

Dossier Teoría Psicoanalítica Lacaniana 2016

- 1) El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como ella nos es revelada en la experiencia psicoanalítica
- 2) La agresividad en Psicoanálisis
- 3) Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache
- 4) El universo simbólico [Seminario 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica]
- 5) Introducción del Gran Otro [Seminario 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica]
- 6) La instancia de la letra en psicoanálisis o la razón después de Freud
- 7) Los sueños de aguas mansas [Seminario 5. Las formaciones del inconsciente]
- 8) Los tres tiempos del Edipo (I Y II) [Seminario 5. Las formaciones del inconsciente]
- 9) La significación del falo
- 10) Demanda y deseo en los estadios oral y anal [Seminario 8. La transferencia]
- 11) Oral, anal, genital [Seminario 8. La transferencia]
- 12) Das Ding (I Y II) [Seminario 7. La ética del psicoanálisis]
- 13) *Tyche* y *Automaton* [Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis]
- 14) La causa del deseo. [Seminario 10. La angustia]
- 15) Posición del inconsciente
- 16) La pulsión parcial y su circuito [Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis]
- 17) Introducción “De la plus-valía al plus-de-gozar” [Seminario 16. De un Otro al otro]
- 18) Del goce [Seminario 20. Aun]

El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica¹

La concepción del estadio del espejo que introduje en nuestro último congreso, hace trece años, por haber más o menos pasado desde entonces al uso del grupo francés, no me pareció indigna de ser recordada a la atención de ustedes: hoy especialmente en razón de las luces que aporta sobre la función del yo [*je*] en la experiencia que de él nos da el psicoanálisis. Experiencia de la que hay que decir que nos opone a toda filosofía derivada directamente del *cogito*.

Acaso haya entre ustedes quienes recuerden el aspecto del comportamiento de que partimos, iluminado por un hecho de psicología comparada: la cría de hombre, a una edad en que se encuentra por poco tiempo, pero todavía un tiempo, superado en inteligencia instrumental por el chimpancé, reconoce ya sin embargo su imagen en el espejo como tal. Reconocimiento señalado por la mímica iluminante del *Aha-Erlebnis*, en la que para Köhler se expresa la aperccepción situacional, tiempo esencial del acto de inteligencia.

Este acto, en efecto, lejos de agotarse, como en el mono, en el control, una vez adquirido, de la inanidad de la imagen, rebota en seguida en el niño en una serie de gestos en los que experimenta lúdicamente la relación de los movimientos asumidos de la imagen con su medio ambiente reflejado, y de ese complejo virtual con la realidad que reproduce, o sea con su propio cuerpo y con las personas, incluso con los objetos, que se encuentran junto a él.

Este acontecimiento puede producirse, como es sabido desde los trabajos de Baldwin, desde la edad de seis meses, y su repetición ha atraído con frecuencia nuestra meditación ante el espectáculo impresionante de un lactante ante el espejo, que no tiene todavía dominio de la marcha, ni siquiera de la postura en pie, pero que, a pesar del estorbo de algún sostén humano

o artificial (lo que solemos llamar unas andaderas), supera en un jubiloso ajeteo las trabas de ese apoyo para suspender su actitud en una postura más o menos inclinada, y conseguir, para fijarlo, un aspecto instantáneo de la imagen.

Esta actividad conserva para nosotros hasta la edad de dieciocho meses el sentido que le damos —y que no es menos revelador de un dinamismo libidinal, hasta entonces problemático, que de una estructura ontológica del mundo humano que se inserta en nuestras reflexiones sobre el conocimiento paranoico.

Basta para ello comprender el estadio del espejo *como una identificación* en el sentido pleno que el análisis da a este término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, cuya predestinación a este efecto de fase está suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del término antiguo *imago*.

El hecho de que su imagen especular sea asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el hombrechito en ese estadio *infans*, nos parecerá por lo tanto que manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el yo [*je*] se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto.

Esta forma por lo demás debería más bien designarse como *yo-ideal*,² si quisiéramos hacerla entrar en un registro conocido, en el sentido de que será también el tronco de las identificaciones secundarias, cuyas funciones de normalización libidinal reconocemos bajo ese término. Pero el punto importante es que esta forma sitúa la instancia del yo, aun desde antes de su determinación social, en una línea de ficción, irreductible para siempre por el individuo solo; o más bien, que sólo asintóticamente tocará el devenir del sujeto, cualquiera que sea el éxito de las síntesis dialécticas por medio de las cuales tiene que resolver en cuanto yo [*je*] su discordancia con respecto a su propia realidad.

Es que la forma total del cuerpo, gracias a la cual el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder, no le es dada sino como *Gestalt*, es decir, en una exterioridad donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida, pero donde sobre todo le aparece en un relieve de estatura

1 Comunicación presentada ante el XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis, en Zurich, el 17 de julio de 1949.

2 [Lacan se atendrá en lo sucesivo a la traducción de *Idealich* por *moi-ideal*, conceptualizándolo de acuerdo con su bipartición: *moi* - yo como construcción imaginaria, *je* - yo como posición simbólica del sujeto. AS]

que la coagula y bajo una simetría que la invierte, en oposición a la turbulencia de movimientos con que se experimenta a sí mismo animándola. Así esta *Gestalt*, cuya pregnancia debe considerarse como ligada a la especie, aunque su estilo motor sea todavía irreconocible, por esos dos aspectos de su aparición simboliza la permanencia mental del *yo [je]* al mismo tiempo que prefigura su destinación alienante; está preñada todavía de las correspondencias que unen el *yo [je]* a la estatua en que el hombre se proyecta como a los fantasmas que lo dominan, al autómatas, en fin, en el cual, en una relación ambigua, tiende a redondearse el mundo de su fabricación.

Para las *imago*s, en efecto —respecto de las cuales es nuestro privilegio el ver perfilarse, en nuestra experiencia cotidiana y en la penumbra de la eficacia simbólica,³ sus rostros velados—, la imagen especular parece ser el umbral del mundo visible, si hemos de dar crédito a la disposición en espejo que presenta en la alucinación y en el sueño la *imago del cuerpo propio*, ya se trate de sus rasgos individuales, incluso de sus discapacidades, o de sus proyecciones objetales, o si nos fijamos en el papel del aparato del espejo en las apariciones del *doble* en que se manifiestan realidades psíquicas, por lo demás heterogéneas.

Que una *Gestalt* sea capaz de efectos formativos sobre el organismo es cosa que puede atestigüarse por una experimentación biológica, a su vez tan ajena a la idea de causalidad psíquica que no puede resolverse a formularla como tal. No por eso deja de reconocer que la maduración de la gónada en la paloma tiene por condición necesaria la vista de un congénere, sin que importe su sexo —y tan suficiente, que su efecto se obtiene poniendo solamente al alcance del individuo el campo de reflexión de un espejo. De igual manera, el paso, en la estirpe, del grillo peregrino de la forma solitaria a la forma gregaria se obtiene exponiendo al individuo, en cierto estadio, a la acción exclusivamente visual de una imagen similar, con tal de que esté animada de movimientos de un estilo suficientemente cercano al de los que son propios de su especie. Hechos que se inscriben en un orden de identificación homeomórfica que quedaría envuelto en la cuestión del sentido de la belleza como formativa y como erógena.

Pero los hechos del mimetismo, concebidos como de identificación heteromórfica, no nos interesan menos aquí, por cuanto plantean el problema de la significación del espacio para el organismo vivo —y los conceptos psico-

3 Cf. Claude Lévi-Strauss, "L'efficacité symbolique", *Revue d'Histoire des Religions*, enero-marzo, 1949 [incluido en *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968 ("La eficacia simbólica"), pp. 168-185].

lógicos no parecen más impropios para aportar alguna luz sobre esta cuestión que los ridículos esfuerzos intentados con vistas a reducirlos a la ley pretendidamente suprema de la adaptación. Recordemos únicamente los rayos que hizo fulgurar sobre el asunto el pensamiento (joven entonces y en reciente ruptura de las prescripciones sociológicas en que se había formado) de un Roger Caillois, cuando bajo el término de *psicastenia legendaria*, subsumía el mimetismo morfológico en una obsesión del espacio en su efecto desrealizante.

También nosotros hemos mostrado en la dialéctica social que estructura como paranoico el conocimiento humano⁴ la razón que lo hace más autónomo que el del animal con respecto al campo de fuerzas del deseo, pero también que lo determina en esa "poca realidad" que denuncia en él la insatisfacción surrealista.⁵ Y estas reflexiones nos incitan a reconocer en la captación espacial que manifiesta el estadio del espejo el efecto en el hombre, premanente incluso a esa dialéctica, de una insuficiencia orgánica de su realidad natural, si es que atribuimos algún sentido al término "naturaleza".

La función del estadio del espejo se nos revela entonces como un caso particular de la función de la *imago*, que es establecer una relación del organismo con su realidad; o, como se ha dicho, del *Innenwelt* con el *Umwelt*.

Pero esta relación con la naturaleza está alterada en el hombre por cierta dehiscencia del organismo en su seno, por una Discordia primordial que revelan los signos de malestar y la incoordinación motriz de los meses neonatales. La noción objetiva del inacabamiento anatómico del sistema piramidal, como de ciertas remanencias humorales del organismo materno, confirma este punto de vista que formulamos como el dato de una verdadera *prematuración específica del nacimiento* en el hombre.

Señalemos de pasada que este dato es reconocido como tal por los embriólogos, bajo el término de *fetalización*, para determinar la prevalencia de los aparatos llamados superiores del neuroeje y especialmente de ese córtex que las intervenciones psiquiátricas nos llevarán a concebir como el espejo intraorgánico.

Este desarrollo es vivido como una dialéctica temporal que proyecta decisivamente en historia la formación del individuo: el *estadio del espejo* es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación; y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se suceden desde una imagen fragmentada del

4 Cf. en este tomo pp. 116 y 177.

5 [Alusión al texto de André Breton, *Discours sur le peu de réalité*. TS]

cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad —y hasta la armadura por fin asumida de una identidad alienante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental. Así la ruptura del círculo del *Innenwelt* al *Umwelt* engendra la cuadratura inagotable de las reaseveraciones del *yo*.

Este cuerpo fragmentado, término que he hecho también aceptar en nuestro sistema de referencias teóricas, se muestra regularmente en los sueños, cuando la moción del análisis toca cierto nivel de desintegración agresiva del individuo. Aparece entonces bajo la forma de miembros desunidos y de esos órganos figurados en exoscopia, que adquieren alas y armas para las persecuciones intestinas, los cuales fijó para siempre por la pintura el visionario Jerónimo Bosco, en su ascensión durante el siglo decimoquinto al cenit imaginario del hombre moderno. Pero esa forma se muestra tangible en el plano orgánico mismo, en las líneas de fragilización que definen la anatomía fantástica, manifiesta en los síntomas de escisión esquizoide o de espasmo, de la histeria.

Correlativamente, la formación del *yo* [*je*] se simboliza oníricamente por un campo fortificado, o hasta un estadio, distribuyendo desde el ruedo interior hasta su recinto, hasta su contorno de cascajos y pantanos, dos campos de lucha opuestos donde el sujeto se empecina en la búsqueda del altivo y lejano castillo interior, cuya forma (a veces yuxtapuesta en el mismo libreto) simboliza el *ello* de manera sobrecogedora. Y parejamente, aquí en el plano mental, encontramos realizadas estas estructuras de obra fortificada cuya metáfora surge espontáneamente, y como brotada de los síntomas mismos del sujeto, para designar los mecanismos de inversión, de aislamiento, de reduplicación, de anulación, de desplazamiento, de la neurosis obsesiva.

Pero, de edificar sobre estos únicos datos subjetivos, y por poco que los emancipemos de la condición de experiencia que hace que los recibamos de una técnica de lenguaje, nuestras tentativas teóricas quedarían expuestas al reproche de proyectarse en lo impensable de un sujeto absoluto; por eso hemos buscado en la hipótesis aquí fundada sobre una concurrencia de datos objetivos la rejilla directriz de un *método de reducción simbólica*.

Éste instaura en las *defensas del yo* un orden genético que responde a los votos formulados por la señorita Anna Freud en la primera parte de su gran obra, y sitúa (contra un prejuicio frecuentemente expresado) la represión histórica y sus retornos en un estadio más arcaico que la inversión obsesiva y sus procesos aislantes, y éstos a su vez como previos a la alienación paranoica que data del viraje del *yo* [*je*] especular al *yo* [*je*] social.

Este momento en que termina el estadio del espejo inaugura, por la identificación con la *imago* del semejante y el drama de los celos primordiales (tan acertadamente valorizado por la escuela de Charlotte Bühler en los hechos de *transitivismo* infantil), la dialéctica que desde entonces liga al *yo* [*je*] con situaciones socialmente elaboradas.

Es este momento el que hace volcarse decisivamente todo el saber humano en la mediatización por el deseo del otro, constituye sus objetos en una equivalencia abstracta por la rivalidad del prójimo, y hace del *yo* [*je*] ese aparato para el cual todo impulso de los instintos será un peligro, aun cuando respondiese a una maduración natural; pues la normalización misma de esa maduración depende desde ese momento en el hombre de un expediente cultural: como se ve en lo que respecta al objeto sexual en el complejo de Edipo.

El término “narcisismo primario” con el que la doctrina designa la carga libidinal propia de ese momento revela en sus inventores, a la luz de nuestra concepción, el más profundo sentimiento de las latencias de la semántica. Pero ella ilumina también la oposición dinámica que trataron de definir de esa libido a la libido sexual, cuando invocaron instintos de destrucción, y hasta de muerte, para explicar la relación evidente de la libido narcisista con la función alienante del *yo* [*je*], con la agresividad que se desprende de ella en toda relación con el otro, aunque fuese la de la ayuda más samaritana.

Es que tocaron esa negatividad existencial, cuya realidad es tan vivamente promovida por la filosofía contemporánea del ser y de la nada.

Pero esa filosofía no la aprehende desgraciadamente sino en los límites de una *self-sufficiency* de la conciencia, que, por estar inscrita en sus premisas, encadena a los desconocimientos constitutivos del *yo* la ilusión de autonomía en que se confía. Juego del espíritu que, por alimentarse singularmente de préstamos a la experiencia analítica, culmina en la pretensión de asegurar un psicoanálisis existencial.

Al término de la empresa histórica de una sociedad por no reconocerse ya otra función sino utilitaria, y en la angustia del individuo ante la forma concentracionaria del lazo social cuyo surgimiento parece recompensar ese esfuerzo, el existencialismo se juzga por las justificaciones que da de los callejones sin salida subjetivos que efectivamente resultan de ello: una libertad que no se afirma nunca tan auténticamente como entre los muros de una cárcel, una exigencia de compromiso en la que se expresa la impotencia de la pura conciencia para superar ninguna situación, una idealización voyeurista-sádica de la relación sexual, una personalidad que no se realiza sino en

el suicidio, una conciencia del otro que no se satisface sino por el asesinato hegeliano.

A estos enunciados se opone toda nuestra experiencia en la medida en que nos aparta de concebir el *yo* como centrado sobre el *sistema percepción-conciencia*, como organizado por el “principio de realidad” en que se formula el prejuicio cientifista más opuesto a la dialéctica del conocimiento —para indicarnos que partamos de la *función de desconocimiento* que lo caracteriza en todas las estructuras tan fuertemente articuladas por la señorita Anna Freud: pues si la *Verneinung* representa su forma patente, latentes en su mayor parte quedarán sus efectos mientras no sean iluminados por alguna luz reflejada en el plano de fatalidad, donde se manifiesta el *ello*.

Así se comprende esa inercia propia de las formaciones del *yo* [*je*] en las que puede verse la definición más extensiva de la neurosis, del mismo modo que la captación del sujeto por la situación da la fórmula más general de la locura, de la que yace entre los muros de los manicomios como de la que ensordece la tierra con su sonido y su furia.

Los sufrimientos de la neurosis y de la psicosis son para nosotros la escuela de las pasiones del alma, del mismo modo que el fiel de la balanza psicoanalítica, cuando calculamos la inclinación de su amenaza sobre comunidades enteras, nos da el índice de amortización de las pasiones de la *civitas*.

En ese punto de juntura de la naturaleza con la cultura que la antropología de nuestros días escruta obstinadamente, sólo el psicoanálisis reconoce ese nudo de servidumbre imaginaria que el amor debe siempre volver a deshacer o cortar de tajo.

Para tal obra, el sentimiento altruista es sin promesas para nosotros, que sacamos a luz la agresividad que subyace a la acción del filántropo, del idealista, del pedagogo, incluso del reformador.

En el recurso, que nosotros preservamos, del sujeto al sujeto, el psicoanálisis puede acompañar al paciente hasta el límite extático del “*Tú eres eso*”, donde se le revela la cifra de su destino mortal, pero no está en nuestro solo poder de practicantes el conducirlo hasta ese momento en que empieza el verdadero viaje.

La agresividad en psicoanálisis

Informe teórico presentado en
el XI Congreso de los Psicoanalistas
de Lengua Francesa, reunido en Bruselas
a mediados de mayo de 1948

El informe precedente les ha presentado el empleo que hacemos de la noción de agresividad,¹ en clínica y en terapéutica. Me queda la tarea de poner a prueba delante de ustedes si puede formarse de ella un concepto tal que pueda aspirar a un uso científico, es decir, propio para objetivar hechos de un orden comparable en la realidad, más categóricamente para establecer una dimensión de la experiencia en la que hechos objetivados puedan considerarse como variables suyas.

Tenemos todos en común en esta asamblea una experiencia fundada en una técnica, un sistema de conceptos al que somos fieles, tanto porque fue elaborado por aquel precisamente que nos abrió todas las vías de esa experiencia, cuanto porque lleva la marca viva de las etapas de esa elaboración. Es decir que al contrario del dogmatismo que nos imputan, sabemos que ese sistema permanece abierto no sólo en su acabamiento, sino en varias de sus junturas.

Esos hiatos parecen reunirse en la significación enigmática que Freud promovió como *instinto de muerte*: testimonio, semejante a la figura de la Esfinge, de la aporía con que tropezó ese gran pensamiento en la tentativa más profunda que se ha dado de formular una experiencia del hombre en el registro de la biología.

Esa aporía está en el corazón de la noción de la agresividad, respecto de la cual medimos mejor cada día la parte que conviene atribuirle en la economía psíquica.

Por eso la cuestión de la naturaleza metapsicológica de las tendencias mortíferas vuelve a ponerse constantemente sobre el tapete por nuestros colegas teóricos, no sin contradicción, y a menudo, preciso es decirlo, con algún formalismo.

Quiero únicamente proponerles algunas observaciones o tesis que me han inspirado mis reflexiones de mucho tiempo alrededor de esta aporía verda-

dera de la doctrina, y también el sentimiento que a la lectura de numerosos trabajos he tenido de nuestra responsabilidad en la evolución actual de la psicología de laboratorio y de cura. Pienso por una parte en las investigaciones llamadas *behaviouristas*, lo mejor de cuyos resultados (que a veces nos parecen un poco magros para el aparato con que se rodean) me parece que lo deben a la utilización a menudo implícita que hacen de las categorías que el análisis ha aportado a la psicología; por otra parte, a ese género de cura —ya se dirija a los adultos o a los niños— que puede agruparse bajo el término de cura *psicodramática*, que busca su eficacia en la abreacción que intenta agotar en el plano del juego, y en la que el análisis clásico da también las nociones eficazmente directrices.

TESIS I: LA AGRESIVIDAD SE MANIFIESTA EN UNA EXPERIENCIA QUE ES SUBJETIVA POR SU CONSTITUCIÓN MISMA.

No es vano, en efecto, volver al fenómeno de la experiencia psicoanalítica. Por apuntar a datos primarios, esta reflexión es omitida a menudo.

Puede decirse que la acción psicoanalítica se desarrolla en y por la comunicación verbal, es decir, en una captura dialéctica del sentido. Supone pues un sujeto que se manifiesta como tal a la intención de otro.

Esta subjetividad no puede objetársenos como algo que debería estar caduco, según el ideal que la física satisface, eliminándola mediante el aparato registrador, sin poder evitar no obstante la caución del error personal en la lectura del resultado.

Sólo un sujeto puede comprender un sentido, inversamente todo fenómeno de sentido implica un sujeto. En el análisis un sujeto se da como pudiendo ser comprendido y lo es efectivamente: introspección e intuición pretendidamente proyectiva no constituyen aquí los vicios de principio que una psicología que daba sus primeros pasos en la vía de la ciencia consideró como irreductibles. Esto equivaldría a hacer un callejón sin salida de momentos abstractamente aislados del diálogo, cuando es preciso confiarse a su movimiento: es el mérito de Freud el haber asumido sus riesgos, antes de dominarlos mediante una técnica rigurosa.

¿Pueden sus resultados fundar una ciencia positiva? Sí, si la experiencia es controlable por todos. Ahora bien, constituida entre dos sujetos uno de los cuales desempeña en el diálogo un papel de ideal impersonalidad (punto que exigirá más adelante nuestra atención), la experiencia, una vez acabada y bajo las únicas condiciones de capacidad exigible para toda investigación

1 Dejando aparte esta primera línea, este texto se da intacto.

especial, puede ser retomada por el otro sujeto con un tercero. Esta vía aparentemente iniciática no es sino una transmisión por recurrencia, de la que no cabe asombrarse puesto que depende de la estructura misma, bipolar, de toda subjetividad. Sólo la velocidad de la difusión de la experiencia queda afectada por ella y si su restricción al área de una cultura puede discutirse, aparte de que ninguna sana antropología puede sacar de ello una objeción, todo indica que sus resultados pueden relativizarse lo suficiente para una generalización que satisfaga el postulado humanitario, inseparable del espíritu de la ciencia.

TESIS II: LA AGRESIVIDAD, EN LA EXPERIENCIA, NOS ES DADA COMO INTENCIÓN DE AGRESIÓN Y COMO IMAGEN DE DISLOCACIÓN CORPORAL, Y ES BAJO TALES MODOS COMO SE DEMUESTRA EFICIENTE.

La experiencia analítica nos permite experimentar la presión intencional. La leemos en el sentido simbólico de los síntomas, en cuanto el sujeto despoja las defensas con las que los desconecta de sus relaciones con su vida cotidiana y con su historia — en la finalidad implícita de sus conductas y de sus rechazos — en las fallas de su acción — en la confesión de sus fantasmas privilegiados — en los *rêbus* [jeroglíficos] de la vida onírica.

Podemos casi medirla en la modulación reivindicadora que sostiene a veces todo el discurso, en sus suspensiones, sus vacilaciones, sus inflexiones y sus lapsus, en las inexactitudes del relato, las irregularidades en la aplicación de la regla, los retrasos en las sesiones, las ausencias calculadas, a menudo en las recriminaciones, los reproches, los temores fantasmáticos, las reacciones emocionales de ira, las demostraciones con finalidad intimidante; mientras que las violencias propiamente dichas son tan raras como lo implican la coyuntura de emergencia que ha llevado al enfermo al médico, y su transformación, aceptada por el primero, en una convención de diálogo.

La eficacia propia de esa intención agresiva es manifiesta: la comprobamos corrientemente en la acción formadora de un individuo sobre las personas de su dependencia: la agresividad intencional roe, mina, disgrega, castra; conduce a la muerte: “¡Y yo que creía que eras impotente!”, gemía en un grito de tigresa una madre a su hijo que acababa de confesarle, no sin esfuerzo, sus tendencias homosexuales. Y podía verse que su permanente agresividad de mujer viril no había dejado de tener efectos; siempre nos ha sido imposible, en casos semejantes, desviar los golpes de la empresa analítica misma.

Esta agresividad se ejerce ciertamente dentro de constricciones reales. Pero sabemos por experiencia que no es menos eficaz por la vía de la expresividad: un padre severo intimida por su sola presencia y la imagen del Castigador apenas necesita enarbolarse para que el niño la forme. Resuena más lejos que ningún estrago.

Estos fenómenos mentales llamados las imágenes, con un término cuyas acepciones semánticas confirman todas su valor expresivo, después de los fracasos perpetuos para dar cuenta de ellos que ha registrado la psicología de tradición clásica, el psicoanálisis fue el primero que se reveló al nivel de la realidad concreta que representan. Es que partió de su función formadora en el sujeto y reveló que si las imágenes corrientes determinan tales inflexiones individuales de las tendencias, es como variaciones de las matrices que constituyen para los “instintos” mismos esas otras específicas que nosotros hemos responder a la antigua apelación de *imago*.

Entre estas últimas las hay que representan los vectores electivos de las intenciones agresivas, a las que proveen de una eficacia que podemos llamar mágica. Son las imágenes de castración, de eviración, de mutilación, de desmembramiento, de dislocación, de destripamiento, de devoración, de reventamiento del cuerpo, en una palabra, las *imago*s que personalmente he agrupado bajo la rúbrica que bien parece ser estructural de *imago del cuerpo fragmentado*.

