plantea este seminario, donde es exterior al campo del Otro e invisible para el sujeto. Al usarlo, por una maniobra, el neurótico hace pasar el *a* del lado del Otro, y entonces este *a* permite que su fantasma le sirva para soñar, si se puede decir así, para soñar perversamente. En la medida que el fantasma del neurótico está por completo del lado del Otro se ha podido hacer, a partir suyo, el catálogo de las perversiones, porque se reconoce en él.

Lacan no mantendrá estos esquemas sumarios. Sin embargo, señalan algo muy importante: la posición de exterioridad del objeto *a* respecto al campo del Otro. La frase de Lacan en sus *Escritos*, «un fantasma, uno de cuyos pies por lo menos está en el Otro», difícil de entender, se esclarece a través de esta oposición entre el fantasma perverso y el fantasma neurótico. Lacan introduce que el *a* del fantasma del neurótico es un postizo, una falsificación, un desplazamiento indebido en el Otro, y que su lugar verídico está del lado del sujeto. No se comprende nada del primer movimiento del seminario si no se entiende que se construye sobre la noción de exterioridad del objeto *a* respecto al campo del Otro.

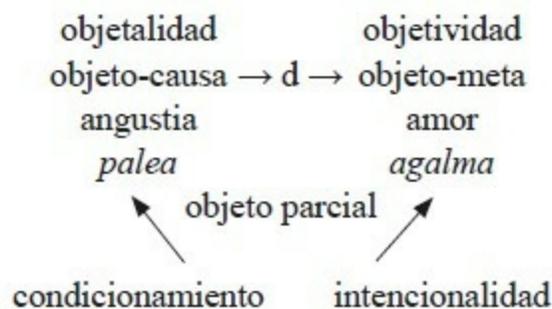
En el neurótico, el *a* está desplazado. Lacan dice incluso que en su fantasma hay un uso falaz del objeto. Conocemos este uso falaz, puesto que Lacan lo menciona en «Subversión del sujeto». El texto se retoma en *La angustia*: la demanda del Otro adquiere función de objeto en su fantasma, y este *a* falsificado se convierte en un cebo para el Otro, pasa al campo del Otro. Es la condición que vuelve posible el psicoanálisis para el neurótico, con el cual el perverso no tiene nada que hacer, según esta construcción. El neurótico concede *a*, un *a* postizo, al Otro.

Lo que no se deja significantizar

Estos términos crean una gran dificultad que Lacan trabajará puesto que, en el

seminario *Aún*, recusará su construcción del objeto *a*: «Todo esto no es más que semblante». La búsqueda del verdadero objeto *a*, esta búsqueda curiosa, este esquematismo sorprendente que esclarece los *Escritos*, hace presentir que en la teoría lacaniana, en la teoría analítica, la cuestión de la relación entre el semblante y lo real está aún por solucionar. Lacan supone que hay «una trampa de la estructura fantasmática en el neurótico»⁶⁸, en la que él mismo cayó en sus seminarios: hacer del objeto causa el objeto meta, recubrir uno con otro, transformar el *a* minúscula en algo ubicable, visible.

En este seminario, el campo del Otro es el campo de la objetividad. No vacilo en emplear la palabra objetividad puesto que Lacan la opone a la de objetividad, que engloba, califica a los objetos causa.



El fantasma neurótico se plantea como inauténtico y el objeto *a* de su fantasma como un sustituto. Hay la noción de que lo verdadero de lo verdadero, el verdadero objeto *a* no se puede ver. En «Subversión del sujeto», Lacan construye los objetos-causa como no especularizables: no pueden capturarse en el espacio especular, en el campo escópico, escapan al campo visual. En el seminario *La angustia*, llama campo del Otro al lugar del significante, pero también al lugar de las apariciones, allí donde eso aparece.

Esta brújula debe conservarse durante el primer movimiento del seminario —distingo en él dos movimientos principales—. El lugar auténtico de *a* minúscula está del lado del sujeto, invisible para él, y sólo mediante engaños y falacias se sitúa en el Otro. En el segundo movimiento, Lacan elabora el lugar del objeto *a* en el Otro. El objeto *a* que se construye permanece como una formación muy ambigua: por un lado, irreductible a la simbolización e irrepresentable según las leyes normales del campo visual, exterior al Otro, y sin embargo, incluido en el Otro, pero diferente del significante.

La dificultad de articulación —la construcción de la alineación y la separación intentará resolverla— se menciona en la última lección del seminario: «El objeto definido como un

resto irreductible a la simbolización en el lugar del Otro, sin embargo depende de este Otro»⁶⁹. Esta frase declara la dificultad de la construcción.

Al final del seminario, Lacan insiste en que *a* minúscula no es una pura facticidad, no es simplemente un *en sí*, y que sea irreductible supone que se ejerce sobre él un esfuerzo para reducirlo al Otro. El *a* es relativo a esta reducción.

Esto inspirará continuos vaivenes en la enseñanza de Lacan: por un lado, el objeto *a* como real, pero al mismo tiempo como referido a la elaboración significante. No es un absoluto e incluso puede ser el nombre del momento en que la elaboración significante se detiene. Más tarde, en su *Radiofonía*⁷⁰, Lacan hablará del viraje del goce a la contabilidad, de pasar el goce al significante que cuenta y, también, a la palabra. Encontramos allí la misma lógica: se trata, en definitiva, de lo que no se deja significantizar.

La angustia, momento lógico

En otras ocasiones, he comentado ya el aforismo que había pescado en el seminario *La angustia*: «Sólo el amor permite al goce condescender al deseo»⁷¹. Conviene subrayar que el goce y el deseo tienen estructuras distintas.

¿Por qué Lacan se consagra, en este seminario, con tanta insistencia a dejar el *a* minúscula del lado del sujeto, del otro lado del Otro? Porque *a* minúscula es una expresión, una transformación del goce del cuerpo propio, del goce en su estatuto narcisista, cerrado —que volvió más cerrado cuando apeló al término freudiano *das Ding*—, mientras que el deseo se relaciona con el Otro. Hay una antinomia, una hiancia entre goce y deseo. El lugar del goce es el cuerpo propio, mientras que el deseo implica relación con el Otro. Esta misma antinomia inspirará, diez años más tarde, la elaboración del seminario *Aún*.

Resulta divertida la introducción del amor entre el goce y el deseo, su introducción como mediador. El amor es mediador porque desplaza o falsifica *a* minúscula, transformándolo en el objeto meta, convirtiéndolo en *agalma*; sin embargo, la angustia, dice Lacan, no es mediadora sino mediana entre goce y deseo. Si quisiera parafrasear el aforismo de Lacan, diría que solo la angustia transforma el goce en objeto causa del deseo.

Él elabora, e incluso construye, la angustia como el operador que permite a *das Ding*

tomar la forma de *a*. No se termina de decir. La angustia funciona en este seminario como un operador que produce el objeto causa. La angustia lacaniana es una angustia productiva. Al final del seminario Lacan dice: «El momento en que se pone en juego la función de la angustia es anterior a la cesión del objeto». Da un ejemplo que toma del caso del Hombre de los lobos, cuando, ante su sueño repetitivo, se puede reconstruir el episodio de una turbación anal, una defecación. Lacan lo enuncia una primera vez, lo retoma una segunda, y luego queda como el modelo esencial de lo que se trata, a saber, la angustia como operador que produce el objeto causa. Por esto, la angustia es esencialmente allí un momento lógico, incluso no experimentado.

3. APARICIONES, PERTURBACIONES Y SEPARACIONES

Certeza de la angustia

Una vez tenemos estas orientaciones, tratemos de entender en lo concreto esta relación singular entre el goce y la angustia. Para ello, es preciso acudir a Freud, quien nos dice que la primera y más original de las condiciones que determinan la angustia es la exigencia pulsional, en aumento constante, ante la cual el yo se encuentra en estado de desamparo. Lacan construyó el esquema sobre esta base. Si traducen esta frase en términos lacanianos, han de recurrir a la relación del goce con la angustia. Para Freud, el núcleo del peligro al que responde la angustia es una perturbación económica, un demasiado lleno —*der Überschuss*— de libido no utilizada. Es, en términos freudianos, lo que Lacan orchestra de la relación del goce con la angustia y, tras la angustia, la pulsión, en tanto quiere satisfacerse, en tanto voluntad de goce que insiste sin tregua. Cuando esta exigencia pulsional entra en contradicción con el principio del placer, se produce el displacer que se llama angustia. Por esto, Lacan puede decir —una sola vez pero es suficiente— que la angustia es señal de lo real e índice de la Cosa, *das Ding*. Y la fórmula «la angustia es señal de lo real» prevalece sobre la noción, famosa, de la angustia como signo del deseo del Otro.

Es preciso llegar a la última lección del seminario para que Lacan tome distancia

explícita respecto a este enunciado escabel que había planteado al principio: «La angustia es el signo del deseo del Otro». Él se refirió de entrada a una mantis religiosa y un personaje que lleva una máscara e ignora si la mantis encontrará, en él, a su objeto. De ahí la angustia: la angustia de ser lo que falta a la mantis religiosa. Al final del seminario, Lacan subraya, quitando la alfombra bajo los pies de los que le siguen, que este apólogo sólo tiene validez en el nivel escópico, que es el nivel del estadio del espejo, el nivel del semejante. El nivel escópico es el nivel por excelencia donde se desconoce la extrañeza del objeto *a*, donde está más enmascarado. Este seminario comporta una crítica continua del nivel escópico, en la que Lacan elaboró su teoría del deseo a partir del «Estadio del espejo» y el esquema óptico, esquema que aparece por última vez en este seminario.

También pone de relieve la conexión de la angustia con lo real del goce como certeza de la angustia, que contrasta con el carácter incierto del significante —el significante nunca es seguro. Por ello, la fenomenología del obsesivo ocupa tanto lugar en el seminario. El obsesivo es el sujeto que tritura el significante tratando de acceder al origen, es decir, al objeto causa, pero también cultiva la duda en la cadena significativa con el fin de mantener la certeza a distancia.

Aquí, la degradación del deseo corre pareja a la del significante. Mientras que la relación con lo real como angustia es certeza, el significante no es otra cosa que posibilidad de engaño simbólico.

Se produce una degradación del deseo y el significante. Lacan ajustará, atemperará, desplazará todo esto, pero aquí estamos en el momento que se abre una dimensión distinta de la experiencia, que hasta entonces permanecía cerrada. Hay incluso una crítica de la ciencia: todo aquello que conquista la ciencia deviene un inmenso engaño. «Dominar el fenómeno mediante el pensamiento consiste siempre en mostrar cómo se puede hacer de un modo engañoso, implica poder reproducirlo, o sea, hacer de él un significante»⁷². Debe considerarse desde la perspectiva que valoriza la certeza de la angustia, pero se ve bien el inicio de la noción de significante como semblante que Lacan desarrollará más tarde.

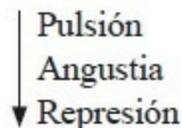
A principios del siglo veintiuno, se constata que las conquistas de la ciencia se acompañan de la subida al cenit social del valor de goce, del derecho a gozar, precisamente porque las conquistas de la ciencia comportan un engaño que hace más insistente la llamada a un real, al real del goce, que no es el semblante. El propio discurso jurídico se pone cada vez más al servicio del derecho al goce, al que no se opone más

que el derecho imprescriptible de la tradición: «Déjennos en nuestro capullo de tradición». La certeza está del lado donde eso goza, no en la naturaleza, irresistiblemente falseada por la ciencia. No hay ya nadie que diga que es necesario un hombre y una mujer para hacer un niño. Esto ya sólo es un vestigio anterior a que el sabio viniera en tercer lugar en este asunto. El llamado al Otro en tanto que Padre, el llamado al significativo amo puede volverse más exasperado en tanto la certeza esté cada vez más del lado del goce.

Angustia productiva

Volvamos a Freud en el discurso de Lacan. La repetición de la palabra señal, la angustia como señal en el yo —un eslogan que repiten frecuentemente Freud y Lacan—, hace creer que la angustia se limita a advertir o connotar. Nada de eso. En *Inhibición, síntoma y angustia*, Freud hace lo mismo que Lacan en *La angustia*: revisa sus posiciones anteriores. Este libro se hace para indicar que la angustia es activa. No voy a comentarlo en detalle y me contentaré con darles la fórmula que inspira el seminario de Lacan: «La angustia» —de castración— «es motor de la represión». Esto es lo que dice Freud. Escribe *Inhibición, síntoma y angustia* para explicar que ha revisado sus concepciones para hacer de la angustia el motor de la represión. Lacan lo traduce en términos de objeto causa, implicando la causalidad en el asunto. La angustia lacaniana es activa, es decir, productiva.

Lacan traduce el motor de la represión con la causa del deseo. Por ello, he elegido el adjetivo «reprimido» para calificar al deseo. Freud habla de exigencia pulsional —*Triebanspruch*—, de pulsión, angustia, represión.

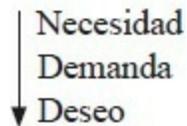


La idea del seminario no es que la angustia sea directamente la causa, sino que ella la produce. Sería el operador que haría de la exigencia pulsional la causa del deseo, y se inscribe en el momento en que se cumple la ruptura de lo que Lacan llama la mónada primitiva del goce. Esta mónada es mítica, pero debe plantearse. Correlacionar el goce

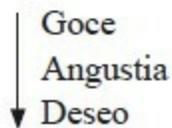
con una totalidad unitaria, con un cuerpo de goce, significa que el Otro no entra en juego de entrada.

Lacan detalla las separaciones anatómicas del objeto, las separaciones naturales del objeto sustraído al cuerpo, sin la intervención de un agente que sería el Otro. Es lo que llama «separación», término que toma de Freud. No se trata de la castración sino de la separación de los objetos, la separación de los órganos. En determinado momento, habla incluso de *separtición*, para indicar que es una partición en el interior que concierne al sujeto del organismo. La separación de un órgano encuentra su paradigma en el objeto anal. La subjetivación del objeto y su inscripción en el Otro se plantea en un segundo momento. El objeto *a* minúscula se califica ya como lo que hay de más propio en el exterior, porque ha sido separado de mí. Esto encuentra eco en la última lección del *Seminario XI*.

He evocado hace poco la doctrina clásica de Lacan sobre el más acá del deseo. Esta doctrina pasa por la necesidad y la demanda, considera primaria la necesidad y sigue el pasaje de la necesidad a la demanda. De ahí resulta el deseo, que constituye la diferencia entre necesidad y demanda.



El seminario *La angustia* cuestiona esta doctrina. Allí el goce pasa por la angustia para llegar al deseo.



El término «demanda» es el lugar del amor puesto que, en la doctrina clásica, se produce un desdoblamiento de la demanda entre demanda de satisfacción de la necesidad y demanda de amor. En esta doctrina, el significante viene, de entrada, del Otro, mientras que al reseguir la veta del seminario *La angustia*, se hace referencia a una mónada mítica

del goce. Lacan clarificará esto —hay fórmulas ambiguas— en su escrito «Del *Trieb* de Freud...»: «El deseo viene del Otro, y el goce está del lado de la Cosa»⁷³.

Clásicamente, ¿cuál es la conexión entre el amor y la angustia? El Otro de la demanda detenta los objetos de satisfacción, el objeto cobra valor de don simbólico como testimonio de amor, y si el Otro no da, se produce el desamparo, *Hilflosigkeit*, la angustia por falta o pérdida de objeto.

En *La angustia*, la misma lógica justifica una perspectiva distinta, esta lógica que comporta que el don esencial del amor sea el amor mismo, es decir, ningún objeto, lo que expresa «El amor es dar lo que no se tiene»: el don esencial es la falta. De ahí la articulación que figura en el seminario, una de las raras veces que Lacan cita «Inhibición, síntoma y angustia», para defender lo contrario⁷⁴: Freud dice que la angustia está vinculada a la pérdida de objeto, mientras que Lacan dice que surge cuando falta la falta, es decir, cuando hay objeto, muchos objetos. Mientras que el amor preserva el lugar de la falta del Otro, la angustia colma esta falta —de ahí la *afanisis* del Otro, esta *afanisis* del Otro que produce la certeza. El amor dispensa objetos pero, en sí mismo, es sin objeto. El amor, que consiste en dar lo que no se tiene, se aproxima desprovisto, mientras que la angustia no es sin objeto. Es un abordaje preliminar, dice enseguida Lacan, porque el objeto aquí precede a la angustia, causa la angustia, mientras que en el segundo movimiento del seminario, la angustia produce el objeto. La antinomia se resolverá con el objeto plus de gozar.

Imaginario perturbado

El primer movimiento se esfuerza en presentarnos la fenomenología del objeto angustiante, que resulta apasionante. Ocupa algunas de las primeras lecciones, pero no representa la fase más profunda de la exploración, no es la última palabra. Lacan busca este objeto angustiante en el mismo Freud, en su texto «Lo ominoso», donde afirma que explora para encontrar el núcleo de lo que angustia. En el segundo movimiento del seminario, se trata de la angustia que produce el objeto.

El principio de la fenomenología del objeto angustiante reside en la noción de que se debe preservar siempre cierto vacío, incluso en el campo visual y en el amor, y si se colma totalmente surge la perturbación donde se manifiesta la angustia. La fenomenología del objeto angustiante parte del «Estadio del espejo» y Lacan la presenta

a partir suyo. En «El estadio del espejo» hay un objeto, la imagen del cuerpo propio, que produce en el sujeto un sentimiento de júbilo y comporta un desconocimiento total de la extrañeza del objeto a minúscula. Pero Lacan enumera sucesivamente momentos de aparición del objeto que nos arrojan a una dimensión completamente distinta.

En el primer movimiento del seminario, tenemos apariciones, mientras que, en el segundo, tenemos separaciones. Son dos regímenes completamente diferentes. En el primer movimiento, se trata del imaginario perturbado, el estadio del espejo perturbado, el estadio del espejo modificado como esquema óptico. Está perturbado porque se manifiesta algo de este objeto a , que debería quedar del lado del sujeto, a la izquierda del esquema óptico. No tendría que estar allí.

En el esquema óptico, hay un espejo separador, un ramillete y un jarrón. Éste es el lado izquierdo, el lado real, el lado del sujeto, pero el lado donde no se ve y se ve en el espejo, es decir, la imagen real. Del otro lado, en el esquema que encuentran en los *Escritos*, tienen la imagen virtual, i' de a , que es la misma.



Los esquemas que reproduzco en el seminario *La angustia* hacen creer que Lacan suprime esto para indicar que a , es decir, el jarrón, no aparece en el campo del Otro. Normalmente no debe aparecer, debe haber un espacio en blanco —construcción que encuentran en la última lección del seminario *La transferencia*—, que se puede llamar $-\phi$, y que Lacan incluso llamará x . El campo visual puede sostenerse a condición de que no toda la investidura libidinal narcisista pase al campo del Otro. Una parte de esta investidura permanece, no especularizable, y ello estabiliza el campo visual.

El primer movimiento del seminario indica cómo hacer una transferencia falaz por la que esta investidura suplementaria perturba el campo visual y, entonces, eso angustia. Pueden recurrir a este esquema óptico para explicar la dimensión de lo extraño. Freud dice que la *Umheimlichkeit* pertenece al dominio de lo angustiante. En el segundo movimiento, por el contrario, no se trata ya del objeto que causa angustia, sino del objeto

que la angustia separa en una coyuntura de plus de gozar. En otras palabras, en el primer movimiento, hay apariciones y perturbaciones y, en el segundo, separaciones.

De entrada, el seminario les dirige hacia la prevalencia del campo visual donde aparece, con su función perturbadora, el objeto angustiante, un objeto que infringe el principio del campo visual que es, por excelencia, el principio de placer, la homeostasis. Se podría enunciar así: sólo se puede especularizar lo que está en conformidad con el principio del placer. Normalmente el forzamiento del plus de gozar queda excluido.

Lacan recurre al esquema óptico para dar cuenta del vínculo entre la angustia y el yo, que Freud puso de relieve. Pero, si se produce un segundo movimiento, es porque el discurso de los psicoanalistas sobre la angustia tiene dos caras —Lacan lo señala⁷⁵. Se distinguen bien ambos movimientos. Si de un lado está la angustia como señal del yo, hay también la angustia referida a lo real, defensa contra el desamparo absoluto del nacimiento —no se trata del yo, nadie piensa que el yo esté ya constituido. En el primer movimiento se pone de relieve la angustia considerada por el yo como señal de lo que Lacan llama «peligros infinitamente más ligeros», mientras que en el segundo, se trata de la angustia referida a lo real.

2 de junio 2004

V

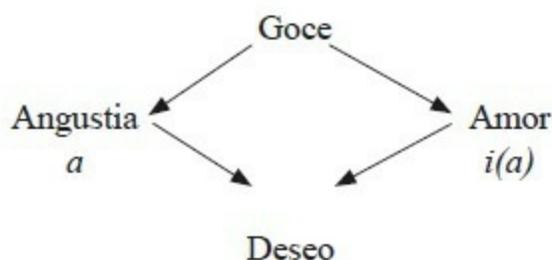
UNA LÍNEA DE RUPTURA

1. LOSANGE LACANIANO

Desacuerdo

Ahora que ya he hecho este libro, me gustaría callarme. El silencio es el goce oral por excelencia, que no es, como enseña este libro, nutrirse. Pero ni voy a hacerles esto ni a comentarles el seminario *La angustia* antes de que lo lean. Les doy tiempo para conocerlo, ingerirlo, eventualmente, digerirlo. Sólo apunto a extraer sus líneas de fuerza y, para hacerlo, introduzco una línea de ruptura, algo así como la ruta romana a la que Lacan se refiere en su seminario *Las psicosis*⁷⁶; ruta romana que no domina todo el paisaje, pero permite recorrerlo, hacer un trayecto. Me propongo dibujar un mapa de orientación que evidentemente deja fuera de sus coordenadas mil y un detalles, cada uno de los cuales debe calibrarse con la mayor atención.

Doy a esta línea de ruptura la forma del losange lacaniano, que enseño recorrido por dos trayectos. Entre deseo y goce, uno pasa por la angustia y, el otro, por el amor. En Freud, la vía del amor es clásicamente, tal como Lacan puntúa, una vía de engaño porque el amor tiene sus raíces en el narcisismo. El aforismo de Lacan, según el cual la angustia es lo que no engaña, se desprende sobre este fondo.



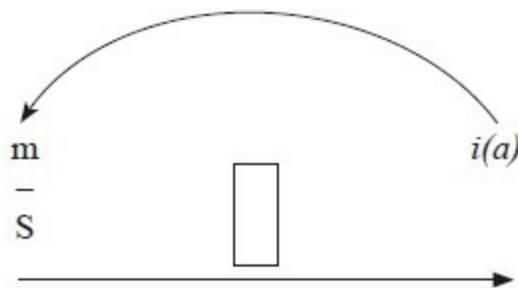
He dicho que este seminario trata del más acá del deseo. Conocían uno: la demanda de amor. Cuando lo leen de manera ordenada, en conformidad a la que considero su orientación, con ciertas escansiones de párrafos, de partes, descubren otro más acá, el que pasa por la angustia y que Lacan no retomará.

En la vertiente del amor, tenemos en el horizonte lo que podemos llamar un espejismo,

que Lacan designa como tal en «Función y campo de la palabra y el lenguaje», es decir, cuando se pone a trabajar lo simbólico y hacer entrar lo imaginario en lo simbólico — escrito en que convinimos situar, hace mucho tiempo, el comienzo propiamente dicho de su enseñanza. Tenemos en el horizonte el amor perfecto, cuya realización se establecería sobre «una concordancia intersubjetiva que impone su armonía a la naturaleza desgarrada que la sostiene»⁷⁷.

En la vertiente de la angustia, no es cuestión de acuerdo intersubjetivo, ni de imposición de una armonía. La desarmonía prevalece a lo largo del seminario, en particular, lo que Lacan presenta como el objeto angustiante, que va a buscar en *Lo ominoso* de Freud. No hay acuerdo que valga, lo que significa angustia, a saber, extrañeza, discordancia, perturbación.

Estas dos vertientes del amor y la angustia son correlativas a dos tipos de objeto, que se inscriben en lados distintos. En la vertiente de la angustia, el objeto *a* minúscula, tal como se elabora en este seminario, y, en la vertiente del amor, la sigla que se utiliza de la imagen especular, que resume las construcciones de Lacan en el «Estadio del espejo» y, en su reestructuración, lo que se retoma aquí muchas veces simplificado del esquema óptico, que pueden encontrar en su forma completa en el escrito «Observación sobre el informe de Daniel Lagache». Esta imagen especular es formadora del yo, es decir, implica una retroacción, donde inscribimos primero, por convención, un sujeto mítico que, en el espejo, ve la imagen de su presencia, es decir, de su cuerpo. No retomo la demostración que ensaya Lacan de que esta imagen tiene un efecto formador del yo. A la derecha, tenemos la escritura de lo que se refleja en este espejo plano.



Referencias antiguas de Lacan

Esta imagen puede atraer la agresividad —el esquema inspira y sostiene el escrito de

Lacan «La agresividad en psicoanálisis»⁷⁸— en tanto «yo me veo como otro», y este otro completo en el espejo, que avanzaría el estado en que estoy de mi desarrollo, de mi integración biológica, dominaría y atraería por ello afectos negativos. Esta imagen, incluso cuando Lacan la implica en sus desgarros, cuando juega con su ambivalencia para el sujeto, no sólo sostiene el amor sino también, hasta el seminario *La angustia*, *i* de *a* sostiene el mundo de los objetos, es decir, el mundo. En su texto «El estadio del espejo», Lacan indica que vale como umbral del mundo visible⁷⁹. Esta imagen, a despecho de la mezcla de sentimientos que pueda inspirar, del júbilo a la rabia, constituye, en la descripción clásica de Lacan, el principio de mi ser en el mundo, al menos de mi ser en el mundo visual.

Otra referencia de estos textos antiguos, «La causalidad psíquica»: «No hay antinomia alguna entre los objetos que percibo y mi cuerpo, cuya percepción está justamente constituida por un acuerdo de los más naturales con ellos»⁸⁰. Encontramos aquí el término «acuerdo» que da la tonalidad fundamental de esta relación imaginaria. En otras palabras, esta imagen no sólo estuvo siempre, para Lacan, en el principio de la formación del yo, sino también en el principio de lo que llamamos la realidad objetiva, modelada, informada por esta imagen especular. Al menos —me abstengo de asumirlo a mi cargo, a cargo del que habla—, queda como el fondo del que salen los fenómenos que Lacan describe en el seminario *La angustia*. Añado una referencia del texto «La agresividad en psicoanálisis»: «El espacio donde se desarrolla la imaginería del yo se une al espacio objetivo de la realidad»⁸¹. Cualesquiera sean las funciones simbólicas que Lacan injerta en este esquema, este *i* de *a* sigue siendo —hay algunas fórmulas en el seminario *La angustia*— el prototipo o paradigma de los objetos, añadamos de los objetos normales, de los objetos regulares. El objeto *a* minúscula se construye en el seminario *La angustia*, a partir de la experiencia de la angustia, una experiencia extremadamente estilizada. La incidencia de este objeto queda demostrada de entrada. No constituye la fase más acabada del seminario, sino la manera en que el primer movimiento empieza acreditando en el mundo presencias que infringen las leyes de la fenomenología de la percepción. ¿Puedo evocar aquí el título de Merleau-Ponty cuando Lacan hace una referencia global más bien a la estética trascendental de Kant, primera parte de la *Crítica de la razón pura*, en la que entra sólo de manera alusiva?

2. EL SEÑUELO DE LA POTENCIA

Un objeto no especularizable

El primer movimiento del seminario pretende acreditar, sin sentimentalismos, que hay una experiencia de la angustia. Esta experiencia no se acredita con los enunciados de un sujeto angustiado, sino apoyándose en lo que puede aparecer angustiante. La palabra «aparición», que llega con este primer movimiento, reenvía al mundo visible: lo que aparecen son perturbaciones. Sobre los datos de esta experiencia, se edifica una construcción que trata de dar cuenta de la experiencia de estas perturbaciones. ¿Cómo? Sólo de una manera. Estas perturbaciones tienen un principio que no se manifiesta claramente hasta la décima lección del seminario, que he intitulado «De una falta irreductible al significante», donde se presentan algunas figuras topológicas elementales, que podrían mejorarse.

Este principio se deduce de que lo especular es el umbral, el principio del mundo visible, cosa que constituye el hilo de la enseñanza de Lacan hasta este *Seminario X*. La perturbación se debe esencialmente a lo que se manifiesta, aparece, como no especularizable. Sin duda, hay ahí una paradoja, pero ya estamos formados en las fórmulas de Lacan que comportan, por ejemplo, que el deseo no es articulable, sino articulado. El primer movimiento del seminario señala que, cuando surge la angustia, el objeto de la angustia, en tanto objeto ansiógeno, no especularizable, paradójicamente se especulariza: lo invisible es visto.

La construcción topológica elemental de Lacan obedece a la construcción de un objeto no especularizable. Del mismo modo que privilegia lo especular, Lacan inventa lo no especularizable a partir de que el objeto normal visto en el espejo se invierte, sufre una inversión de simetría —la izquierda deviene la derecha y viceversa. De ahí, la diferencia entre lo que ven cuando se miran al espejo y cuando miran una foto suya. El objeto tiene dos lados distintos.

Lacan pone en juego y llama no especular a un objeto no orientable, un objeto que no puede invertirse porque el derecho y el revés, la parte superior y la inferior están en continuidad. Incluso si está reducida a su principio fundamental, a una superficie mínima, incluso complicada, se trata de la banda de Möbius. He hecho figurar esta banda de

Möbius sobre la cubierta, de manera muy simple, con una presentación moderna pero ya clásica —Escher—, la más común, que sirve de soporte a estas pequeñas hormigas.

De lo ansiógeno a lo erógeno

El primer movimiento del seminario pone el acento en la descripción de la irrupción disruptiva del objeto *a* minúscula como no orientable en el campo visual. Esto aparece de diversas maneras, bajo distintas modalidades de la intrusión, una intrusión que se plantea como ansiógena. Se inaugura el capítulo de cierta clase de fenómenos. Correlativamente a que se subraye la disrupción de un objeto ansiógeno no especularizable, el campo visual se describe a lo largo del seminario como especialmente ansiolítico. De todos los campos que se enumeran en función de los objetos, dice Lacan, el objeto *a* está más oculto y pasa normalmente más inadvertido en el campo visual. En la percepción visual, el sujeto está más asegurado, más protegido respecto a la angustia. Objeto ansiógeno que irrumpe en casos especiales, en un campo donde normalmente no tiene su lugar, ya que los objetos están normalizados en el modo especular. Esto hace que, al leer este seminario, se vean obligados a retomar el esquema óptico del que Lacan se desembarazará seguidamente.

El encanto de este seminario está en su cuarta parte, donde el esquema óptico ha desaparecido. Pero es un seminario variado. Hay que pasar por el objeto *a* como ansiógeno en el campo visual, a partir de algunas de sus apariciones disruptivas en un campo que no es el suyo. Se debe acreditar este objeto para poder considerar su función, a partir de cierto número de separaciones erógenas. El movimiento del seminario, en su fase más profunda, va desde las apariciones ansiógenas del objeto a sus separaciones erógenas.

El primer movimiento comprende las dos primeras partes. El segundo movimiento toma impulso en la cuarta parte. En la tercera parte, Lacan sitúa la angustia entre goce y deseo y muestra cierta conjunción entre lo ansiógeno y lo erógeno, especialmente en las conexiones entre el orgasmo y la angustia. Hay una disposición completamente ordenada: de lo ansiógeno a lo erógeno, y la báscula, el astil de la balanza, se hace en la conjunción de lo ansiógeno y lo erógeno.

El seminario pone en juego dos estatutos diferentes del cuerpo. En su primer movimiento, se trata del cuerpo especular, el del estadio del espejo, el cuerpo como un

todo, captado como una forma, una buena forma, e incluso la mejor de las formas puesto que, de creer en su construcción, se impone en el ser hablante al mundo perceptivo de sus objetos. Es una *Gestalt*. El primer movimiento juega con esta *Gestalt*, sin perjuicio de demostrar cómo puede perturbarse, desdoblarse, despersonalizarse, *extrañificarse* con la irrupción incongruente de un objeto estructurado de una manera distinta. Al haberlo estructurado de otra manera, el objeto especular que se reencuentra en el segundo movimiento, en su lugar y perfectamente informe, es el objeto *a*. Estos objetos *a* no se limitan a cinco. En su abundancia, se encuentran clases que apenas podrían designar y que no pertenecen al orden de la buena forma —como la placenta, la envoltura del feto, la mirada, que sólo puede ser una buena forma bajo la forma del ojo, la voz, que no se inscribe en el campo visual. Estamos en un registro donde no se trata de forma, sino de zona. Se trata del cuerpo de las zonas erógenas, que no es el cuerpo visual. Según el uso que hace Lacan, se trata del cuerpo como organismo, captado fuera del espejo, un cuerpo *aspecular*, que libra objetos conformes a la estructura topológica presentada a partir de la irrupción del objeto *a* en el campo visual, es decir, a la estructura topológica de la banda de Möbius o, más precisamente, a su superficie mínima. Es el cuerpo de las zonas erógenas, es decir, zonas de borde, estas zonas que Freud planteó por primera vez en *Tres ensayos de teoría sexual*; ese cuerpo retorna y se olvida la forma, puesto que se enfoca el cuerpo hasta su estatuto fetal. Y por las mejores razones del mundo, puesto que la angustia del nacimiento ha sido acreditada en el discurso analítico.

Una extracción corporal

No se conoce la forma de este cuerpo, se ignora su límite. En esta cuarta parte, se cumple alguna cosa en la enseñanza de Lacan. Hasta entonces sólo se conocía, en él, el cuerpo esencialmente implicado en la formación del yo. ¿Y qué estaba implicado en la constitución del sujeto? El significante. Aquí surge lo que la relación del objeto y el deseo anunciaban precedentemente: el cuerpo, y más precisamente, el objeto separado del cuerpo, implicado en la constitución del sujeto. El cuerpo hace su entrada con la forma del objeto *a* minúscula en la constitución misma del sujeto del inconsciente. Basta referirse al *Seminario XI* para darse cuenta de que las estructuras que Lacan revela en esta cuarta parte le inspiraron una reformulación del concepto mismo de inconsciente.

El concepto de inconsciente, tal como se presenta en *Los cuatro conceptos*, se elabora en conformidad a la estructura de orificio que demuestra esta cuarta parte. A lo largo del *Seminario XI*, Lacan constata que la pulsión se ordena en hiancias homólogas a la del inconsciente, justamente porque ha construido su concepto de inconsciente en función de esta cuarta parte del seminario *La angustia*.

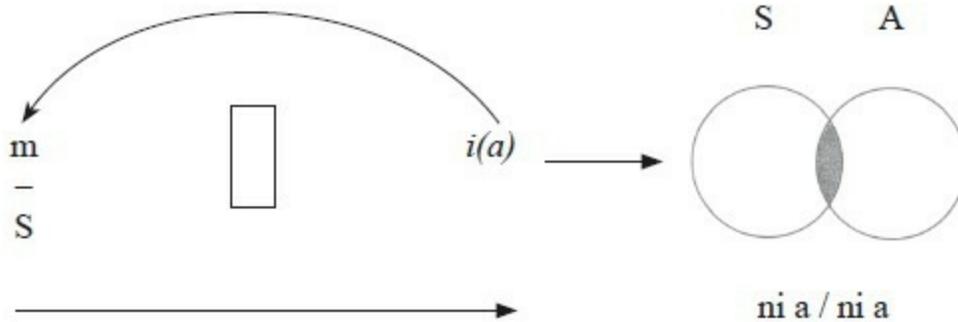
He dicho: es un cuerpo cuyo límite se ignora. Es la apuesta constante de la última parte. ¿Dónde se sitúa el límite del cuerpo erógeno? ¿Hasta dónde llega el cuerpo como organismo? Lacan pone de relieve que el organismo comprende todo aquello que permite al cuerpo estar vivo, es decir, incluye aquello que lo sustenta, lo nutre; muestra al organismo haciendo intrusión en el cuerpo del Otro. Lo indica en una rápida frase de «Posición del inconsciente»: «El organismo cuyos límites van más allá del cuerpo»⁸². Se demuestra allí. En «El estadio del espejo» y sus variaciones, tenemos siempre una estructura cara a cara: el cuerpo propio y su imagen como imagen del otro. Pero al tratarse del organismo erógeno, la estructura cara a cara es reemplazada, cede su lugar a la estructura de intrusión, ectópica. Los círculos de Euler aparecen por primera vez al nivel de esta fisiología. Se entrecruzan y se trata de averiguar con ellos dónde comienza y acaba lo que es del sujeto y lo que es del Otro.

Pueden entretenerse tratando de seguir las soluciones distintas propuestas por Lacan, todas buenas, o algunas. Tan pronto se ve al *a* minúscula del lado del sujeto, como se le ve del lado del Otro, o como amboceptor llevando a cabo una conjunción entre ambos. Aparece también como ectópico, bien bajo la forma del parasitismo fetal o, incluso, de la intrusión del Otro en el espacio corporal del sujeto. Hay, particularmente al final, una presentación sensacional de la angustia del nacimiento como relativa a la intrusión. Se apoya en las elucubraciones de Ferenczi: el medio natal del ser humano sería acuático — lo que guarda relación con el estadio fetal— y su irrupción al aire libre conllevaría una intrusión del espacio Otro en el interior y la formación del órgano pulmonar. Lacan se abstuvo de retomarlo por escrito.

Estas diferentes formas pueden enumerarse. Tenemos la voz, que Lacan introduce esencialmente como la voz del Otro. Refiere el superyó, en su fase más profunda, a este objeto *a* y le reserva un examen desarrollado en su siguiente seminario, que no hizo, de los «Nombres del Padre»⁸³. Es la voz del Otro, una voz incorporada. En un centenar de páginas, se enumeran todos los modos de conjunción y, luego, tienen la separación, o del

lado del sujeto, o del lado del Otro, o amboceptor o ectópico, en el modo del parasitismo, de la intrusión o la incorporación.

Esto no se deja formalizar. Yo trato de hacerlo. Lacan lo presenta como una tentativa de disponer los círculos de Euler en función de los diferentes objetos. No lo vuelve a retomar. Sólo satisface una parte relativamente reducida de los detalles que constituyen el encanto de su exploración. Lacan nos entrega la solución en su escrito «Posición del inconsciente», donde logifica lo que aquí aparece en el plano biológico con los círculos de Euler, y distingue especialmente, en relación al objeto a , la zona de intersección, es decir, lo que pertenece a uno y a otro. La modifica también dialécticamente dándole el valor de «ni lo uno, ni lo otro», «ni a , ni a ».