Hay aquí una relación específica del hombre con su propio cuerpo que se manifiesta igualmente en la generalidad de una serie de prácticas sociales —desde los ritos del tatuaje, de la incisión, de la circuncisión en las sociedades primitivas, hasta en lo que podría llamarse lo arbitrario procustiano de la moda, en cuanto que desmiente en las sociedades avanzadas ese respeto de las formas naturales del cuerpo humano cuya idea es tardía en la cultura.

No hay sino que escuchar la fabulación y los juegos de los niños, aislados o entre ellos, entre dos y cinco años, para saber que arrancar la cabeza y abrir el vientre son temas espontáneos de su imaginación, que la experiencia de la muñeca despanzurrada no hace más que colmar.

Hay que hojear un álbum que reproduzca el conjunto y los detalles de la obra de Jerónimo Bosco para reconocer en ellos el atlas de todas esas imágenes agresivas que atormentan a los hombres. La prevalencia entre ellas, descubierta por el análisis, de las imágenes de una autoscopia primitiva de los órganos orales y derivados de la cloaca ha engendrado aquí las formas de los demonios. Hasta la misma ojiva de las *angustiae* del nacimiento se encuentra en la puerta de los abismos hacia los que empujan a los condenados, y hasta la estructura narcisista puede evocarse en esas esferas de vidrio en las que están cautivos los copartícipes agotados del jardín de las delicias.

Volvemos a encontrar constantemente estas fantasmagorías en los sueños, particularmente en el momento en que el análisis parece venir a reflejarse sobre el fondo de las fijaciones más arcaicas. Y evocaré el sueño de uno de mis pacientes, en quien las pulsiones agresivas se manifestaban por medio de fantasmas obsesivos; en el sueño, se veía, yendo en coche con la mujer de sus amores difíciles, perseguido por un pez volador, cuyo cuerpo como de tripa dejaba transparentarse un nivel de líquido horizontal, imagen de persecución vesical de una gran claridad anatómica.

Son todos éstos datos primarios de una *gestalt* propia de la agresión en el hombre y ligada al carácter simbólico, no menos que al refinamiento cruel de las armas que fabrica, por lo menos en el estadio artesanal de su industria. Esta función imaginaria va a esclarecerse en nuestra exposición.

Anotemos aquí que de intentarse una reducción behaviourista del proceso analítico —hacia lo cual un prurito de rigor, injustificado en mi opinión, empujaría a algunos de nosotros—, se la mutila de sus datos subjetivos más importantes, de los que son testigos en la conciencia los fantasmas privilegiados, y que nos han permitido concebir la *imago*, formadora de la identificación.

TESIS III: LOS RESORTES DE AGRESIVIDAD DECIDEN DE LAS RAZONES QUE MOTIVAN LA TÉCNICA DEL ANÁLISIS.

El diálogo parece en sí mismo constituir una renuncia a la agresividad; la filosofía desde Sócrates ha puesto siempre en él su esperanza de hacer triunfar la vía racional. Y sin embargo desde los tiempos en que Trasímaco hizo su salida demente al principio del gran diálogo de *La República*, el fracaso de la dialéctica verbal no ha hecho sino demostrarse con harta frecuencia.

He subrayado que el analista curaba por el diálogo, y locuras tan grandes como ésa; ¿qué virtud le añadió pues Freud?

La regla propuesta al paciente en el análisis le deja adelantarse en una intencionalidad ciega a todo otro fin que su liberación de un mal o de una ignorancia de la que no conoce ni siquiera los límites.

Su voz será la única que se hará oír durante un tiempo cuya duración queda a discreción del analista. Particularmente le será pronto manifiesta, y además confirmada, la abstención del analista de responderle en ningún plan de consejo o de proyecto. Hay aquí una constricción que parece ir en contra del fin deseado y que algún profundo motivo debe justificar.

¿Qué preocupación condiciona pues, frente a él, la actitud del analista? La de ofrecer al diálogo un personaje tan despojado como sea posible de carac-

terísticas individuales; nos borramos, salimos del campo donde podría percibirse este interés, esta simpatía, esta reacción que busca el que habla en el rostro del interlocutor, evitamos toda manifestación de nuestros gustos personales, ocultamos lo que puede delatarlos, nos despersonalizamos, y tendemos a esa meta que es representar para el otro un ideal de impasibilidad.

No expresamos sólo en esto esa apatía que hemos tenido que realizar en nosotros mismos para estar en situación de comprender a nuestro sujeto, ni preparamos el relieve de oráculo que, sobre ese fondo de inercia, debe tomar nuestra intervención interpretante.

Queremos evitar una emboscada, que oculta ya esa llamada, marcada por el patetismo eterno de la fe, que el enfermo nos dirige. Implica un secreto. “Échate encima —nos dicen— este mal que pesa sobre mis hombros; pero tal como te veo, ahíto, asentado y confortable, no puedes ser digno de llevarlo.”

Lo que aparece aquí como reivindicación orgullosa del sufrimiento mostrará su rostro —y a veces en un momento bastante decisivo para entrar en esa “reacción terapéutica negativa” que retuvo la atención de Freud— bajo la forma de esa resistencia del amor propio, para tomar este término en toda la profundidad que le dio La Rochefoucauld y que a menudo se confiesa así: “No puedo aceptar el pensamiento de ser liberado por otro que por mí mismo”.

Ciertamente, en una más insondable exigencia del corazón, es la participación en su mal lo que el enfermo espera de nosotros. Pero es la reacción hostil la que guía nuestra prudencia y la que inspiraba ya a Freud su puesta en guardia contra toda tentación de jugar al profeta. Sólo los santos están lo bastante desprendidos de la más profunda de las pasiones comunes para evitar los contragolpes agresivos de la caridad.

En cuanto a ostentar el ejemplo de nuestras virtudes y de nuestros méritos, nunca he visto recurrir a ello sino a algún gran maestro, todo imbuido de una idea, tan austera como inocente, de su valor apostólico; pienso todavía en el furor que desencadenó.

Por lo demás, cómo asombramos de esas reacciones, nosotros que denunciábamos los resortes agresivos escondidos en todas las actividades llamadas filantrópicas.

Debemos sin embargo poner en juego la agresividad del sujeto para con nosotros, puesto que esas intenciones, ya se sabe, forman la transferencia negativa que es el nudo inaugural del drama analítico.

Este fenómeno representa en el paciente la transferencia imaginaria sobre nuestra persona de una de las *imago*s más o menos arcaicas que, por un efecto de subducción simbólica, degrada, deriva o inhibe el ciclo de tal conducta que, por un accidente de represión, ha excluido del control del yo tal

función y tal segmento corporal, que por una acción de identificación ha dado su forma a tal instancia de la personalidad.

Puede verse que el más azaroso pretexto basta para provocar la intención agresiva, que reactualiza la *imago*, que ha seguido siendo permanente en el plano de sobredeterminación simbólica que llamamos el inconsciente del sujeto, con su correlación intencional.

Semejante mecanismo se muestra a menudo extremadamente simple en la histeria: en el caso de una muchacha atacada de astasia-abasia, que resistía desde hacía meses a las tentativas de sugestión terapéutica de los estilos más diversos, mi personaje se encontró identificada de golpe a la constelación de los rasgos más desagradables que realizaba para ella el objeto de una pasión, bastante marcada por lo demás con un acento delirante. La *imago* subyacente era la de su padre, respecto del cual bastó que yo le hiciese observar que le había faltado su apoyo (carencia que yo sabía que había dominado efectivamente su biografía y en un estilo muy novelesco), para que se encontrase curada de su síntoma, sin que, podríamos decir, hubiera comprendido nada de él, sin que la pasión mórbida por otra parte se encontrase afectada por ello.

Estos nudos son más difíciles de romper, es sabido, en la neurosis obsesiva, precisamente debido al hecho bien conocido por nosotros de que su estructura está particularmente destinada a camuflar, a desplazar, a negar, a dividir y a amortiguar la intención agresiva, y eso según una descomposición defensiva, tan comparable en sus principios a la que ilustran la torre en estrella y el parapeto en zigzag, que hemos escuchado a varios de nuestros pacientes utilizar a propósito de ellos mismos una referencia metafórica a “fortificaciones al estilo de Vauban”.

En cuanto al papel de la intención agresiva en la fobia, es por decirlo así manifiesto.

No es pues que sea desfavorable reactivar semejante intención en el psicoanálisis.

Lo que tratamos de evitar para nuestra técnica es que la intención agresiva en el paciente encuentre el apoyo de una idea actual de nuestra persona suficientemente elaborada para que pueda organizarse en esas reacciones de oposición, de denegación, de ostentación y de mentira que nuestra experiencia nos demuestra que son los modos característicos de la instancia del *yo* en el diálogo.

Caracterizo aquí esta instancia no por la construcción teórica que Freud da de ella en su metapsicología como del sistema *percepción-conciencia*, sino por la esencia fenomenológica que él reconoció como la más constantemente suya en la experiencia, bajo el aspecto de la *Verneinung*, y cuyos datos

nos recomienda apreciar en el índice más general de una inversión prejudicial.

En resumen, designamos en el *yo* ese núcleo dado a la conciencia, pero opaco a la reflexión, marcado con todas las ambigüedades que, de la complacencia a la mala fe, estructuran en el sujeto humano lo vivido pasional; ese “yo” antepuesto al verbo [el *je* francés] que, confesando su facticidad a la crítica existencial, opone su irreductible inercia de pretensiones y de desconocimiento a la problemática concreta de la realización del sujeto.

Lejos de atacarlo de frente, la mayéutica analítica adopta un rodeo que equivale en definitiva a inducir en el sujeto una paranoia dirigida. En efecto, es sin duda uno de los aspectos de la acción analítica operar la proyección de lo que Melanie Klein llama los *malos objetos internos*, mecanismo paranoico ciertamente, pero aquí bien sistematizado, filtrado en cierto modo y aislado a medida que se va produciendo.

Es el aspecto de nuestra *praxis* el que responde a la categoría del espacio, si se comprende mínimamente en ella ese espacio imaginario donde se desarrolla esa dimensión de los síntomas, el que los estructura como islotes excluidos, escotomas inertes o autonomismos parasitarios en las funciones de la persona.

A la otra dimensión, temporal, responde la angustia y su incidencia, ya sea patente en el fenómeno de la huida o de la inhibición, ya sea latente cuando no aparece sino con la *imago* motivante.

Y con todo, repitámoslo, esta *imago* no se revela sino en la medida en que nuestra actitud ofrece al sujeto el espejo puro de una superficie sin accidentes.

Pero imagínese, para comprendernos, lo que sucedería en un paciente que viese en su analista una réplica exacta de sí mismo. Todo el mundo siente que el exceso de tensión agresiva constituiría tal obstáculo a la manifestación de la transferencia que su efecto útil sólo podría producirse con la mayor lentitud, y es lo que sucede en ciertos análisis de finalidad didáctica. Si la imaginamos, en caso extremo, vivida según el modo de extrañeza propio de las aprehensiones del *doble*, esa situación desencadenaría una angustia incontrolable.

TESIS IV: LA AGRESIVIDAD ES LA TENDENCIA CORRELATIVA DE UN MODO DE IDENTIFICACIÓN QUE LLAMAMOS NARCISISTA Y QUE DETERMINA LA ESTRUCTURA FORMAL DEL YO DEL HOMBRE Y DEL REGISTRO DE ENTIDADES CARACTERÍSTICO DE SU MUNDO.

La experiencia subjetiva del análisis inscribe inmediatamente sus resultados en la psicología concreta. Indiquemos solamente lo que aporta a la psicología

gía de las emociones al mostrar la significación común de estados tan diversos como el temor fantasmático, la ira, la tristeza activa o la fatiga psicasténica.

Pasar ahora de la subjetividad de la intención a la noción de una tendencia a la agresión es dar el salto de la fenomenología de nuestra experiencia a la metapsicología.

Pero ese salto no manifiesta ninguna otra cosa sino una exigencia del pensamiento que, para objetivar ahora el registro de las reacciones agresivas, y a falta de poder seriarlo en una variación cuantitativa, debe comprenderlo en una fórmula de equivalencia. Así es como lo hacemos con la noción de *libido*.

La tendencia agresiva se revela fundamental en cierta serie de estados significativos de la personalidad, que son las psicosis paranoides y paranoicas.

He subrayado en mis trabajos que se podía coordinar por su seriación estrictamente paralela la calidad de la reacción agresiva que puede esperarse de tal forma de paranoia con la etapa de la génesis mental representada por el delirio sintomático de esa misma forma. Relación que aparece aún más profunda cuando —lo he mostrado para una forma curable: la paranoia de autocastigo— el acto agresivo resuelve la construcción delirante.

Así se sería de manera continua la reacción agresiva, desde la explosión brutal tanto como inmotivada del acto, a través de toda la gama de las formas de las beligerancias, hasta la guerra fría de las demostraciones interpretativas, paralelamente a las imputaciones de nocividad que, para no hablar del *kakón* oscuro al que el paranoide refiere su discordancia de todo contacto vital, se superponen desde la motivación, tomada del registro de un organismo muy primitivo, del veneno, hasta aquella otra, mágica, del maleficio, telepática, de la influencia, lesional, de la intrusión física, abusiva, del desvío de la intención, desposesiva, del robo del secreto, profanatoria, de la violación de la intimidad, jurídica, del prejuicio, persecutoria, del espionaje y de la intimidación, prestigiosa, de la difamación y del ataque al honor, reivindicadora, del daño y de la explotación.

Esta serie en la que reconocemos todas las envolturas sucesivas del estatuto biológico y social de la persona, he mostrado que consistía en cada caso en una organización original de las formas del *yo* y del objeto que quedan igualmente afectados en su estructura, y hasta en las categorías espacial y temporal en que se constituyen, vividos como acontecimientos en una perspectiva de espejismos, como afecciones con un acento de estereotipia que suspende su dialéctica.

Janet, que mostró tan admirablemente la significación de los sentimientos de persecución como momentos fenomenológicos de las conductas sociales,

no ha profundizado en su carácter común, que es precisamente que se constituyen por un estancamiento de uno de esos momentos, semejante en extrañeza a la figura de los actores cuando deja de correr la película.

Ahora bien, este estancamiento formal es pariente de la estructura más general del conocimiento humano: la que constituye el *yo* y los objetos bajo atributos de permanencia, de identidad y de sustancialidad, en una palabra, bajo formas de entidades o de “cosas” muy diferentes de esas *gestalt* que la experiencia nos permite aislar en lo movido del campo tendido según las líneas del deseo animal.

Efectivamente, esa fijación formal que introduce cierta ruptura de plano, cierta discordancia entre el organismo del hombre y su *Umwelt*, es la condición misma que extiende indefinidamente su mundo y su poder, dando a sus objetos su polivalencia instrumental y su polifonía simbólica, su potencial también de armamento.

Lo que he llamado el conocimiento paranoico demuestra entonces responder en sus formas más o menos arcaicas a ciertos momentos críticos, escandiendo la historia de la génesis mental del hombre, y que representan cada uno un estadio de la identificación objetivante.

Pueden entreverse sus etapas por la simple observación en el niño, donde una Charlotte Bühler, una Elsa Köhler, y la escuela de Chicago a su zaga, nos muestran varios planos de manifestaciones significativas, pero a los que sólo la experiencia analítica puede dar su valor exacto permitiendo reintegrar en ellos la relación subjetiva.

El primer plano nos muestra que la experiencia de sí en el niño pequeño, en cuanto que se refiere a su semejante, se desarrolla a partir de una situación vivida como indiferenciada. Así alrededor de la edad de ocho meses en esas confrontaciones entre niños, que, observémoslo, para ser fecundas apenas permiten una distancia de dos meses y medio de edad, vemos esos gestos de acciones ficticias con los que un sujeto acompaña el esfuerzo imperfecto del gesto del otro confundiendo su distinta aplicación, esas sincronías de la captación espectacular, tanto más notables cuanto que se adelantan a la coordinación completa de los aparatos motores que ponen en juego.

Así la agresividad que se manifiesta en las retaliaciones de palmadas y de golpes no puede considerarse únicamente como una manifestación lúdica de ejercicio de las fuerzas y de su puesta en juego para detectar el cuerpo. Debe comprenderse en un orden de coordinación más amplio: el que subordinará las funciones de posturas tónicas y de tensión vegetativa a una relatividad social cuya prevalencia ha subrayado notablemente un Wallon en la constitución expresiva de las emociones humanas.

Más aún, yo mismo he creído poder poner de relieve que el niño en esas ocasiones anticipa en el plano mental la conquista de la unidad funcional de su propio cuerpo, todavía inacabado en ese momento en el plano de la motricidad voluntaria.

Hay aquí una primera captación por la imagen en la que se dibuja el primer momento de la dialéctica de las identificaciones. Está ligado a un fenómeno de *Gestalt*, la percepción muy precoz en el niño de la forma humana, forma que, ya se ve, fija su interés desde los primeros meses, e incluso para el rostro humano desde el décimo día. Pero lo que demuestra el fenómeno de reconocimiento, implicando la subjetividad, son los signos de júbilo triunfante y el ludismo de detección que caracterizan desde el sexto mes el encuentro por el niño de su imagen en el espejo. Esta conducta contrasta vivamente con la indiferencia manifestada por los animales, aun los que perciben esa imagen, el chimpancé por ejemplo, cuando han comprobado su vanidad objetal, y toma aún más relieve por producirse a una edad en que el niño presenta todavía, para el nivel de su inteligencia instrumental, un retraso respecto del chimpancé, al que sólo alcanza a los once meses.

Lo que he llamado *el estadio del espejo* tiene el interés de manifestar el dinamismo afectivo por el que el sujeto se identifica primordialmente con la *Gestalt* visual de su propio cuerpo: es, con relación a la incoordinación todavía muy profunda de su propia motricidad, unidad ideal, *imago* saludable; es valorizada por todo el desamparo original, ligado a la discordancia intraorgánica y relacional de la cría de hombre, durante los seis primeros meses, en los que lleva los signos, neurológicos y humorales, de una prematuración natal fisiológica.

Es esta captación por la *imago* de la forma humana, más que una *Einfühlung* cuya ausencia se demuestra de todas las maneras en la primera infancia, la que entre los seis meses y los dos años y medio domina toda la dialéctica del comportamiento del niño en presencia de su semejante. Durante todo ese periodo se registrarán las reacciones emocionales y los testimonios articulados de un transativismo normal. El niño que pega dice haber sido pegado, el que ve caer llora. Del mismo modo es en una identificación con el otro como vive toda la gama de las reacciones de prestancia y de ostentación, de las que sus conductas revelan con evidencia la ambivalencia estructural, esclavo identificado con el déspota, actor con el espectador, seducido con el seductor.

Hay aquí una especie de encrucijada estructural, en la que debemos acomodar nuestro pensamiento para comprender la naturaleza de la agresividad

en el hombre y su relación con el formalismo de su yo y de sus objetos. Esta relación erótica en que el individuo humano se fija en una imagen que lo aliena a sí mismo, tal es la energía y tal es la forma en donde toma su origen esa organización pasional a la que llamará su yo.

Esa forma se cristalizará en efecto en la tensión conflictual interna al sujeto, que determina el despertar de su deseo por el objeto del deseo del otro: aquí el concurso primordial se precipita en competencia agresiva, y de ella nace la tríada del prójimo, del yo y del objeto, que, estrellando el espacio de la comunión espectacular, se inscribe en él según un formalismo que le es propio, y que domina de tal manera la *Einfühlung* afectiva que el niño a esa edad puede desconocer la identidad de las personas que le son más familiares si le aparecen en un entorno enteramente renovado.

Pero si ya el yo aparece desde el origen marcado con esa relatividad agresiva, en la que los espíritus aquejados de objetividad podrán reconocer las erecciones emocionales provocadas en el animal al que un deseo viene a solicitar lateralmente en el ejercicio de su condicionamiento experimental, ¿cómo no concebir que cada gran metamorfosis instintual, escandiendo la vida del individuo, volverá a poner en tela de juicio su delimitación, hecha de la conjunción de la historia del sujeto con la impensable inneidad de su deseo?

Por eso nunca, salvo en un límite al que los genios más grandes no han podido nunca acercarse, es el yo del hombre reducible a su identidad vivida; y en las disrupciones depresivas de los reveses vividos de la inferioridad, engendra esencialmente las negaciones mortales que lo coagulan en su formalismo. “No soy nada de lo que me sucede. Tú no eres nada de lo que vale.”

Por eso se confunden los dos momentos en que el sujeto se niega a sí mismo y en que hace cargos al otro, y se descubre ahí esa estructura paranoica del yo que encuentra su análogo en las negaciones fundamentales, puestas de relieve por Freud en los tres delirios de celos, de erotomanía y de interpretación. Es el delirio mismo de la bella alma misántropa, arrojando sobre el mundo el desorden que hace su ser.

La experiencia subjetiva debe ser habilitada de pleno derecho para reconocer el nudo central de la agresividad ambivalente, que nuestro momento cultural nos da bajo la especie dominante del *resentimiento*, hasta en sus más arcaicos aspectos en el niño. Así por haber vivido en un momento semejante y no haber tenido que sufrir de esa resistencia *behaviourista* en el sentido que nos es propio, san Agustín se adelanta al psicoanálisis al darnos una imagen ejemplar de un comportamiento tal en estos términos: “*Vidi ego et expertus sum zelantem parvulum: nondum loquebatur et intuebatur pallidus amaro aspectu*

conlactaneum suum”:² “Vi con mis propios ojos y conocí bien a un pequeñuelo presa de los celos. No hablaba todavía y ya contemplaba, todo pálido y con una mirada envenenada, a su hermano de leche”. Así anuda imperecederamente, con la etapa *infans* (de antes de la palabra) de la primera edad, la situación de absorción espectacular: contemplaba, la reacción emocional; todo pálido, y esa reactivación de las imágenes de la frustración primordial; y con una mirada envenenada, que son las coordenadas psíquicas y somáticas de la agresividad original.

Sólo la señora Melanie Klein, trabajando en el niño en el límite mismo de la aparición del lenguaje, se ha atrevido a proyectar la experiencia subjetiva en ese periodo anterior donde sin embargo la observación nos permite afirmar su dimensión, en el simple hecho por ejemplo de que un niño que no habla reacciona de manera diferente a un castigo y a una brutalidad.

Por ella sabemos la función del primordial recinto imaginario formado por la *imago* del cuerpo materno; por ella sabemos la cartografía, dibujada por la mano misma de los niños, de su imperio interior, y el atlas histórico de las divisiones intestinas en que las *imagos* del padre y de los hermanos reales o virtuales, en que la agresión voraz del sujeto mismo debaten su dominio deletéreo sobre sus regiones sagradas. Sabemos también la persistencia en el sujeto de esa sombra de los *malos objetos internos*, ligados a alguna accidental *asociación* (para utilizar un término respecto del cual sería bueno que pusiéramos en valor el sentido orgánico que le da nuestra experiencia, en oposición al sentido abstracto que conserva de la ideología humeana). Con ello podemos comprender por qué resortes estructurales la reevocación de ciertas *personae* imaginarias, la reproducción de ciertas inferioridades de situación pueden *desconcertar* del modo más rigurosamente previsible las funciones voluntarias en el adulto: a saber, su incidencia fragmentadora sobre la *imago* de la identificación original.

Al mostrarnos lo primordial de la “posición depresiva”, el extremo arcaísmo de la subjetivación de un *kakón*, Melanie Klein hace retroceder los límites en que podemos ver jugar la función subjetiva de la identificación, y nos permite particularmente situar como absolutamente original la primera formación del *superyó*.

Pero precisamente hay interés en delimitar la órbita en que se ordenan para nuestra reflexión teórica las relaciones, que están lejos de haber sido

elucidadas todas, de la tensión de culpabilidad, de la nocividad oral, de la fijación hipocondríaca, incluso de ese masoquismo primordial que excluimos de nuestra exposición, para aislar su noción de una agresividad ligada a la relación narcisista y a las estructuras de desconocimiento y de objetivación sistemáticos que caracterizan a la formación del *yo*.

A la *Urbild* de esta formación, aunque alienante por su función extrañante, responde una satisfacción propia, que depende de la integración de un desorden orgánico original, satisfacción que hay que concebir en la dimensión de una dehiscencia vital constitutiva del hombre y que hace impensable la idea de un medio que le esté preformado, *libido* “negativa” que hace resplandecer de nuevo la noción heracliteana de la Discordia, considerada por el efesio como anterior a la armonía.

Ninguna necesidad entonces de buscar más lejos la fuente de esa energía de la que Freud, a propósito del problema de la represión, se pregunta de dónde la toma el *yo*, para ponerla al servicio del “principio de realidad”.

No cabe duda que proviene de la “pasión narcisista”, no bien se concibe mínimamente al *yo* según la noción subjetiva que promovemos aquí por estar conforme con el registro de nuestra experiencia; las dificultades teóricas con que tropezó Freud nos parecen depender en efecto de ese espejismo de objetivación, heredado de la psicología clásica, que constituye la idea del sistema *percepción-conciencia*, y donde parece bruscamente desconocido el hecho de todo lo que el *yo* desatiende, escotomiza, desconoce en las sensaciones que lo hacen reaccionar ante la realidad, como de todo lo que ignora, agota y anuda en las significaciones que recibe del lenguaje: desconocimiento bien sorprendente por arrastrar al hombre mismo que supo forzar los límites del inconsciente por el poder de su dialéctica.

Del mismo modo que la opresión insensata del *superyó* permanece en la raíz de los imperativos motivados de la conciencia moral, la furiosa pasión, que especifica al hombre, de imprimir en la realidad su imagen es el fundamento oscuro de las mediaciones racionales de la voluntad.

La noción de una agresividad como tensión correlativa de la estructura narcisista en el devenir del sujeto permite comprender en una función muy simplemente formulada toda clase de accidentes y de atipias de este devenir.

Indicaremos aquí cómo concebimos su enlace dialéctico con la función del complejo de Edipo. Ésta en su normalidad es de sublimación, que designa muy exactamente una modificación identificatoria del sujeto, y, como

2 [Confesiones, libro I, cap. VII. AS]

lo escribió Freud apenas hubo experimentado la necesidad de una coordinación “tópica” de los dinamismos psíquicos, una *identificación secundaria* por introyección de la *imago* del progenitor del mismo sexo.

La energía de esta identificación está dada por el primer surgimiento biológico de la *libido* genital. Pero es claro que el efecto estructural de identificación con el rival no cae por su propio peso, salvo en el plano de la fábula, y no se concibe sino a condición de que esté preparado por una identificación primaria que estructura al sujeto como rivalizando consigo mismo. De hecho, la nota de impotencia biológica vuelve a encontrarse aquí, así como el efecto de anticipación característico de la génesis del psiquismo humano, en la fijación de un “ideal” imaginario que el análisis ha mostrado decidir de la conformación del “instinto” al sexo fisiológico del individuo. Punto, dicho sea de paso, cuyo alcance antropológico nunca subrayaríamos bastante. Pero lo que nos interesa aquí es la función que llamaremos pacificante del *ideal del yo*, la conexión de su normatividad libidinal con una normatividad cultural, ligada desde los albores de la historia a la *imago* del padre. Aquí yace evidentemente el alcance que sigue teniendo la obra de Freud *Tótem y tabú*, a pesar del círculo mítico que la vicia, en cuanto que hace derivar del acontecimiento mitológico, a saber, del asesinato del padre, la dimensión subjetiva que le da su sentido, la culpabilidad.

Freud en efecto nos muestra que la necesidad de una participación, que neutraliza el conflicto inscrito después del asesinato en la situación de rivalidad entre hermanos, es el fundamento de la identificación con el Tótem paterno. Así la identificación edípica es aquella por la cual el sujeto trasciende la agresividad constitutiva de la primera individuación subjetiva. Hemos insistido en otro lugar en el paso que constituye en la instauración de esa distancia por la cual, con los sentimientos del orden del respeto, se realiza todo un asumir afectivo del prójimo.

Sólo la mentalidad antidialéctica de una cultura que, dominada por fines objetivantes, tiende a reducir al ser del *yo* toda la actividad subjetiva puede justificar el asombro producido en un Van der Steinen por el bororo que profiere: “Yo soy una guacamaya”. Y todos los sociólogos de la “mentalidad primitiva” se afanan alrededor de esta profesión de identidad, que sin embargo no tiene nada más sorprendente para la reflexión que afirmar: “Soy médico” o “Soy ciudadano de la República francesa”, y presenta sin duda menos dificultades lógicas que promulgar: “Soy un hombre”, lo cual en su pleno valor no puede querer decir otra cosa que esto: “Soy semejante a aquel a quien, al reconocerlo como hombre, fundo para reconocerme como tal”, ya que estas diversas fórmulas no se comprenden a fin de cuentas sino por re-

ferencia a la verdad del “Yo es otro”,³ menos fulgurante a la intuición del poeta que evidente a la mirada del psicoanalista.

¿Quién sino nosotros volverá a poner en tela de juicio el estatuto objetivo de ese “yo” [“*je*” en la frase de Rimbaud], que una evolución histórica propia de nuestra cultura tiende a confundir con el sujeto? Esta anomalía merecería ser manifestada en sus incidencias particulares en todos los planos del lenguaje, y en primer lugar en ese sujeto gramatical de primera persona en nuestras lenguas, en ese “*J’aime*” del francés [o en la *o* final del “amo” español], que hipostasía la tendencia en un sujeto que la niega. Espejismo imposible en las formas lingüísticas en que se sitúan las más antiguas, y en las que el sujeto aparece fundamentalmente en posición de determinativo o de instrumental de la acción.

Dejemos aquí la crítica de todos los abusos del *cogito ergo sum*, para recordar que el *yo*, en nuestra experiencia, representa el centro de todas las *resistencias* a la cura de los síntomas.

Tenía que suceder que el análisis, después de haber puesto el acento sobre la reintegración de las tendencias excluidas por el *yo*, en cuanto subyacentes a los síntomas a los que acometió primeramente, ligados en su mayoría a los aspectos *fallidos* de la identificación edípica, llegase a descubrir la dimensión “moral” del problema.

Y paralelamente pasaron al primer plano, por una parte el papel desempeñado por las tendencias agresivas en la estructura de los síntomas y de la personalidad, por otra parte toda clase de concepciones “valorizantes” de la *libido* liberada, entre las cuales una de las primeras se debe a los psicoanalistas franceses bajo el registro de la *oblatividad*.

Es claro en efecto que la *libido* genital se ejerce en el sentido de un rebasamiento, ciego por lo demás, del individuo en provecho de la especie, y que sus efectos sublimadores en la crisis del Edipo están en la fuente de todo el proceso de la subordinación cultural del hombre. Sin embargo no se podría acentuar demasiado el carácter irreductible de la estructura narcisista y la ambigüedad de una noción que tendería a desconocer la constancia de la tensión agresiva en toda vida moral que supone la sujeción a esa estructura: ahora bien, ninguna oblatividad podría liberar su altruismo. Y por eso La Rochefoucauld pudo formular su máxima, en la que su rigor está acorde con el tema fundamental de su pensamiento, sobre la incompatibilidad del matrimonio y de las delicias.

3 [Alude a una célebre frase del poeta Arthur Rimbaud: “*Je est un autre*”, donde el uso antigramatical de *je* es imposible de sugerir en español. TS.]

Dejaríamos degradarse el filo de nuestra experiencia de engañarnos, si no a nuestros pacientes, con una armonía preestablecida cualquiera, que liberaría de toda inducción agresiva en el sujeto los conformismos sociales que la reducción de los síntomas hace posibles.

Y una muy diferente penetración mostraban los teóricos de la Edad Media, que debatían el problema del amor entre los dos polos de una teoría “física” y de una teoría “extática”, que implicaban ambas la reabsorción del *yo* del hombre, ya sea por su reintegración en un bien universal, ya sea por la efusión del sujeto hacia un objeto sin alteridad.

Es en todas las fases genéticas del individuo, en todos los grados de cumplimiento humano en la persona donde volvemos a encontrar ese momento narcisista en el sujeto, en un antes en el que debe asumir una frustración libidinal y un después en el que se trasciende en una sublimación normativa.

Esta concepción nos hace comprender la agresividad implicada en los efectos de todas las regresiones, de todos los abortos, de todos los rechazos del desarrollo típico en el sujeto, y especialmente en el plano de la realización sexual, más exactamente en el interior de cada una de las grandes fases que determinan en la vida humana las metamorfosis libidinales cuya función mayor ha sido demostrada por el análisis: destete, Edipo, pubertad, madurez, o maternidad, incluso clímax involutivo. Y hemos dicho a menudo que el acento colocado primero en la doctrina sobre las retorsiones agresivas del conflicto edípico en el sujeto respondía al hecho de que los efectos del complejo fueron vislumbrados primero en los aspectos *fallidos* de su solución.

No se necesita subrayar que una teoría coherente de la fase narcisista esclarece el hecho de la ambivalencia propia de las “pulsiones parciales” de la escoptofilia, del sadomasoquismo y de la homosexualidad, no menos que el formalismo estereotípico y ceremonial de la agresividad que se manifiesta en ella: apuntamos aquí al aspecto frecuentemente muy poco “realizado” de la aprehensión del prójimo en el ejercicio de tales de esas perversiones, su valor subjetivo en el hecho bien diferente de las reconstrucciones existenciales, por lo demás muy impresionantes, que un Jean-Paul Sartre ha podido dar de ellas.

Quiero indicar también de pasada que la función decisiva que concedemos a la *imago* del cuerpo propio en la determinación de la fase narcisista permite comprender la relación clínica entre las anomalías congénitas de la lateralización funcional (zurdera) y todas las formas de inversión de la normalización sexual y cultural. Esto nos recuerda el papel atribuido a la gimnasia en el ideal “bello y bueno” de la educación antigua y nos lleva a la tesis social con la que concluimos.

TESIS V: SEMEJANTE NOCIÓN DE LA AGRESIVIDAD COMO DE UNA DE LAS COORDENADAS INTENCIONALES DEL YO HUMANO, Y ESPECIALMENTE RELATIVA A LA CATEGORÍA DEL ESPACIO, HACE CONCEBIR SU PAPEL EN LA NEUROSIS MODERNA Y EN EL MALESTAR DE LA CIVILIZACIÓN.

Queremos únicamente aquí abrir una perspectiva sobre los veredictos que en el orden social actual nos permite nuestra experiencia. La preeminencia de la agresividad en nuestra civilización quedaría ya suficientemente demostrada por el hecho de que se la confunde habitualmente en la moral media con la virtud de la fortaleza. Entendida con toda justicia como significativa de un desarrollo del *yo*, se la considera de un uso social indispensable y tan comúnmente aceptada en las costumbres que es necesario, para medir su particularidad cultural, compenetrarse del sentido y de las virtudes eficaces de una práctica como la del *yang* en la moral pública y privada de los chinos.

Si ello no fuera superfluo, el prestigio de la idea de la lucha por la vida quedaría suficientemente atestiguado por el éxito de una teoría que ha podido hacer aceptar a nuestro pensamiento una selección fundada únicamente sobre la conquista del espacio por el animal como una explicación válida de los desarrollos de la vida. De este modo el éxito de Darwin parece consistir en que proyecta las predaciones de la sociedad victoriana y la euforia económica que sancionaba para ella la devastación social que inauguraba a la escala del planeta, en que las justifica mediante la imagen de un *laissez-faire* de los devorantes más fuertes en su competencia por su presa natural.

Antes que él, sin embargo, un Hegel había dado para siempre la teoría de la función propia de la agresividad en la ontología humana, profetizando al parecer la ley de hierro de nuestro tiempo. Es del conflicto del Amo y del Esclavo de donde deduce todo el progreso subjetivo y objetivo de nuestra historia, haciendo surgir de esas crisis las síntesis que representan las formas más elevadas del estatuto de la persona en Occidente, desde el estoico hasta el cristiano y aun hasta el ciudadano futuro del Estado Universal.

Aquí el individuo natural es considerado como una nada, puesto que el sujeto humano lo es en efecto delante del Amo absoluto que le está dado en la muerte. La satisfacción del deseo humano sólo es posible mediatizada por el deseo y el trabajo del otro. Si en el conflicto del Amo y del Esclavo es el reconocimiento del hombre por el hombre lo que está en juego, es también sobre una negación radical de los valores naturales como este reconocimiento es promovido, ya se exprese en la tiranía estéril del amo o en la tiranía fecunda del trabajo.

Se sabe qué armazón dio esta doctrina profunda al espartaquismo constructivo del esclavo recreado por la barbarie del siglo darwiniano.

La relativización de nuestra sociología por la recopilación científica de las formas culturales que destruimos en el mundo, y asimismo los análisis, marcados con rasgos verdaderamente psicoanalíticos, en los que la sabiduría de un Platón nos muestra la dialéctica común a las pasiones del alma y de la ciudad, pueden esclarecernos sobre las razones de esta barbarie. Es a saber, para decirlo en la jerga que responde a nuestros enfoques de las necesidades subjetivas del hombre, la ausencia creciente de todas esas saturaciones del *super-yo* y del *ideal del yo* que se realizan en toda clase de formas orgánicas de las sociedades tradicionales, formas que van desde los ritos de la intimidad cotidiana hasta las fiestas periódicas en que se manifiesta la comunidad. Ya sólo las conocemos bajo los aspectos más netamente degradados. Más aún, por abolir la polaridad cósmica de los principios macho y hembra, nuestra sociedad conoce todas las incidencias psicológicas propias del fenómeno moderno llamado de la *lucha de los sexos*. Comunidad inmensa —en el límite entre la anarquía “democrática” de las pasiones y su nivelación desesperada por el “gran moscardón alado” de la tiranía narcisista—, está claro que la promoción del *yo* en nuestra existencia conduce, conforme a la concepción utilitarista del hombre que la secunda, a realizar cada vez más al hombre como individuo, es decir, en un aislamiento del alma cada vez más emparentado con su abandono original.

Correlativamente, al parecer, queremos decir por razones cuya contingencia histórica se apoya en una necesidad que algunas de nuestras consideraciones permiten vislumbrar, estamos comprometidos en una empresa técnica a la escala de la especie: el problema es saber si el conflicto del Amo y del Esclavo encontrará su solución en el servicio de la máquina, para la que una psicotécnica, que se muestra ya preñada de aplicaciones más y más precisas, se dedicará a proporcionar conductores de bólidos y vigilantes de centrales reguladoras.

La noción del papel de la simetría espacial en la estructura narcisista del hombre es esencial para echar los cimientos de un análisis psicológico del espacio, del que aquí no podremos sino indicar el lugar. Digamos que la psicología animal nos ha revelado que la relación del individuo con cierto campo espacial es en ciertas especies detectada socialmente, de una manera que la eleva a la categoría de pertenencia subjetiva. Diremos que es la posibilidad subjetiva de la proyección en espejo de tal campo en el campo del otro lo que da al espacio humano su estructura originalmente “geométrica”, estructura que llamaríamos de buena gana *caleidoscópica*.

Tal es por lo menos el espacio donde se desarrolla la imaginería del *yo*, y que se une al espacio objetivo de la realidad. ¿Nos ofrece sin embargo un puerto seguro? Ya en el “espacio vital” en el que la competencia humana se desarrolla de manera cada vez más apretada, un observador estelar de nuestra especie llegaría a la conclusión de unas necesidades de evasión de singulares efectos. Pero la extensión conceptual a la que pudimos creer haber reducido lo real ¿no parece negarse a seguir dando su apoyo al pensamiento físico? Así por haber llevado nuestro dominio hasta los confines de la materia, ese espacio “realizado” que nos hace parecer ilusorios los grandes espacios imaginarios donde se movían los libres juegos de los antiguos sabios ¿no va a desvanecerse a su vez en un rugido del fondo universal?

Sabemos, sea como sea, por dónde procede nuestra adaptación a estas exigencias, y que la guerra muestra ser más y más la comadrona obligada y necesaria de todos los progresos de nuestra organización. De seguro, la adaptación de los adversarios en su oposición social parece progresar hacia un concurso de formas, pero podemos preguntarnos si está motivado por una concordancia con la necesidad o por esa identificación cuya imagen Dante en su Infierno nos muestra en un beso mortal.

Por lo demás no parece que el individuo humano, como material de semejante lucha, esté absolutamente desprovisto de defectos. Y la detección de los “malos objetos internos”, responsables de las reacciones (que pueden ser muy costosas en aparatos) de la inhibición y de la huida hacia adelante, detección a la que hemos aprendido recientemente a proceder para los elementos de choque, de la caza, del paracaídas y del comando, prueba que la guerra, después de habernos enseñado mucho sobre la génesis de las neurosis, se muestra tal vez demasiado exigente en cuanto a sujetos cada vez más neutros en una agresividad cuyo patetismo es indeseable.

No obstante tenemos también aquí algunas verdades psicológicas que aportar: a saber, hasta qué punto el pretendido “instinto de conservación” del *yo* flaquea fácilmente en el vértigo del dominio del espacio, y sobre todo hasta qué punto el temor de la muerte, del “Amo absoluto”, supuesto en la conciencia por toda una tradición filosófica desde Hegel, está psicológicamente subordinado al temor narcisista de la lesión del cuerpo propio.

No nos parece vano haber subrayado la relación que sostiene con la dimensión del espacio una tensión subjetiva, que en el malestar de la civilización viene a traslaparse con la de la angustia, tan humanamente abordada por Freud y que se desarrolla en la dimensión temporal. Ésta también la esclareceremos gustosos con las significaciones contemporáneas de dos

filosofías que responderían a las que acabamos de evocar: la de Bergson por su insuficiencia naturalista y la de Kierkegaard por su significación dialéctica.

Sólo en la encrucijada de estas dos tensiones debería abordarse ese asumir el hombre su desgarramiento original, por el cual puede decirse que a cada instante constituye su mundo por medio de su suicidio, y del que Freud tuvo la audacia de formular la experiencia psicológica, por paradójica que sea su expresión en términos biológicos, o sea como “instinto de muerte”.

En el hombre “liberado” de la sociedad moderna, vemos que este desgarramiento revela hasta el fondo del ser su formidable cuarteadura. Es la neurosis de autocastigo, con los síntomas histérico-hipocondríacos de sus inhibiciones funcionales, con las formas psicasténicas de sus desrealizaciones del prójimo y del mundo, con sus secuencias sociales de fracaso y de crimen. Es a esta víctima conmovedora, evadida por lo demás irresponsable en ruptura con la sentencia que condena al hombre moderno a la más formidable galera social, a la que recogemos cuando viene a nosotros, es a ese ser de nada a quien nuestra tarea cotidiana consiste en abrir de nuevo la vía de su sentido en una fraternidad discreta por cuyo rasero somos siempre demasiado desiguales.

Observación sobre el informe de Daniel Lagache: “Psicoanálisis y estructura de la personalidad”

Este texto está redactado a partir de la grabación de una intervención a la que un paso en falso del aparato privó de su exordio. Tal es el accidente que aprovechamos para retocar nuestro discurso de una manera que modifica sensiblemente su improvisación. Aun así es preciso indicar su intención, que es estrechar en su articulación de entonces una posición que sigue siéndonos esencial.

Esto nos llevó a suprimir más bien: y precisamente lo que en el fuego de una actualización se adelanta a lo que sólo será desarrollado más tarde. Así, desatendiendo nuestro gusto de autor, no hemos conservado el apólogo del tarro de mostaza cuyo recuerdo sin embargo no es anecdótico, puesto que más tarde le dimos su pleno desarrollo.¹

Con la salvedad de que le aseguramos aquí su acta de nacimiento, con su motivo en los ágapes que nos lo proporcionaron por lo menos aparentemente, pero dejemos para nuestro auditorio el volver a encontrar el tarro de mostaza en filigrana en figuras más accesibles al lector como menos sometidas a los significantes de la presencia.

Por lo demás un texto que no ha sido comunicado previamente bajo ninguna forma documental no es atestiguable sino desde el momento de su redacción definitiva, o sea aquí, Pascuas de 1960.

I. LA ESTRUCTURA Y EL SUJETO

El término estructura que va a dar al informe de Daniel Lagache² su palabra clave es enunciado efectivamente al principio de muchas tendencias contem-

poráneas de la investigación sobre el hombre, si es éste el sentido amplio que Lagache da, nos parece, al término antropología. La referencia a la sociología nos habría parecido mejor actualmente para situar en ella el estructuralismo.

Pues es objeto de un debate lo bastante vivaz como para que Claude Lévi-Strauss no escape a los ataques que los estructuralistas se dirigen mutuamente, toda vez que la noción de estructura que tiene uno a tal otro no le parece ser sino aberración.

Como por nuestra parte hacemos del término estructura un empleo que creemos poder autorizar en el de Claude Lévi-Strauss, es para nosotros una razón personal, ésta es la ocasión de decirlo, no considerar ese empleo como generalmente confusionista. Estamos por ello tanto más interesados en someterlo a la prueba del desarrollo que Daniel Lagache ordena dentro de él.

La categoría de conjunto, para introducirla, encuentra nuestro acuerdo, por cuanto evita las implicaciones de la totalidad o las depura. Pero esto no es para decir que sus elementos no sean aislables, ni sumables: por lo menos, si buscamos en la noción de conjunto alguna garantía del rigor que tiene en la teoría matemática. “Que sus partes estén a su vez estructuradas” querrá decir entonces que ellas mismas son susceptibles de simbolizar todas las relaciones definibles para el conjunto, las cuales van mucho más allá de su distinción y de su reunión, no obstante inaugurales. Los elementos se definen allí efectivamente por la posibilidad de ser planteados en función de subconjuntos como recurriendo una relación cualquiera definida para el conjunto, posibilidad que tiene por rasgo esencial el no estar limitada por ninguna jerarquía *natural*.

Por eso el término: parte, nos parece deber apartarse en el principio, con mayor razón todo dato de campo que incluya incógnitas tan temibles como un organismo, puesto que ya al organizar lo que lo rodea (con la famosa “situación” que nos cuelga de la nariz), ese campo aporta a toda consideración de estructura esta limitación mínima que Daniel Lagache circunscribe de inmediato con toda pertinencia: la de ser geométrica.³

Ahora bien, la estructura no es la forma, hemos insistido en eso en otro lugar,⁴ y precisamente la cuestión es avezar el pensamiento en una topología, que sólo la estructura necesita.

1 Especialmente en nuestro seminario de ese año 1959-1960, sobre la ética del psicoanálisis.

2 “La antropología es hoy estructuralista. Uno de sus rasgos principales es la promoción de la categoría de *conjunto*, de *unitas multiplex*. (...) Partimos de la idea de que no nos enfrentamos a elementos aislados ni a sumas de elementos, sino a conjuntos cuyas partes están a su vez estructuradas.” D. Lagache, *La Psychanalyse et la structure de la personnalité* (informe al Coloquio de Royaumont, 10-13 de julio de 1958), recogido en *La Psychanalyse*, núm. 6, París, Presses Universitaires de France, 1961, p. 5.

3 “*El campo psicológico*. es el conjunto de las relaciones del organismo y del medio [*l'entourage*]. [...] No hay organismo que no esté en situación ni situación sino para un organismo. Necesidad en último análisis geométrica [...]”. *Ibid*, p. 5.

4 En un simposio sobre la estructura, celebrado bajo los auspicios del señor Bastide.

Pretendemos que la estética trascendental tiene que rehacerse para el tiempo en que la lingüística ha introducido en la ciencia su estatuto innegable: con la estructura definida por la articulación significativa como tal.

Entonces, cuando Daniel Lagache parte de una elección que nos propone entre una estructura en cierto modo aparente (que implicaría la crítica de lo que el carácter descriptivo implica de natural) y una estructura de la que puede decir que está a distancia de la experiencia (puesto que se trata del “modelo teórico” que él reconoce en la metapsicología analítica), esta antinomia descuida un modo de la estructura que no por ser tercero podría ser excluido, a saber, los efectos que la combinatoria pura y simple del signifi- cante determina en la realidad donde se produce. Pues el estructuralismo ¿es o no es lo que nos permite plantear nuestra experiencia como el campo donde “ello” habla? Si es así, “la distancia a la experiencia” de la estructura se desvanece, puesto que ésta opera en ella no como modelo teórico, sino como la máquina original que pone en ella en escena al sujeto.

Lo que Daniel Lagache pone en la cuenta del punto de vista económico-dinámico, o sea, según él, el material y su interpretación, es allí precisamente donde vemos esbozarse la incidencia de la estructura en nuestra experiencia, y es allí donde una investigación estructuralista debe perseguir sus efectos, toda vez que su alcance económico-dinámico se ilustra con una comparación que equivale a su razón: a saber, lo que una turbina, o sea, una máquina dis- puesta según una cadena de ecuaciones, aporta a una cascada natural para la realización de la energía.

¿Cómo asombrarse entonces de que el criterio genético haya dado por saldo un fracaso en la puesta a prueba de las tópicas freudianas, en la medida misma en que sus sistemas son estructurales?

En cuanto al criterio de adaptación, tal vez haya que rechazar su empleo hasta nueva orden, la nueva orden que le habrá aportado el psicoanálisis mismo: salvo que se tome el callejón sin salida llamado del problema posre- volucionario.

En efecto, los sistemas en los cuales Daniel Lagache sabrá poner tan deli- cadamente en valor sus relaciones de interdependencia (propondríamos: pa- ranomias), en cada una de las dos tópicas de Freud, distinguiéndolos en sus funciones, no son por ello la estructura en sentido estricto: como se ve en la especie de quiasmo que él no explica, según el cual es de la identidad de los pensamientos de la que el proceso primario (en cuanto que procede en el in- consciente) recibe su regla, y en la identidad de las percepciones donde el proceso secundario (en cuanto que ordena el primero para con la realidad) encuentra su criterio —mientras que la percepción es más primaria en la es-

tructura en el sentido en que la entiende Lagache, y más cercana al principio de placer con el que se asegura el reino de lo primario, que todo lo que por ser pensado parece repercutido de una conciencia esclarecida.