Una vez leído el seminario *La angustia*, se puede decir que es la solución más elegante: no quedarse fascinado con la tópica de este objeto sino, al contrario, aprehenderlo fundamentalmente como separado. Hay una tópica, la de lo imaginario, designada como tal en el *Seminario I*; y, aquí, evidentemente, estamos en un espacio donde los ensayos de tópica no son conclusivos.

Es el encanto de esta cuarta parte del seminario *La angustia*, que guarda relación con algo que hemos perdido, cierto realismo del objeto a minúscula; incluso cierto materialismo del objeto encarnado aquí en órganos; e incluso, podríamos decir, cierto naturalismo del objeto a , ya que se ve a Lacan hojear tratados de fisiología, biología.

Les he presentado primero el objeto con las formas del objeto angustiante, triunfante en su extrañeza, para ofrecérselo seguidamente con la forma topológica de la banda de Möbius reducida. Y le encuentran identificado con órganos, tanto con partes del organismo del sujeto como con partes del organismo del Otro.

Este seminario podría leerse, si se deja de lado algunos puntos importantes, como

sustancialista. El objeto *a* minúscula se identifica con una sustancia. He anotado su encanto: se capta allí en su emergencia, antes de que devenga y se nos imponga bajo su forma tan sofisticada de pura consistencia lógica⁸⁴. En el seminario *La angustia*, el objeto *a* se elabora esencialmente como pura y simple extracción corporal. Es lo que más insiste en esta cuarta parte. Pero no hay que olvidar que esta fisiología del objeto *a* se desarrolla bajo el significante de la topología, es decir, que el objeto *a* tiene una consistencia topológica.

Si tuviera que recordar una ley del discurso de Lacan sobre el objeto *a* minúscula, que valga aquí, incluso si es más fugaz y el brillo de lo que se despliega en el nivel orgánico lo hace olvidar, es que nunca se da de él sino ejemplos, ilustraciones. Sólo se puede dar lo que llama en algún sitio sustancias episódicas, representaciones.

El objeto a, fracaso del Nombre del Padre

El objeto *a* se ha sofisticado mucho. Uno es tan sustancialista que, cuando entra por sus oídos una voz que habla del objeto *a*, se pregunta: ¿Cuál es mi objeto *a*? Hay que pensar primero que si se designa como objeto *a* es porque no tiene nombre. Como índice para designar, *a* no puede reducirse más. El objeto *a* minúscula, con su pequeña letra lacaniana, no tiene nombre por lo que cuestiona al Nombre del Padre: he intitulado esta última lección: «Del *a* a los Nombres del Padre». El padre es, por excelencia, el que tiene un nombre, quien nombra y establece la filiación simbólica. Vemos estos días a una población conmovida, en primera fila de la cual están los psicoanalistas, que defienden el Nombre del Padre desde lo alto de la muralla. Debido a los avances de la ciencia en materia de reproducción y las dinámicas del derecho al goce de cada uno, sienten la necesidad de sostener el Nombre del Padre y dan su apoyo a cierto número de pensadores que han integrado algunos datos freudianos formalizados por Lacan. Es una población de filósofos y teólogos. Se asiste a lo que Lacan previó en este seminario: una sensacional conjunción de psicoanalistas y religiosos para defender el Nombre del Padre. Este seminario no podía llegar en mejor momento, aunque no encontremos en él todavía este tema que hace vacilar la eternidad del Nombre del Padre. Es preciso descifrarlo, descifrar lo que enseña: el Padre, su potencia, fracasa con el objeto *a*.

Fracasa evidentemente porque el Otro materno está mucho más presente en las ilustraciones que se dan del nacimiento, del objeto oral. El Otro materno tiene que ver

con el seno, un supuesto objeto oral, y entra en escena, asimismo, a propósito del objeto anal. La figura del Otro paterno vendría al nivel del objeto que Lacan reserva para la serie del objeto vocal, el objeto soporte o separado de los mandatos. Él no impide que el Otro paterno, su potencia, fracase sobre el objeto *a*, en tanto que este objeto no es nombrable —sobre este asunto les reenvío a las páginas 162-163 del seminario *El reverso del psicoanálisis*. Decir que no es nombrable es repetir de otra manera aquello por lo que Lacan lo toma en consideración en este seminario, a saber, que el objeto *a* minúscula es irreductible a la simbolización. En otras palabras, el objeto *a* constituye el fracaso del Nombre del Padre, en tanto éste último es el operador mayor de la simbolización.

La metáfora paterna se aviene bien con la Biblia, incluso es una formalización sensacional que le conviene y que prueba la justeza del diagnóstico de Lacan relativo a Freud, a saber que, al tratar la religión como una ilusión sin porvenir, todo lo que hacía en psicoanálisis era salvar al Padre y fundar la religión de los nuevos tiempos —se ha cumplido—, el Padre que soñó Freud, el Padre omnipotente que se ridiculiza en este seminario. La palabra potencia revela su carácter de señuelo. Esto anuncia el cuestionamiento que Lacan hace del deseo de Freud, más explícito en el *Seminario XI*.

La vía del análisis

Lacan abordó el Edipo esencialmente por la metáfora paterna, es decir, a partir de una reducción lingüística, una formalización del mito apropiada para hacer ver lo que comporta de semblante. Ahora los semblantes son fuertes, se confunden con el mundo. Este artificio significativo ha ocupado de tal manera la escena, retomando un tema del seminario *La angustia*, capítulo III, que se ha infiltrado en el mundo y se puede decir, en nombre del principio de precaución, que no hay que tocar eso. Pero no se trata solo de precaución, hay también la innovación. Y cuando la innovación surge y su dinámica social se funda de manera tan extrema en la lógica y el derecho, ¿no habría que pensar en acompañarla? ¿Hay que rechazar la demanda de que un significante, inclusive los de la tradición, venga a bautizar el goce de cada uno? ¿No es una demanda de trascendencia? Un filósofo religioso a quien Lacan se refirió ya, en 1966, dijo una frase que puede hacer poner mala cara al teólogo: «Ningún hombre es hijo de un hombre ni tampoco de una mujer, es hijo de Dios».

La metáfora paterna, tal como Lacan la presenta clásicamente, parte de un término opaco, el Deseo de la Madre, concebido de entrada como un significante cuya significación se desconoce. La operación de la metáfora paterna lo simboliza y produce la significación fálica; da razón de él, lo que puede considerarse un ejemplo de simbolización integral.

El seminario *La angustia* se despliega fuera de la metáfora paterna y parte de un término primero, opaco y mítico, que no es el Deseo de la Madre sino el goce. El punto de partida que propone Lacan, al hablar de un resto irreductible, es que ninguna metáfora puede simbolizarlo íntegramente: *a* designa el fracaso de la metáfora.

Lo libidinal, lo relativo a la libido, resiste por estructura a una simbolización integral; esto es lo que designa *a*. El falo como emblema de la potencia, de la potencia simbólica, es narcisista. En el seminario *La angustia*, se produce una degradación del deseo como deseo de potencia. Se argumenta, por el contrario, que lo que se sublima en la categoría de potencia es la insistencia de un no poder, el «no poder» que determina la detumescencia del órgano.

La potencia no pertenece al campo libidinal sino al campo narcisista. Ofrece un Ideal, el Ideal del yo como ideal de omnipotencia, en el horizonte está Dios. En este seminario, hay la tesis de que la idea de Dios hunde sus raíces en la sexualidad del macho, en la impotencia de gozar. Esto no es más que un hápax de Lacan pero la crítica de la potencia como ilusión constituye una constante.

En *El reverso del psicoanálisis*, encuentran, a partir de la histeria, una degradación de la figura del padre: Lacan formula con claridad que, en esta estructura, el padre figura como castrado, su impotencia se reviste con los emblemas de la potencia. Asimismo encuentran allí una constante de Lacan: la crítica, la degradación de la posición del amo que efectúa desde el inicio de su enseñanza. El psicoanálisis se revela como una vía distinta, que pasa por una renuncia a las ilusiones de potencia. Entendámoslo al nivel de la voz: la interpretación antes que el mandato.

En las últimas apreciaciones del seminario *La angustia*, cuando anuncia el seminario *Los Nombres del Padre*, Lacan esboza una nueva figura del padre: el que sabe que el objeto *a* es irreductible al símbolo. Un padre que no sería incauto respecto a la metáfora paterna, que no creería que puede cumplir una simbolización integral, y que sabría, por el contrario, referir el deseo al objeto *a* minúscula como su causa.

No tenemos los desarrollos ulteriores que Lacan habría podido hacer, pero pueden ver

que esboza un padre que no sería otro que el analista. Esta figura aparece en el seminario, y el objeto a , que juega su partida sólo entre el sujeto y el Otro, se convierte en el centro de atención.

9 de junio 2004

VI

UN HILO DE ARIADNA

1. LA TRIEBREGUNG

Una pequeña matriz

Hubiera querido ponerles entre las manos un hilo de Ariadna que les permitiera orientarse en el laberinto del seminario *La angustia*, para hacerlo recto y convertirlo en una ruta romana. Para contrarrestar las ilusiones y señuelos que Lacan multiplica —no dice aquí todo lo que sabe—, podría recordarles en primer lugar algo cuya huella encontramos en sus escritos contemporáneos, en particular al final de «Subversión del sujeto»: la función del objeto *a* minúscula le conduce a lo que se presenta de su sustancia, su naturaleza, su identidad.

He forjado un pequeño instrumento inspirado en el esquematismo que Lacan emplea en su «Instancia de la letra»⁸⁵, y cuyo objetivo es contraponer metáfora y metonimia. Él desvía o modifica los símbolos de adición y sustracción: el más y el menos, que se incluyen entre paréntesis para indicar que se consideren con el valor especial que allí se explicita.

(+) (-)

Deducir operaciones de orden matemático, y modificarlas para su introducción en el discurso analítico, es un método propiamente lacaniano. En el seminario *Los cuatro conceptos*, Lacan toma prestadas de la teoría de los conjuntos las operaciones de reunión e intersección, y las modifica de manera que los operadores transformados inscriben la alienación y la separación.

Para orientarme en el seminario *La angustia*, tomo prestados estos más y menos entre paréntesis. A este más especial le doy el valor de franqueamiento de un límite, un límite que hace barrera en tanto ofrece resistencia. Es el valor de la barra que en «La instancia de la letra» separa significante y significado, en la medida que el significante es material, al menos materializable, al ser sensible bajo la forma de trazo escrito a la sonoridad que se registra, y el significado, por el contrario, es inmaterial, inatrapable, salvo que haga intrusión en el piso superior.

S/s (+) (-)

El símbolo menos indica que el elemento que figura en la parte inferior permanece allí. Lacan escribe, con la ayuda de este símbolo, las fórmulas de la metáfora y la metonimia.

S(+)/s

S(-)/s

El símbolo más indica el franqueamiento de la barra que separa el significante del significado y simboliza el efecto de acontecimiento, de emergencia de significación tal como la metáfora cristaliza. La fórmula de la metonimia indica que el efecto no se produce, que la significación queda elidida, la barra se mantiene y el significado se desliza, inatrapable, supuesto, planteado debajo. Voy a utilizar aquí este más entre paréntesis como símbolo de una adición, que también es un franqueamiento, y el símbolo menos entre paréntesis para indicar un no franqueamiento, una suposición, que también representa, en el seminario *La angustia*, una sustracción.

Empezaré por introducirles mi pequeña matriz, una pequeña lámpara para guiarles en las tinieblas de este seminario, que no carece de iluminaciones pero tiene también zonas oscuras. La introduciré en lo imaginario, lo simbólico y lo real. Partiré de lo que me atrevo a señalar como una palabra que falta en este libro y que, si figurara, lo volvería más legible.

Un estadio del espejo disimetrizado

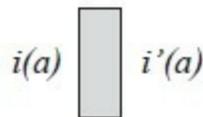
Este seminario deja percibir una reticencia de Lacan. Se retiene una emergencia de significación, una metáfora no acaba de cumplirse, una metonimia está a la espera.

Pensemos en ello. No se dirigía a un auditorio con tan buena voluntad como éste. Lacan pronunció este seminario cuando iba a producirse una separación, una escisión del grupo analítico, que se consumaría poco después de su conclusión. Algunas pistas indican que sabía demasiado bien que estaba en tratos con lo que él no llama, y yo pongo entre paréntesis, traidores en potencia. Esto me hace pensar que les mantenía en ascuas y no lo decía todo.

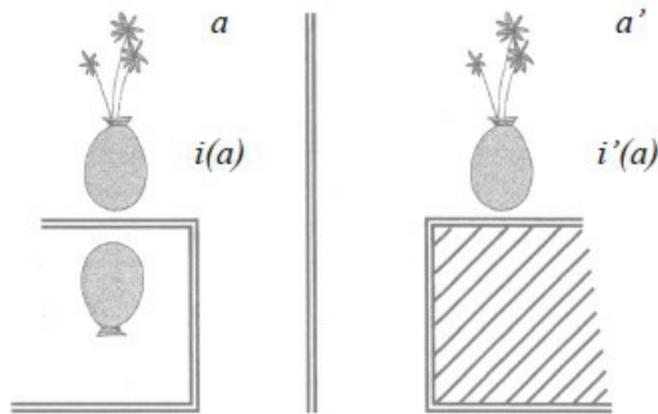
Tengo mis razones para decir que falta una palabra en este libro, que se dice pero al

margen. Una palabra que ha quedado en blanco en la articulación que he hecho a propósito de la aparición del objeto ansiógeno en el campo visual: la causa de la aparición. Esta causa, si se nombra, permite alcanzar el segundo movimiento de este seminario, a saber, la separación del objeto.

«El estadio del espejo como matriz de la formación del yo» obedece a un principio de simetría. Cuando Lacan lo expone tan sólo para introducir la función simbólica, simboliza este principio con la relación $a-a'$. Figura así por ejemplo en «De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis»⁸⁶. Con esta forma, simétrica y recíproca, indica la transfusión y las conmutaciones de la libido narcisista al objeto y viceversa. Constituye una lámpara para leer a Freud. La libido circula del narcisismo del yo al objeto, se distribuye al objeto o se le retira. Hay trasvases; el circuito de la libido se cumple en el plano imaginario de manera que el goce, en la primera enseñanza de Lacan, tiene un estatuto imaginario. Es goce del cuerpo y del objeto como imaginario. El esquema óptico de Lacan, el que presentó en su *Seminario I* y publicó en su «Observación sobre el informe de Daniel Lagache», sigue este principio de simetría, con la forma $i(a)$, $i'(a)$. Con esta diferencia de escritura, calca casi, es homólogo, al $a-a'$ anterior e indica la similitud entre estos dos elementos.

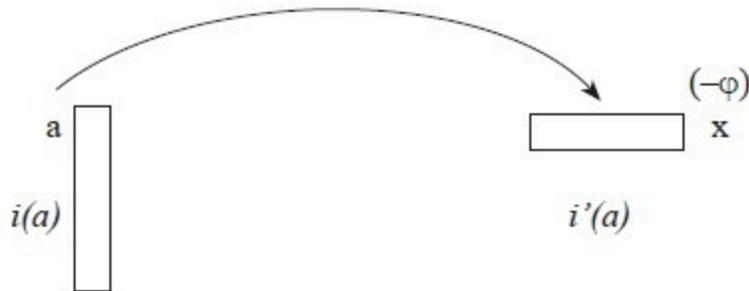


El primer elemento diferencial introducido por el esquema óptico que encuentran en el seminario *La angustia* se sitúa de otra manera. Se opera una escisión entre a e i de a — damos un valor a estos símbolos—, entre el objeto parcial y la imagen de la forma del cuerpo propio. Pero se opera de una manera especial, por intermedio de otro espejo, sobre dos elementos materiales: el objeto parcial, representado con la forma de un ramillete visto, y un jarrón oculto en una caja que este espejo convexo hace surgir como imagen que contiene este ramillete. En el otro espejo, el plano, se ve una imagen completa del jarrón con las flores.



La diferencia esencial respecto al estadio del espejo puro y simple es que se ponen de relieve dos elementos: el a del objeto parcial y este jarrón oculto a menudo olvidado, que figura la realidad invisible del cuerpo bajo la forma de un jarrón que contiene, un jarrón con su orificio, emblema de los orificios de las zonas erógenas —el sujeto tiene poco acceso a esta realidad del cuerpo, con la que sólo mantiene, dice Lacan, una «oscura intimidad»⁸⁷. Este cuerpo pone al día lo que se desarrolla en la cuarta parte del seminario *La angustia*. El jarrón aparente, que se califica como i de a , representa el cuerpo imaginario que envuelve la realidad del objeto parcial. Se hacen asimismo algunas consideraciones acerca de lo que pasa cuando esta operación de unificación imaginaria no se produce: Lacan perfila allí la posición del esquizofrénico.

Este breve recorrido tiene como objetivo señalarles la modificación esencial que el seminario *La angustia* introduce en este esquema óptico, utilizado anteriormente para situar las funciones del yo ideal y el Ideal del yo. No encontramos nada de eso aquí, donde se introduce una modificación muy precisa. Lacan comienza por volver disimétrico el estadio del espejo para señalar de entrada lo que, a continuación, se construye de manera topológica: el objeto a no es especular, no aparece en el espejo, no está en la parte derecha.



Un resto libidinal

En el seminario *La transferencia*⁸⁸, se explica con todo detalle lo que justifica esta sorprendente disimetría, que constituye una sensacional corrección del estadio del espejo clásico. Lacan se apoya en un pasaje de Karl Abraham, el inventor de la función del objeto parcial y, en particular, utiliza el sueño de una paciente histérica que ve la imagen del padre censurada a nivel fálico con la ausencia de vello púbico. Le da el sentido de que no todo la investidura libidinal narcisista del sujeto se trasvasa, se transfiere al objeto: una parte queda del lado del sujeto, no pasa a lo imaginario. Esto comporta que todo lo que puede atraer el deseo del sujeto hacia la prestancia del objeto, a la derecha, depende de lo que queda en el lado izquierdo, que no está representado, lo que desmiente las conmutaciones de la libido. Hay un elemento que permanece ajeno a la dialéctica libidinal donde, con estas transfusiones recíprocas entre el sujeto y el objeto, se plantea la cuestión de saber a qué objeto se distribuye la libido, a qué objeto distinto se desplaza, si refluye del lado del sujeto.

Hay, figura en el seminario *La transferencia*, un resto libidinal, que se designa con la palabra *Triebregung*⁸⁹, esta *Triebregung* fundamental de la que Lacan dice: «Lo que constituye la *Triebregung* que está en función en el deseo tiene su sede en el resto». El seminario *La angustia* nos permite captar que este «en función del deseo» está en concepto de causa. Hay que añadir esta palabra freudiana en las páginas 49-52 del seminario *La angustia*. En *La transferencia*, la *Triebregung* aparece como el privilegio del falo, en *La angustia*, este privilegio se extiende al objeto *a*. Se pasa de una teoría restringida a una teoría generalizada.

A la izquierda, tenemos la supuesta realidad del organismo, a la derecha, su

representación imaginaria, que es también el campo de la objetividad, y, a este título, campo del Otro.