Por eso no es vano recordar que Freud negó, en principio, a todo sistema de ninguna de sus tópicas *la menor realidad* como aparato diferenciado en el orga- nismo. Pues se olvida, al deducir este corolario, que nos rehúsa a la vez el dere- cho a forzar ninguno de esos sistemas a entrar en la realidad fantasmada de una “totalidad” cualquiera del organismo. En pocas palabras, la estructura de que hablamos no tiene nada que ver con la idea de la “estructura del orga- nismo”, tal como la sostienen los hechos mejor fundados de la *Gestalt*. No es que la estructura en sentido propio no aproveche las hiancias de la *Gestalt* or- gánica para sometérsela. Pero a partir de sus conjunciones que mostrarían ser de fisión o de fisuras, se afirma una heterogeneidad entre dos órdenes, que se intentará menos enmascarar para captar su principio. Así, si se la desconoce menos, la distribución tópica de la conciencia, tan notable en su dispersión que parecería desmembrada, nos conduce a considerar este hecho que Daniel Lagache tiene razón en recordarnos: es que apenas hemos avanzado en el pro- blema de la naturaleza de la conciencia, desde que Freud, en su revisión que él había hecho necesaria, sólo volvía a ella para quejarse de quedar detenido allí.

De todas maneras, no presenta dificultad el hecho de que el organismo deje plumas, dicho de otra manera, ceda tal o cual de sus tentáculos más o menos amovibles en prenda a tal estructura, de prohibición social por ejem- plo, en el que puede como individuo verse apresado.

Para entrar en el meollo del tema con Daniel Lagache, agradezcámosle que denuncie de pasada la simple falsificación que Heinz Hartmann intenta imponer a la historia al desconocer que en el periodo de la *Introducción al narcisismo* Freud se interesaba ciertamente en la instancia del Yo, la única, la misma que debía seguir promoviendo. En cuanto a la puesta en guardia con que dicho autor y sus acólitos, Kris y Loewenstein, creen deber precavernos contra una concepción calificada de antropomórfica de la segunda tópica, consideraremos con Daniel Lagache que su objeto no es más consistente que la estupidez, pura finta, que suponen en nosotros. Pero esto no es para acep- tar la impertinencia de esa otra que nos imputan, bien real, al contar con nuestra vanagloria de ser de los que no se dejan engañar, para deslizarnos la carta forzada de una concepción calificada de causal⁵ del Yo. ¿Y negará toda-

5 Si hemos de creer a estos autores, Freud, en el 2o. modelo, habría “tomado como criterio la *función* de los sistemas o subestructuras en el conflicto, y el modelo que le inspira es fisiológico; el papel de los conceptos estructurales

vía Lagache la influencia nefasta de la antinomia de Jaspers, en este truco de cartas con que se pretende deslumbrarnos, haciendo espejear el lustre de la fisiología sobre la puerta de los desperdicios por donde vuelven a sacarnos, para explicar el Yo de Freud, ese maniquí cuyo retoño es el atolladero de toda experiencia psicológica, ese sujeto verbal dado como soporte a la síntesis de las funciones más heteróclitas? Daniel Lagache da su merecido más adelante a ese carnero de dos cabezas, a ese monstruo cuyas soldaduras representadas podrían evocar un *collage* sin arte, pero que concuerda con ese gabinete de curiosidades donde no desentona el charlatán. ¿Qué tiene que hacer, efectivamente, esa concepción barroca con el psicoanálisis, si no es rebajar su técnica hasta la explotación de los más oscuros prejuicios?

Queda el hecho de que, como lo observa con fuerza Daniel Lagache, la existencia misma de “enclaves animistas”, incluso de alternancias vividas como personales en nuestro asentimiento, no estorba para nada la comprensión de la segunda tópica como un modelo teórico, ya que lo importante en efecto no es “que se puedan diferenciar los sistemas por sus funciones”, sino reconocer como lo hace él el hecho de “que el concepto de función no es un concepto exclusivamente fisiológico”.

Lo que aportamos a este debate hará fácil de creer que pensamos que no se puede hablar con mayor excelencia.

Se ve sin embargo qué objeciones va a encontrar de nuestra parte la tentativa de Daniel Lagache por cuanto es a su formación en la intersubjetividad a la que pretende referir lo que llama la estructuración de la personalidad (es el título mismo de su cap. IV). A nuestro entender, su método no es bastante radical, y diremos en qué.

No es pecado, mientras tanto, consentir en la estocada que dirige contra el idealismo exorbitante que se ejerce al querer hacer derivar de la conciencia personal la génesis del mundo personal, o sea, a la boga moderna de un psicoanálisis que no querría ya fundarse sino en la observación del niño. Pero también nos parece optimista cuando nos considera liberados de ese prejuicio: ¿olvida acaso que el señor Piaget nos tiene acostumbrados a interrogar en la conciencia personal a la génesis del mundo común, hasta el punto de incluir allí las categorías del pensamiento científico?

No menos encantados quedamos de su observación de que “antes de existir en sí mismo, por sí mismo y para sí mismo, el niño existe para y por el pró-

es favorecer las explicaciones causales, y si se cuentan entre nuestros instrumentos más válidos, es que se sitúan en un contexto genético”.

jimo; que es ya un polo de esperas, de proyectos, de atributos”. Pero esto no sería sino proponer una perogrullada si no pusiera el acento sobre el medio por el que tantas esperas y proyectos se hacen sentir en el inconsciente del niño cuando viene al mundo; pues ¿no es por esos atributos cuyo término, bastante insólito en semejante aposición, viene como a deslizarse en el movimiento de su frase en el momento en que se cierra? Atributos: detengo en ese pequeño vocablo a Daniel Lagache. ¿Esperaba que se me escapara? Si no, ¿por qué no darle él mismo su alcance? Un polo de atributos, tal es el sujeto antes de su nacimiento (y será tal vez bajo su amontonamiento como se asfixiará un día). De atributos, es decir de significantes más o menos ligados en un discurso, tendremos que recordarlo dentro de un momento cuando se trate de la estructura del Ello.

Pero por el momento ¿no profesa Daniel Lagache lo mismo que lo que yo enseño cuando defino el inconsciente como el discurso del Otro? Pues para que a “esa existencia para y por el prójimo”, Daniel Lagache pueda, sobre la existencia del niño “en sí mismo, por sí mismo y para sí mismo”, concederle, si no la preeminencia, por lo menos la anterioridad lógica —para eso no basta su relación enteramente futura con el entorno que le espera de sus semejantes y lo aboca al lugar que ocupa en sus proyectos. Pues en la imaginaria dimensión que se despliega allí, esa relación de existencia sigue siendo inversa, en cuanto que el nonato sigue estando más bien cerrado a su visión. Pero el lugar que el niño ocupa en la estirpe según la convención de las estructuras del parentesco, el nombre de pila [*prénom* en francés] que a veces lo identifica ya con su abuelo, los marcos del estado civil y aun lo que denotará su sexo, son cosas éstas que se preocupan bien poco de lo que él es en sí mismo: ¡que surja pues hermafrodita, a ver qué!

Esto, ya se sabe, va mucho más lejos, tan lejos como la ley cubre al lenguaje, y la verdad a la palabra: ya su existencia es litigada, inocente o culpable, antes de que venga al mundo, y el hilo tenue de su verdad no puede dejar de coser ya un tejido de mentiras. Es por eso incluso, a grandes rasgos, por lo que habrá error sobre la persona, es decir, sobre los méritos de sus padres, en su Ideal del Yo; mientras que en el viejo proceso de justificación en el tribunal de Dios, el nuevo monigote recurrirá a un expediente de antes de sus abuelos: bajo la forma del Superyó de ellos. Observación de Freud, recordada por Daniel Lagache, y en la que no habrá que buscar sino efecto y campo de la palabra y del lenguaje con los óptimos que podrían señalarse en un esquema topológico, viendo por añadidura que sólo estadísticamente pasan a la realidad.

Más profundamente aún aquí resuena, tenemos de ello una experiencia segura, el deseo de los padres. Pero es precisamente la cuestión que abrimos

a nuestra vez, como lo saben aquí algunos, de la determinación del deseo por los efectos, en el sujeto, del significante.

Si el propio Daniel Lagache no hiciese resonar en ello mi promoción del Verbo, ¿estaría tan seguro de que su referencia tan bonita a la encarnación impresionaría al auditorio, cuando dice que “en el transcurso de la existencia prenatal, el ser para el prójimo se modifica y se enriquece por la encarnación”?

Sí, “el ser para el prójimo”, no dice el ser en sí, y continúa “hacia la mitad de la gestación”. ¿No es que por “sus primeras manifestaciones de actividad, el feto”... empieza a hacer hablar de él? Sí, que se hable de él, eso es lo que define lo que Daniel Lagache llama aquí “esos primeros momentos de una existencia” (nosotros diríamos ex-sistencia), y de manera tanto más notable cuanto que la califica de “autónoma”.

¿Por qué entonces no articular la anterioridad de la relación con el discurso del Otro sobre toda *diferenciación primaria*,⁶ de la cual admite que el sujeto funciona en ella “sin existir en cuanto estructura cognoscitiva”? Arguye sin embargo siete líneas antes que “se niega la evidencia al pretender que el recién nacido no tiene experiencia consciente, siendo así que alterna entre el sueño y la vigilia”. Esa vigilia observable, ¿basta para asegurarle “la existencia de un sujeto sin estructura cognoscitiva”?

Para nosotros, el hecho de la diferenciación primaria deja en suspenso su uso propiamente significante, del que depende el advenimiento del sujeto. Para definirla en sí misma, diríamos que es una relación de objeto *en lo real*, pensando dar con ello la prueba del carácter robusto, en su sencillez, de las distribuciones que utilizamos para situar nuestra experiencia entre simbólico, imaginario y real.

Es preciso que a la necesidad que sostiene esta diferenciación primaria se añada la demanda, para que el sujeto (antes de toda “estructura cognoscitiva”) haga su entrada en lo real, a la vez que la necesidad se hace pulsión, por cuanto su realidad se oblitera al hacerse símbolo de una satisfacción de amor.

6 “La noción de diferenciación primaria es preferible a la de indiferenciación. [...] está demostrada por la existencia de aparatos que aseguran al sujeto un mínimo de autonomía: aparatos de la percepción, de la motricidad, de la memoria, umbrales de descargas de las necesidades y de los afectos. [...] Sin existir en cuanto estructura cognoscitiva, el sujeto funciona y se actualiza sucesivamente en las necesidades que lo despiertan y lo motivan. [...] Lo que es verdad, es que esas relaciones de objeto funcionales no están estructuradas en el sentido de que el sujeto y el objeto no están diferenciados.” *Ibid.*, pp. 15-16.

Estas exigencias categoriales, permítasenos señalarlo, tienen la ventaja entre otras de relegar detestables metáforas como la de la *participación simbiótica* del niño en la madre (¿forman acaso un liquen?), de dejarnos descontentos con una referencia desenfadada “al juego combinado de la maduración y del aprendizaje” para dar cuenta de “una identificación en el conflicto intersubjetivo”, incluso si se tiene por seguro que “la predominancia de su pasividad hace que reciba su personaje temporal de la situación”, de no considerarnos desembarazados de la diferenciación entre cuerpo y objetos con sólo connotarla como sincrética, porque esto es desatender la esencial disimetría entre proyección e introyección.

Sobre este punto Daniel Lagache sigue siendo clásico. Pero nos parece que no puede acentuar, como lo ha hecho aquí, la prematuración simbólica por la que el niño se inscribe en el ser para el prójimo (para nosotros, el discurso del Otro), y considerar el retraso formal que registra su aprendizaje de la sintaxis (el momento en que el niño habla de él como el prójimo le habla) como decisivo de lo que sea “en la conjunción que se opera entre el ser para el prójimo y el ser para sí”. Pues lejos de que ese instante sea representativo de ello, diríamos que, puesto que se trata de discurso, esa conjunción es de siempre, puesto que el discurso estaba ahí desde el principio, aunque fuese en su presencia impersonal.

El drama del sujeto en el verbo es que en él pone a prueba su carencia de ser, y aquí es donde el psicoanalista haría bien en precisar algunos de sus momentos, pues el psicólogo por su parte nada puede con sus cuestionarios, ni aun con sus grabaciones en las que esos momentos no aparecerán tan fácilmente, no antes de que una película haya captado la estructura de la carencia como constituyente del juego de ajedrez.

Es porque remedia ese momento de carencia por lo que una imagen viene a la posición de soportar todo el precio del deseo: proyección, función de lo imaginario.

En el extremo opuesto viene a instalarse en el corazón del ser, para designar su agujero, un índice: introyección, relación con lo simbólico.

Los progresos observados de la objetivación en sus estadios precoces parecen efectivamente no tener otro interés, como Daniel Lagache lo da a entender, que el de enmascarnos los tiempos inconscientes de las proyecciones y de las introyecciones en la continuidad de su desarrollo.

Nos detendremos en el mismo punto que Daniel Lagache para hacer el balance de nuestra divergencia. Está en la función misma que él da a la intersubjetividad. Pues ésta se define para él en una relación con el otro del semejante, relación simétrica en su principio, como se ve en el hecho de que Da-

niel Lagache formule que por el otro el sujeto aprende a tratarse como un objeto. Para nosotros, el sujeto tiene que surgir del dato de los significantes que lo recubren en un Otro que es su lugar trascendental: por lo cual se constituye en una existencia donde es posible el vector manifiestamente constituyente del campo freudiano de la experiencia: a saber, lo que se llama el deseo.

Lejos pues de que sea preciso que el Yo-sujeto se esfuerce en hacer retroceder al Yo-objeto para hacerse “trascendente”, el verdadero, si es que no el buen sujeto, el sujeto del deseo, lo mismo en la iluminación del fantasma que en su morada fuera de las certezas, no es otro que la Cosa,⁷ que es lo más próximo a él mismo a la vez que lo que más le escapa.

Por eso precisamente los que me siguen sabrán también que ese equívoco de la noesis, por el cual Daniel Lagache hace desvanecerse el Yo-sujeto de lo que allí se piensa, no es lo que yo designo como el *fading* del sujeto, pues ese *fading* se produce en la suspensión del deseo, por eclipsarse el sujeto en el significante de la demanda —y en la fijación del fantasma, por convertirse el sujeto mismo en el corte que hace brillar el objeto parcial con su indecible vacilación.

II. ¿DÓNDE ELLO?

La reconstrucción que Daniel Lagache lleva a cabo, sin embargo, debe seguirse sin perjuicio de las objeciones precedentes; pues si lo vemos guiarse en ella por su postulado de la estructura personal, ese postulado, como es habitual, no se iluminará sino por su uso.

Ese uso a primera vista es heurístico, toda vez que Daniel Lagache en cierto modo pide razón a cada uno de los sistemas (es su término): Ello, Yo y Superyó, de lo que le falta para ser una persona. En lo cual no se puede sino observar que la denominación de instancia es apartada, aunque, solidaria de la formulación por Freud de esta tópica, llamada la segunda, parezca a favor de lo que Daniel Lagache llama su estilo personalista.

Por este método vienen a componerse ante nuestros ojos, de heteronomías limitadas en autonomías relativas (sugerimos: en su paranomía), esos

⁷ La Cosa (*das Ding*) está aquí fechada con anticipación, pues no fue producida sino en nuestro seminario de ese año 1959-1960. Pero en esto es en lo que el empleo del tarro de mostaza nos ofrecía todas las garantías de incompreensión que necesitábamos para que haya tenido lugar la explicación que lo acompaña.

sistemas, sin que nada preconcebido les imponga resultar todos juntos en una persona completa: puesto que asimismo, y por qué no si tal es su fin, es en la técnica donde desemboca la investigación, y puesto que es al desprendimiento activo de uno de esos sistemas, el Yo, al que le toca hacer aparecer una unidad de ser sin duda, pero en una idealidad práctica, que de manera patente se confiesa más selectiva que estructural. En lo cual el postulado parece caer en una trampa dialéctica, que nos gustaría saber hasta qué punto tiene el beneplácito del autor.

El capítulo donde Daniel Lagache interroga a la estructura del Ello no nos deja decepcionados, y suscribiríamos textualmente muchas de sus fórmulas. Nos parece que sobresale especialmente en su esfuerzo de situar allí al sujeto en la estructura.

¿Me atreveré a señalar a qué precio habría podido evitar el callejón sin salida con que tropieza tan brillantemente en sus fórmulas sobre la estructura misma en cuanto que fuese la del Ello? Es el de no rehusarse al golpe frontal de las paradojas, en lo cual Freud, esta vez como tantas otras, nos muestra la vía.

Es preciso que se mantengan juntas tres consideraciones poco concordantes ya entre sí, al parecer, y conseguirlo a partir del propio escándalo que cada una en sí constituye.

La primera es que el Ello es inorganizado, circunstancia cuyo asombro no puede sino retenernos en el advenimiento, en el *Es* alemán, de esta instancia, si debe reunir en su perspectiva la indestructibilidad primeramente afirmada (y mantenida) de lo reprimido que encontramos en ella, con el automatismo últimamente cuestionado de la repetición que debe regresar de allí (concepto del *Wiederholungszwang*, establecido en el umbral del *Más allá del principio de placer*).

A esta consideración está ligada esta otra, reiterada constantemente por Freud en su ocasión. Conciérne a los elementos mismos cuyas leyes ha articulado primero en el inconsciente, para componer más tarde en las pulsiones, hablando propiamente, su estructura: a saber, que no incluyen la negación.

Sin duda esa preclusión fue corregida, desde *La interpretación de los sueños*, con el análisis de los rodeos que sostendrían su equivalente: la dilación temporal, la inhibición, la representación por lo contrario. Pero si se siguen los textos de Freud, se comprueba que se mantiene en ellos en la fórmula más apretada de que no hay, entre las pulsiones que habitan el Ello, contradicción que valga, es decir, que reciba su efecto de la exclusión lógica.

La tercera consideración se desprende de los aforismos en cuya media luz

termina el estudio sobre *El yo y el ello* (*Das Ich und das Es*), surgiendo bajo el término del silencio que las pulsiones de muerte harían reinar en el Ello.

Toda tentativa de referir a una diferenciación cualquiera, en el organismo, de las necesidades primarias, una estructura así descrita no puede sino multiplicar sus discordancias aparentes acrecentando cada vez más su peso. A esto es por cierto a lo que Daniel Lagache no ha podido escapar en esa vía.

En cuanto a nosotros, nos parece que las dificultades mismas con que aquí tropieza cada uno nos confirman en la imposibilidad en que se está de prescindir de la función del significante.

Tómese el significante con toda simpleza por la punta de materialidad irreductible que implica la estructura en cuanto que es la suya, evóqueselo bajo la forma de una lotería, y aparecerá la evidencia de que no hay nada en el mundo salvo el significante que pueda sostener una coexistencia —que el desorden constituye (en la sincronía)— de elementos en los que subsiste el orden más indestructible al desplegarse (en la diacronía): ya que ese rigor de que es capaz, asociativo, en la segunda dimensión, se funda incluso en la conmutatividad que muestra por ser intercambiable en la primera.

Su subsistencia de connotación no podría suspenderse por ser afectada por signos contradictorios, puesto que una exclusión proveniente de esos signos como tales no puede ejercerse sino como condición de consistencia en una cadena por constituir; añadamos que la dimensión en la que se controla esta condición es únicamente la traducción de que semejante cadena es capaz.

Detengámonos un instante más en esa lotería. Para considerar que es la organización real gracias a la cual están mezclados sus elementos, en lo ordinal, al azar, la que de la ocasión de su salida nos hace sacar las suertes, mientras que es su organización de estructura la que, permitiéndoles al capricho del juego ser leídos como oráculo, deja que, de proseguir su extracción, pueda yo afirmar que faltan, en lo cardinal.

Es pues ciertamente hacia el sostén del significante hacia donde nos dirigen las proposiciones de Freud, y desde la primera. ¿Será necesario subrayar que los retornos en que se enmaraña la segunda marcan por los puntos de referencia siempre gramaticales que Freud da a sus recurrencias que se trata efectivamente de un orden de discurso?

A partir de aquí no dejará de impresionarnos la indiferencia combinatoria, que se demuestra de hecho por el desmontaje de la pulsión según su fuente, su dirección, su meta y su objeto. ¿Es tanto como decir que todo es allí significante? Sin duda que no, sino estructura. Por eso dejamos ahora de lado su estatuto energético.

Basta con ello sin embargo para que podamos responder sobre el criterio de Lagache por el único sesgo geométrico en que pretende emprenderlo.

La imagen confusa del Ello como “depósito de las pulsiones”, que le repele tan justamente por el asentimiento que recibe de un organicismo grosero, se endereza en efecto gracias al sentido que recibe en nuestra perspectiva.

Pensemos en el buzón, en la cavidad interior de algún ídolo baálico, pensemos en la *bocca di leone* que, por combinarlos, recibía en Venecia su función temible. Un depósito sí, si se quiere, eso es el Ello, e incluso una reserva, pero lo que allí se produce, misivas de ruego o de denuncia, viene de fuera, y si se amontona allí, es para dormir. Y aquí se disipa la opacidad del texto que enuncia del Ello que el silencio reina en él: en que no se trata de una metáfora, sino de una antítesis que ha de proseguirse en la relación del sujeto con el significante, que nos es expresamente designada como la pulsión de muerte.

Pero volvamos a Daniel Lagache en el eje de la pregunta sobre la persona, para concederle que, si Freud establece que no hay en el sistema del inconsciente “ni negación, ni duda, ni grado en la certidumbre”, no es para hacernos imaginar que implica una certidumbre sin reservas, ni tampoco el grado cero de la certidumbre. ¿Cómo podríamos no hacerlo, cuando formulamos desde hace mucho tiempo que sólo la acción en el sujeto engendra la certidumbre?

Pero pensamos que el error de Lagache es aquí confundir la afirmación y la certidumbre. Por medio de lo cual, habiendo despachado a la segunda, cree haberse desembarazado de la primera por el mismo procedimiento, de fama poco segura sin embargo, al que se liga la imagen del bebé desesperado en el desagüe de la tina.

¿Pero cómo podría ser así, cuando de afirmación a certidumbre se establece ese nexos, si no de precedencia, por lo menos de anterioridad lógica, donde justamente toman su lugar las incertidumbres que engendra la acción en su estela de verificación?

¿Y no es echar en saco roto el cuidado, como de costumbre increíble en la presencia de pensamiento de que da testimonio, con que Freud puso aquí los puntos sobre las íes al articular expresamente la *Bejahung* como primer tiempo de la enunciación inconsciente, el que supone su mantenimiento en el tiempo segundo de la *Verneinung*, del que es sabido qué brillo hemos pretendido dar a su discusión en los comienzos de nuestro seminario?

Volvamos a hundir la mano en la bolsa de nuestra lotería. 58... Este número que ha salido tiene en sí mismo su alcance de afirmación, y hasta diré

que provocadora. Y no se me oponga que se necesita la vigilancia de un sujeto, pues éste se encuentra allí, tan sólo por haberse introducido en ese número por la presencia decimal que totaliza en dos columnas lo que no es sino su cifra, mientras que la cantidad numérica sigue siendo en él indiferente, por ser entre otras cosas el doble de un número primo.

Por lo demás, para apreciar lo que esta cifra puede vehicular efectivamente del sujeto, consúltese, sobre la función exploradora en psicoanálisis de los números escogidos al azar, un capítulo demasiado olvidado de la *Psicopatología de la vida cotidiana*.

Tal es el ejemplo tomado como el menos favorable por su abstracción en que pretendemos mostrar que es en una duplicidad fundadora del signifiante donde el sujeto encuentra primeramente el arroyo cubierto por el que corre antes de surgir de él, vamos a ver por qué hendidura.

Pero si se nos permite recurrir en el extremo opuesto a la animación calurosa del Witz, lo ilustraremos en su mayor opacidad con el genio que guió a Jarry en el hallazgo de la condensación de un simple fonema suplementario en la interjección ilustre: *merdre*.⁸ Trivialidad refinada de lapsus, de fantasía y de poema, una letra ha bastado para dar a la jaculatoria más vulgar en francés el valor “joculatorio”, que llega a lo sublime, del lugar que ocupa en la epopeya de Ubu: la del Vocablo de antes del comienzo.

¿Hasta dónde no llegaríamos con dos letras, cuando la ortografía *Meirdre* nos entregaría por vía de gematría todo lo que de promesa jamás el hombre escuchará en su historia, y cuando *Mairdre* es el anagrama del verbo en que se funda lo admirable?⁹

Que no se vea en esta salida de tono en la seriedad de nuestras consideraciones sino nuestra preocupación de recordar que es al *fool*, oh Shakespeare, tanto en la vida como en las letras, a quien ha sido deparado el destino de mantener disponible a través de los siglos el lugar de la verdad que Freud debía sacar a luz.