Esta palabra figura en el capítulo I del seminario *La angustia*, pero incidentalmente, a propósito de su traducción⁹⁰, en el momento que, al construir su primera parrilla significativa, Lacan pone el acento sobre la palabra *émoi*, diciendo al respecto: «La traducción que se admite de *Triebregung* por *émoi pulsionnel* es del todo impropia». *Émoi* quiere decir «caída de potencia», mientras que *Regung* es «estimulación, llamada al desorden, incluso al motín». Y es todo. Sólo figura allí. Si hubiera puesto esta palabra en su lugar, es decir, si se hubiera dado cuenta de que lo que constituye la *Triebregung* en función en el deseo tiene su sede en el objeto *a*, cosa que no dice, el conjunto del seminario sería más legible. Añadiré incluso que la palabra *Trieb*, la pulsión, solo interviene en él de manera intermitente y discreta, cuando evidentemente es una función que simplificaría mucho lo que Lacan nos presenta. Reserva visiblemente la elaboración de la pulsión para el seminario *Los cuatro conceptos*, es decir, una vez cumplida la escisión.

2. OBJETO EXTRAÑO

No sin objeto

Esta ubicación disimétrica nos permite dar, siguiendo los pasos de Lacan, una teoría de lo extraño en lo imaginario. ¿Cuándo surge lo extraño como ansiógeno? Me gusta mucho la fórmula que se le ocurre a Lacan, porque es una formulación interrogativa que demuestra el alcance de su construcción. ¿No es este resto, objeto *a*, el que, «mediante algún rodeo, viene a manifestarse en el lugar previsto para la falta»?⁹¹ Es la hipótesis de que la paradoja de que aparezca un objeto extraño se debe a la irrupción del objeto que cristaliza o condensa la *Triebregung*, la estimulación pulsional, precisamente porque no se adecua a las leyes del campo visual. No es conforme porque no es orientable, tiene la misma estructura que una banda de Möbius. Su presencia introduce una falla de ubicación que es operador de angustia.

Esta tesis, fundamental en este seminario, figura también con una forma asertiva: «La angustia surge cuando un mecanismo hace aparecer algo en el lugar (-j), que

corresponde, en el lado derecho, al lugar que ocupa, en el lado izquierdo, el *a* del objeto del deseo»⁹². Mediante esta función del resto libidinal, separado de lo imaginario, Lacan da cuenta de la *Unheimlich*. Constituye el principio del objeto extraño en lo imaginario: la aparición de *a* minúscula en *x*, correlativa a perturbaciones perceptibles.

Esto permite ver también por qué Lacan dice que la angustia está enmarcada. El objeto ansiógeno no aparece en cualquier lugar, sino allí donde normalmente se sustrae, se extrae el objeto *a*, para permitir la normalidad del campo visual. Esta aparición es ansiógena en tanto infringe las leyes de la percepción. Supone que hay un elemento que, estructuralmente, no responde a lo que exige lo imaginario y, sin embargo, fuerza la entrada en su campo. De ahí, la teoría de que hay angustia cuando un quantum suplementario de libido, de *Triebregung*, aparece en el campo imaginario, y lo hace como un objeto extraño.

Se entiende por qué Lacan toma el desvío de lo imaginario para introducir la angustia, porque vía imaginario, la *Triebregung* freudiana deviene ante sus ojos un objeto extraño, deviene un objeto. Esto le permite formular que la angustia no es sin objeto y esta fórmula contorneada «no sin» indica que el objeto del que se trata no es un objeto normal, un objeto que pertenece al mundo de los objetos comunes, no les es homólogo, se trata de un objeto de otro tipo. Su manifestación más perturbadora, más ansiógena, la encontramos en la experiencia personal, autobiográfica, que refiere Maupassant en su novela *El Horla*, donde la despersonalización llega hasta el punto que el personaje se aparezca a sí mismo de espalda. Es el punto máximo. La perturbación del *a* minúscula como no orientable se pone de manifiesto allí donde el anverso está en continuidad con el reverso, y donde el sujeto se confronta a sí mismo bajo la forma de un guante vuelto, imagen que retorna en distintas ocasiones en este seminario y a lo largo de la enseñanza de Lacan.

La escena del mundo

De manera más discreta, la emergencia en el campo visual de la dimensión de la mirada, en tanto aporta un sentimiento de extrañeza, constituiría eventualmente una puerta abierta a la angustia. Pero se ve también qué otro mecanismo da a la intrusión del objeto *a* minúscula un valor erógeno y no ansiógeno. Son los ejemplos que Lacan da del

lunar negro postizo de la coqueta, del lunar adorable que hace mancha, pero al mismo tiempo erotiza la imagen del Otro al presentificar un valor, esta vez positivo, del objeto *a*.

De ahí, la oposición que estructura el seminario entre dos tipos de objetos: los de tipo especular, objetos comunes a uno y otro, que no son forzosamente pacíficos, objetos de competencia pero también de intercambio, reconocibles y normales, especulares y simbolizables, y otro tipo de objetos, anteriores a esta comunidad imaginaria, que no están regulados sino cargados de *Triebregung*, de carga pulsional. Esto devendrá, en la enseñanza de Lacan, el objeto plus de gozar. Si Lacan hubiera introducido el término freudiano de *Triebregung* en el seminario *La angustia*, habría encontrado la pista del plus de gozar.

Tenemos aquí objetos imaginarios y objetos no *i*, objetos que tienen la estructura de *i* de *a* y objetos estructuralmente no orientables. El espejo de este esquema óptico funciona como un velo, que impide al sujeto, en condiciones normales, ver el objeto *a* minúscula. Si hacemos pivotar este espejo, aparece como una barrera que separa el objeto *a* del objeto normal. Según se mantenga esta barrera, hay dos estados posibles: si el objeto *a* permanece en su sitio —*i* minúscula, el signo menos entre paréntesis, *a*—, no hay desorden, confusión; si hay franqueamiento —*i* minúscula, signo más entre paréntesis, *a* minúscula—, entonces se produce perturbación, desorden, confusión.

<p>I</p> $\frac{i(a)}{a}$	<p>II</p> $\left\{ \begin{array}{l} i(-) a \\ i(+) a \end{array} \right.$	<p>III</p> <p>escena</p> <p>mundo</p>
---------------------------	---	---------------------------------------

Se trata de una primera aplicación en lo imaginario de la matriz indicada. Permite, por ejemplo, entender por qué Lacan plantea en determinado momento el masoquismo y el sadismo de manera simétrica, y por qué se preocupa de presentar una diferencia, a propósito de Lévi-Strauss, entre la escena y el mundo.

La escena —encima de la barra, a la derecha del esquema—, es lo que aparece, se muestra. En el esquema óptico, el mundo figura como la realidad del organismo, que está oculto. Hay una dialéctica entre mostrar y ocultar que Lacan utiliza a propósito del masoquismo y el sadismo. Podemos pensarlo en términos de rasgos clínicos relativos a

estas dos posiciones pero, en la medida que Lacan no lo retomó de esa manera en otro sitio, se trata sobre todo de utilizar esta matriz.

3. DUELO Y MELANCOLÍA

Acto e inconsciente

Cuando Lacan introduce el masoquismo y el sadismo en el seminario, lo hace con un juego que llama de ocultación, donde lo que se muestra tiene como fin disimular otra dimensión. Del masoquista, que hace alarde de desecho, y que lejos de darse tono con ello se presenta como sumiso a todo lo que pueda venirle del Otro como maltrato, se dice: es el objeto *a*. En absoluto. Se trata de una exhibición, una figuración de *i* de *a*, en la escena. El masoquista hace semblante en la escena de objeto *a*, se exhibe como desecho y muestra, hace alarde, se esfuerza en asegurar el goce del Otro. Lacan indica que, por el contrario, bajo la barra, trata de producir la angustia del Otro. Mientras que, a la inversa, el sádico se muestra en la escena matándose por producir la angustia del Otro, cuando de hecho apunta a obtener su goce, e incluso a encontrar *a* minúscula en el Otro, es decir, lo más íntimo de su goce, que es, como Lacan se esfuerza en pronunciar, siguiendo los pasos del Marqués de Sade: «tengo la piel del tonto». He aquí una aplicación de la matriz que les indico —la palabra «matriz» no me parece mal. Lo que Lacan desarrolla de la oposición entre el *acting out* y el pasaje al acto, como de la oposición entre duelo y melancolía a partir de Freud, responde estrictamente a esta disposición. El concepto de escena —una escena imaginaria pero también la escena del Otro, puesto que, en relación a lo real, lo imaginario y lo simbólico están del mismo lado — es aquí esencial.

El *acting out* representa el surgimiento del objeto *a* minúscula en la escena, con sus efectos de perturbación y desorden, no ubicables. Hay implicada una dinámica subjetiva, que hace que el sujeto aporte este objeto *a* a la escena, mientras que en el pasaje al acto, el sujeto encuentra el objeto *a* bajo la barra, fuera de la escena. El pasaje al acto no engaña, constituye una salida de la escena que no da lugar a la interpretación, al juego significativo.

$+a$		$-a$
<i>acting</i>		pasaje al acto

Esto me ha llevado a separar la función del acto y la del inconsciente. En el pasaje al acto hay un «no querer saber nada más». Se sale del engaño de la escena con la certeza obtenida al identificarse con el objeto *a*. Lacan habla de una identificación absoluta al objeto *a* fuera de la escena.

En el pasaje al acto hay un rechazo de la escena y del llamado al Otro, mientras que el *acting out*, que constituye una subida a escena, representa un llamado al Otro: *a* sube a escena y el sujeto lo muestra. Al no poderse especularizar, el sujeto lo muestra de manera sesgada, al bias, con el *acting out*. Necesita mentir. Cuando el objeto entra en escena con el *acting out*, al igual que cuando entra en escena con el masoquismo, constituye siempre una falacia. El sujeto muestra la libra de carne, los sesos frescos, pero esto no es más que una mueca, para retomar una expresión de Lacan en *Televisión*, una mueca por la que se escapa lo real. Una vez que sube a escena, queda atrapado en los engaños de la exhibición, del significante, y lo real queda en otra parte.

Lo real contra la verdad

La única interpretación del *acting out* es: lo que dice es verdad, pero no toca aquello que está en juego. Se puede enunciar una proposición general: cuando se quiere hacer pasar lo real al significante se encuentra la mentira. Solo se puede hacer pasar a través de la mentira, de una escenificación o una mentira, lo que traduce la disyunción entre lo verdadero y lo real que Lacan desarrollará durante el resto de su enseñanza. Esta barra que introduzco aquí repercute en la disyunción entre lo verdadero y lo real, y en la disyunción correlativa entre el deseo y el goce.

Verdadero	Deseo
Real	Goce

Como señala el seminario *La angustia*, La enseñanza de Lacan explorará aquello que repugna a Freud: el deseo miente, lo real no puede más que mentir al *partenaire*, no se

puede decir lo verdadero de lo real y el pase constituye el principal intento de cernirlo. Vemos emerger la crítica del deseo de Freud como deseo de verdad: «Freud se niega a ver en la verdad, que es su pasión, la estructura de ficción que está en su origen». Se distingue, por un lado, la pasión freudiana por la verdad, que le lleva a dar crédito, a su pesar, a la mitología y, por otro, la orientación lacaniana hacia lo real, que no hay que confundir con la exactitud.

Como Freud —el que nos presenta Lacan— no admite que la verdad sea inseparable de la mentira, atormenta a su prometida, a su esposa, que no le dice todo. La feminidad le resulta opaca precisamente porque está menos embarazada de la verdad y mantiene una relación más directa con el goce.

En esta matriz, encuentran también la oposición entre duelo y melancolía que figura al final del seminario, tema que ya atormenta a Lacan al final del seminario *La transferencia*. El duelo tiene relación esencialmente con i de a , con la imagen, con el objeto de amor en su estructura narcisista. El trabajo del duelo consiste en la enumeración de los detalles imaginarios para hacerlos entrar en lo simbólico, pero este trabajo se efectúa esencialmente en el nivel escópico, dejando a minúscula bajo la barra, incluso si está cernido por lo imaginario. El duelo responde a la pérdida del objeto a con un carnaval imaginario y narcisista, y Lacan se esfuerza en demostrar que la melancolía tiene relación con a minúscula. En el pasaje al acto melancólico, el sujeto franquea la barrera que le separa de a , y que se mantiene en el duelo. El sujeto melancólico atraviesa su propia imagen para alcanzar el objeto a . Lacan dice que la trasciende, es decir, que la deja atrás. Menciono muy por encima la definición esencial de la manía como no función de a minúscula, como supresión del lastre del objeto a , que revela cómo el objeto a es el secreto del punto de basta.

$+a$	$-a$
<i>acting</i>	pasaje al acto
duelo	melancolía

4. OPERADOR DE SEPARACIÓN

Entre fracaso y encuentro

He tratado de ilustrarles el objeto extraño en lo imaginario mediante la escena. Tomemos el objeto extraño en lo simbólico, donde opera el mismo esquematismo.

$$A(-)a \quad | \quad A(+)a$$

En el seminario, se pueden situar dos posiciones del objeto extraño. Cuando el objeto *a* minúscula solo aparece en lo simbólico, tenemos lo que conocemos clásicamente de Lacan, a saber los circuitos de determinación simbólica, que se formulan como leyes de determinación simbólica. Así comienza el volumen de los *Escritos*. Tenemos un Otro que se presenta con el arreglo necesario de fórmulas lógicas y formula leyes, hasta el punto que el sujeto aparece esencialmente determinado por estas leyes, lo que escribiré como A, flecha, S barrado. Esto expresa la dominancia del significante sobre el sujeto y hace emerger un sujeto que no tiene ninguna relación con lo real.

$$A \rightarrow \mathcal{S}$$

Lo que entusiasmó de la emergencia del discurso de Lacan en pleno estructuralismo, fue esta introducción de un sujeto condicionado y gobernado por el orden significante, sin ninguna relación con lo real. Pero, en el seminario *La angustia*, se revela una función distinta, la de la causa, que se opone a la ley y, cuando emerge, tiene un efecto disruptivo.

Lo encuentran en el campo visual bajo la forma de lo extraño, de estos fantasmas que atormentan, estos dobles que les asedian, estas personas que son ustedes mismos y no reconocen en lo simbólico; se trata de ese lugar difícil de conceptualizar que ocupa la función de la causa y los filósofos nunca han conseguido situar bien, y Jung tuvo la audacia de eliminar como una ilusión —para él, la causa es el porvenir de una ilusión. Lo que el seminario *La angustia* desarrolla sobre la causa es el correlato en lo simbólico de lo que vieron surgir en la percepción con la forma del objeto extraño.

Este objeto extraño es el objeto que se ignora en el análisis clásico del Fortda que Lacan toma de Freud, donde la bobina solo es un significante capturado en el movimiento de ir y volver. En este seminario, la bobina, como objeto, se revela como

paradigma de aquello que el sujeto separa de sí mismo como un ir y venir que va de *acting out* a pasaje al acto. La bobina vale como objeto y no sólo como significante.

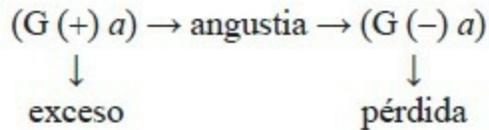
Otro ejemplo célebre de este objeto extraño en lo simbólico es la carta robada, que no se puede ubicar. De ahí el cambio del sentido a dar, en la cura, a la repetición. Del lado A mayúscula, menos, *a* minúscula, cuando la causa no aparece, la repetición es esencialmente repetición simbólica, es decir, circuito de significantes, respecto a los que se puede situar su constancia, intermitencia, articulación. Después del seminario *La angustia*, en *Los cuatro conceptos fundamentales*, encuentran una figura distinta de la repetición. Se produce en relación al objeto, marcada siempre por un fracaso fundamental, es decir, sin llegar a alcanzar aquello que está bajo la barra. La repetición, lejos de ser sólo la repetición monótona de lo simbólico, se produce entre el fracaso y el encuentro, salvo aquello que encontrará Lacan en su construcción del más y del menos, que luego pondrá de relieve como el contorno causal que indicaba ya el esbozo de la causa.

El seminario *La angustia* inserta el objeto entre el Otro y el sujeto, es decir, en esta relación que parecía tan fundamental, esta relación de determinación significante que constituía la gloria del psicoanálisis. Esta inserción no es tan clara. Se aprecian los cortes en el seminario, donde Lacan fuerza la entrada de este objeto *a* minúscula que deviene soporte de un mandato. Conocemos el mandato significante, pero hay un mandato libidinal del sujeto que es superior, y Lacan trata de ilustrarlo con el ejemplo del obsesivo. Intenta mostrar el deseo del obsesivo ordenado por un objeto, bajo las formas de un deseo de retener que le consagra a repeticiones indefinidas, en las que puede hipnotizarse, a reserva de indicar en el más acá el objeto en juego.

$$A \rightarrow \mathcal{S} \quad | \quad A \rightarrow a \rightarrow \mathcal{S}$$

Objeto mecánico

Para darles una idea del objeto extraño en lo real —su estatuto más profundo en tanto está vinculado al goce—, tenemos la fórmula que nos enseña dos accesos a la angustia.



Aquello que constituye la clave del seminario *La angustia*, que la angustia surge cuando la falta no falta, lo hemos visto constituirse como ansiógeno en el nivel imaginario: el objeto *a* que se inscribe en el lugar del blanco. Bajo la rúbrica G (+), inscribimos lo que, por ejemplo, en *Inhibición, síntoma y angustia*, figura como el plus de libido, la exigencia, la estimulación pulsional marcada por un exceso, que engendra angustia. Lacan llega a decir que la angustia comporta un elemento de infinito, lo que obliga a que la interrumpa una función. Bajo esta rúbrica se sitúan numerosas referencias. En compensación, tenemos el registro de la angustia que produce un objeto separado, que da lugar a la pérdida del objeto. Cuando el objeto *a* entra en lo imaginario, le es heterogéneo: es un elemento pulsional que se inscribe en un espacio de estructura distinta, por lo que introduce perturbaciones. Cuando el objeto *a* se inscribe en lo simbólico, le es también heterogéneo: no se descubre que su categoría es relativa a la causa. Pero el objeto *a* en lo real tiene una estructura que le es conforme y su irrupción viene marcada por la separación, es decir, el sujeto encarnado en el cuerpo debe perder algo. Hasta el punto que Lacan, cuando escriba su texto «Del *Trieb* de Freud», y de manera contemporánea en su *Seminario XI*, hablará de la automutilación del sujeto.

La separación del objeto real concierne al cuerpo, que no es el cuerpo imaginario, sino el cuerpo libidinal, que va más allá de los límites del cuerpo imaginario, que implica el cuerpo del Otro, bajo todas sus formas. Esto da lugar a lo que he llamado el encanto naturalista del seminario, que habría que retomar con el detalle relativo a cada una de las cinco formas que distingue Lacan, y que he conservado como títulos de la última parte. Pero es una ilusión: no hay ningún naturalismo del objeto *a* en Lacan. Al contrario, quizás lo que más sorprenda sea el culturalismo de este objeto: puede reemplazarse. Como él dice: «El objeto natural puede ser reemplazado por un objeto mecánico». Si se trata del seno, puede reemplazarse por el biberón, e incluso, este objeto puede ser reemplazado, dice, «por cualquier otro objeto».

Este seminario lo demuestra: pone el acento en las raíces corporales del objeto *a*, al tiempo que plantea la posible equivalencia entre los objetos artificiales y los naturales. De ahí la mención que ya se hace, en 1962, a los injertos de órganos o la extracción de la

imagen en la fotografía propia que circula, o la voz que puede registrarse y almacenarse —sabemos que en la actualidad hemos entrado en una economía anhelante frenética donde los objetos sustitutivos de los llamados objetos naturales se encuentran por todas partes. Pero también es eminentemente cultural, ya que uno de los ejemplos que Lacan proporciona del objeto *a* y su separación, es el prepucio de la circuncisión, es decir, una práctica eminentemente cultural. Todo lo que es del orden de la producción del objeto se inscribe en la rúbrica de la separación. De esta manera se puede encontrar una copia de examen entregada apresuradamente, en el momento en que la angustia y el goce se conjugan, en función de objeto *a*. En esta función, tenemos asimismo la obra, el acto⁹⁴, hasta el punto que Lacan recusa la idea de una realización subjetiva pura y simple como un mito personalista que dio en «Función y campo de la palabra y el lenguaje».

Efectos principales del lenguaje sobre el goce

Si se admite que entre *A* y *g* se inscribe *a*, la realización subjetiva pasa por producir objetos que son, dice Lacan, de la misma serie que *a*. Esta realización pasa por las obras, los actos y la superación de la angustia que implica, es decir, pasa por subir a la parte superior de la barra, por el franqueamiento de la barrera. Hay que desnaturalizar el objeto *a* y desustancializarlo, o no se puede comprender cómo el mismo analista, en la enseñanza posterior de Lacan —aquí todavía no— puede inscribirse en la misma serie que el objeto *a*. Me quedaré con la mirada retrospectiva que Lacan arroja sobre la construcción de este seminario, cuando improvisa en los escalones del Panteón: «En aquel momento, dice refiriéndose al seminario *La angustia*, no designé este objeto con el término plus de gozar, lo que demuestra que hay algo que tenía que construir antes de que pudiera nombrarlo así»⁹⁵. Al eludir la *Triebregung*, el goce pulsional, hubo que esperar a que surgiese aquello que resuelve cierto número de problemas de este seminario, a saber, la ubicación del objeto *a* como plus de gozar. Lo que cuenta no es la sustancia del objeto sino su función.

Lacan hace de la angustia el operador de la separación. Basta leer el *Seminario XI* para ver que este operador es el principio del placer, este principio de homeostasis encima de la barra, que rechaza abajo el plus de gozar. Y, además, que el principio del placer está condicionado por el lenguaje y el objeto *a* es el principal efecto del lenguaje. En el

seminario de *La angustia*, el nombre de angustia recubre la operación mortífera del significante.

Incluso si Lacan se aleja de la perspectiva del seminario *La angustia* y no se vuelve a encontrar esta plaza mayor en lo que queda de su enseñanza, reafirma, en *El reverso del psicoanálisis*, el carácter central del afecto de angustia, el carácter de afecto alrededor del cual se ordena todo. Incluso, afecto único, dice. Es el afecto por excelencia, el afecto único en tanto connota la producción del objeto *a*, es decir, el efecto principal del lenguaje sobre el goce. Por ello, dice: «Afecto, no hay más que uno, correlacionado al producto del ser hablante en un discurso». Si hubiera que hacer referencia a una sola una página, en relación al seminario *La angustia*, les indicaría la página 187 del *Seminario XI*, hecha para separar la función del objeto de su sustancia. Lacan nos entrega allí la estructura del plus de gozar bajo la forma del objeto cuyo contorno realiza la pulsión e indica que este objeto *a* no es más que la presencia de un hueco, un vacío, que puede ocupar cualquier objeto. Y este objeto cualquiera marca, de manera intermitente, el seminario *La angustia*.

Más tarde, Lacan hará del objeto *a* simplemente una consistencia lógica, una forma topológica, es decir, no una sustancia. Cualquiera que sea el encanto de las representaciones del objeto *a* y de sus formas, deben separarse de su función. Lacan lo anunciaba al final del seminario *La transferencia*, en la lección que titulé: «El analista y su duelo».

El duelo del que se trata se formula de la siguiente manera: no hay un objeto que tenga más valor que otro. Esto significa duelo del amor y sus prestigios, duelo del objeto único y, al contrario, acuerdo con la ley inexorable de la pulsión y el plus de gozar. La posición del analista supone acceder al reverso del amor.

Si esto se cumple, lo que allí se apunta, y constituye un duelo del amor para ir hacia la ley de la pulsión, es que el sujeto siempre es feliz. Esto indica algo de la dirección de la cura: el analista solo opera a condición de responder él mismo a la estructura de lo extraño. Es preciso que produzca un sentimiento de extrañeza, a falta de lo cual todo demostraría que, por falta de hacerse él mismo a lo extraño, no podría perturbar la defensa.

16 de junio 2004

BIBLIOGRAFÍA

- CHÉJOV, A.P., «El Miedo», en: *Obras Selectas*, Madrid, Austral Summa, Espasa Calpe, 1999.
- DELEUZE, G., y GUATTARI, F., *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Breve Biblioteca de Reforma, Barral Editores, 1974.
- FREUD, S., *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires.
- HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas* (1931), Madrid, Tecnos, 1986.
- KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, Madrid, Colección Austral, Espasa Calpe, 1940.
- LACAN, J., «Acerca de la causalidad psíquica» (1949), en *Escritos*.
- «La agresividad en psicoanálisis» (1948), en *Escritos*
- «El estadio del espejo como formador de la función del yo» (1949), en *Escritos*.
- «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis» (1953), en *Escritos*.
- «La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón después de Freud» (1957), en *Escritos*.
- «Una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis» (1958), en *Escritos*.
- «La significación del falo» (1958), en *Escritos*.
- «La dirección de la cura y los principios de su poder» (1958), en *Escritos*.
- «Observación sobre el informe de Daniel Lagache» (1960), en *Escritos*.
- «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano» (1960), en *Escritos*.
- «Posición del inconsciente» (1960), en *Escritos*.
- «Kant con Sade» (1963), en *Escritos*.
- «Del Trieb de Freud» (1964), en *Escritos*.
- *Escritos* (1966), México, Siglo XXI, 1984 (décima edición en español, corregida y aumentada).
- *El Seminario*. Libro I. Los escritos técnicos de Freud (1953-1954), Paidós, 1981.

- *El Seminario. Libro III. Las psicosis (1955-1956)*, Paidós, 1984.
 - *El Seminario. Libro IV. La relación de objeto (1956-1957)*, Paidós, 1994.
 - *El Seminario. Libro V. Las formaciones del inconsciente (1957-1958)*, Paidós, 1999.
 - *El Seminario. Libro VI. El deseo y su interpretación (1958-1959)*, inédito, salvo siete sesiones publicadas en *Freudiana*, números 6 (1992), 7 y 8 (1993).
 - *El Seminario. Libro VIII. La transferencia (1960-1961)*, Paidós, 2003.
 - *El Seminario. Libro X. La Angustia (1962-1963)*, Paidós, 2006.
 - *El Seminario. Libro XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*, Paidós, 1987.
 - *El Seminario. Libro XIV. La lógica del fantasma (1966-1967)*, inédito.
 - «La lógica del fantasma» (Reseña del seminario), en: *Intervenciones y textos II*, Buenos Aires, Manantial, 1988.
 - «El acto psicoanalítico» (Reseña del seminario), en: *Intervenciones y textos II*, Buenos Aires, Manantial, 1988.
 - *El Seminario. Libro XVII. El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*, Paidós, 1992.
 - *Radiofonía (1970) y Televisión (1974)*, Barcelona, Anagrama, 1977.
 - El Atolondradicho (1972), en: *Escansión*, número 1, Buenos Aires, Paidós, 1984.
 - *El Seminario. Libro XX. Aún (1972-1973)*, Paidós, 1981.
- MAUPASSANT, G., *El horla*, Madrid, Alianza Ed., 1994.
- MILLER, J.-A., «Scansions dans l'enseignement de Lacan», L'orientation lacanienne II (1981-1982), inédito, curso impartido en el Departamento de Psicoanálisis de París VIII y en la Sección Clínica de París-Saint-Denis.
- «Du symptôme au fantasme, et retour», L'orientation lacanienne II (1982), inédito, curso impartido en el Departamento de Psicoanálisis de París VIII y en la Sección Clínica de París-Saint-Denis.
 - *Comentario del seminario inexistente (1991)*, Buenos Aires, Manantial, 1992.
 - El monólogo de *l'apparole (1996)*, en *Cuadernos europeos de psicoanálisis*, publicados en el País Vasco, 1997.
 - «Los seis paradigmas del goce» (1999), en *Freudiana*, 29, Barcelona, 2000.
 - «La «formation» de l'analyste» (2001), en *La Cause freudienne*, 52, 2002.
- RANK, O., *La figura de Don Juan: la función social del arte poético (1922)*.
- *El trauma del nacimiento y su significado psicoanalítico (1924)*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1992.

RAPPORT DE L'INSERM, *Psychothérapie. Trois approches évaluées*, Paris, éd. INSERM, 2004.

REIK, T. «El Shofar», en: *El ritual. Estudio psicoanalítico de los rituales religiosos*, Buenos Aires, Acme Agalma, 1995.

DOS CONFERENCIAS

LAS REFERENCIAS DEL SEMINARIO *LA
ANGUSTIA*, «PIEZAS SUELTAS» (2004)

Texto y notas establecidas por Catherine Bonningue, a partir de una transcripción de Sylvie Ullmann, de una intervención pronunciada en la Soirée de la Bibliothèque de la École de la Cause freudienne el 15 de noviembre de 2004. Hemos mantenido el título al que nos obligaba la pequeña reseña aparecida en *La lettre mensuelle* un día después de esta conferencia. Tres días más tarde, J.-A. Miller anunció que el título de su curso sería: «Piezas sueltas». Publicado originalmente en francés en la revista *La cause freudienne* 59, París, 2005.

Traducción de Margarita Álvarez

¿Qué objeto es la referencia?

A diferencia del objeto alrededor del cual gira este seminario, la referencia es un objeto que se puede atrapar, recensar, un objeto identificable que tiene un carácter objetivo y respecto al que puede admitirse, otorgarse un «se».* Hay interés en apuntar a este objeto, en extraerlo de un discurso regular, el de Lacan, ordenado por un objeto distinto, *a* minúscula, que no se deja atrapar por el «se». Esto lleva a plantear la referencia como un antiobjeto *a* minúscula. Pero hay la idea que, en Lacan, la referencia es más un objeto *a* minúscula que en muchos otros.

Referencia se dice en plural. Siempre hay muchas. Se enumeran, se hacen listas, uno se olvida de ellas, las encuentra.

¿Cómo se hacen estas listas?

Para hacer una lista, se deben *situar* los elementos que tienen vocación de entrar en ella, y esto no es tan simple. Esencialmente se hace una lista de referencias a partir de los nombres propios, el título de las obras y otros tipos de nombres. De ahí, el problema de los nombres propios sin indicación de la obra. Por ejemplo, las referencias globales a Freud, las generales a filósofos, por fuera de cualquier asignación precisa: Platón, Aristóteles, Kant, Hegel. Habrá que precisar la obra, el pasaje. En este seminario, para Hegel, se trata esencialmente de la dialéctica del amo y el esclavo indicada por Kojève; para Kant, es la estética trascendental en la *Crítica de la razón pura*, y más discretamente, el *Ensayo sobre las magnitudes negativas*, señalado esencialmente al principio del seminario *Los cuatro conceptos*.

Están también las referencias implícitas: cuando Lacan se refiere al conjunto de filósofos o de analistas, o «al mejor de los analistas» —la expresión figura una vez en el seminario—; o incluso cuando dice, abriendo con ello un campo de investigación: «Ningún teólogo ha atribuido nunca un alma a Dios». Es una tesis muy fuerte. Hay que estar muy instruido en teología para poder validar la aserción de que ningún teólogo hace esto o aquello. Exige dar una opinión sobre el conjunto de lo que se sitúa con el nombre de teología.

Están las referencias colectivas, pero también las referencias ocultas de Lacan, que

olvida dar, y respecto a las cuales uno se pregunta, a veces, si las quiere dar. En un momento dado testimonia de una erudición asombrosa sobre la circuncisión: en los antiguos egipcios, cómo llegó a los judíos, la opinión de Herodoto. No es cosecha suya, detrás de todas estas referencias existen obras. O más, cuando Lacan evoca globalmente lo que llama las referencias biológicas, bastante numerosas, son estándar. Evoca los volúmenes que ha hojeado, tomado —que siguen por identificar. Ocurre lo mismo con las referencias topológicas donde, al no ser el campo tan extenso, pueden plantearse algunas hipótesis.

Debe distinguirse, asimismo, entre las referencias que son comentadas y las que no lo son. Las de la contratransferencia se comentan ampliamente: Margaret Little, Barbara Low, Lucia Tower; el texto de Theodor Reik —Lacan reenvía a sus referencias, es decir, esencialmente a la Biblia—; las referencias a Jones, a su trabajo sobre la concepción por la oreja y al caso número 2; *La estructura del organismo* de Kurt Goldstein, que no se comenta línea a línea pero está muy presente; los comentarios, igualmente distantes, de Pavlov; una lectura línea a línea de Piaget. Hay muchas más referencias que no se mencionan, que están poco o nada comentadas. Se podría, respecto a las referencias comentadas, controlar el comentario de Lacan haciendo una especie de comentario de control y, respecto a las referencias que solo se mencionan, hacer un comentario de complemento, que vendría al lugar del comentario que Lacan no hace. Puede plantearse la pregunta, tal vez la más divertida y que tiene más de una respuesta: ¿hasta dónde extender el comentario o el complemento?

Las referencias constituyen un conjunto complejo cuyas fronteras no están aseguradas; es un conjunto heterogéneo. No se sabe con seguridad cuáles son las más importantes. ¿Tiene que ver con la amplitud del comentario de Lacan? No es seguro. Las más importantes o las más fecundas podrían ser las más fugaces, que son las más señaléticas de Lacan, de su «cultura», dan una idea de las bases y el funcionamiento de Lacan e incitan a trabajar.

¿Cuál es la etimología de la referencia? Lo que más destaca en *Le Robert* es la sorprendente distancia existente entre el verbo y el sustantivo. El sustantivo *réfrence*, referencia, no es una palabra de la lengua clásica, data de alrededor de 1820; el verbo *référer*, referir, está comprobado desde 1599. La forma pronominal *se référer*, referirse, se confirma desde el siglo quince, con el sentido de remitir una cosa a otra: se refiere una cosa a otra. Se da por anticuado, pero en el seminario se encuentra el uso de la palabra

référer, referir, en su uso clásico, antiguo: «Se refiere la angustia a lo real»¹. *Le Robert* toma como referencia la traducción de Bentham hecha por Étienne Dumont, su discípulo, quien hizo mucho por difundirla y dar a conocer el utilitarismo en lengua francesa. *Référence*, referencia, es un anglicismo, la fuente es latina, la palabra inglesa pasó al francés, que tiene la misma fuente. *Référer*, referir, es en latín *referre*, referir.

Se enumeran tres sentidos de *référence*, referencia, como se señala en los diccionarios: 1) acción de situar en relación a; 2) el hecho de remitir a un texto, a una autoridad; 3) comprobación que da un testimonio de fiabilidad.

Si nos situamos en el primero de estos sentidos, Lacan solo tiene una referencia: Freud. Sitúa su posición en relación a Freud. Respecto a la referencia *situación*, se puede defender que solo hay una. Cuando el propio Lacan intenta resumir, no sin humor, el logro de este seminario, dice que no ha hecho más que añadir una pequeña precisión, articular con mayor precisión una indicación de Freud². Esto recuerda la indicación de Whitehead: «Toda la filosofía no es más que un conjunto de notas a pie de página de los diálogos de Platón».

La referencia *autoridad* remite a un texto. Es la referencia que les sirve a ustedes de refugio. El sentido 2 de referencia no está lejos del sentido 3. Se puede pedir a alguien que solicita un empleo: «¿Tiene buenas referencias?». Hay algo de esto en la referencia cuando el universitario pregunta: «Dígame sus referencias». Se trata de la referencia *autoridad*, que constituye lo esencial de la referencia en su modo universitario. Lacan no la practica. Para darles una idea de ella, tomo de *Le Robert* esta cita de André Maurois, quien se refiere a su relación con los eruditos diciendo lo siguiente: «Amparado tras parapetos de notas y referencias, les aguardaba sin temor». Esto explica bien la función de la referencia *amparo*.*

Lacan solo pone en práctica esto, que constituye lo esencial del uso de la referencia, con Freud quien es a la vez su referencia *situación* y su referencia *amparo*. Esto produce la ilusión de que las referencias de Lacan aparentemente coinciden con el discurso universal. Son aparentemente objetivas. En ocasiones, él mismo reenvía a ellas: «Lean esto». Pueden parecer extraídas de la cultura común, al menos de su época; se cree que constituyen un punto de concurrencia entre Lacan y el discurso universal, entre Lacan y su oyente, y después con su lector.

Se cree poder separar, en un seminario, entre lo que es de Lacan y lo que es común, lo que pertenece a la cultura, pero las referencias de Lacan siempre son transformadas,

refundidas, trapicheadas por su discurso. No se trata jamás de trozos del discurso universal que podrían hallarse, que serían elementos objetivos. Nunca se importan completamente en bruto del discurso común. No son referencias *tapón*.

Esto lo demuestra la existencia de una categoría de referencias que son las autorreferencias de Lacan. En el seminario, se refiere a sus propios textos y enunciados. Por ejemplo, esta importante autorreferencia a la construcción de dos espejos que hizo en «Observación sobre el informe de D. Lagache», una referencia recurrente en la medida en que sufre algunas modificaciones. Las referencias que Lacan hace a sí mismo no son del estilo de «como bien dije», se refunden y modifican en el discurso actual.

Si se toman las héterorreferencias, las referencias que Lacan hace a otros, son más numerosas al principio del seminario y luego disminuyen: la báscula se produce entre los capítulos XII y XIII. En el XII, hay unos auténticos fuegos artificiales de referencias —he contado veintiuna—; en el XIII, apenas hay.

Las referencias que se presentan como más objetivas, como pedazos o amasijos del discurso universal, y especialmente las referencias a la cultura de la época, no están consideradas como autoridades, parapetos, como hace André Maurois quien, como él mismo describe, se esconde detrás. Lacan las trata más bien como murmullos que forman un muro a atravesar. André Maurois se sitúa en posición defensiva detrás de su pequeño muro, mientras que Lacan está en posición ofensiva. La muralla de las referencias a la cultura de la época debe saltarse, dinamitarse; hay que atravesar o arrancar las piedras de esta muralla. Al comienzo de *La angustia*, Lacan convoca un montón de referencias, pero en seguida pone cierta distancia con ellas. Al inicio del seminario, evoca «una filosofía llamada existencialista», Sartre, Heidegger, pero, al mismo tiempo, la deja de lado³.

El pensamiento filosófico eligió aferrarse a la referencia histórica y, al desvincularse de ella se encontró desorientado y sin otro recurso que evocar la angustia. Lacan piensa, sin mencionarlo, en Hegel, a partir del cual se hizo una lectura de lo que pasaba en el mundo y de la historia misma del mundo. Esta convicción de racionalidad se transmitió a Marx a través del comunismo, informó a la intelectualidad —conocemos las leyes de lo que pasa, adónde lleva eso—, y Lacan considera que el empuje del existencialismo tiene su origen en el hecho de que la historia ha cesado de ser tan legible como parecía. Lo traduce como un efecto de desasosiego. Saca a Sartre del párrafo diciendo que solo intenta poner de nuevo el caballo del desasosiego —referencia a la fobia de Juanito—, el caballo

de la historia en las parihuelas, encauzar nuevamente la historia. En cuanto a Heidegger, lo separa más cortésmente diciendo que la referencia vivida de la cuestión heideggeriana no es la angustia sino la preocupación⁴. Retomará esta *Sorge* heideggeriana un poco más adelante, para dejarla asimismo de lado. Evoca así un montón de referencias que más bien apunta a desanimar a su auditorio. A continuación, retomará en uno o dos pasajes a Sartre a partir de *La náusea* y de la parte que consagra al psicoanálisis en *El ser y la nada*⁵.