Recuérdense ahora las dificultades que aporta al lingüista el estatuto de la frase interrogativa, para medir todo lo que Daniel Lagache plantea con la sola fórmula, impresionante por la justeza de expresión que no lo abandona en todo este texto, de “esa interrogación que pone al yo en cuestión, e incluso en la tortura [“à la question”]”. Veo bien la sutileza por la cual es a “la emoción [*l'émotion*] pulsional que representa la pulsión en el Yo [*le Moi*]”, a la que se encarga

8 [Cf. *Ubu roi* de Alfred Jarry. TS]

9 [O sea *admirer* (“admirar”). TS]

que haga las veces de tenaza. Apruebo su prudencia tanto más cuanto que es sobradamente evidente que la pregunta no podría partir del Ello, sino que le responde. La más característica emoción en el Yo, sabemos sin embargo, desde *Hemmung, Symptom und Angst*, que no es sino la señal de alerta que hace entrar en juego las defensas... contra la afirmación del Ello, no su pregunta.

En verdad, Daniel Lagache se toma aquí todo ese trabajo porque quiere que la función del juicio sea privilegio del Yo.

¿Puedo decirle que creo que todo el movimiento de la experiencia freudiana se inscribe contra eso, y cuándo podré, texto en mano, demostrarle que el famoso *Entwurf*, dedicado a Fliess, tiene como meta no accesoria establecer que en el nivel del sistema de las facilitaciones primeras del placer está ya constituida una forma fundamental del juicio,¹⁰ que él designa propiamente con el término *juicio primario*?

No podemos, por nuestra parte, entender de otra manera la fórmula a la que Lagache confía el final de sus latines: que las pulsiones existen.

No es en vano, en efecto, no darse jamás por vencido¹¹ cuando se trata de una lengua viva. Que las pulsiones por su parte ex-sistan, tal vez en eso consiste todo: en que no están en su lugar, que se proponen en esa *Entstellung*, en esa de-posición, diríamos, o si se quiere, en esa barahúnda de personas desplazadas. ¿No está también ahí para el sujeto su oportunidad de existir un día? En ese momento sin embargo esa oportunidad parece por lo menos comprometida. Pues tal como van las cosas, es harto sabido, cuando el lenguaje se inmiscuye, las pulsiones deben más bien abundar, y la cuestión (si hubiera alguien para plantearla) sería más bien saber cómo el sujeto encontrará en ellas un lugar cualquiera.

La respuesta felizmente viene de inmediato, en el agujero que él se hace en ellas.

Es con seguridad de una vuelta, que habrá de conectarse en la experiencia lingüística, a lo que Freud abrió en su artículo sobre la negación, de lo que debe esperarse el progreso de una nueva crítica del juicio, que tenemos por instaurada en este texto. Hasta ahora, quitando la publicación del diálogo de que hemos hecho mención, esta iniciativa, como ha sucedido en más de un caso, apenas se ha beneficiado de otra clase de comentario que si se hubiera tratado de una embriaguez de Noé.

10 Fue de esa pregunta de donde quisimos hacer partir nuestro examen de la ética del psicoanálisis en este año 1959-1960.

11 [Lacan utiliza la locución “donner sa langue au chat”, para luego introducir la referencia a “une langue vivante”. Se establece así una correspondencia entre las dos apariciones del término “langue”.]

Bien está tolerar al tío Freud que se dé el gusto con el juicio de atribución y el juicio de existencia, y hasta que dé al primero la ventaja de una antecendencia lógica sobre la negación en que se fundaría el segundo. No seremos nosotros en el psicoanálisis quienes iremos a exponernos a la mofa de los lógicos, ni aun a arriesgarnos en la enseñanza de Brentano, del que se sabe sin embargo que brillaba en Viena y que el propio Freud lo frecuentó.

El juicio de atribución lo concibe pues como instaurándose por la sola *Bejahung*. Su cadena desarrolla una primera condensación o sincretismo, en la cual se manifiesta ya una estructura combinatoria que hemos ilustrado nosotros mismos.¹² Con esta especie de afirmación de yuxtaposición, ¿qué habrá de refutarse nunca sino por efecto de obstrucción?

Aquí es donde debería volverse al problema del origen de la negación, si es que no se entiende por tal cosa alguna pueril génesis psicológica, sino un problema de la estructura, que ha de abordarse en el material de la estructura.

Es sabido que las partículas tan diferenciadas en todas las lenguas para matizar la negación ofrecen a la lógica formal ocasiones de impar (*oddities*) que prueban perfectamente que participan de una distorsión esencial, o sea, de otra traducción de la *Entstellung*, válida si la refiere a la topología del sujeto en la estructura signifiante.

La prueba de esto aparece cuando la lógica formal, por deber romper sus amarras con formas gramaticales que vehiculan esa distorsión, se arranca a la vez de la lingüística como de una amenaza dirigida a la parcialidad en que se sostiene, y que sin embargo sólo es referible a un campo de lenguaje, que ha de distinguirse como campo del enunciado.

Se comprenderá entonces una de las razones por las que el estudio de estas partículas no podría ser genético, cuando la psicología muestra volver a traer a él siempre la misma lógica, ya sea de clase o de relación, que se trataría de superar. Se mostrará además el ejemplo de lo que hay por suprimir para que una investigación propiamente estructural se sostenga en su nivel, cuando se vea el obstáculo que encuentra en un tan diminuto escollo como ese *ne* cuyo empleo en francés en “*je crains qu’il ne vienne*” (“temo que venga”) es calificado por las gramáticas de *ne* expresivo, sin que nunca nadie, por más que se arme de las más perfeccionadas gafas, haya podido desenmarañar de qué puede ser expresivo. Tras de lo cual unos gramáticos tan sagaces, tan desconfiados de cualquier otra autoridad que no sea la del uso como los señores

12 Cf. pp. 673-674 del presente volumen.

Brunot y Bruneau en su *Précis de grammaire historique* (Masson, 1933, p. 587), consideran ese hueso duro de roer que ha dado a todos el tal *ne* como de “escaso interés”, bajo el pretexto de que “las reglas que se han establecido sobre él son variables y contradictorias”.

Quisiéramos que se estableciera un grafo de las zonas en que esas partículas subsisten en cierto modo en suspensión. Fomentamos este año uno de nuestro cuño,¹³ en el que creemos poder designar el lecho en que oscilan entre una cadena de la enunciación en cuanto que marca el lugar donde el sujeto está implícito en el puro discurso (imperativo, voz en eco, epitalamio, llamado al fuego), y una cadena del enunciado en cuanto que el sujeto está designado en ella por los *shifters* (o sea: Yo [*Je*], todas las partículas y flexiones que fijan su presencia como sujetos del discurso, y con ella el presente de la cronología).

En “*Je crains qu’il ne vienne*”, la infancia del arte analítico sabe sentir a través de ese giro el deseo constituyente de la ambivalencia propia del inconsciente (que cierta especie de abyección que hace estragos en la comunidad analítica confunde con la ambivalencia de los sentimientos en la que se enmohece de ordinario). ¿El sujeto de ese deseo es designado por el Yo [*Je*] del discurso? Pues no, ya que éste no es sino el sujeto del enunciado, el cual no articula más que el temor y su objeto, pues *Je* es allí obviamente el índice de la presencia que lo enuncia *hic et nunc*, o sea, en postura de *shifter*. El sujeto de la enunciación en cuanto que su deseo se transparenta no está en otro sitio que en ese *ne* cuyo valor ha de encontrarse en una anticipación en lógica —así llamaremos a la función a la que corresponde su empleo en “*avant qu’il ne vienne*” (“antes de que venga”). Y dicha estructura no deja de tener correlato energético, por cuanto lo que podemos definir como la fatiga del sujeto se manifiesta en la neurosis como distinto de la fatiga muscular.

Un inoportuno aquí se evoca objetando que no podría tratarse del inconsciente puesto que, como sabe cualquiera, éste ignora el tiempo. Que vuelva a la clase de gramática para distinguir el tiempo de la cronología, las “formas de aspecto” que apuntan en la enunciación a lo que en ella le sucede al sujeto, de las que sitúan el enunciado en la línea de los acontecimientos. No confundirá entonces al sujeto de lo realizado con la presencia del pasado. Se despertará sin duda para la vislumbre de que la tensión implica un tiempo y que la identificación se hace al paso de una escansión.

13 Cf. “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en este tomo, p. 755.

Ese *ne*, sin embargo, en su caducidad incierta sugiere la idea de un rastro que se borra en el camino de una migración, más exactamente de un charco que hace aparecer su dibujo. El significante primitivo de la negación ¿no puede haber sido la elisión del significante, y su vestigio no está en una censura fonemática, de la cual, como de costumbre, será en Freud donde encontraremos el ejemplo memorable, en la *Espe* ([W] *espe*) del *hombre de los lobos* (*Historia de una neurosis infantil*), pero del que hay muchas otras formas lingüísticas que reagrupar en la experiencia, empezando por la elisión de la primera sílaba del nombre de pila, en la que se perpetúa la noble bastardía donde se origina una rama, en ruso, o sea precisamente en las estructuras sociolingüísticas bajo cuyo régimen nació el hombre de los lobos?

Sugerencia de trabajo: ¿los prefijos de negación no hacen sino indicar, reocupándolo, el lugar de esta ablación significativa?

Lo callado de lo no-dicho resultaría así que en la homofonía del francés le excava su forma al tú del llamado [*tu*: “callado”, *tu*: “tú”], bajo el cual el sujeto se enviará sus propias intimaciones.

Aventuramos aquí mucho, en un dominio donde no nos intimida ningún compromiso de especialista. Lo hacemos con plena conciencia, pues es por dar a entender en ello una estructura en la que no aventuramos nada, puesto que es incumbencia de la seriedad de nuestra experiencia. A saber, la articulación de la defensa con la pulsión.

Del ajeteo alocado en que los autores se dan de frentazos entre sí, y aun de nalgadas, corriendo tras sus respectivas competencias, Daniel Lagache señala precisamente la penosa cacofonía. Sólo los psicoanalistas pueden apreciar la experiencia que sostiene esa literatura: y que puede buscarse la arista que se señala verdaderamente en tal callejón sin salida de ese discurso. Lo que Daniel Lagache subraya de la contradicción que hay en poner en la cuenta de una defensa su logro deja en suspenso la cuestión de qué es lo que puede lograr.

Distinguir las relaciones del sujeto con la estructura, concebida como estructura del significante, es restaurar la posibilidad misma de los efectos de la defensa. Nos imputan sostener el poder mágico del lenguaje. Muy al contrario, profesamos que se oscurece ese poder si se lo remite a una aberración supuestamente primitiva del psiquismo y que es hacerse cómplice de ello darle así la consistencia de un impensable hecho. No hay mayor traición de la propia praxis que aquella en que cae aquí el analista.

Decimos pues que ninguna supresión de significante, cualquiera que sea el efecto de desplazamiento que opere y aunque llegase a producir esa sublimación que traduce en alemán la *Aufhebung*, podría hacer más que liberar de

la pulsión una realidad que, por magro que sea su alcance de necesidad, no será por ello menos resistente por ser un resto.

El efecto de la defensa procede por otra vía, modificando no la tendencia, sino al sujeto. El modo original de elisión significativa que intentamos aquí concebir como la matriz de la *Verneinung* afirma al sujeto bajo el aspecto de negativo, disponiendo el vacío donde encuentra su lugar. Propiamente, no es esto sino ampliación del corte donde puede decirse que reside en la cadena significativa, por cuanto es su elemento más radical en su secuencia discontinua, y como tal el lugar desde donde el sujeto asegura su subsistencia de cadena.

No nos basta con que Daniel Lagache nos diga que el sujeto “no se distingue de la pulsión, de la meta y del objeto”. Debe escoger en lo que él distingue por no querer distinguirlo del sujeto, y la prueba es que inmediatamente nos muestra a ese sujeto “desperdigado entre esas diferentes relaciones de objeto o *sus agrupamientos*”. Subrayamos nosotros aquí para distinguir además la posibilidad de una multiplicidad sin agrupamiento: puro bullir de Todo-Unos que, por contar cada uno como una alternancia, no están todavía montados en ningún abanico.

Sea como sea, esa unión del sujeto con el objeto, podemos reconocerlo, es el ideal desde siempre evocado en el principio de una teoría del conocimiento clásica, fundada en la connaturalidad por la que el cognoscente en su proceso viene a co-nocer [o co-nacer: *co-naître*] en lo conocido. ¿Cómo no se ve que es precisamente contra esto contra lo que se alza toda la experiencia psicoanalítica: en esa fragmentación que revela como original en la combinatoria del inconsciente, y estructurante en la descomposición de la pulsión?

En pocas palabras, cuando Daniel Lagache llega más cercanamente a decir que “esa ausencia del sujeto coherente caracteriza del mejor modo la organización del Ello”, diríamos que esa ausencia del sujeto que en el Ello inorganizado se produce en alguna parte es la defensa que puede llamarse natural, por muy marcado de artificio que esté ese redondel quemado en la maleza de las pulsiones, por el hecho de que ofrece a las otras instancias el lugar donde acampar para organizar allí las suyas.

Ese lugar es el mismo adonde toda cosa es llamada para ser lavada allí de la falta, que ese lugar hace posible por ser el lugar de una ausencia: es que toda cosa pueda no existir. Por esta matriz tan simple de la primera contradicción, ser o no ser, no basta comprobar que el juicio de existencia funda la realidad, hay que articular que no puede hacerlo sino alzándola de la postura en voladizo con que la recibe de un juicio de atribución que ya se ha afirmado.

Es la estructura de este lugar la que exige que el nada¹⁴ esté en el principio de la creación, y que, promoviendo como esencial en nuestra experiencia la ignorancia en que está el sujeto de lo real de quien recibe su condición, impone al pensamiento psicoanalítico el ser creacionista, entendamos con ello el no contentarse con ninguna referencia evolucionista. Pues la experiencia del deseo en la que le es preciso desplegarse es la misma de la carencia de ser por la cual todo ente podría no ser o ser otro, dicho de otra manera, es creado como existente. Fe que puede demostrar que está en el principio del desarrollo galileano de la ciencia.

Digamos únicamente que este lugar no invoca a ningún ser supremo, puesto que, lugar de Ya-Nadie, no puede ser sino de otra parte de donde se haga oír el *est-ce* del impersonal [en la fórmula interrogativa francesa], con que en su momento nosotros mismos¹⁵ articulamos la pregunta sobre el Ello. Esta pregunta cuyo significante puntúa el sujeto no encuentra más eco que el silencio de la pulsión de muerte, que ha sido necesario que entre en juego para provocar ese fondo de depresión, reconstituido por la señora Melanie Klein en ese genio que la guía al filo de los fantasmas.

O bien, si no, se redobra en el espanto de la respuesta de un Ulises más astuto que el de la fábula: aquel divino que se burla de otro Polifemo, bello nombre para el inconsciente, con una mofa superior, haciéndole reclamar no ser nada en el momento mismo en que clama ser una persona, antes de cegarlo dándole un ojo.

III. DE LOS IDEALES DE LA PERSONA

El Yo, tal es ese ojo, diríamos para apresurar ahora los cuatro caminos de nuestra marcha, al revés de las perplejidades que Daniel Lagache decanta admirablemente en su texto, referentes a esa autonomía del Yo, intrasistémica según dice él, que nunca se manifiesta tanto como cuando sirve a la ley de otro, muy precisamente sufriendola por defenderse de ella, a partir de desconocerla.

14 [Con esta expresión, opuesta a “la nada”, hemos intentado traducir la oposición entre *le néant* y *le rien*, como ya lo hicimos en el tomo 1 de estos *Escritos* (v. allí la Nota del traductor, p. xv). TS]

15 En un discurso en memoria del centenario de Freud, recogido bajo el título de “La cosa freudiana”, cf. tomo 1, p. 379.

Es el laberinto donde desde siempre intento ayudar a los nuestros con un plano a vuelo de pájaro.

Digamos que por la gracia de las sugerencias de Daniel Lagache, le habré añadido algo aquí.

Pues esa distinción del lugar allanado para el sujeto sin que lo ocupe, y del Yo que viene a alojarse en él, aporta la resolución de la mayoría de las aporías detalladas por Daniel Lagache —y aun la explicación de ciertos equívocos: como por ejemplo de la extrañeza que Daniel Lagache atribuye al inconsciente y de la que sabe sin embargo que no se produce sino en el encuentro del sujeto con la imagen narcisista; añadiré a la luz de lo que acabo de aportar: cuando el sujeto encuentra esa imagen en condiciones que le hacen aparecer que ella usurpa su lugar.

En el principio de las verdaderas resistencias con las que nos enfrentamos en los dédalos de lo que florece de teoría sobre el Yo en el psicoanálisis, está el simple rechazo de admitir que el Yo sea allí de derecho lo que manifiesta ser en la experiencia: una función de desconocimiento.

Esa resistencia se apoya en el hecho de que es preciso que conozcamos algo de la realidad para subsistir en ella, y que es una evidencia práctica que la experiencia acumulada en el Yo, especialmente en el Preconsciente, nos proporciona los puntos de referencia que muestran ser allí los más seguros. Se olvida solamente, y ¿no debemos extrañarnos de que sean psicoanalistas los que lo olvidan?, que ese argumento fracasa cuando se trata... de los efectos del Inconsciente. Ahora bien, esos efectos extienden su imperio sobre el propio Yo: incluso es para afirmar esto expresamente para lo que Freud introdujo su teoría de las relaciones del Yo con el Ello: es pues para extender el campo de nuestra ignorancia, no de nuestro saber; y revalidar el poder del Yo, como lo hizo después, responde a una cuestión enteramente diferente.

En efecto, es porque y en cuanto que el Yo viene a servir en el lugar que ha quedado vacío para el sujeto, por lo que éste no puede sino aportar a él esa distorsión que, por traducir al inglés la *Entstellung* de principio en toda pulsión, se ha convertido ahora en el sostén en nuestro vocabulario de otro error: el de creer que el problema del psicoanálisis consistiría en enderezar no se sabe qué curvatura del Yo. Pero no es del espesor más o menos grueso de la lente de lo que dependen las deformaciones que nos ocupan. Se necesita siempre una en efecto, puesto que de todas maneras el ojo desnudo la implica. Es de que la lente venga al lugar desde donde el sujeto podría mirar y se coloque allí sobre el portaobjetos que se encuentra de hecho ajustado cuando el sujeto mira de otro sitio, de que se sobreimprima pues, para gran perjuicio del conjunto, sobre lo que pueda llegar a ser mirado allí de reojo.

Puesto que es la suerte ejemplar de los esquemas, en cuanto que son geométricos, digámoslo, prestarse a las intuiciones del error precisamente yoico, partamos de lo que sostiene de indesarraigable la imprudente figuración a la que Freud dio curso de las relaciones del Yo con el Ello:¹⁶ la que llamaremos el *oeuf-à-l'oeil* [huevo al ojo]. Figura célebre para rellenar seseras, en las que recibe su favor por condensar con un significante sugestivo de no se sabe qué dopaje lecitínico de la nutrición, la metáfora de la mancha embrionaria en la joroba misma que se supone que figura en todo esto la diferenciación, afortunadamente “superficial”, aportada del mundo exterior. En lo cual queda halagado por las vías de sorpresa (en todos los sentidos de la palabra) propias del Inconsciente un genetismo donde se prolongan para un uso de primate las añagazas antiguas del conocimiento de amor.

No es que hayamos de escupir sobre esas añagazas, por poco sostenibles que resulten en una ciencia rigurosa. Conservan después de todo su valor en el plano del artesanado, y del folclore, si puede decirse. Pueden incluso ser una ayuda muy apreciable en una cama. Necesitan sin embargo una puntualización cuya técnica deja poco que esperar de un acceso que les fuese natural: la pastoral de Longo¹⁷ está ahí para enseñarnos un cachito, así como los aprendizajes en general en que se forman los famosos *habitus* de la psicología escolástica.

Ajustémosle con todo su cuenta al huevo cíclope. No es más que una concha, cuyo vacío asimismo está suficientemente indicado por la doble barra enchufada en su curva con la imagen de la hendidura que la reduce a la alcancía, con la que la identificábamos más arriba. En cuanto a la lupa, evocadora de tumescencia lavateriana, digamos que se pasea las más de las veces en el interior en oficio de cascabel, lo cual no deja de ofrecer recursos a un uso musical, generalmente ilustrado por el desarrollo histórico de la psicología tanto literaria como científica. Sólo falta un engarce y algunos dijes para que nos encontremos provistos de la sonaja de los locos jurados, antidoto al humanismo, y que desde Erasmo se reconoce que le da su sabor.

Es la rutina misma de nuestra enseñanza distinguir lo que la función del Yo impone al mundo en sus proyecciones imaginarias, de los efectos de defensa que reciben del hecho de amueblar el lugar donde se produce el juicio.

16 Se encuentra esta imagen en la página 252 del vol. XIII de las G. W. [“El Yo y el Ello”, A. XIX, p. 26]. Bien mirada, confirma el alcance que damos a las metas de Freud en el interés que atribuye al Yo en su segunda tópica.

17 [En el idilio de Longo, Dafnis debe recurrir a una anciana para que la instruya acerca de cómo hacer el amor con Cloe. AS]

Y después de todo, ¿todo esto no está sabido y masticado desde siempre? ¿Ya qué tiene Freud que añadir su indicación de que un juicio debe venir en lugar de la represión, si no es porque la represión está ya en el lugar del juicio? Y cuando se impugna la función que definimos siguiendo a Freud como la de la *Verwerfung* (preclusión), ¿se piensa refutarnos observando que el verbo cuya forma nominal es ésa es aplicado por más de un texto al juicio? Sólo el lugar estructural donde se produce la exclusión de un significante varía entre esos procedimientos de un juicio unificado por la experiencia analítica. Aquí es en la propia sínfisis del código con el lugar del Otro donde yace el defecto de existencia que todos los juicios de realidad en que se desarrolla la psicosis no llegarán a colmar.

Señalamos aquí la oportunidad de la revisión que hace Daniel Lagache de las relaciones del Inconsciente con el Preconsciente, para recordar únicamente a los que pretenden argüir contra nosotros el lazo que Freud establece del sistema preconsciente con los recuerdos verbales, que no hay que confundir la reminiscencia de los enunciados con las estructuras de la enunciación, los nexos de *Gestalt*, incluso vigorizados, con las tramas de la rememoración —finalmente que si las condiciones de representabilidad flexionan al Inconsciente según sus formas imaginarias, se necesita una estructura común para que un simbolismo, por muy primitivo que se lo suponga en el Inconsciente, pueda, y ése es su rasgo esencial, *ser traducido* en un discurso preconsciente (cf. la carta 52 a Fliess siempre recordada por nosotros).

Tenemos finalmente que concentrar nuestras observaciones sobre la distinción magistral que introduce Daniel Lagache de las funciones del Yo Ideal y del Ideal del Yo.¹⁸ ¿No es ahí donde debe juzgarse lo bien fundado de la tesis por la que su estudio procede por una avenida personalista?

Si el psicoanálisis en efecto no aportase al problema de la persona alguna transformación, ¿por qué tratar de encasillar sus datos en una perspectiva que después de todo apenas ha dado sus pruebas en el siglo?

Recordar aquí que la *persona* es una máscara no es un simple juego de la etimología; es evocar la ambigüedad del proceso por el que su noción ha llegado a tomar el valor de encarnar una unidad que se afirmaría en el ser.

18 “[...] la antinomia del Yo Ideal y del Superyó-Ideal del Yo, de la identificación narcisista con la omnipotencia y de la sumisión a la omnipotencia [...]”. *Ibid.*, p. 46.

Ahora bien, es el primer dato de nuestra experiencia el mostrarnos que la figura de la máscara, no por estar demediada es simétrica —para decirlo en forma de imagen, que reúne dos perfiles cuya unidad sólo se sostiene por el hecho de que la máscara permanece cerrada, aunque su discordancia indica sin embargo que se la abra. ¿Pero qué hay con el ser, si detrás no hay nada? Y si hay sólo un rostro, ¿qué hay con la *persona*?

Observemos aquí que para diferenciar el Yo Ideal del Ideal del Yo en función, si no en estructura, Daniel Lagache toma la vía que había descartado antes de una descripción “de lo que es observable en ello directamente”, de un análisis clínico. Creemos permanecer fieles a su letra, de una finura muy atractiva, al parafrasearla así: que en la relación del sujeto con el otro de la autoridad, el Ideal del Yo, siguiendo la ley de gustar, lleva al sujeto a no gustarse al capricho del mandamiento; el Yo Ideal, a riesgo de no gustar, sólo triunfa si gusta a despecho del mandamiento.

Aquí se espera de Daniel Lagache que vuelva a su expresión de una estructura “a distancia de la experiencia”. Pues en ninguna parte, si nos mantenemos en el fenómeno, es mayor el riesgo de confiar en espejismos, puesto que puede decirse que por lo menos en un aspecto esas instancias se dan por tales en lo vivido, el Ideal del Yo como modelo, el Yo ideal como aspiración, oh sí, para no decir más bien sueño. Es sin duda la ocasión de recurrir a lo que la experimentación analítica nos permite construir de metapsicología.