La evocación global de las referencias biológicas es otro ejemplo de este esfuerzo por atravesar el muro de las referencias necesarias. El trabajo de la referencia en Lacan es todo lo contrario de una adhesión, pero no se trata tampoco de una refutación. Consiste en separar un trozo del discurso universal y sumergirlo en otra dimensión, la del discurso analítico. No se trata en absoluto de ir a aferrarse a aquél, de ponerse a su abrigo, sino más bien de atravesar el parapeto para arrancar un trozo del discurso y llevárselo, para consumirlo, acomodarlo. Esto es particularmente verdadero en las referencias comentadas. El comentario de las referencias por parte de Lacan no es envolvente sino que produce un desgarró, una sustracción al autor, a su discurso, a la cultura común, una sustracción y una inversión —como en la imagen del guante vuelto, tomada de Kant⁶. A veces, da la impresión de que Lacan no rehúsa hacer decir a un texto lo contrario de su intención explícita.

Las referencias de Lacan no constituyen un referencial en el sentido que *Le Robert* toma de este lógico bastante olvidado, filósofo de la lógica, Ferdinand Gonseth, que escribió una obra con un sabroso título: *El referencial, universo necesario de mediatización*⁷. Un terreno de juego es un conmutador, un operador que media entre uno y otro. El término referencial designa los ejes de las coordenadas en la geometría analítica, luego está su uso.

Tratemos de cernir el uso corriente del término hoy en día: para referencial, ¿cuál es el referencial? Es el punto donde unos y otros están de acuerdo, incluso si se tienen posiciones distintas. Desearían servirse de las referencias de Lacan como referenciales, es decir, como elementos comunes entre Lacan y su lector. Pero no deben pensarse así. La operación de Lacan en sus seminarios parte, por el contrario, de que hay dos referenciales: el suyo, que está en él, y el del oyente —actualmente el del lector—, que no es el mismo y está construido a partir de un conglomerado de ideas vagas en circulación. Actualmente la situación es distinta puesto que las ideas de Lacan, sus

palabras, han pasado a formar parte del referencial y es aún más difícil transmitir lo que plantea. En Lacan, la operación de la referencia representa siempre un transporte, conseguir quebrar en algún punto su referencial para introducirles en el suyo. Lacan lo dijo claramente en «Posición del inconsciente», donde evoca la responsabilidad del enseñante que se dirige a psicoanalistas: debe sentirse responsable de su efecto de discurso, de su efecto de palabra⁸. Es una proeza, una hazaña que Lacan realizaría secretamente en cada lección de su seminario: llegar a controlar cómo se comprende, para lo cual, no hay que comprender lo que dice con el referencial que ya se tiene. Se trata, al explicar algo, de modificar el referencial del otro⁹. Explica las dificultades que la enseñanza ha generado en el oyente¹⁰. Sigue en ese mismo estilo hasta hablar de una «obtusión ordenada» a la que subyace, dice, una *koiné*, una opinión común, una creencia común, un discurso universal de la subjetivación¹¹. La proeza de cada seminario es vencer la *koiné*, quebrar su referencial, y esto implica desconcertarles, aunque no del todo, dejarles ciertas marcas, pero modificar el marco de referencia desde el que escuchan.

La referencia lacaniana es más bien del orden de la pieza suelta, evocada en determinado momento del seminario como una de las maneras, uno de los modos de aparición del objeto *a* minúscula¹². ¿Qué evoca Lacan? De entrada, que nuestros objetos están constituidos por piezas sueltas que pueden reemplazarse o no. La pieza suelta se vincula con cierto empleo en un contexto determinado, con el resto del objeto, pero cuando está sola, ¿puede encontrar eventualmente un nuevo empleo? Es una pieza que se ha arrancado a su referencial. Esto es lo que hace Lacan al evocar el esquema de los dos espejos. ¿Dónde buscó este esquema? En un manual de física y una experiencia divertida que el tal Bouasse encontró en sus investigaciones. Extrajo esta pieza suelta de este manual de física para apoyar en ella el psicoanálisis con algunas variaciones. El esquema mismo es una pieza suelta.

Aunque puedan parecer por muchos rasgos antiobjetos *a* minúscula, objetos comunes ya tamizados por el discurso corriente, Lacan utiliza de hecho las referencias como piezas sueltas. Las sustrae, huye con el tubo de escape de uno, el manillar de otro. La referencia que está implícita es Duchamp quien toma una pieza suelta y la convierte en un objeto estético, manipulando un poco y, sobre todo, poniendo un pedestal y diciendo: objeto de arte. Tenemos asimismo detrás el bricolaje de Lévi-Strauss que surge ya como tesis en *El pensamiento salvaje*¹³.

Lacan no rechaza que su enseñanza sea del orden del *patchwork*, idea que uno de sus antiguos alumnos lanzó contra él en un pasaje bastante divertido: «Pero, ¿qué inventó Lacan? ¿El significante y el significado? ¡No! Lo hizo Jakobson. ¿Inventó esto otro? ¡No! Lo hizo Sartre...» Para él, Lacan era un montaje construido con elementos ajenos añadidos. Por otra parte, Lacan insistió en que una enseñanza es también un *patchwork*. No hay que retroceder ante el *patchwork*. A partir de lo que va a buscar en el Bloch y von Wartburg, dice: «Tomo lo que me conviene de allí donde lo encuentro»¹⁴. Ésta es la doctrina de Lacan para sus referencias, una doctrina de sustracción. La cultura misma, para Lacan, tiene la estructura de un *patchwork*¹⁵, idea que debe sopesarse porque se opone totalmente a cierto abordaje del estructuralismo y al «eso hace sistema». Está por ejemplo muy lejos de lo que Michel Foucault construyó con el nombre de una *episteme* que supuestamente nos da la consistencia, la coherencia del espíritu de una época, la cual, por otra parte, representa una versión distinta de lo que se llamaba en un momento dado el espíritu del tiempo, el *Zeitgeist*. En Lacan, encontramos una vertiente distinta, construida de cualquier manera, sin preocuparse por las contradicciones —la idea del espíritu de una época constituye una elucubración extremadamente evolucionista: todo eso sería coherente para todos y cada uno. No es la idea común que se tiene del estructuralismo, donde todo estaría organizado. La idea estructuralista de Lacan es que hay un núcleo duro, el del fantasma fundamental, recubierto de cierto número de capas, una acumulación variada, sin consistencia. La idea que todo en la psique de cada uno responde a una lógica y los elementos están ordenados no puede apoyarse en este pasaje de Lacan, coherente con lo que exponía por ejemplo de las identificaciones del yo como un batiburrillo.

Por mucho que las referencias de Lacan estén consideradas como piezas sueltas, por alguien que dice que toma lo que le conviene de allí donde lo encuentra, es decir, «esto deviene mío en el momento en que lo tomo», él da sus referencias. Le importa que se precise de dónde vienen. Hay un pasaje muy largo donde se pone extremadamente duro, en todo caso firme, con Piera Aulagnier, una dama que aparentemente tenía afición por hacer pasar como suyas las frases que escuchaba en el seminario de Lacan. Lacan no lo deja pasar y le llama la atención públicamente.

Hay entonces en Lacan un pragmatismo de la referencia. Para ello, no escatima ni repara en medios. Fundamentalmente, lo que cuenta no es la exactitud de su referencia, sino cómo ésta se inscribe en una argumentación. Cuando Lacan quiere que se considere

algo, moviliza todos los argumentos disponibles, incluso cuando no van muy lejos. En un momento dado, dice de sí mismo —no en este seminario— que puede tomar un argumento para dejar estupefacta a la asistencia, y hacer pasar mejor la cuestión. Es una argumentación, a veces con mala fe, para dejar estupefacto al otro y obtener que una verdad se introduzca hábilmente y progrese. Por otra parte, Lacan se interesó en el *Tratado de la argumentación*, de Perelman¹⁶.

Para exponer una idea, al igual que un abogado, Lacan aporta argumentos desde todas las perspectivas de la cultura y la clínica para considerar, desde un ángulo nuevo, una cuestión que ha abordado en otras ocasiones. Se alega que se contradice precisamente porque no se piensa en este «sin preocuparse por las contradicciones». No se trata de convencer, sino de desarmar al que escucha, desarmar sus prevenciones, para abrir paso a algo importante.

Es por ello que, a veces, la referencia lacaniana deviene «unheimlich», no angustiante sino extraña. Una referencia familiar, tamizada, ordenada, inventariada, deviene irreconocible. Por ejemplo, toma como referencia a Kant para las normas de la objetividad; es una referencia global a la estética trascendental, que sirve al mismo tiempo de apoyo a esta extraña teoría de la causa que se elabora en el seminario *La angustia* a partir del *Ensayo sobre las magnitudes negativas*, de la que se encontrará la referencia explícita en el *Seminario XI*.

Veamos esta disyunción en el conjunto de las referencias de Lacan. Lo que acabo de evocar vale para las referencias comentadas, sobre todo las referencias *diana*, a las que da la vuelta y sabe encontrar otro sentido. Se trata de distinguir las referencias *utensilio*, las referencias instrumentales: topológicas, etimológicas, estructuralistas, y también freudianas. Son *utensilios* para trabajar y atrapar otras referencias.

Esta disyunción no es absoluta. Hay un movimiento en los seminarios de Lacan para transformar las referencias *utensilio* en referencias *diana* —son «utensibles».* Esto ocurre muy claramente con Freud. Se encuentran apoyos, argumentos, orientaciones en las referencias que se toman de él pero, al mismo tiempo, su Freud ya no se reconoce, salvo cuando se le conoce por Lacan, por supuesto. Se le da la vuelta, se busca apoyo en Freud para demostrar que, en definitiva, la angustia tiene un objeto, cosa que no se lee en él. Freud es allí, sin duda, *utensilio* pero, al mismo tiempo, *diana*. Para Lacan, la etimología es, en ésta y otras ocasiones, un instrumento, pero seguidamente pone distancia. Solo puede referirse marcando una distancia con ella¹⁷. Hay, en efecto, una

superstición de la etimología —cuando se trata del sentido original, se llega, a veces, muy lejos. El tema se debatió en Estados Unidos, en relación a la interpretación de la Constitución en el sentido original: juristas llamados «originalistas» —completamente extravagantes**— tratan de hacer encajar las costumbres de comienzos del siglo veintiuno en las normas de finales del siglo dieciocho.

Al afirmar que la etimología implica superstición, Lacan pone una gran distancia respecto a ella. Quizás sea una alusión poco considerada a Heidegger, quien inventó etimologías extraordinarias, una etimología en parte ficticia. Pero, principalmente, Lacan está en vías de dar mucho más lugar a la neología que a la etimología. Al final de su enseñanza, creará palabras, establecerá adónde van.

Las referencias estructuralistas son, sin duda, instrumentales. La referencia a Lévi-Strauss es constante en el seminario, pero se la ve vacilar. Incluso si está enmascarado, Lacan se inquieta por el materialismo primario, dice, al que llega Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje* cuando plantea que la estructura articulada, la estructura significativa, es homóloga a la estructura del cerebro¹⁸. Esto prepara la distancia que Lacan tomará claramente respecto a Lévi-Strauss al principio del capítulo II del seminario *Los cuatro conceptos*. Es la distancia que toma respecto al lévi-straussismo y el materialismo primario de *El pensamiento salvaje*. El orden simbólico, puesto que puede ser confundido con la estructura del cerebro, no es el inconsciente, concepto freudiano¹⁹.

Tal como se elabora en el seminario *La angustia*, el inconsciente freudiano está vinculado a la función de la causa, cuya referencia, indico, es el *Ensayo sobre las magnitudes negativas* de Kant, que permite pensar la hiancia²⁰. Es la hiancia que se abre y se cierra²¹, lo evasivo, el tropiezo, lo que cojea. El nuevo concepto de inconsciente que Lacan introduce a partir suyo revela que incluso el instrumento Lévi-Strauss se convierte en diana. Para Jakobson, esto último requerirá más tiempo. El tratamiento que hace de Chomsky al principio del *Seminario XII* es todavía de inspiración jakobsoniana, pero, en *Aún*, y esta vez en presencia de Jakobson, toma distancia respecto a la lingüística.

Quedan las referencias topológicas, que no se prestan de igual modo, en el uso que hace de ellas, a ser tomadas como blanco, puesto que se toman en cierto no sentido. Lacan extrae objetos, relaciones de la matemática y la topología pero, en cierto modo, la referencia a los nudos comportará una crítica respecto a la topología de las superficies.

Se puede decir que el discurso de Lacan toma las propias referencias *utensilio* como diana y las refunde.

Hay otras modalidades de referencias. La referencia *ejemplo* es una importación sin transformación, pero se trata ante todo de los casos en que se lee bien la estructura en el objeto mismo —tal vez el uso que Lacan hace de Chéjov. Se da una especie de «hacer brotar» los elementos de estructura. Resulta especialmente claro en el tipo de referencias que prefiero, las referencias *relámpago*, las referencias rápidas, que no requieren muchos comentarios. Iluminan, producen un efecto de verdad. Lacan explica su funcionamiento cuando evoca el libro de Otto Rank sobre Don Juan. Dice que no se entiende, pero da un hilo: Don Juan es un sueño femenino. Pueden atravesar siguiendo este hilo el libro sobre Don Juan²², con todo su fárrago cultural. Es un hallazgo. Encuentran así en muchas ocasiones aplicaciones repentinas de un resultado que acaba de despejarse con algún trabajo, y entonces ¡hala! Una referencia rápida, que viene a verificar, a concluir el trabajo de investigación. A menudo se trata de una referencia en posición de punto de basta, al final del capítulo, que sirve para verificar el resultado adquirido o el ángulo escogido. Por ejemplo, al final del capítulo I, hay una observación que no se desarrolla²³. En filosofía todo el mundo sabe que el pasaje más famoso sobre las pasiones en Aristóteles es el libro II de la *Retórica*, pero es distinto enseñar cómo se tratan allí las pasiones. Pueden aportar referencias sobre Aristóteles y las pasiones, hay algunos estudios bastante meritorios que vienen de Estados Unidos, de Francia, las pasiones en la Edad Media, en la Antigüedad, pero no encuentran la pequeña observación suplementaria de que la teoría de las pasiones en Aristóteles se desarrolla especialmente en la *Retórica*, es decir, lejos de cualquier idea de naturalidad, como efecto del significante sobre la emoción, sobre el cuerpo. O, incluso, al final del capítulo V, haciendo de punto de basta, una referencia, que no se despliega, a las experiencias de Pascal con el vacío en Puy de Dôme en su vínculo con el deseo nos proporciona un *insight*. Al final del capítulo VI, es algo un poco diferente, hay una autorreferencia a «La cosa freudiana»²⁴. O, incluso, al final del capítulo VII, tienen una frase sobre *El horla* de Maupassant que resulta sorprendente: todo lo que Lacan acaba de desarrollar topológicamente está presente en la experiencia vivida, la referencia vivida del *Horla*²⁵.

Las referencias más fugaces son las que más me gustan, y también aquellas a las que se apela por asociación, por contigüidad, cuyo carácter es algo azaroso. Por ejemplo, la manera en que Lacan introduce el personaje de Tiresias. Después de hablar de la ceguera

de Edipo, es preciso que hable también de Tiresias, de ahí la referencia a *Las metamorfosis* de Ovidio, y también a *La tierra baldía* de T. S. Eliot, que ya había citado al final del informe de Roma²⁶. A continuación, apela a Apollinaire en relación a Tiresias, que reaparece nuevamente en el capítulo XIX —Lacan vuelve a ocuparse de *La tierra baldía* y, con un propósito distinto, cita sus versos²⁷. Se trata de la tesis «Don Juan es un sueño femenino». El señor, siempre preocupado por lo mismo; la dama, no lo tiene en cuenta, como Don Juan²⁸. La referencia a *La tierra baldía* y a Tiresias vuelve en el capítulo XIX para ilustrar algo distinto. Hace allí un comentario sobre *stoops*, que no es se *abandona* sino se *rebaja*. Ya ha hablado de este verbo *to stoop* en relación a otra cosa, cuando Lucy Tower, que no tiene ninguna relación con Eliot, utiliza esa palabra. Lacan buscó en el diccionario «She stoops conquer»²⁹, por contigüidad. Una obra que es recomendable leer.

LOS OBJETOS *a* EN LA EXPERIENCIA
PSICOANALÍTICA (2006)

Texto publicado en *La lettre mensuelle de l'École de la Cause Freudienne*, n.º 252, noviembre 2006, pp. 8-12. Se trata del discurso de clausura del Quinto Congreso de la AMP, en Roma, julio 2006, donde Jacques-Alain Miller presentó el título del próximo congreso de la AMP, en Buenos Aires 2008.

Traducción de Iván Ruiz

Voy a romper el secreto: el título del próximo congreso de la AMP. Rompo este secreto con la indulgencia de la Delegada general. Después del «Nombredel-Padre», el título será «Los objetos *a* en la experiencia psicoanalítica». Del Uno (el Nombre-del-Padre) a los otros (los objetos *a*). La consecuencia es buena. No es menos buena por el hecho de que tome a la inversa la consecuencia que se dibuja al final del *Seminario La Angustia* y que va de «*a*», en singular, a los «Nombres-del-Padre», en plural.

Padre freudiano, padre lacaniano

Las páginas finales del seminario *La angustia* resuenan a un homenaje al padre muy singular, un elogio del padre muy singular. El nombre del padre decora ahí una función que parecería más bien la del analista. Hay que leerlo para creerlo. El padre —cito a Lacan en las últimas páginas de su *Seminario X*— es aquel «sujeto que ha ido lo bastante lejos en la realización de su deseo como para reintegrarlo a su causa», para reintegrarlo «a lo que hay de irreducible en la función de *a*». Esta frase es suficiente para hacer ver que el padre lacaniano no es de ningún modo el padre freudiano. El padre freudiano es aquel que sube a escena en *Tótem y Tabú* y que, en esa escena, aplasta el deseo de cada hijo de vecino, domina ese deseo, lo aniquila. Es realmente un mito, mientras que el padre lacaniano se pretende mucho más cerca de la experiencia. El padre lacaniano es aquél que lleva a cabo la nominalización, la humanización del deseo en las vías trazadas por la ley y ello supone, en efecto, que haya cesado de desconocer la función que el objeto *a* cumple en su deseo. ¿Es descabellado decirlo? El padre que aparece al final de *La angustia* es el que hoy llamamos el Analista de la Escuela. Nada indica que Lacan no haya concebido el Analista de la Escuela como un Padre de la Escuela, en el sentido en que hay Padres de la Iglesia. Es un homenaje en el lugar en que nos encontramos, en Roma. No hay que tomar todo al pie de la letra pero, en fin, el «sujeto que ha llegado lo suficientemente lejos en la realización de su deseo como para reintegrarlo en su causa», no veo definición mejor de lo que esperamos de los Analistas de la Escuela, que nosotros nombramos.

El Nombre-del-Padre fue inicialmente encontrado y tomado por Lacan a nivel antropológico bajo el estandarte de Lévi-Strauss, como siendo el soporte de la función

simbólica que, después del lindero de los tiempos históricos, identifica su persona a la figura de la Ley. Nos hemos quedado con esto, pero veamos qué es lo que esto implica en cortocircuito cuando uno se da cuenta de que la Ley y el deseo son solidarios. El padre de la Ley es necesariamente también el padre del deseo, y la Ley de la que se trata es aquella que resulta ser la condición misma de la prosperidad del deseo. Ciertamente, evocando estas frases de Lacan que leemos hoy, estamos bien lejos de la renovación de la función paterna que continúa en cartel en nuestras sociedades desde hace algunos años.

El formalismo lacaniano

¿Quién no sabe que el Nombre-del-Padre fue insertado por Lacan en una fórmula lingüística de su cosecha, la de la metáfora? Esta inscripción vale, como tal, como formalización. Ciertamente, esta formalización está todavía, si se quiere, en auge, pero invita ya a la discusión del lugar y del elemento. En primer lugar, el lugar denota la función; en segundo lugar, el elemento es sustituible, en el mismo lugar, por otro elemento. Y se podría decir que se encuentra ya ahí en potencia la inscripción del Nombre-del-Padre como función del *sinthome*. Entonces, el Nombre-del-Padre, si lo hemos podido poner de moda, con los pequeños guiones que hacen de él un significante «blocal», es porque ya es una función formalizada.

Es aquí que hay que darse cuenta que en el seminario *La angustia*, en la cuarta parte del cual se despliegan las cinco formas primordiales del objeto *a*, encontramos una teoría del formalismo que está bien hecha para hacer vacilar la noción común. El formalismo, dice Lacan, no sería para nosotros absolutamente nada sin esta parte de nuestra carne que queda necesariamente tomada en la máquina formal. Este pedazo, si se quiere, circula en el formalismo lógico. Es una parte de sí mismo que está tomada y que se encuentra para siempre irrecuperable.

Esta parte, a la que llamamos *a*, pone en cuestión el conjunto del formalismo como tal. Ella dibuja un límite interior irreducible a los poderes del formalismo. Digamos, en nuestro lenguaje, que esta parte —*a*— se inscribe en el formalismo, en la lógica, en tanto que *éxtima*, es decir, que *a* vale como lo informalizable de la estructura.

Este límite, que él había puesto, que había hecho ver, Lacan, sin embargo, lo franqueó. Y se puede decir que los diez seminarios que seguirán, del *Seminario XI* al

Seminario XX, están consagrados a la edificación de una lógica propia del objeto *a*.
¡Cambio radical!

Y, pensaba yo, que podría comprometerme mostrando que Lacan perdió su ruta después del *Seminario X*, que este seminario había situado un borne a los poderes de la formalización que fue enseguida atravesado de manera imprudente. Pero no lo diré porque no es lo que pienso.

Hay ya en el seminario *La angustia* las coordenadas de una formalización posible del objeto *a*, y ello no es sino por el entrecruzamiento de los círculos de Euler que sirve aquí para distinguir las cinco formas del objeto *a* y del que Lacan dará en el *Seminario XI*, con la construcción de la alienación y la separación, la forma propiamente lógica a lo que se teje ya en el *Seminario X*.

Sin embargo, hasta el *Seminario X* y especialmente en éste, el objeto *a*, en sus cinco formas, goza de un brillo particular precisamente porque no se engrana todavía sobre la maquinaria lógica; al contrario, representa la parte irreducible a este formalismo.

Ustedes saben que el objeto *a* será tomado en los *Seminarios XVI* y *XVII* en un juego permutable de los discursos, donde desaparece toda heterogeneidad de *a*, y ello se paga en la enseñanza de Lacan con una vacilación, una negación, que consiste en encontrar, en definitiva, en el *Seminario XX Encore*, que *a* es una función demasiado apagada, demasiado limitada, demasiado significativa, demasiado débil, para designar lo que hay de goce. Me encontré que tuve que dar un curso sobre este capítulo del *Seminario XX*, en el que se lee con todas las letras que el objeto *a* es insuficiente para dar cuenta del goce y que viene así a inscribirse, en el medio de un triángulo, una protuberancia informe sobre la que hay escrito únicamente «goc». Y los seminarios que seguirán a este *Seminario XX* dejarán de recurrir al formalismo pacientemente construido durante los veinte años precedentes. Quedan partes, piezas dispersas, pero como si Lacan renunciara después de su *Seminario XX* a una perspectiva que había dibujado en el *Seminario X*.

La lógica encarnada de los objetos a

Entonces, para nuestro próximo Congreso, estaremos en medio de esta biblioteca, ya que es en Lacan que vamos a buscar cómo hacer con los símbolos que nos dejó.

Y, bien, propongo que para este congreso nos dejemos guiar, más bien, por el

Seminario de *La angustia*, y, en particular, por su cuarta parte, «Las cinco formas del objeto *a*».

Ahí, cada una de estas formas está destacada separadamente, destacada en el cuerpo. Cada una de estas formas del objeto *a* está destacada como un pedazo del cuerpo. El *a* no aparece como el producto de una estructura articulada, sino como el producto de un cuerpo troceado. Sin duda estos objetos responden a una estructura común, estructura de borde, estructura de esqueje, pero, en el seminario *La angustia*, estas estructuras son enraizadas en el cuerpo.

Se puede ir más lejos todavía hasta marcar que el cuerpo está recortado por la estructura lingüística, se pueden destacar los isomorfismos entre el cuerpo y la estructura, pero es en el seminario *La angustia* donde vemos los objetos *a* capturados por Lacan directamente sobre el cuerpo. Con lo cual, si tenemos que hablar de los objetos *a* en la experiencia analítica, probemos de dar cuenta de la presencia del cuerpo en el discurso analizante.

Esto no es menos lógico, sino una lógica encarnada.

El *Seminario XI*, al que he hecho alusión, propone una formalización de los objetos *a* y una repartición que sitúa, de un lado, las funciones simbólicas de la identificación y de la represión (es lo que he reconocido en el término de alienación), y, del otro, responde la inscripción en intersección del objeto *a*. A partir de ahí, en esta construcción de la alienación y la separación, que es como el resumen de los resultados del seminario *La angustia* y de sus pequeños círculos de Euler, empieza la historia de la logificación del objeto *a*.

Los cinco objetos a naturales

En el seminario *La angustia*, si nos mantenemos antes de llegar a este límite, la lista de los cinco objetos está hecha con los tres objetos freudianos —el objeto oral, el objeto anal, el objeto fálico— y con los dos objetos lacanianos —el objeto escópico y el objeto vocal—, y estos cinco son en conjunto lo que Lacan llama los objetos *a* «naturales». Lacan ha hecho vacilar suficientemente nuestra comprensión de la naturaleza como para que se tenga que precisar lo que debe entenderse aquí, sin perder el beneficio de esta palabra, «natural». Hay que entender con esto que provienen de un cuerpo fragmentado, del que son los objetos caídos. Entonces, no voy a rehacer la lista de estos cinco objetos

a poniendo mi grano de sal, me contentaré con señalar aquí algunos movimientos de la elaboración de Lacan, ya que es a menudo en estos intersticios que llegamos a obtener algo nuevo.

Por ejemplo, el objeto oral. En el seminario *La angustia*, la separación está hecha por Lacan entre el pezón, la punta del seno, y el seno como alimenticio. Él ve ahí dos puntos originales: engancharse al pezón, el punto del deseo erótico y, engancharse al seno alimenticio —soy yo que añado «alimenticio», pero, en fin, esto va de suyo—, el punto de angustia que surge de la satisfacción del alimento esperado del seno. Y, entonces, está aquí la falta de la satisfacción que hace distinguir el punto en que la angustia puede surgir del lugar en que es el deseo el que se encuentra atrapado. Encontrarán ustedes esto en su lugar en el seminario *La angustia*, pero en la versión escrita que Lacan da de este pasaje en su texto «Posición del inconsciente» no se vuelve a encontrar presente el pecho, y es el seno como tal que aparece como este pedazo de cuerpo retirado al niño en el momento del destete y en la perspectiva de la castración. Estas dos versiones no se recubren exactamente y, por otra parte, puedo además precisar que para lo que es la lista de los objetos *a*, el pecho en tanto que diferente del seno continua figurando en el texto anterior, «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo».

En lo que respecta al objeto anal, recordaré solamente que Lacan privilegia su abordaje en la perspectiva del ideal, es decir de la sublimación. Para el objeto fálico, está tan insertado en el cuerpo que Lacan presenta en *La angustia* una fisiología del pene y orienta su construcción a partir de la naturaleza evanescente de la erección.

Los otros dos objetos aportados por Lacan están situados en la dialéctica del deseo y no en el nivel de la demanda, y estando, en cierta manera, en relación directa con la división del sujeto, como haciendo cuerpo con esta división, como presentificando, en el campo de la percepción, la parte libidinal que estaba ahí eludida. Es preciso notar aquí un pequeño lenguaje entre ojo y mirada: es la función del ojo la que está privilegiada en *La angustia*, mientras que en el *Seminario XI* es más bien el objeto mirada el que está separado como objeto inmanente de la pulsión escópica. Esto conlleva en Lacan una crítica al estadio del espejo, teniendo en cuenta que tanto el valor de la mirada como el de la voz está recubierto por la relación especular. Y si Lacan ha vuelto tan a menudo, con una especie de predilección, sobre lo escópico, es precisamente porque ve ahí, si puedo decirlo, la relación más ilusoria del sujeto en cuanto al objeto *a*, que se encuentra

como desaparecido, eclipsado en la visión, y de tal manera que el sujeto desconoce más que nunca lo que pierde en lo que cree ser contemplación.

Entonces, Lacan, de seminario en seminario, ha ido acorralado este objeto escópico, inmanente a la pulsión, resultando ser este objeto justamente, en el campo más abierto de la visión, su parte escondida. Encontramos en Lacan también una crítica precisa de la posición especular, la posición en la que me reconozco yo en el espejo y en la que me reconozco en un otro como compartiendo las cualidades de ser semejantes. Este reconocimiento que compartimos de nuestra cualidad de ser semejantes tiene como consecuencia lógica el desconocimiento del *a*, del «no sé qué objeto soy para el Otro». Les llevo de nuevo a este punto, precisamente al último capítulo de *La angustia*.

Y está también el objeto vocal, del que Lacan indica que el ejemplo mayor, la guía para la exploración, está dado por la voz psicótica, precisamente por la voz inaudible.

Aquí tienen los cinco objetos *a*, digamos, de la naturaleza. Está aquí uno de los registros de los objetos *a*.

Objetos de la cultura, objetos de la sublimación

El segundo registro está hecho de los equivalentes de los primeros en la cultura. Al lado de los objetos naturales del cuerpo fragmentado, cada uno da lugar a una fabricación de objetos cesibles que se hace a partir de los objetos naturales.

Y es de este modo que reproducimos las imágenes, las almacenamos; de la misma manera vehiculizamos la voz, la grabamos; y sobre el ojo y sobre la voz, hoy, grandes industrias se edifican.

El anal es lo cesible por excelencia y se puede decir que todo lo que está aquí almacenado, depositado, tomado en masa, vira hacia el objeto anal.

En cuanto al objeto oral, sabemos suficientemente el trastorno de la relación del sujeto al objeto oral inducido por los hábitos alimenticios de la modernidad contemporánea.

Y, finalmente, se puede añadir ahora, concerniendo al objeto fálico, el complemento que solicitaba esta lista: toda una industria farmacéutica se ha edificado desde este momento a partir de los fenómenos de detumescencia que son para Lacan colocados en el corazón de su elaboración del falo evanescente.

En el tercer registro, después de los objetos *a* naturales y los equivalentes de los primeros en la cultura, haremos entrar a todos los objetos de la sublimación, todos los

objetos que puedan venir al lugar del objeto perdido como tal, es decir que puedan venir al lugar de la Cosa. Aquí, hay que reconocer a Duchamp la genialidad de su *ready-made*, que muestra lo que el arte debe a su reconocimiento en un contexto.

Aquí están los tres registros que me parecen distinguirse en el abordaje de los objetos *a*.

El objeto-causa

¿Dónde está el objeto causa? Lo que Lacan llama «el objeto-causa» en su diferencia con respecto al objeto-meta, el cual guarda su valor en el nivel del consciente, es lo que para Freud se llama la zona erógena. El objeto-causa, al contrario del objeto-meta, está por estructura escondido y desconocido.

Y hablaremos también del analista. Si el analista puede ser asimilado al objeto *a*, es en tanto que objeto causa de un análisis y por ello el haber levantado el desconocimiento del objeto *a*, es decir aquí el desconocimiento de su acto.

El objeto *a* como tal tiene la prioridad en el campo de la realización subjetiva y el primero de los objetos *a* ceder, concerniente al acto, es lo que desde siempre, señala Lacan, ha sido llamado en la teología moral las obras.

Pues bien, para volver al inicio de esta presentación, para el analista, sus analizantes, incluso coronados con el título de Analistas de la Escuela, no son sus obras.

La obra, si hay una, el *opus*, el *opus* está más allá. Gracias.

PRESENTACIÓN

¹ En su texto de presentación al «Taller de Lectura», en la Sección Clínica de Barcelona, dedicado al libro de Jacques-Alain Miller, *Introducción a la clínica lacaniana*, Isabelle Durand nos recordó el aforismo de Coleridge, comentado por Miller en su Curso de la orientación lacaniana, *Donc*, París, 1994 (inédito).

1. DE UN LIBRO AL OTRO

1 Informe del INSERM, *Psychothérapie. Trois approches évaluées*, París, ed. INSERM, 2004. Comentado por J.-A. Miller y sus colegas en las lecciones del 3,10, 17, 24 y 31 de marzo de 2004 de este mismo curso. Se remitirá fundamentalmente al libro de Jacques-Alain Miller y Jean-Claude Milner, *Voulez-vous être évalué? Entretiens sur une machine d'imposture*, París, Grasset, 2003 (traducción al español: *¿Desea usted ser evaluado?*, Miguel Gómez ed., col. «Itaca», Málaga, 2004); al texto de Jacques-Alain Miller, «L'ère de l'homme sans qualités», *La Cause freudienne* 57, París, Navarin éd./, diff., Le Seuil, junio de 2004 (traducción al español: «La era del hombre sin cualidades», *Freudiana* 45, Barcelona, 2005); así como al boletín *Le nouvel âne*, París, Navarin ed., 2003-4.

2 Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre X: L'angoisse* (1962-3), texto establecido por J.-A. Miller, París, Le Seuil, coll. «Champ freudien», 2004. Traducción al castellano: *La angustia*, Buenos Aires, Paidós, 2006.

3 Soren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, París, Gallimard, coll. Idées, 1976. Traducción al español: *El concepto de angustia*, Madrid, Espasa-Calpe, col. «Austral», 1959.

4 Sigmund Freud, «L'inquiétante étrangeté» (1919), *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, París, Gallimard, 1985, pp. 211-263. Traducción al español: «Lo ominoso», *Obras Completas*, vol. XVII, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1984.

5 Jacques Lacan, *L'angoisse*, *op. cit.*, p. 61. En español, *La angustia*, *op. cit.*, p. 59.

6 *Ibidem*, pp. 180 ó 203. En español, pp. 167 ó 189.

7 *Ibidem*, p. 265. En español, p. 249.

8 *Ibidem*, capítulo XVI.

9 El castillo de La Brède, en la región de Burdeos.

10 Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, París, Vrin, 1953. Traducción española: *Meditaciones cartesianas. Introducción a la fenomenología*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1985.

11 Jacques Lacan, *L'angoisse*, *op. cit.*, p. 384. En español, *La angustia*, p. 360.

12 *Ibidem*, p. 386. En español, p. 352.

13 Sigmund Freud, *Inhibition, symptôme, angoisse* (1926 [1925]), París, PUF, 1981. Traducción española: «Inhibición, síntoma y angustia», *O. C.*, *op. cit.*, vol. XX.

14 Ver nota 1.

15 Jacques Lacan, *L'angoisse*, *op. cit.*, p. 24. En español, *La angustia*, p. 23.

16 Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), texto establecido por J.-A. Miller, coll. «Champ freudien», París, Le Seuil, 1973, p. 131. Traducción española: *El Seminario, libro XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1987, p. 150.

17 Jacques Lacan, *L'angoisse*, *op. cit.*, p. 384. En español, *La angustia*, *op. cit.*, p. 360.

18 Jacques Lacan, «La signification du phallus» (1958), *Écrits*, París, Le Seuil, 1966, p. 692. Traducción española: «La significación del falo», *Escritos* 2, México, Siglo XXI, 1984, p. 672.

19 Sigmund Freud, «Un enfant est battu» (1919), *Névrose, psychose et perversion*, París, PUF, 1973, pp. 219-243. Traducción española: «Pegan a un niño», *O. C.*, *op. cit.* vol. XVII, pp. 173-200.

20 Otto Rank, *Le traumatisme de la naissance*, París, Payot, coll. «Petite bibliothèque», 1968; citado por Freud en *Inhibition, symptôme, angoisse*, *op. cit.*, p. 59. Traducción al español: *El trauma del nacimiento*, Barcelona; Paidós Ibérica, 1992, citado en «Inhibición, síntoma y angustia», *op. cit.*, p. 81.

21 Otto Rank, *Don Juan. Un étude sur le double*, París, Denoël et Steele, 1932. En español, estas dos obras están publicadas por la editorial Paidós separadamente: la primera en el volumen *Hamlet, Don Juan y el psicoanálisis*; y la segunda, *El doble*.

22 Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre IV: La relation d'objet* (1956-7), texte établi par J.-A. Miller, París, Le Seuil, coll. «Champ freudien», 1994, p. 245. Traducción española: *El Seminario, libro IV: La relación de objeto*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 247. N. de la T.: La traducción española omite esta frase.

23 Anton Tchekhov, «Frayeurs» (1892), *Oeuvres I*, París, Gallimard, coll. La Pléiade, 1967, pp. 1210-1215. Cf. Jacques Lacan, *L'angoisse, op. cit.*, pp. 186-7. En la traducción española del seminario, la referencia al texto de Chéjov se encuentra en las páginas 172-3.

24 Jacques Lacan, *La relation d'objet, op. cit.*, p. 244. Pablo Veronés, *Marte y Venus*, Galería Sabaude, Turín. En la traducción española, p. 246.

25 Jacques Lacan, «Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: 'Psychanalyse et structure de la personnalité'» (1960), *Écrits, op. cit.* Traducción al español: «Observación sobre el informe de Daniel Lagache: 'Psicoanálisis y estructura de la personalidad'», *Escritos 2, op. cit.*

26 Jacques Lacan, «Position de l'inconscient» (1960-64), *Écrits, op. cit.* Traducción al español: «Posición del inconsciente», *Escritos 2, op. cit.*

27 Jacques-Alain Miller, «Les six paradigmes de la jouissance» (1999), *La Cause freudienne 34*, París, Navarin éd./Le Seuil, 1996. Traducción al español: «Los seis paradigmas del goce», *Freudiana 29*, Barcelona, 2000.

28 Jacques-Alain Miller, «Le monologue de l'apparole» (1996), *La Cause freudienne 34*, Navarin éd./Le Seuil, París, 1996. Traducción española: «El monólogo de la apalabra», *El lenguaje, aparato de goce*, Buenos Aires, col. DIVA, 2000.

29 Cf. Sigmund Freud, «L'analyse avec fin et l'analyse sans fin» (1937), *Résultats, idées, problèmes*, PUF, París, 1985. Traducción española: «Análisis terminable e interminable», *O. C., op. cit.*, vol. XXIII.