El hecho de que Freud distinga los dos términos de la manera más segura, puesto que se trata de una interversión que se produce en un mismo texto, si no por ello se llega a distinguir su empleo en ese texto, debería inquietar un poco —ya que el uso del significante no es, que se sepa, en Freud, pegajoso en lo más mínimo. ¿O bien hay que entender que su tópica no es personalista?

Paso por alto lo que las vislumbres de Nunberg por una parte, de Fromm por otra, tienen de más o menos estructural o personalista, como también el arbitraje de Fenichel, por encontrar, como de ordinario en estos debates, mucha holgura, demasiada para mi gusto, es sabido.

Y voy a exponerme a mostrar mi propia insuficiencia al informar a Daniel Lagache de lo que el exceso de nuestras ocupaciones le ha dejado ignorar, a saber, del “modelo” propiamente dicho con que yo mismo intenté en el primer año de mi seminario en Sainte-Anne hacer funcionar, en la estructura, las relaciones del Yo Ideal con el Ideal del Yo.

Es un modelo óptico para el que sin duda me autoriza el ejemplo de Freud, no sin motivarse para mí por una afinidad con los efectos de refrac-

ción que condiciona la división [clivaje] de lo simbólico y de lo imaginario.

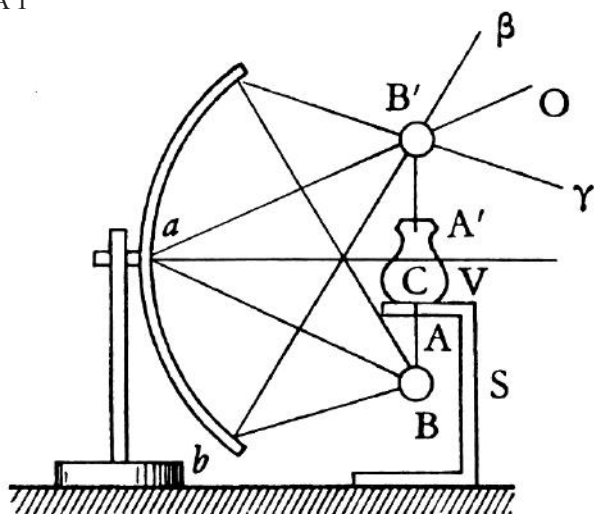
Planteemos primero el aparato un poco complejo cuya analogía, como es la regla en estos casos, va a fundar el valor de uso como modelo.

Es sabido que un espejo esférico puede producir, de un objeto colocado en el punto de su centro de curvatura, una imagen que le es simétrica pero respecto de la cual lo importante es que es una imagen real. En ciertas condiciones, como las de uno de esos experimentos que sólo tenían valor gracias a un interés todavía inocente en el dominio del fenómeno, relegados como están ahora al rango de la física amena, esa imagen puede ser vista por el ojo en su realidad, sin el medio generalmente empleado de una pantalla. Es el caso de la ilusión llamada del ramo de flores invertido, que se encontrará descrita, para darle una referencia seria, en la *Optique et photométrie dites géométriques* (aquí está otra vez nuestra geometría), de Bouasse, figura por lo demás curiosa de la historia de la enseñanza, y obra que se consultará para nuestro fin en la página 86, sin perjuicio de que queden en las otras algunos *gadgets* que, aunque menos fútiles, serían igualmente propicios al pensamiento (4ª ed., Delagrave, 1947). Damos aquí la imagen reproducida de la página 87, de la que por todo comentario diremos que el ramo real escondido en la caja S, “para aumentar”, como dice Bouasse, “el efecto de sorpresa”, parece surgir para el ojo acomodado sobre el florero V colocado sobre la caja, precisamente en el cuello A' de dicho florero, donde la imagen B' se realiza con nitidez, a pesar de alguna deformación que la forma no regular del objeto debe hacer bastante tolerable.

Hay que retener en todo esto sin embargo que la ilusión, para producirse, exige que el ojo esté situado en el interior del cono BB'γ formado por una generatriz que une cada uno de los puntos de la imagen B' al contorno del espejo esférico, y que, dado que para cada uno de los puntos de la imagen, el cono de rayos convergentes captados por el ojo es muy pequeño, resulta que la imagen será tanto más netamente situada en su posición cuanto mayor sea su distancia al ojo, ya que esta distancia da al ojo mayor campo para el desplazamiento lineal que, más aún que la acomodación, le permite situar esta posición a condición de que la imagen no vacile demasiado con el desplazamiento.

El cuidado que ponemos en la presentación de este aparato tiene por fin dar consistencia al montaje con que vamos a completarlo para permitirle funcionar como modelo teórico.

FIGURA 1



En este modelo, y hasta en su naturaleza óptica, no hacemos sino seguir el ejemplo de Freud, con la salvedad de que en nosotros no ofrece ni siquiera materia para prevenir contra una confusión posible con algún esquema de una vía de conducción anatómica.

Pues los nexos que van a aparecer en modo analógico se refieren claramente, como vamos a ver, a estructuras (intra)subjetivas como tales, representando en ellas la relación con el otro y permitiendo distinguir la doble incidencia de lo imaginario y de lo simbólico. Distinción cuya importancia para la construcción del sujeto enseñamos, a partir del momento en que tenemos que pensar al sujeto como el sujeto donde “ello” puede hablar, sin que él sepa nada de eso (e incluso del que hay que decir que nada sabe de eso en cuanto que habla).

Para esto hay que imaginar, conforme a la figura 2, 1º que el florero esté en el interior de la caja y que su imagen real venga a rodear con su cuello el ramo de flores ya montado encima —el cual desempeñará para un ojo eventual el papel de soporte de acomodación que acabamos de indicar como necesario para que se produzca la ilusión: que habrá de designarse ahora como la del florero invertido; 2º que un observador colocado en algún lugar dentro del aparato, digamos entre las flores mismas, o, para la claridad de la exposición, sobre el borde del espejo esférico, en todo caso fuera de la posibilidad de percibir la imagen real (motivo por el cual no está representada en la

FIGURA 2

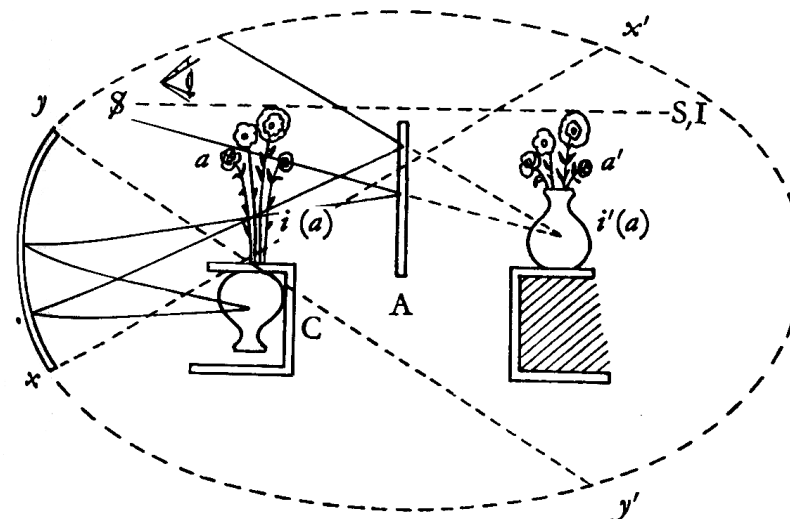


figura 2), trata de realizar su ilusión en la imagen virtual que un espejo plano, colocado en A, puede dar de la imagen real, cosa que es concebible sin forzar las leyes de la óptica.

Bastará, para que el sujeto $\mathcal{S}$ vea esa imagen en el espejo A, con que su propia imagen (en el espacio virtual que engendra el espejo, y sin que esté por ello obligado a verla si se encuentra mínimamente fuera de un campo ortogonal a la superficie del espejo —cf. la figura 2 y la línea punteada $\mathcal{S}, I$), con que su propia imagen, decíamos, venga en el espacio real (al que el espacio virtual engendrado por un espejo plano corresponde punto por punto) a situarse en el interior del cono que delimita la posibilidad de la ilusión (campo $x'y'$ en la figura 2).

El juego de este modelo por una parte recubre la función de desconocimiento que nuestra concepción del estadio del espejo sitúa en el principio de la formación del Yo. Permite enunciarlo bajo una forma que puede decirse generalizada, ligando mejor a la estructura los efectos de asumir la imagen especular, tal como hemos creído poder interpretarlos en el momento jubiloso en que se observa electivamente del 6º al 18º mes, fundándolos en una prematuración perceptiva inscrita en una discordancia del desarrollo neurológico.

Las relaciones de las imágenes $i'(a)$ e $i(a)$ ¹⁹ en nuestro modelo no han de tomarse a la letra de su subordinación óptica, sino como sosteniendo una subordinación imaginaria análoga.

En $i'(a)$, en efecto, no hay únicamente lo que el sujeto del modelo espera, sino ciertamente ya una forma del otro que su pregnancia, no menos que el juego de las relaciones de prestancia que se traban en ella, introduce como un principio de falso dominio y de alienación radical en una síntesis que requiere una adecuación bien diferente.

Es para representar las condiciones de ésta en su anterioridad de principio para lo que hemos puesto la ilusión de la imagen $i(a)$ en el punto de partida de nuestro modelo.

Si en efecto esta imagen corresponde a una subjetivación, es en primer lugar por las vías de autoconducción figuradas en el modelo por la reflexión en el espejo esférico (que puede considerarse a grandes rasgos que representa alguna función global de la corteza). Y lo que el modelo indica también por el florero escondido en la caja es el poco acceso que tiene el sujeto a la realidad de ese cuerpo, que pierde en su interior, en el límite en que, repliegue de folios coalescentes a su envoltura, y que viene a coserse a ella alrededor de los anillos orificiales, la imagina como un guante que se pudiera volver del revés. Hay técnicas del cuerpo en las que el sujeto intenta despertar en su conciencia una configuración de esa oscura intimidad. Aunque alejado de ellas, el proceso analítico, es sabido, escande el progreso libidinal con acentos puestos sobre el cuerpo como continente y sobre sus orificios.

Además el análisis contemporáneo, más especialmente, liga la maduración de este progreso con algo a lo que designa como relación de objeto, y es de esto de lo que señalamos la función de guía, representándola con las flores a de nuestro modelo, o sea, con los objetos mismos en que se apoya la acomodación que permite al sujeto percibir la imagen $i(a)$.

Pero no sin que un modelo semejante vele para preservarnos de los prejuicios a los que se inclinan las concepciones más corrientes de esta relación. Pues, al tomar efecto de parábola, nos permitirá señalar lo poco de natural que está implícito en el enganche de un cuello de vasija, imaginario por añadidura, a ciertos elementos, los tallos, cuyo haz, enteramente indeterminado en su enlace, no lo está menos en su diversidad.

Es que también la noción de objeto parcial nos parece lo más justo que el

análisis ha descubierto aquí, pero al precio de postulados sobre una ideal totalización de ese objeto, en los que se disipa el beneficio de ese hallazgo.

Así no nos parece obvio que la fragmentación de las funciones de relación, que hemos articulado como primordial del estadio del espejo, sea la garantía de que la síntesis irá creciendo en la evolución de las tendencias. La fábula de Menenio Agripa nos ha parecido siempre dar testimonio, cualquiera que haya podido ser el éxito de su jerga, de que la armonía supuestamente orgánica para ordenar los deseos ha implicado siempre alguna dificultad. Y no creemos que Freud haya liberado nuestros puntos de vista sobre la sexualidad y sus fines para que el análisis añada sus propias chiquilladas a los esfuerzos seculares de los moralistas por reducir los deseos del hombre a las normas de sus necesidades.

Sea como sea, la antinomia de las imágenes $i(a)$ e $i'(a)$, por situarse para el sujeto en lo imaginario, se resuelve en un constante transitivismo. Así se produce ese Yo-Ideal-Yo, cuyas fronteras, en el sentido en que las entiende Federn, han de tomarse como sosteniendo la incertidumbre y permitiendo la rectificación, como perpetuando el equívoco de circunscripciones diferentes según su estatuto, incluso como admitiendo en su complejo zonas francas y feudos enclavados.

Lo que nos retiene es que un psicoanálisis que juega en lo simbólico —lo cual es innegable si su proceso es de conquista sobre el inconsciente, de advenimiento de historia y de reconstrucción de significante, si no se niega simplemente que su medio sea de palabra—, que un psicoanálisis sea capaz de retocar el Yo así constituido en su estatuto imaginario.

Aquí, si el fenómeno de desvanecimiento, diremos de *fading*, con que Lagache dota al Yo-sujeto nos parece en efecto notable, no es para contentarnos como él con volver a encontrar en eso la dirección de una noesis abstracta, sino para connotarlo por el efecto de estructura en que intentamos constituir el lugar del sujeto en una elisión de significante.

El Ideal del Yo es una formación que viene a ese lugar simbólico. Y en esto es en lo que corresponde a las coordenadas inconscientes del Yo. Para decir lo cual Freud escribió su segunda tópica, y habiéndolo dicho, como queda perfectamente claro si se lo lee, no lo es menos que no lo hacía para allanar el retorno del yo autónomo.

Pues la cuestión que abre en *Psicología de las masas y análisis del Yo* es la de cómo un objeto reducido a su realidad más estúpida, pero puesto por cierto número de sujetos en una función de denominador común, que confirma lo que diremos de su función de insignia, es capaz de precipitar la identificación del Yo Ideal hasta ese poder débil de malaventura que muestra ser en su

19 [En el original no aparece la posición de $i(a)$. AS]

fondo. ¿Habrá que recordar, para dar a entender el alcance de la cuestión, la figura del Führer y los fenómenos colectivos que han dado a este texto su alcance de videncia en el corazón de la civilización? Sin duda que sí, puesto que, por un retorno de comedia de lo que Freud quiso aportar de remedio a su malestar, es en la comunidad a la que él legaba su cuidado donde la síntesis de un Yo fuerte se emite como consigna, en el corazón de una técnica donde el practicante se concibe como consiguiendo su efecto por el hecho de encarnar él mismo ese Ideal.

Sea como sea, estos dos ejemplos no están hechos para relegar la función de la palabra en los determinantes que buscamos para el resorte superior de la subjetivación.

Es sabido que ese resorte de la palabra en nuestra topología lo designamos como el Otro, connotado con una A mayúscula, y es a ese lugar al que responde en nuestro modelo el espacio real al que se superponen las imágenes virtuales “detrás del espejo” A (ya sea que nuestra convención dé acceso a él al sujeto por desplazamiento libre, o porque el espejo está sin azogue, se transparenta por consiguiente a su mirada, como regulando allí su posición por alguna I).

Sería error creer que el gran Otro del discurso pueda estar ausente de ninguna distancia tomada por el sujeto en su relación con el otro, que se opone a aquél como el pequeño, por ser el de la díada imaginaria. Y la traducción personalista que Daniel Lagache quiere proporcionar de la segunda tópica de Freud, si nos parece de todos modos que no puede ser exhaustiva, es más imperfecta por el hecho de que se contenta con la distancia entre dos términos recíprocos como médium de la intersubjetividad de la que toma su principio.

Pues el Otro en el que se sitúa el discurso, siempre latente en la triangulación que consagra esa distancia, no lo es tanto como para que no se manifieste hasta en la relación especular en su más puro momento: en el gesto por el que el niño en el espejo, volviéndose hacia aquel que lo lleva, apela con la mirada al testigo que decanta, por verificarlo, el reconocimiento de la imagen del jubiloso asumir donde ciertamente *estaba ya*.

Pero ese *ya* no debe engañarnos sobre la estructura de la presencia que es aquí evocada como tercer término: no debe nada a la anécdota del personaje que la encarna.

No subsiste en ella sino ese ser cuyo advenimiento no se capta sino por no ser ya más. Tal lo encuentra el tiempo más ambiguo de la morfología del verbo en francés, el que se designa como el imperfecto. *Estaba allí* contiene la misma duplicidad donde se suspende: *un instante más, y la bomba estallaba*, cuando, a falta de contexto, no puede deducirse de ello si el acontecimiento ocurrió o no.

Ese ser se pone sin embargo, con la anterioridad de límite que le asegura el discurso, en esa reserva de atributos en la que decimos que el sujeto debe hacerse un lugar.

Si nuestros analistas de hoy desconocen, con esa dimensión, la experiencia que recibieron de Freud, hasta no encontrar en ella sino pretexto para renovar un genetismo que no puede ser sino siempre el mismo, puesto que es un error, su falta se denuncia ya sólo por la resurgencia en sus teorías de viejos estigmas, como la muy famosa cenestesia en la que se señala la falta de ese punto tercero en lo que no es nunca finalmente más que un recurso cojo a la noesis. Pero nada sin duda podría enseñarles nada, cuando ni siquiera acusan el golpe que recibe su idea del desarrollo de los hechos llamados del hospitalismo, en los que sin embargo los cuidados de guardería infantil no podrían revelar otra carencia que la del *anonimato* en que se distribuyen.

Pero ese lugar original del sujeto, ¿cómo lo recobraría en esa elisión que lo constituye como ausencia? ¿Cómo reconocería ese vacío como la Cosa más próxima, aun cuando lo excavara de nuevo en el seno del Otro, por hacer resonar en él *su* grito? Más bien se complacerá en encontrar en él las marcas de respuesta que fueron poderosas a hacer de su grito llamada. Así quedan circunscritas en la realidad, con el trazo del significante, esas marcas donde se inscribe la omnipotencia de la respuesta. No es en vano si se llama insignes a esas realidades. Este término es aquí nominativo. Es la constelación de esas insignias la que constituye para el sujeto el Ideal del Yo.

Nuestro modelo muestra que es tomando como punto de referencia I como enfocará el espejo A para obtener entre otros efectos tal espejismo del Yo Ideal.

Es ciertamente esta maniobra del Otro la que opera el neurótico para renovar incesantemente esos esbozos de identificación en la transferencia salvaje que legitima nuestro empleo del término neurosis de transferencia.

No es éste, diremos por qué, todo el resorte subjetivo del neurótico. Pero podemos sacar partido de nuestro modelo interrogándolo sobre lo que ocurre con esa maniobra del Otro en el psicoanálisis mismo.

Sin hacernos ilusiones sobre el alcance de un ejercicio que sólo toma peso por una analogía grosera con los fenómenos que permite evocar, proponemos en la figura 3 una idea de lo que sucede por el hecho de que el Otro es entonces el analista, porque el sujeto hace de él el lugar de su palabra.

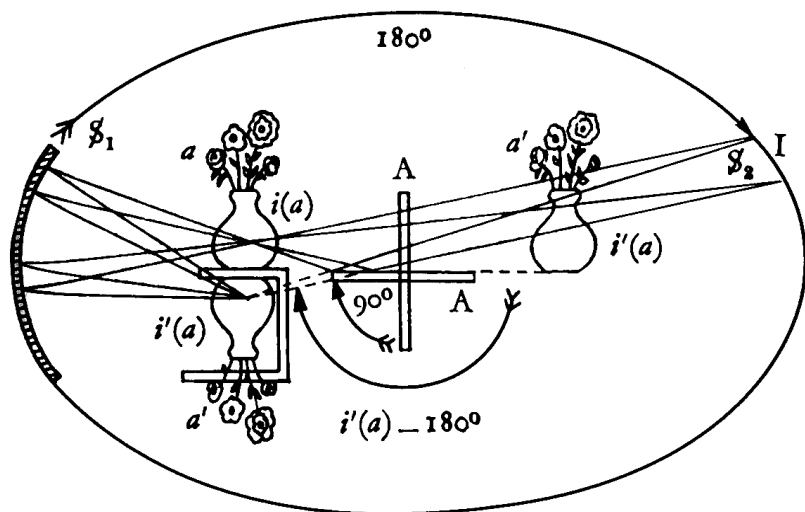
Puesto que el análisis consiste en lo que gana el sujeto por asumir como por su iniciativa propia su discurso inconsciente, su trayecto se transportará en el modelo en una translación de $\$$ a los significantes del espacio “detrás del espejo”. La función del modelo es entonces dar una imagen de cómo la

relación con el espejo, o sea, la relación imaginaria con el otro y la captura del Yo Ideal sirven para arrastrar al sujeto al campo donde se hipostasía en el Ideal del Yo.

Sin entrar en unos detalles que parecerían un recurso forzado, puede decirse que al borrarse progresivamente hasta una posición a 90° de su punto de partida, el Otro, como espejo en A, puede llevar al sujeto desde $\mathcal{S}_1$ a venir a ocupar por una rotación casi doble la posición $\mathcal{S}_2$ en I, desde donde sólo virtualmente tenía acceso a la ilusión del florero invertido en la figura 2: pero que en ese recorrido la ilusión debe desfallecer con la búsqueda a la que guía: en lo cual se confirma que los efectos de despersonalización comprobados en el análisis bajo aspectos diversamente discretos deben considerarse menos como signos de límites que como signos de franqueamiento.

Pues el modelo demuestra también que una vez que ojo $\mathcal{S}$ ha alcanzado la posición I desde donde percibe directamente la ilusión del florero invertido, no por ello dejará de ver rehacerse en el espejo A ahora horizontal una imagen virtual $i'(a)$ del mismo florero, que invierte de nuevo, puede decirse, la imagen real oponiéndose a ella, como al árbol su reflejo en un agua, muerta o viva, le da unas raíces de sueño.

FIGURA 3



Juegos de la orilla con la onda, observémoslo, con que se ha encantado siempre, de Tristan l'Hermite hasta Cyrano, el manierismo preclásico, no sin motivación inconsciente, puesto que la poesía no hacía con ello más que adelantarse a la revolución del sujeto, que se connota en filosofía por llevar la existencia a la función de atributo primero, no sin tomar sus efectos de una ciencia, de una política y de una sociedad nuevas.

Las complacencias del arte que las acompañan, ¿no se explican en el valor atribuido en la misma época a los artificios de la anamorfosis? Del divorcio existencial en que el cuerpo se desvanece en la espacialidad, pues esos artificios que instalan en el soporte mismo de la perspectiva una imagen oculta re-evocan la sustancia que se ha perdido en ella. Así podríamos divertirnos en nuestro modelo, si fuese realizable, con que el jarro real en su caja, a cuyo lugar viene el reflejo del espejo A, contenga las flores a' imaginarias, mientras que, aunque hecha de una imagen más real, sea la ilusión del jarro invertido la que contenga las flores a verdaderas.

Lo que figura así es el mismo estado que Michael Balint describe como la efusión narcisista en la que señala a su gusto el final del análisis. Su descripción sería mejor, efectivamente, si anotara en ella un entrecruzamiento análogo en el que la presencia misma, especular, del individuo ante el otro, aunque recubre su realidad, descubre su ilusión y oica a la mirada de una conciencia del cuerpo como transida, a la vez que el poder del objeto a , que al término de toda la maquinación centra esa conciencia, hace entrar en el rango de las vanidades su reflejo en los objetos a' de la competencia omnivalente.

El paciente, en el estado de elación que resulta de ello, cree, según dice Michael Balint, haber intercambiado su yo con el del analista. Deseémosle que no haya nada de eso.

Pues incluso si es su término, no es el fin del análisis, y aun si se ve en ello el fin de los medios que el análisis ha empleado, no son los medios de su fin.

Es decir que nuestro modelo corresponde a un tiempo preliminar de nuestra enseñanza en que necesitábamos desbrozar lo imaginario como demasiado apreciado en la técnica. Ya no estamos en eso.

Volvemos a traer la atención hacia el deseo, respecto del cual se olvida que, mucho más auténticamente que ninguna búsqueda de ideal, es él quien regula la repetición significativa del neurótico como su metonimia. No es en esta observación donde diremos cómo le es preciso sostener ese deseo como insatisfecho (y es el histérico), como imposible (y es el obsesivo).

Es que nuestro modelo no deja más esclarecida la posición del objeto a . Pues imaginando un juego de imágenes, no podría describir la función que ese objeto recibe de lo simbólico.

Esa misma que le da su uso de arma en el puesto avanzado fóbico, contra la amenaza de la desaparición del deseo; de fetiche en la estructura perversa, como condición absoluta del deseo.

a, el objeto del deseo, en el punto de partida donde lo sitúa nuestro modelo, es, desde el momento en que funciona allí... el objeto del deseo. Esto quiere decir que, objeto parcial, no es solamente parte, o pieza separada, del dispositivo que imagina aquí el cuerpo, sino elemento de la estructura desde el origen, y, si así puede decirse, en el reparto de cartas de la partida que se juega. En cuanto seleccionado en los apéndices del cuerpo como índice del deseo, es ya el exponente de una función, que lo sublima aun antes de que la ejerza, la de índice levantado hacia una ausencia de la que el *est-ce* no tiene nada que decir, salvo que es de allí donde “ello” habla.

Por eso precisamente, reflejado en el espejo, no da sólo *a*’ el patrón del intercambio, la moneda por medio de la cual el deseo del otro entra en el circuito de los transitivismos del Yo Ideal. Es restituido al campo del Otro en función de exponente del deseo en el Otro.