30 Jacques Lacan, «La instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis de Freud» (1957), *Écrits, op. cit.*, pp. 493-528. Traducción española: «La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud», *Escritos 1, op. cit.*, pp. 473-509.

31 Jacques Lacan, «Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien» (1962 ?1960?), *Écrits, op. cit.*, pp. 793-827. Traducción al español: «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano», *Escritos 2, op. cit.*, pp. 773-807.

32 *Ibid.*, p. 822. En la traducción española, p. 802.

33 Jacques Lacan, «Télévision» (1974), *Autres écrits*, París, Le Seuil, 2001, p. 526.

34 Jacques Lacan, *La relation d'objet, op. cit.*, p. 153. En la traducción española, p. 155.

35 Jacques Lacan, *L'angoisse, op. cit.*, cap. XIV.

36 Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre XIV: La logique du phantasme* (1966-67). Inédito.

37 Sigmund Freud, «Pulsions et destins de pulsions» (1915), *Oeuvres Complètes*, vol. XIII, París, PUF, 1993. Traducción al español: «Pulsiones y destinos de pulsión», *O. C., op. cit.*, vol. XIV.

38 Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux...*, *op. cit.*, pp. 165-166. En la traducción española, p. 189.

39 Jacques Lacan, *L'angoisse, op. cit.*, p. 297. En la traducción española, p. 277.

40 *Ibid.*, pp. 297-298. En la traducción española, p. 278.

41 Jacques Lacan, «Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse» (1953), *Écrits, op. cit.*, pp.

237-322. Traducción española: «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», *Escritos 1, op. cit.*, pp. 227-310.

42 Jacques-Alain Miller, «Scansions dans l'enseignement de Lacan» (1981-82) y «Du symptôme au fantasme, et retour» (1982-83), *L'orientation lacanienne* II, 1 y 2. Ambos inéditos. Enseñanza pronunciada en el marco del Departamento de Psicoanálisis de París VIII y de la Sección Clínica París-Saint Denis.

43 Jacques Lacan, *L'angoisse, op. cit.*, p. 299. En la traducción española, p. 279.

44 Gilles Deleuze, Felix Guattari, *L'anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, París, Minit, 1972. Traducción española: *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral, 1973.

45 Jacques-Alain Miller, «La 'formation' de l'analyste» (2001), *La Cause freudienne* 52, Navarin éd./Le Seuil, 2002.

46 Cf. Jacques Lacan, «La logique su fantasme. Compte-rendu du Séminaire 1966-7», *Autres écrits, op. cit.* Traducción al español: «La lógica del fantasma. 1966-67», *Reseñas de enseñanza*, Buenos Aires, Manantial, 1988.

47 Jacques Lacan, «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose» (1958), *Écrits, op. cit.*, p. 554. Traducción al español: «De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis», *Escritos 2, op. cit.*, p. 536.

48 Theodor Reik, «Le schofar», *Le rituel. Psychanalyse des rites religieux*, París, Denoël, 1974. Traducción española: «El shofar», *El ritual. Estudio psicoanalítico de los ritos religiosos*, Buenos Aires, Acme Agalma, 1995.

49 Jacques-Alain Miller, «Le Séminaire inexistant» (1991), *Cahiers cliniques de Strasbourg* 1, Strasbourg, 1999. Traducción española: *Comentario del Seminario inexistente*, Buenos Aires, Manantial, 1992.

50 Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux...*, *op. cit.*, p. 16. En la traducción española, p. 20.

51 Jacques Lacan, *L'angoisse, op. cit.*, p. 209. J.-A. Miller empezó el comentario de esta proposición de Lacan en su curso *L'orientation lacanienne* II, 1, *Scansions dans l'enseignement de Lacan*, leçons des 24 mars et 14 avril 1982, *op. cit.*.

52 Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre VIII: Le transfert* (1960-61), París, Le Seuil, 2001, p. 179. Traducción española: *El Seminario, libro VIII: La transferencia*, Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 172.

53 Sigmund Freud, «Pulsions et destins de pulsions», *op. cit.* En la traducción española, p. 114, nota 3.

54 Jacques Lacan, *Le transfert, op. cit.*, p. 273. En la traducción española, p. 260.

55 *Ibid.*, p. 277. En la traducción española, p. 264.

56 Jacques Lacan, *L'angoisse, op. cit.*, cap. XII.

57 J. Lacan, *L'angoisse, op. cit.*, p. 204. En la traducción española, p. 190.

58 J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux...* *op. cit.*; «Position de l'inconscient», *op. cit.*

59 J. Lacan, «L'instance de la lettre...», *op. cit.*.

60 J. Lacan, *Le transfert, op. cit.*, p. 179. En la traducción española, p. 172.

61 S. Freud, «Psychologie des foules et analyse du moi» (1921), *Essais de psychanalyse*, París, Payot, 1981. Traducción española: «Psicología de las masas y análisis del yo», *O. C.*, *op. cit.*, vol. XVIII.

62 J.-P. Sartre, «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité», *Situations* I, París, Gallimard, 1947. En español: «Una idea fundamental de la fenomenología de Sartre: la intencionalidad», *El hombre y las cosas. Situación I*, Buenos Aires, Losada, 1970.

63 J. Lacan, «Kant avec Sade» (1963), *Écrits, op. cit.*, pp. 765-790. Traducción española: «Kant con Sade», *Escritos 2, op. cit.*, pp. 744-770.

64 J. Lacan, *Le transfert, op. cit.*, p. 180. En la traducción española, p. 173.

65 J. Lacan, *L'angoisse, op. cit.*, p. 266. En la traducción española, p. 250.

- 66 *Ibid.*, pp. 62-63. En la traducción española, pp. 59-60.
- 67 J. Lacan, «Subversión du sujet...», *op. cit.*.
- 68 J. Lacan, *L'angoisse*, *op. cit.*, p. 80. En la traducción española, p. 78.
- 69 *Ibid.*, p. 382. En la traducción española, p. 358.
- 70 J. Lacan, «Radiophonie» (1970), *Autres écrits*, *op. cit.*, pp. 403-447.
- 71 J.-A. Miller comenta este aforismo de Lacan especialmente en su curso *L'orientation lacanienne* II, 1 (1981-2), «Scansions dans l'enseignement de Lacan».
- 72 J. Lacan, *L'angoisse*, *op. cit.*, pp. 93-94. En la traducción española, p. 89.
- 73 J. Lacan, «Du *Trieb* de Freud et du désir du psychanalyste» (1964), *Écrits*, *op. cit.*, pp. 851-854. Traducción al español: «Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista», *Escritos 2*, *op. cit.*, pp. 830-833.
- 74 J. Lacan, *L'angoisse*, *op. cit.*, pp. 66-67. En la traducción española, pp. 63-64.
- 75 *Ibid.*, p. 162. En la traducción española, p. 152.
- 76 J. Lacan, *Le Séminaire, livre III: Les psychoses* (1955-1956), cap. XXIII, París, Le Seuil, 1981. Traducción al español: *El seminario, libro III: Las psicosis*, cap. XXIII, Buenos Aires, Paidós, 1985.
- 77 J. Lacan, «Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis» (1953), *Écrits*, *op. cit.*, p. 264. Traducción al español: «Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis», *Escritos 1*, *op. cit.*, p. 254.
- 78 J. Lacan, «L'agressivité en psychanalyse» (1948), *Écrits*, *op. cit.*, pp. 101-124. Traducción española: «La agresividad en psicoanálisis», *Escritos 1*, *op. cit.*, pp. 94-116.
- 79 J. Lacan, «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je» (1949), *Écrits*, *op. cit.*, pp. 93-100. Traducción española: «El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica», *Escritos 1*, *op. cit.*, pp. 86-89.
- 80 J. Lacan, «Propos sur la causalité psychique» (1946), *Écrits*, *op. cit.*, p. 159. Traducción al español: «Acerca de la causalidad psíquica», *Escritos 1*, *op. cit.*, p. 150.
- 81 J. Lacan, «L'agressivité en psychanalyse», *op. cit.*, p. 122. En la traducción española, p. 114.
- 82 J. Lacan, «Position de l'inconscient» (1960 [1964]), *Écrits*, *op. cit.*, pp. 829-850. Traducción al español: «Posición del inconsciente», *Escritos 2*, *op. cit.*, pp. 808-829.
- 83 J. Lacan, «Introduction aux Noms-du-Père» (1963), *Des Noms-du-Père*, París, Le Seuil, 2005. Traducción al español: «Introducción a los Nombres del Padre», *De los Nombres del Padre*, Buenos Aires, 2005.
- 84 J. Lacan, «L'acte psychanalytique. Compte-rendu du Séminaire 1967-1968» (1969), *Autres écrits*, *op. cit.*, pp. 375-383. Traducción al español: «El acto psicoanalítico (1967-1968)», *Reseñas de enseñanza*, Buenos Aires, Manantial, 1988.
- 85 J. Lacan, «La instancia de la letra» (1957), *Escritos*, *op. cit.*, p. 515. En la traducción española pp. 495-496.
- 86 J. Lacan, «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose» (1957/58), *Écrits*, *op. cit.*, pp. 531-583. Traducción española: «De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis» (1958), *Escritos*, *op. cit.*, pp. 513-564.
- 87 J. Lacan, «Remarque sur le rapport de Daniel Lagache» (1960), *Écrits*, *op. cit.*, p. 676. Traducción española: «Observación sobre el informe de Daniel Lagache: 'Psicoanálisis y estructura de la personalidad'», *Escritos*, *op. cit.*, p. 655.
- 88 J. Lacan, *Le transfert*, *op. cit.*, pp. 444-447. En la traducción española, *La transferencia*, *op. cit.*, pp. 420-423.
- 89 *Ibid.*, p. 454. En español, p. 430.
- 90 J. Lacan, *L'angoisse*, *op. cit.*, 22. En español, *La angustia*, *op. cit.*, p. 21.

91 *Ibid.*, p. 74. En español, p. 72.

92 *Ibid.*, p. 53. En español, p. 52.

93 *Ibid.*, p. 152. En español, p. 143.

94 J. Lacan, *L'angoisse, op. cit.*, p. 367. En español, *La angustia*, p. 342.

95 J. Lacan, *Le Séminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse* (1968-1969), París, Le Seuil, pp. 167-174.

Traducción española: *El Seminario, libro XVII: El reverso del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 153-160.

* En francés, *on*, pronombre personal indefinido de la tercera persona, invariable, que hace siempre función de sujeto.

LAS REFERENCIAS DEL SEMINARIO LA ANGUSTIA, «PIEZAS SUELTAS» (2004)

1 J. Lacan, *Le Séminaire, livre X: L'angoisse* (1962-1963), París, Le Seuil, 2004, p. 162. Traducción al español: *El Seminario, libro X: La angustia*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 152.

2 *Ibidem*, p. 375. En la traducción al español, p. 351: «Lo que habré articulado este año de manera original para ustedes es una precisión sobre lo que es este peligro. En conformidad con la indicación freudiana, pero articulando con más precisión, digo que el peligro en cuestión está ligado al carácter de cesión del momento constitutivo del objeto *a*».

3 *Ibid.*, p. 16. En la traducción al español, p. 15: «No faltan las referencias, desde Kierkegaard hasta Gabriel Marcel, Chestov Berdiaev y algunos otros. No todos ocupan el mismo lugar ni son igualmente utilizables. Pero sí quiero decir al comienzo de este discurso que esta filosofía (...), me parece verla marcada por alguna prisa y por cierto desasosiego, diría yo, respecto a la referencia a la que se encomienda en la misma época el movimiento del pensamiento, o sea la referencia a la historia».

4 *Ibid.*, p. 17. En la traducción al español, p. 16.

5 *Ibid.*, p. 82. En la traducción al español, p. 79: «Las referencias biológicas, las referencias a la necesidad, son algo esencial, por supuesto no se trata de rechazarlas, pero a condición de darse cuenta de que la diferencia estructural más primitiva introduce allí de hecho rupturas, cortes, introduce enseguida la dialéctica significativa».

6 Cf. E. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, París, Vrin, 1993.

7 Cf. F. Gonseth, *Le référentiel, univers obligé de médiatisation*, Lausanne, L'âge d'Homme, 1975. *Le Robert* retoma este pasaje: «Todo lo que constituye para nosotros en una u otra circunstancia la realidad de un terreno de juego puede servir de referencial común a los jugadores y los espectadores».

8 J. Lacan, «Position de l'inconscient» (1964), *Écrits*, París, Le Seuil, 1966, p. 836. Traducción al español: «Posición del inconsciente», *Escritos 1*, México, Siglo XXI Editores, 1984, p. 815.

9 *Ibid.*: «Es que los que vienen a escucharnos no son los primeros comulgantes que Platón expone a la interrogación de Sócrates».

10 *Ibid.*: «Que la 'secundaria' de donde salen tenga que redoblar con una propedéutica es bastante significativo de esas carencias y esos amaneramientos. De su 'filosofía' la mayoría no ha conservado más que una mescolanza de fórmulas, un catecismo de bisutería, que los anestesia para toda sorpresa de la verdad. Tanto más resultan presas ofrecidas a las operaciones de prestigio, a los ideales de alto personalismo con que la civilización los conmina a vivir por encima de sus posibilidades. Posibilidades mentales se entiende».

11 *Ibid.*: «Por eso solo una enseñanza que quebranta esta *koiné* traza el camino del análisis que se intitula didáctico, puesto que los resultados de la experiencia se falsean por el solo hecho de registrarse en esa *koiné*».

12 J. Lacan, *L'angoisse*, op. cit., p. 56. En la traducción española, p. 54: «Tomemos por ejemplo ese módulo de objeto que se llama la pieza separada, tan característico de lo que nos aporta nuestra experiencia, la experiencia más externa, no la analítica. ¿No es acaso algo que merece nuestra atención, algo que aporta una dimensión nueva a toda interrogación noética sobre nuestra relación con el objeto? Ya que al fin y al cabo qué es una pieza separada? ¿Cuál es su subsistencia fuera de su empleo eventual en relación con cierto modelo? Éste puede estar hoy en función, pero bien puede mañana quedar anticuado, no renovarse, como dicen —a consecuencia de lo

cual, ¿en qué se convierte la pieza separada? ¿Qué sentido tiene? ¿Por qué este perfil de cierta relación enigmática con el objeto no iba a servirnos hoy como introducción para retomar este esquema?».

13 C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962. Traducción al español: *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

14 J. Lacan, *L'angoisse*, op. cit., p. 21. En la traducción española, p. 20.

15 *Ibid.*, pp. 44-45. En la traducción al español, p. 44: «Todo lo que hemos llamado el mundo a lo largo de la historia deja residuos superpuestos, que se acumulan sin preocuparse en absoluto por las contraindicaciones. Aquello que la cultura nos vehicula como el mundo es un amontonamiento, un depósito de restos de mundos que se han ido sucediendo y que por ser incompatibles dejan de hacer buenas migas, demasiado, en el interior de cada uno de nosotros».

16 Cf. J. Lacan, «La métaphore du sujet», *Écrits*, op. cit., pp. 889-892. Traducción al español: «La metáfora del sujeto», *Escritos 2*, op. cit., pp. 867-870.

17 J. Lacan, *L'angoisse*, op. cit., p. 19. En la traducción española, p. 18: «Ver la etimología no implica ninguna superstición, me sirvo de ella cuando me sirve».

18 *Ibid.*, p. 43. En la traducción española, p. 43.

19 J. Lacan, *Le Séminaire, livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), París, Seuil, 1973, p. 24. Traducción al español: *El Seminario, libro XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1987, p. 28: «En nuestros días, en este momento histórico de la formación de una ciencia —que podemos calificar de humana pero que es preciso distinguir muy bien de toda psicología—, a saber, la lingüística, cuyo modelo es el juego combinatorio que opera espontáneamente, por sí solo, de manera presubjetiva, esta estructura le da un estatus al inconsciente. En todo caso, ella nos asegura que el término inconsciente encierra algo calificable, accesible y objetivable. Pero cuando incito a los psicoanalistas a no ignorar este terreno, que les brinda un apoyo sólido para su elaboración, ¿significa esto que pienso tener así los conceptos introducidos históricamente por Freud bajo el término de inconsciente? ¡Pues no! ¡No lo pienso!»

20 *Ibid.*, p. 24. En la traducción española, p. 29.

21 *Ibid.*, p. 25. En la traducción española, pp. 29-30.

22 Sin duda, Jacques-Alain Miller se refiere al *Dictionnaire de don Juan* (ss./dir. P. Brunel), París, Laffont, col. Bouquins, 1999.

23 J. Lacan, *La angustia*, op. cit., p. 24. En la traducción española, p. 23: «Para dejarlos con algo que los ocupa, les haré una simple observación. ¿Dónde trata mejor Aristóteles de las pasiones? Creo, de todas formas, que algunos lo saben. Es en el libro II de su *Retórica*. Lo mejor que hay sobre las pasiones está atrapado en la red de la retórica».

24 *Ibid.*, pp. 98 y 153. En la traducción española, pp. 93 y 144.

25 *Ibid.*, p. 116. En la traducción española, p. 111.

26 *Ibid.*, capítulo XIV.

27 *Ibid.*, p. 307: «When lovely woman stops to folly and paces about her room again alone / She smoothes her hair with automatic hand and puts the record on the gramophone». En la traducción española, p. 286.

28 *Ibid.*, p. 230. En la traducción española, p. 216: «No está excluido que sea capaz, hasta cierto punto, de someter su deseo a esa mujer, su analista —en inglés *to stoop*, doblegarse».

29 Título de una comedia de Goldsmith.

* En francés, *rempart* también significa muralla.

* En francés, *sible*, segunda parte de la palabra *ustensible*, utensilio, suena igual que *cible*, blanco, diana. Lacan crea el neologismo *ustensible*, para el que no hemos encontrado una buena traducción.

** En francés, *original*, significa tanto original como extravagante o estrafalario.

CONSULTE OTROS TÍTULOS DEL CATÁLOGO EN:

www.rbalibros.com

Índice

PRESENTACIÓN	4
I. O LA ANGUSTIA O EL CONCEPTO	7
1. DE UN LIBRO AL OTRO	10
2. UNA VÍA DE ACCESO A LO REAL	15
3. DE LA REALIDAD A LO REAL	22
II. UNA BRÚJULA	27
1. UN EFECTO DE SORPRESA	30
2. UNA INNOVACIÓN	32
3. EL REVERSO DE LA SEXUALIDAD FEMENINA	36
III. PLACA GIRATORIA	46
1. UNA EXCAVACIÓN	49
2. DETUMESCENCIA	51
3. RESTO REAL	55
IV. MÁS ACÁ DEL DESEO	65
1. UN MÓVIL	68
2. OBJETO-META Y OBJETO-CAUSA	71
3. APARICIONES, PERTURBACIONES Y SEPARACIONES	78
V. UNA LÍNEA DE RUPTURA	85
1. LOSANGE LACANIANO	88
2. EL SEÑUELO DE LA POTENCIA	90
VI. UN HILO DE ARIADNA	100
1. LA TRIEBREGUNG	103
2. OBJETO EXTRAÑO	108
3. DUELO Y MELANCOLÍA	111
4. OPERADOR DE SEPARACIÓN	113
BIBLIOGRAFÍA	120
DOS CONFERENCIAS	123
LAS REFERENCIAS DEL SEMINARIO LA ANGUSTIA, «PIEZAS SUELTAS» (2004)	125
LOS OBJETOS a EN LA EXPERIENCIA PSICOANALÍTICA (2006)	139