Esto es lo que le permitirá tomar en el término verdadero del análisis su valor electivo de figurar en el fantasma aquello delante de lo cual el sujeto se ve abolirse, realizándose como deseo.

Para llegar a este punto más allá de la reducción de los ideales de la persona, es como objeto *a* del deseo, como lo que ha sido para el Otro en su advenimiento en cuanto vivo, como el *wanted* o el *unwanted* de su venida al mundo, como el sujeto está llamado a renacer para saber si quiere lo que desea... Tal es la especie de verdad que con la invención del análisis Freud traía a la luz.

Es este un campo donde el sujeto, con su persona, tiene que pagar sobre todo el rescate de su deseo. Y en esto es en lo que el psicoanálisis exige una revisión de la ética.

Es visible por el contrario que, para rehuir esta tarea, muchos están listos a todos los abandonos, incluso a tratar, como lo vemos ahora en obediencia freudiana, los problemas del asumir del sexo en términos de papel que desempeñar.

La función Φ del significante perdido, a la que el sujeto sacrifica su falo, la forma $\Phi(a)$ del deseo masculino, $\mathcal{A}(\varphi)$ del deseo de la mujer, nos llevan a ese fin del análisis cuya aporía nos ha legado Freud en la castración. Que Daniel Lagache deje su efecto fuera de su campo basta para mostrarnos los límites de lo que del sujeto del inconsciente puede comprenderse en términos personalistas.²⁰

20 Cf. p. 789, “Posición del inconsciente”.

IV. PARA UNA ÉTICA

He reservado, para terminar, la estructura del Superyó. Es que sólo puede hablarse de él a condición de tomar desde más arriba el descubrimiento freudiano, a saber, desde el punto de vista de la existencia; y de reconocer en ello hasta dónde el advenimiento del sujeto que habla relega al sujeto del conocimiento, aquel frente al cual la noción de intelecto agente basta para recordar que no es cosa de ayer el cuestionarlo en su dignidad de persona. No soy yo, lo hago observar, el responsable de arrastrar a quien sea a la encrucijada de la razón práctica.

Si se confirma en ello la proposición de Kant de que no hay más que dos instancias en las que el sujeto puede ver figurada la heteronomía de su ser, si las contempla mínimamente “con asombro y respeto”, y son “la ruta estrellada por encima de él, y la ley moral dentro de él”, han cambiado sin embargo las condiciones desde las que esta contemplación es posible.

Los espacios infinitos han palidecido detrás de las letras minúsculas, más seguras para soportar la ecuación del universo, y la única vela en el entierro que podemos admitir fuera de nuestros hombres de ciencia es la de otros habitantes que podrían dirigirnos signos de inteligencia —en lo cual el silencio de esos espacios no tiene ya nada de aterrador.

Y así, hemos empezado a vaciar en ellos nuestra basura, entiéndase a convertirlos en ese foso de desechos que es el estigma de la “hominización” en el planeta, desde la prehistoria, oh paleontólogo Teilhard, ¿lo ha olvidado usted?

Lo mismo sucede con la ley moral, y por la misma razón que nos hace caminar de lenguaje a palabra. Y descubrir que el Superyó en su íntimo imperativo es efectivamente “la voz de la conciencia”, es decir, una voz en primer lugar, y bien vocal, y sin más autoridad que la de ser la voz estentórea: la voz de la que por lo menos un texto de la Biblia²¹ nos dice que se hizo escuchar del pueblo acampado alrededor del Sinaí, no sin que este artificio sugiera que en su enunciación le devolvía su propio rumor, a la vez que las Tablas de la Ley seguían siendo no menos necesarias para conocer su enunciado.

Ahora bien, en esas tablas nada está escrito para quien sabe leer salvo las leyes de la Palabra misma. Es decir que con la *per-sona* empieza efectivamente la persona, pero ¿dónde la personalidad? Se anuncia una ética, convertida al

21 [Éxodo, 19 y 32. AS]

silencio, por la avenida no del espanto, sino del deseo: y la cuestión es saber cómo la vía de la palabrería de la experiencia psicoanalítica conduce a ella.

Nos callaremos aquí sobre su dirección práctica.

Pero teóricamente ¿es de veras el desbrozamiento del Yo lo que puede proponérsele como meta? ¿Y qué esperar de eso si sus posibilidades, para utilizar el término de Daniel Lagache, no ofrecen en verdad al sujeto sino la salida demasiado indeterminada que lo aparta de una vía demasiado ardua, aquella respecto de la cual puede pensarse que el secreto político de los moralistas ha consistido siempre en incitar al sujeto a desprender efectivamente algo: su sujeción al juego del deseo? El humanismo en este juego no es ya más que una profesión diletante.

Noscit, sabe, ¿lleva acaso la figura de una elisión de *ignoscit*, del que la etimología muestra que sólo tiene un falso prefijo, que además no quiere decir un no-saber, sino ese olvido que consume el perdón?

Nescit entonces, modificándole una sola letra, ¿nos dejaría sospechar que sólo contiene una negación fingida a posteriori (*nachträglich*)? Qué importa, puesto que, semejante a aquellas cuya constancia ha hecho sonreír en los objetos metafísicos, esa negación no es más que una máscara: de las primeras personas.

III

EL UNIVERSO SIMBOLICO

*Diálogos sobre Lévi-Strauss.
La vida y la máquina.
Dios, la naturaleza y el símbolo.
Lo imaginario natural.
El dualismo freudiano.*

En la sesión de anoche se produjo un progreso manifiesto respecto de la primera, pues el diálogo resultó más vivaz y prolongado.

Tengo algunas referencias de las idas y venidas que esto provoca en la subjetividad de cada uno: *¿Intervendré? ¿No intervendré? No he intervenido*, etc.

No obstante, tienen que haberse percatado, aunque sólo fuese por la forma en que las conduzco, de que estas sesiones no son análogas a las de las llamadas comunicaciones científicas. En este sentido, les pido tener presente que en estas sesiones abiertas no están de ningún modo para exhibirse, pese a que tengamos invitados extranjeros, simpatizantes y otros. No deben tratar de decir cosas elegantes, destinadas a hacerlos notar y a incrementar la estima que pueden inspirar. Están ustedes aquí para abrirse a cosas que aún no han visto y que en principio son inesperadas. Entonces, ¿por qué no dar a esta apertura su máxima repercusión, planteando los problemas en el punto más profundo que alcanzan en ustedes, aunque esto se traduzca de una manera algo vacilante, imprecisa y hasta barroca?

En otras palabras, el único reproche que podría dirigirles, si

me permiten, es que todos ustedes quieren parecer demasiado inteligentes. Todo el mundo sabe que lo son; entonces, ¿por qué querer parecerlo? Y, de todas formas, ¿qué importancia tiene, para el ser, o para el parecer?

Dicho esto, los que ayer no pudieron expresar sus inquietudes, o lo contrario, quedan invitados a hacerlo ahora, pues el interés de estos encuentros radica en que tengan consecuencias.

1

Ya se está proponiendo Anzieu. Le agradezco que diga lo que tiene que decir.

La pregunta del señor Anzieu no está reproducida.

Durandin pareció decir que la violencia de la prohibición del incesto era algo que se podía medir, que se traducía en actos sociales patentes. No es verdad. Para descubrir el complejo de Edipo fue preciso examinar primero a los neuróticos, para pasar después a un círculo de individuos mucho más amplio. Por eso dije que el complejo de Edipo, con la intensidad fantasmática que le hemos descubierto, la importancia y la presencia que tiene sobre el plano imaginario para el sujeto con quien tenemos que vernosla, debía ser concebido como un fenómeno reciente, terminal y no original, respecto a aquello de que nos habla Lévi-Strauss.

¿Pero cómo puede usted atribuir tanta importancia, estimado Anzieu, al hecho de que Lévi-Strauss introduzca en su lenguaje palabras como *compensación*, tratándose de las tribus tibetanas o nepalesas, por ejemplo, donde se acostumbra matar a las niñas pequeñas, lo cual hace que haya más hombres que mujeres? El término *compensación* sólo posee aquí un valor estadístico, sin relación alguna con el término analítico.

No podemos dejar de concordar con Lévi-Strauss en que los elementos numéricos intervienen en la constitución de una colectividad. El señor de Buffon hizo al respecto reflexiones muy acertadas. Lo que resulta fastidioso es que en la escala de los monos, a medida que se ponen los pies sobre un peldaño se olvida que hay peldaños debajo, o bien se los deja pudrirse. De suerte que nunca se puede tomar más que un campo bastante limitado dentro del conjunto de la concepción. Pero sería un error no recordar las correctísimas observaciones de Buffon acerca del papel que cumplen los elementos estadísticos en un grupo, en una sociedad.

Dichas observaciones llegan bien lejos, quitando su alcance a toda clase de preguntas pseudofinalistas. Hay preguntas que no hace falta plantearse, porque se dispersan por sí solas a consecuencia de la distribución espacial de los números. Todavía existen problemas de este género, y se los estudia en ciertos niveles demográficos a los que Lévi-Strauss hizo una lejana alusión.

Buffon se preguntaba por qué las abejas hacen tan bonitos hexágonos. Señaló que no hay otro poliedro con el que se pueda ocupar una superficie de manera tan práctica y bonita. Es una especie de presión de la ocupación del espacio lo que hace que tengan que ser hexágonos, y no hay que plantearse problemas eruditos del tipo: ¿acaso las abejas saben geometría?

Ve el sentido que la palabra *compensación* puede tener en este caso: si hay menos mujeres, habrá por fuerza más hombres.

Pero su error es aún mayor cuando habla usted de finalidad, cuando cree que Lévi-Strauss, al hablar de la circulación de una familia a otra, confiere un alma a la sociedad. Mucho habría que decir sobre el uso del término *finalidad* y sus relaciones con la causalidad; es asunto de disciplina mental detenerse en ello un momento, así fuese sólo para advertir que la *finalidad* siempre está implicada, bajo una forma diversamente larvada, en toda noción causal; salvo que se haga recaer el acento, precisamente, en la oposición entre pensamiento causalista y con-

cepción finalista. Para el pensamiento causalista la finalidad no existe, pero el hecho de que haya que insistir en ello prueba sobradamente que la noción es difícil de manejar.

¿Cuál es la originalidad del pensamiento que aporta Lévi-Strauss con la estructura elemental?

Lo que destaca de un extremo al otro es que nada se comprenderá de los fenómenos que se vienen recopilando desde hace largo tiempo con respecto al parentesco y la familia, si se intenta deducirlos de una dinámica cualquiera natural o naturalizante. El incesto como tal no suscita ningún sentimiento natural de horror. No digo que esto pueda servirnos de base, digo que esto es lo que dice Lévi-Strauss. No hay ninguna razón biológica, y en particular genética, que explique la exogamia, y él lo demuestra después de un análisis extremadamente preciso de los datos científicos. En una sociedad —y podemos considerar otras sociedades que las humanas—, la práctica permanente y constante de la endogamia no sólo no traerá inconvenientes sino que al cabo de cierto tiempo producirá el efecto de eliminar las pretendidas taras. No hay ninguna deducción posible, a partir del plano natural, de la formación de esa estructura elemental que se llama orden preferencial.

¿Y esto, en qué lo basa? Lo basa en el hecho de que el orden humano nos pone frente a la emergencia total, que engloba a la totalidad de este orden humano, de una función nueva. La función simbólica no es nueva como función, pues se esboza en otras partes además del orden humano, pero son nada más que esbozos. El orden humano se caracteriza por la circunstancia de que la función simbólica interviene en todos los momentos y en todos los grados de su existencia.

Dicho de otro modo: todo está relacionado. Para entender lo que sucede en el dominio propio del orden humano, tenemos que partir de la idea de que este orden constituye una totalidad. La totalidad en el orden simbólico se llama un universo. El orden simbólico se da primeramente en su carácter universal.

No es que se vaya constituyendo poco a poco. Cuando el

símbolo aparece, hay un universo de símbolos. La pregunta que cabría formularse —¿al cabo de cuántos símbolos, numéricamente, se constituye el universo simbólico?— permanece abierta. Pero por pequeño que sea el número de símbolos que puedan concebir en la emergencia de la función simbólica en la vida humana, ellos implican la totalidad de todo lo que es humano. Todo se ordena en relación con los símbolos surgidos, con los símbolos una vez que han aparecido.

La función simbólica constituye un universo en el interior del cual todo lo que es humano debe ordenarse. No es casual que Lévi-Strauss llame a sus estructuras *elementales*; no dice *primitivas*. *Elemental* es lo contrario de *complejo*. Pues bien, cosa curiosa, todavía no ha descrito las *Estructuras complejas del parentesco*. Las estructuras complejas las representamos nosotros, y se caracterizan por ser mucho más amorfas.

Dr. BARGUES: — *Lévi-Strauss ha hablado de estructuras complejas.*

Desde luego. Las esbozó, indicó sus puntos de inserción, pero no las trató.

En las estructuras elementales las reglas de la alianza están incluidas en una red extraordinariamente rica, fastuosa, de preferencias y prohibiciones, indicaciones, mandamientos, facilitaciones, y abarcan un campo mucho más vasto que en las formas complejas. Cuanto más nos acercamos, no al origen sino al elemento, más se imponen la estructuración, la amplitud, la intrincación del sistema propiamente simbólico de la nomenclatura. La nomenclatura del parentesco y de la alianza es más amplia en las formas elementales que en las llamadas formas complejas, es decir, elaboradas en ciclos culturales mucho más extensos.

Es una reflexión fundamental de Lévi-Strauss, y que en este libro muestra su fecundidad. A partir de ella podemos formular la hipótesis de que el orden simbólico, por cuanto se plantea siempre como un todo, como algo que forma por sí solo un

universo —y que incluso constituye el universo como tal, en tanto que distinto del mundo—, debe estar igualmente estructurado como un todo, vale decir que forma una estructura dialéctica acabada, completa.

Sistemas de parentesco los hay más o menos viables. Algunos caen en atolladeros, para hablar con propiedad, aritméticos, y suponen que de cuando en cuando se produzcan crisis en el interior de la sociedad, con las consiguientes rupturas y recomienzos.

A partir de estos estudios aritméticos —si se entiende por aritmética no sólo la manipulación de colecciones de objetos sino también la comprensión del alcance de estas operaciones combinatorias, que va más allá de cualquier tipo de dato experimentalmente deducible de la relación vital del sujeto con el mundo—, Lévi-Strauss demuestra que hay una clasificación correcta de aquello que las estructuras elementales del parentesco nos presentan. Esto supone que las instancias simbólicas funcionan en la sociedad desde el origen, desde el momento en que ella surge como humana. Pues bien: esto es lo que también supone el inconsciente, tal como lo descubrimos y manipulamos en el análisis.

Fue en este punto donde hubo ayer cierta indecisión en la respuesta de Lévi-Strauss a mi pregunta. Porque, a decir verdad, con un gesto frecuente en personas que introducen ideas nuevas, una especie de vacilación en mantener toda su contundencia, casi volvió a un plano psicológico. La pregunta que le formulé no implicaba en absoluto un inconsciente colectivo, término que él pronunció. ¿Qué solución cabría esperar realmente en este caso de la palabra «colectivo», cuando lo colectivo y lo individual son estrictamente lo mismo? No, no se trata de suponer en alguna parte un alma común donde se efectuarían todos esos cálculos, no se trata de ninguna entificación psicológica, se trata de la función simbólica. La función simbólica no tiene absolutamente nada que ver con una formación para-animal, con una totalidad que haría del conjunto de la humanidad una especie de gran animal; porque, al fin y al cabo, el inconsciente colectivo es eso.

Si la función simbólica funciona, estamos en su interior. Y diré más: estamos a tal punto en su interior que no podemos salir de ella. En gran parte de los problemas que se nos plantean cuando intentamos cientifizar, es decir, poner un orden en determinados fenómenos, en cuyo primer plano está el de la vida, las que nos conducen son siempre, al fin y al cabo, las vías de la función simbólica, mucho más que cualquier aprehensión directa.

De modo tal que, a pesar de todo, siempre tratamos de explicar al ser vivo en términos de mecanismo. La primera pregunta que se nos plantea a los analistas, y quizá por ahí podamos salir de la controversia entablada entre vitalismo y mecanicismo, es la siguiente: ¿por qué nos vemos llevados a pensar la vida en términos de mecanismo? ¿En qué somos efectivamente, en tanto hombres, parientes de la máquina?

Sr. HYPPOLITE: — *En tanto que somos matemáticos, que tenemos la pasión de la matemática.*

Así es. Las críticas filosóficas hechas a las investigaciones propiamente mecanicistas suponen que la máquina está privada de libertad. Sería muy fácil demostrar que la máquina es mucho más libre que el animal. El animal es una máquina bloqueada. Es una máquina en la que ciertos parámetros ya no pueden variar. ¿Por qué? Porque es el medio exterior lo que determina al animal y hace de él un tipo fijo. Manifestamos una mayor libertad, en el sentido de libertad como multiplicidad de elecciones posibles, en tanto que, con relación al animal, somos máquinas, esto es, algo descompuesto. Perspectiva ésta que nunca se pone en evidencia.

Sr. HYPPOLITE: — *¿La palabra máquina no ha cambiado de sentido, profunda y sociológicamente, desde sus comienzos hasta la cibernética?*

Estoy de acuerdo con usted. Por vez primera estoy tra-

tando de inculcar a mis oyentes que la máquina no es lo que el común de la gente piensa. El sentido de la máquina está cambiando completamente, para todos ustedes, hayan abierto o no un libro de cibernética. Están retrasados, siempre es igual.

Los hombres del siglo dieciocho, que introdujeron el mecanicismo —ése que hoy es de buen tono execrar, el de las maquinillas apartadas de la vida, el que creen haber superado—, hombres como La Mettrie, cuya lectura tanto les aconsejo, los hombres que vivían eso, que escribían *El Hombre-máquina*, no se imaginan hasta qué punto seguían atados a categorías anteriores, que dominaban realmente su espíritu. Hay que leer de punta a punta los treinta y cinco volúmenes de la *Enciclopedia de las artes y las técnicas*, que muestra el estilo de la época, para advertir hasta qué punto las nociones escolásticas dominaban en ellos lo que estaban introduciendo no sin esfuerzos. Estos intentos de reducción a partir de la máquina, de funcionalización de los fenómenos que se producen a nivel humano, estaban muy por delante de los encadenamientos que subsistían en su funcionamiento mental cuando abordaban un tema cualquiera.

Abran la *Enciclopedia* en la palabra *amor*, en la palabra *amor propio*, y verán hasta qué punto sus sentimientos humanos se apartaban de lo que estaban tratando de construir con respecto al conocimiento del hombre.

Sólo mucho más tarde cobró el mecanicismo, en nuestro espíritu o en el de nuestros padres, su sentido pleno, depurado, demudado, excluyente de cualquier otro sistema interpretativo. Reflexión ésta que nos permite comprender qué significa ser un precursor. No es, ya que resultaría absolutamente imposible, anticipar las categorías que llegarán después y aún no han sido creadas; los seres humanos permanecen inmersos en la misma red cultural que sus contemporáneos, y no pueden tener otras nociones que las de éstos. Ser un precursor es ver lo que nuestros contemporáneos están constituyendo con el carácter de pensamientos, de conciencia, de acción, de técnicas, de formas políticas, verlos como se los verá un siglo más tarde. Esto sí puede existir.

La función de la máquina está sufriendo una mutación que deja atrás a todos los que aún permanecen en la crítica del viejo mecanicismo. Estar mínimamente adelantado es percatarse de que esto implica el vuelco total de todas las objeciones clásicas dirigidas al empleo de categorías propiamente mecanicistas. Creo que este año tendré oportunidad de demostrarlo.

2

¿Queda alguien que quiera preguntar algo?

O. MANNONI: — *Me interesó la manera en que Lévi-Strauss abordó el problema de naturaleza y cultura. Dijo que desde hace algún tiempo ya no se ve con claridad la oposición entre una y otra. Las intervenciones que se produjeron seguían buscando la naturaleza del lado de la afectividad, de los impulsos, de la base natural del ser. Sin embargo, lo que condujo a Lévi-Strauss a plantearse la cuestión de la naturaleza y la cultura es que le parecía que una determinada forma de incesto, por ejemplo, era a la vez universal y contingente. Y esa especie de contradicción lo llevó a una suerte de convencionalismo que desorientó a buen número de oyentes. Por mi parte hice la siguiente observación: este problema de lo contingente y lo universal volvemos a encontrarlo, y nos deja desconcertados, fuera del mundo institucional. Ser derecho es una forma universal, y sin embargo contingente: uno podría ser zurdo. Y nunca se pudo probar si esto era social o biológico. Nos hallamos ante una oscuridad profunda, de igual naturaleza que la que encontramos en Lévi-Strauss. Extremando las cosas, y para demostrar que la oscuridad es realmente muy grave, se puede señalar que en los moluscos del género hélice, que con toda seguridad no son institucionales, hay también un enroscamiento universal que es contingente, ya que podrían estar enroscados en otro sentido, y*

además algunos individuos están enroscados en el otro sentido. Me parece, pues, que la cuestión planteada por Lévi-Strauss desborda ampliamente la clásica oposición entre lo natural y lo institucional. Por eso no tiene nada de raro que él también titubeé en cuanto a saber cuál es su lado natural y su lado institucional, como nos pasó a todos ayer. Esto me parece sumamente importante: estamos en presencia de algo que disuelve, a un tiempo, la antigua idea de naturaleza y la idea de institución.

Sr. HYPPOLITE: — *Se trataría de una contingencia universal.*

O. MANNONI: — *No sé.*

Creo que usted introduce cosas que tal vez no estaban implicadas en la noción de contingencia tal como la evocó Lévi-Strauss. Creo que para él la contingencia se oponía a la noción de necesario, y además lo dijo. Lo que él introdujo en forma de pregunta, que en definitiva consideramos ingenua, es la distinción de lo universal y lo necesario. Lo cual equivale también a plantear el problema de lo que podríamos llamar la necesidad de las matemáticas. Está perfectamente claro que merece una definición especial, y por eso hablé hace un momento de universo. Respecto de la introducción del sistema simbólico, creo que la respuesta a la pregunta formulada ayer por Lévi-Strauss es ésta: el complejo de Edipo es al mismo tiempo universal y contingente, porque es pura y exclusivamente simbólico.

Sr. HYPPOLITE: — *No creo.*

La contingencia que ahora trae Mannoni es de un orden muy diferente. El valor de la distinción entre naturaleza y cultura, introducida por Lévi-Strauss en sus *Estructuras elementales del parentesco*, está en que nos permite distinguir lo universal de lo genérico. Lo universal simbólico no tiene ninguna necesidad de difundirse por toda la superficie de la Tierra para

ser universal. Por otra parte, que yo sepa no hay nada que constituya la unidad mundial de los seres humanos. No hay nada que esté concretamente realizado como universal. Y, sin embargo, desde el momento en que se forma un sistema simbólico cualquiera, éste es completamente, de derecho, universal como tal. El hecho de que los hombres, salvo excepción, tengan dos brazos, dos piernas y un par de ojos —y por otra parte esto lo tienen en común con los animales—, el hecho de que, como se dijo, sean bípedos sin plumas, pollos desplumados, todo esto es genérico, pero absolutamente no universal. Usted introduce aquí sus hélices enroscadas en un sentido o en el otro. El problema que usted plantea es el del tipo natural.

O. MANNONI: — *Eso es lo que cuestiono. Hasta el presente los hombres han opuesto a la naturaleza una seudonaturaleza, las instituciones humanas: encontramos la familia como encontramos el roble o el abedul. Y después convinieron en que esas seudonaturalezas eran obra de la libertad humana o de la elección contingente del hombre. Y por consiguiente fueron inducidos a atribuir la mayor importancia a una nueva categoría, la cultura, opuesta a la naturaleza. Estudiando estas cuestiones, Lévi-Strauss acaba no sabiendo ya dónde están la naturaleza ni la cultura, porque surgen precisamente problemas de elección, no sólo en el universo de las nomenclaturas, sino en el universo de las formas. Del simbolismo de la nomenclatura al simbolismo de toda forma, la naturaleza habla. Habla enroscándose hacia la derecha o hacia la izquierda; siendo derecha o zurda. Esta es su propia manera de hacer elecciones contingentes, como familias o arabescos. En este momento, efectivamente, me encuentro colocado sobre una línea de división de las aguas y ya no veo cómo se dividen. Quería comunicar este problema. No traigo una solución, sólo una dificultad.*

Sr. HYPPOLITE: — *Entiendo que hace un momento opuso usted muy acertadamente lo universal a lo genérico, diciendo que la universalidad estaba ligada al simbolismo mismo, a la*

modalidad del universo simbólico creado por el hombre. Pero se trata, por lo tanto, de una pura forma. Su palabra universalidad quiere decir básicamente que un universo humano afecta necesariamente la forma de la universalidad, atrae una totalidad que se universaliza.

Esa es la función del símbolo.

Sr. HYPOLITE: — *¿Responde eso a la pregunta? Simplemente nos muestra el carácter formal que asume un universo humano.*

Hay dos sentidos de la palabra *formal*. Cuando se habla de formalización matemática, se trata de un conjunto de convenciones a partir de las cuales se pueden desarrollar toda una serie de consecuencias, de teoremas que se encadenan y establecen en el interior de un conjunto ciertas relaciones de estructura, una ley, para ser exactos. En el sentido guesaltista del término, en cambio, la forma, la *buena forma*, es una totalidad, pero realizada y aislada.

Sr. HYPOLITE: — *¿El suyo es el segundo sentido o el primero?*

El primero, indiscutiblemente.

Sr. HYPOLITE: — *Sin embargo usted habló de totalidad, entonces ese universo simbólico es puramente convencional. Afecta a la forma en el sentido en que se dice una forma universal, sin que sea por ello genérica o incluso general. Me pregunto si no le da usted una solución formal al problema planteado por Mannoni.*

La pregunta de Mannoni tiene dos caras.

Primero está el problema que él plantea y que se enuncia bajo la forma *signatura rerum*: ¿presentan las cosas, de manera

natural, cierto carácter asimétrico? Hay un real, lo dado. Lo dado está estructurado de cierta manera. Hay, en particular, asimetrías naturales. Siguiendo el hilo de progresión del conocimiento en que estamos, ¿acaso vamos a ponernos a sondear su sentido misterioso? Toda una tradición humana, llamada filosofía de la naturaleza, se ha dedicado a esta clase de lectura. Sabemos en qué acaba. Nunca llega muy lejos. Llega a cosas muy inefables pero que se detienen bastante pronto, salvo si lo mismo uno quiere proseguir y entrar en el plano de lo que comúnmente recibe el nombre de delirio. No es éste por cierto el caso de Mannoni, cuyo espíritu es demasiado agudo, demasiado dialéctico para no plantear una pregunta semejante bajo una forma únicamente problemática.

Lo segundo es saber si a esto apuntaba ayer Lévi-Strauss cuando nos dijo que a fin de cuentas él estaba ahí, al borde de la naturaleza, presa de un vértigo, preguntándose si no era en ella donde había que ir a buscar las raíces de su árbol simbólico. Mis diálogos personales con Lévi-Strauss me permiten aclararles este punto.

Lévi-Strauss está retrocediendo ante su bipartición, muy tajante, entre naturaleza y símbolo, cuyo valor creativo sin embargo advierte perfectamente, pues es un método que permite distinguir entre los registros y al mismo tiempo entre los órdenes de hechos. Lévi-Strauss oscila, y por una razón que puede causarles sorpresa pero que él confiesa, teme que bajo la forma de la autonomía del registro simbólico vaya a reaparecer, enmascarada, una trascendencia que por sus afinidades, por su sensibilidad personal, no le inspira sino temor y aversión. En otros términos, teme que después de haber hecho salir a Dios por una puerta, lo hagamos entrar por la otra. No quiere que el símbolo, hasta en la forma extraordinariamente depurada con la cual él mismo lo presenta, no sea más que la reaparición de Dios bajo una máscara. Este es el origen de la oscilación de que dio muestras cuando puso en tela de juicio la separación metódica del plano simbólico respecto al plano natural.

Sr. HYPPOLITE: — *De todos modos, apelar al universo no resuelve el problema de las elecciones hechas por el hombre.*

Seguro que no.

Sr. HYPPOLITE: — *Lo que se llamó instituciones, y que implica cierto número de elecciones contingentes, entra sin duda en un universo simbólico. Pero con ello no tenemos la explicación de tales elecciones.*

No se trata de explicación.

Sr. HYPPOLITE: — *Igual estamos ante un problema.*

Exactamente el problema de los orígenes.

Sr. HYPPOLITE: — *No niego que la relación simbólica haya impreso la marca de una universalidad sistemática. Pero este mismo revestimiento exige explicación y también nos conduce al problema planteado por Mannoni. Quisiera hacerle una crítica. ¿Qué servicio nos presta el empleo de la palabra simbólico? ¿Qué es lo que aporta? Ese es el asunto. No dudo de que preste servicios. ¿Dice algo más? ¿Qué más dice?*

Me sirve en la exposición de la experiencia analítica. Pudieron verlo el año pasado cuando les mostré que es imposible ordenar en forma correcta los diversos aspectos de la transferencia si no se parte de una definición de la palabra, de la función creadora, fundadora, de la palabra plena. En la experiencia captamos la transferencia tras diferentes aspectos, psicológicos, personales, interpersonales: se produce de manera imperfecta, refractada, desacelerada. Sin una radical toma de posición acerca de la función de la palabra, la transferencia es pura y simplemente inconcebible. Inconcebible en el sentido propio del término: no hay concepto de transferencia, nada más que una multiplicidad de hechos ligados por un vínculo vago e inconsistente.

La próxima vez introduciré la cuestión del yo en la forma siguiente: *Relaciones entre la función del yo y el principio del placer.*

Creo poder demostrar que para entender la función que Freud designa con el nombre de yo, así como para leer toda la metapsicología freudiana, es indispensable servirse de la distinción de planos y relaciones expresada por los términos simbólico, imaginario y real.

¿Para qué sirve? Sirve para mantener el sentido de una experiencia simbólica particularmente pura, la del análisis. Les daré un ejemplo, esbozando lo que finalmente les diré con respecto al yo.

El yo, en su aspecto más esencial, es una función imaginaria. Hay aquí un descubrimiento de la experiencia, y no una categoría que yo calificaría casi de *a priori*, como la de lo simbólico. A través de este punto, diría casi por este único punto, encontramos en la experiencia humana una puerta abierta a un elemento de tipicidad. Este elemento se nos muestra sin duda en la superficie de la naturaleza, pero bajo una forma siempre decepcionante. En esto quise insistir cuando hablé del fracaso de las diferentes filosofías de la naturaleza. También es decepcionante en lo tocante a la función imaginaria del yo. Pero se trata de una decepción en la que estamos metidos hasta la empuñadura. En la medida en que somos el yo, no sólo tenemos la experiencia de éste, sino que ella es guía de nuestra experiencia tanto como lo son los diferentes registros a los que se ha llamado guías de vida, a saber, las sensaciones.

La estructura fundamental, central, de nuestra experiencia, pertenece propiamente al orden imaginario. E incluso podemos

percibir hasta qué punto esa función es ya distinta en el hombre de lo que lo es en el conjunto de la naturaleza.

En la naturaleza encontramos bajo mil formas la función imaginaria: son todas las captaciones guesaltistas enlazadas al pavoneo, tan esencial para el mantenimiento de la atracción sexual en el interior de la especie.

Pues bien: la función del yo presenta en el hombre características diferentes. Este es el gran descubrimiento del análisis: a nivel de la relación genérica, ligada a la vida de la especie, el hombre funciona ya de otro modo. Ya hay en él una fisura, una perturbación profunda de la regulación vital. En esto radica la importancia de la noción de instinto de muerte aportada por Freud. No es que esta noción sea en sí misma tan luminosa. Lo que hay que comprender es que le resultó forzoso introducirla para hacernos tener presente un dato punzante de su experiencia, en un momento en que se empezaba a perder.

Como les señalaba hace rato, cuando una apercepción sobre la estructura se anticipa, siempre hay un momento de repliegue en que se tiende a abandonarla.

Esto es lo que sucedió en el círculo freudiano cuando el sentido del descubrimiento del inconsciente pasó a segundo plano. Se volvió a una posición confusa, unitaria, naturalista del hombre, del yo y al mismo tiempo de los instintos. Precisamente, Freud escribió *Más allá del principio del placer* para volver a encontrar el sentido de su experiencia. Les mostraré qué necesidad le condujo a escribir esos últimos párrafos, a los cuales la generalidad de la comunidad analítica reserva el destino que ustedes conocen. Dicen que no los entienden. Y aun cuando aceptan repetir con Freud *instinto de muerte*, entienden tanto como los *jacobins*¹, tan graciosamente zaheridos por Pascal en *las Provinciales*, entendían de gracia suficiente. A todos les pido que lean este texto extraordinario de Freud, increíblemente ambiguo y hasta confuso, y que lo lean varias veces; de lo contrario, no entenderán la crítica literal a que lo someteré.

1. Antigua designación de los frailes dominicos. [T.]

Los últimos párrafos han permanecido literalmente herméticos, y hasta ahora nunca fueron aclarados. Sólo se pueden comprender viendo qué quiso aportar la experiencia de Freud. Freud quiso salvar a toda costa cierto dualismo, en el momento en que éste se le deshacía entre las manos y en que el yo, la libido, etc., formaban una especie de vasto todo que nos reintroducía en una filosofía de la naturaleza.

Este dualismo no es nada distinto de aquello de lo que estoy hablando cuando pongo de relieve la autonomía de lo simbólico. Esto, Freud nunca lo formuló. Para que lo comprendan, será menester una crítica y una exégesis de su texto. No puedo juzgar ya establecido lo que justamente este año hay que probar. Pero creo que podré demostrarles que la categoría de la acción simbólica tiene fundamento.

Sr. HYPPOLITE: — *No dije lo contrario. Si he comprendido bien, la función simbólica es para usted una función de trascendencia, en el sentido de que no podemos, a un tiempo, permanecer en ella y salir de ella. ¿Para qué sirve? De esta función no podemos prescindir, y sin embargo tampoco podemos instalarnos en ella.*

Desde luego. Es la presencia en la ausencia y la ausencia en la presencia.

Sr. HYPPOLITE: — *Yo quería comprender lo que había que comprender.*

Si quiere mantener en el plano fenomenológico, lo que Ud. me aporta, no tengo nada que objetar. Pero creo que no es suficiente.

Sr. HYPPOLITE: — *Sin duda. Yo también lo creo.*

Para decirlo todo, por ser puramente fenomenológico, no nos presta gran ayuda.

Sr. HYPPOLITE: — *También lo pienso.*

No puede sino velar el progreso que tenemos que hacer, presentando de antemano la coloración que debe resultar de él. ¿Acaso el uso que hago del registro simbólico, sólo debe permitirnos situar en algún lado la trascendencia que usted menciona y que, al fin y al cabo, debe de existir efectivamente? ¿De eso se trata? No lo creo. Mis alusiones a una utilización muy distinta de la noción de máquina quizá puedan indicárselo.

Sr. HYPPOLITE: — *Mis preguntas no eran más que preguntas. Le preguntaba qué le permitía no responder a la pregunta de Mannoni alegando que no había qué responder; o al menos que respondiendo nos desviaríamos del camino.*

Dije que no creo que sea en este sentido como se puede decir que Claude Lévi-Strauss retorna a la naturaleza.

Sr. HYPPOLITE: — *... rehúsa retornar a ella.*

También indiqué que, desde luego, debemos tener en cuenta el lado formal de la naturaleza, en el sentido en que lo calificaba de asimetría seudesignificativa, porque de esto se apodera el hombre para constituir sus símbolos fundamentales. Lo importante es lo que da a las formas que están en la naturaleza valor y función simbólicos, lo que hace funcionar a unas en relación con las otras. Es el hombre el que introduce la noción de asimetría. La asimetría en la naturaleza no es ni simétrica, ni asimétrica: es lo que es.

La próxima vez quisiera hablarles de esto: *el yo como función y como símbolo*. Ahí es donde juega la ambigüedad. El yo, función imaginaria, en la vida psíquica no interviene sino como símbolo. Nos servimos del yo como el bororó del loro. El bororó dice *soy un loro*, nosotros decimos *soy yo*. Todo esto no tiene la menor importancia. Lo importante es la función que tiene.

O. MANNONI: — *Después de Lévi-Strauss, da la impresión de que las nociones de cultura y naturaleza ya no se pueden emplear. Lévi-Strauss las destruye. Lo mismo en cuanto a la idea de adaptación, de la que hablamos constantemente. Estar adaptado quiere decir únicamente estar vivo.*

De eso se trata. Es del mismo orden que lo que mencioné hace unos instantes cuando dije que en un momento dado Freud quiso defender a todo precio cierto dualismo. A causa de la rápida evolución de la teoría y de la técnica analíticas, Freud se halló en presencia de una caída de tensión análoga a la que usted descubre en el espíritu de Lévi-Strauss. Pero, en lo que le concierne, tal vez no sea ésa su última palabra.

1 DE DICIEMBRE DE 1954.

XIX

INTRODUCCION DEL GRAN OTRO

Por qué no hablan los planetas.

La paranoia post-analítica.

El esquema en Z.

Del otro lado del muro del lenguaje.

Reconstitución imaginaria y reconocimiento simbólico.

Por qué hay formación de analistas.

La última vez los dejé con una pregunta quizás un tanto extraña, pero que estaba en la línea de lo que les venía diciendo: ¿por qué no hablan los planetas?

1

No somos en absoluto semejantes a planetas, cosa que podemos comprobar en todo momento; pero esto no nos impide olvidarlo. Permanentemente tendemos a razonar sobre los hombres como si se tratara de lunas, calculando sus masas, su gravitación.

No es ésta una ilusión exclusiva de los eruditos: es especialmente tentadora para los políticos.

Pienso en una obra olvidada y que no era tan ilegible, pues probablemente no era su autor quien la firmó: se llamaba *Mein Kampf*. Pues bien, en esta obra del tal Hitler, que ha perdido mucho de su actualidad, se hablaba de las relaciones entre los

hombres cual si fuesen relaciones entre lunas. Y estamos tentados siempre de hacer una psicología y un psicoanálisis de lunas, cuando para percibir la diferencia basta con remitirse inmediatamente a la experiencia.

Por ejemplo, rara vez estoy contento. En la última reunión no lo estuve en absoluto, porque intenté volar sin duda demasiado alto, y estos aleteos tal vez no fueron lo que les habría dicho si todo hubiese estado bien preparado. Sin embargo, algunas personas benevolentes, las que me acompañan a la salida, me dijeron que todo el mundo estaba contento. Posición, supongo, muy exagerada. No importa, así me dijeron. En ese momento, por lo demás, no quedé convencido. Pero, ¡vamos! Me hice esta reflexión: si los otros están contentos, eso es lo principal. En esto difiero yo de un planeta.

No es simplemente que me hago esta reflexión, además es verdad: lo esencial es que ustedes estén contentos. Diré aún más: al serme corroborado que estaban contentos, pues bien, Dios mío, me puse contento yo también. Pero, de todos modos, con una pequeña diferencia. No del todo contento-contento. Hubo un espacio entre ambos. En el lapso de darme cuenta de que lo esencial es que el otro esté contento, yo habría seguido con mi no-contento.

Entonces, ¿en qué momento soy verdaderamente yo? ¿En el momento en que no estoy contento, o en el momento en que estoy contento porque los otros están contentos? Cuando se trata del hombre, tal relación entre la satisfacción del sujeto y la satisfacción del otro —entiéndanlo bien, en su forma más radical— siempre está en tela de juicio.

Quisiera que el hecho de tratarse, en esta ocasión, de mis semejantes, no les engañe. Tomé este ejemplo porque me había jurado tomar el primero que apareciera tras la pregunta con que los dejé la vez pasada. Pero espero hacerles ver hoy que sería errado creer que se trata aquí del mismo otro que ese otro del que a veces les hablo, ese otro que es el yo, o, para ser más precisos, su imagen. Aquí hay una diferencia radical entre mi no satisfacción y la satisfacción supuesta del otro. No hay ima-

gen de identidad, reflexividad, sino relación de alteridad fundamental.

Hay que distinguir, por lo menos, dos *otros*: uno con una *A* mayúscula, y otro con una *a* minúscula que es el yo. En la función de la palabra de quien se trata es del *Otro*.¹

Lo que les digo merece ser demostrado. Como de costumbre, no puedo hacerlo sino a nivel de nuestra experiencia. Recomendando calurosamente, a quienes deseen ejercitarse en pequeñas operaciones mentales destinadas a ablandarles las articulaciones, la lectura, a todas luces útil, del *Parménides*, donde la cuestión del uno y el otro fue enfrentada del modo más vigoroso y sostenido. Por este motivo, es sin duda una de las obras más incomprendidas, cuando después de todo basta para ello con las facultades medias —y no es decir poco— de un descifrador de palabras cruzadas. No olviden que muy formalmente les aconsejé en un texto hacer palabras cruzadas. Lo único esencial es atender hasta el final en el desarrollo de nueve hipótesis. Sólo se trata de eso, de prestar atención. No hay cosa en el mundo más difícil de obtener del lector medio, debido a las condiciones en las que se practica ese deporte de la lectura. Aquel de mis alumnos que pudiera consagrarse a un comentario psicoanalítico del *Parménides*, haría algo útil y permitiría orientarse en muchos problemas a la comunidad.

Volvamos a nuestros planetas. ¿Por qué no hablan? ¿Quién quiere articular algo?

Sin embargo, hay muchas cosas que decir. Lo curioso no es que ustedes no digan ninguna, sino que no muestren darse cuenta de que las hay a montones. Si sólo osaran pensarlo. Saber cuál es la última de las razones no es demasiado importante. Pero es seguro que si se intenta enumerarlas —cuando les pedí que lo hicieran yo no tenía ninguna idea preconcebida sobre la manera en que eso se podía exponer—, las razones que se nos presentan están estructuradas como aquellas cuyo juego ya en-

1. Las *A* y *a* son, como es sabido, las iniciales respectivas de *Autre*, «Otro», y *autre*, «otro». [T.]

contramos varias veces en la obra de Freud, a saber, las que evoca en el sueño de la inyección de Irma a propósito del caldero agujereado. Los planetas no hablan: primero, porque no tienen nada que decir; segundo, porque no tienen tiempo; tercero, porque se los ha hecho callar.

Las tres cosas son ciertas, y podrían permitirnos desarrollar importantes relaciones respecto a lo que llaman un planeta, es decir, eso que he escogido como término de referencia para mostrar lo que nosotros no somos.

Le hice la pregunta a un eminente filósofo, uno de los que vinieron este año a darnos una conferencia. El se ha ocupado mucho de la historia de las ciencias, y formuló sobre el newtonismo las reflexiones más pertinentes y profundas que pueda haber. Cuando nos dirigimos a personas que parecen especialistas, siempre nos decepcionamos, pero verán que yo no me decepcioné en realidad. La pregunta no pareció presentarle demasiadas dificultades. Me contestó: *Porque no tienen boca.*

En primera instancia, me decepcioné un poco. Siempre que uno se decepciona, está equivocado. Nunca hay que decepcionarse de las respuestas que se reciben, porque si uno se decepciona, estupendo, prueba de que fue una verdadera respuesta, es decir, aquello que precisamente no esperábamos.

Este punto importa mucho para el problema del otro. Tenemos demasiada tendencia a dejarnos hipnotizar por el llamado sistema de lunas, y a modelar nuestra idea de la respuesta sobre lo que imaginamos cuando hablamos de estímulo-respuesta. Cuando obtenemos la respuesta que esperábamos, ¿es de verdad una respuesta? He aquí otro nuevo problema, pero por ahora no me abandonaré a este pequeño entretenimiento.

En resumidas cuentas, la respuesta del filósofo no me decepcionó. Nadie está forzado a entrar en el laberinto de la pregunta por ninguna de las tres razones que mencioné, aunque volveremos a hallarlas, porque son las verdaderas. También se puede entrar en él por una respuesta cualquiera, y la que se me dio es sumamente esclarecedora, siempre y cuando se la sepa

oír. Y yo estaba en excelentes condiciones para oírla, porque soy psiquiatra.

No tengo boca: oímos esto al comienzo de nuestra carrera, en los primeros servicios de psiquiatría a los que llegamos como unos despistados. En medio de ese mundo milagroso nos encontramos con damas muy añejas, con viejas solteronas, cuya primera declaración ante nosotros es: *No tengo boca.* Ellas nos hacen saber que tampoco tienen estómago, y además que no morirán nunca. En síntesis, tienen una relación muy grande con el mundo de las lunas. La única diferencia es que para esas añejas damas, víctimas del llamado síndrome de Cotard, o delirio de negación, al fin y al cabo es verdad. Están identificadas con una imagen donde falta toda hiancia, toda aspiración, todo vacío del deseo, o sea, justamente lo que constituye la propiedad del orificio bucal. En la medida en que se opera la identificación del ser con su imagen pura y simple, tampoco hay sitio para el cambio, es decir, para la muerte. De eso se trata en su tema: están muertas y a la vez ya no pueden morir, son inmortales, como el deseo. En la medida en que aquí el sujeto se identifica simbólicamente con lo imaginario, realiza en cierto modo el deseo.

Que las estrellas tampoco tengan boca y sean inmortales es algo de otro orden: no se puede decir que sea verdad, es real. No es cuestión de que las estrellas tengan boca. Y, al menos para nosotros, el término inmortal se ha vuelto, con el tiempo, puramente metafórico. Es indiscutiblemente real que la estrella no tiene boca, pero a nadie se le ocurriría pensar en ello, si no hubiera, para observarlo, seres provistos de un aparato de proferir lo simbólico, a saber, los hombres.

Las estrellas son reales, íntegramente reales, en principio, en ellas no hay absolutamente nada del orden de una alteridad a ellas mismas, son pura y simplemente lo que son. El hecho de que las encontremos siempre en el mismo lugar es una de las razones por las que no hablan.

Han observado que de vez en cuando oscilo entre los planetas y las estrellas. Esto no es casual. Porque el *siempre en el*

mismo lugar no nos lo mostraron primero los planetas, sino las estrellas. El movimiento perfectamente regular del día sideral es, con seguridad, lo que por vez primera permitió a los hombres experimentar la estabilidad del cambiante mundo que los rodea, y comenzar a establecer la dialéctica de lo simbólico y lo real, donde lo simbólico brota aparentemente de lo real, lo cual naturalmente no está más justificado que el pensar que las llamadas estrellas fijas giran realmente alrededor de la Tierra. De igual modo, no debería creerse que los símbolos han salido efectivamente de lo real. Pero no por ello es menos asombroso advertir hasta qué punto esas singulares formas fueron cautivantes, formas cuyo agrupamiento, al fin y al cabo, nada justifica. ¿Por qué vieron los humanos a la Osa Mayor como tal? ¿Por qué las Pléyades son tan evidentes? ¿Por qué se vio a Orión del modo en que se lo vio? Sería incapaz de decirlo. No creo que esos puntos luminosos alguna vez hayan sido agrupados de otro modo, se lo pregunto. Este hecho no dejó de jugar su papel en las auroras de la humanidad, que por otra parte distinguimos mal. Esos signos se perpetuaron en forma tenaz hasta la actualidad, lo que constituye un ejemplo singularísimo de la forma en que lo simbólico atrapa. Las célebres propiedades de la forma no parecen en absoluto convincentes para explicar el modo en que hemos agrupado las constelaciones.

Dicho esto, habríamos estado perdiendo el tiempo, pues no hay nada fundado en esa aparente estabilidad de las estrellas que encontramos siempre en el mismo lugar. Hicimos evidentemente un progreso esencial cuando nos percatamos de que había cosas que, por el contrario, realmente estaban en el mismo lugar, cosas que se divisaron primero bajo la forma de planetas errantes, y nos percatamos de que no era sólo en función de nuestra propia rotación, sino que realmente una parte de los astros que pueblan el cielo se desplazan y reaparecen siempre en el mismo lugar.

Esta realidad es una primera razón para que los planetas no hablen. Sin embargo, sería un error creer que sean tan mudos. Lo son tan poco que durante mucho tiempo se los confundió

con los símbolos naturales. Nosotros los hemos hecho hablar, y sería un gran error no preguntarnos cómo es esto posible. Durante muchísimo tiempo y hasta una época muy avanzada, les quedó el residuo de una suerte de existencia subjetiva. Copérnico, quien sin embargo realizó un paso decisivo en la determinación de la perfecta regularidad del movimiento de los astros, pensaba todavía que si un cuerpo terrestre estuviera en la Luna no dejaría de hacer los mayores esfuerzos por volver a casa, es decir, a la Tierra, y que, inversamente, un cuerpo lunar no pararía hasta emprender nuevo vuelo hacia su tierra materna. Esto les prueba cuán largo tiempo persistieron estas nociones, y que es difícil no hacer seres con realidades.

Finalmente llegó Newton. Ya hacía un tiempo que esto venía preparándose: no hay mejor ejemplo que la historia de las ciencias para mostrar hasta qué punto el discurso humano es universal. Newton acabó por dar la fórmula definitiva alrededor de la cual todo el mundo ardía desde hacía un siglo. Hacerlos callar; Newton lo consiguió definitivamente. El silencio eterno de los espacios infinitos, que causaba espanto a Pascal, es algo adquirido después de Newton: las estrellas no hablan, los planetas son mudos porque se los ha hecho callar, única verdadera razón, pues finalmente nunca se sabe lo que puede ocurrir con una realidad.

¿Por qué no hablan los planetas? Es realmente una pregunta. Nunca se sabe lo que puede ocurrir con una realidad, hasta el momento en que se la ha reducido definitivamente inscribiéndola en un lenguaje. Sólo se está definitivamente seguro de que los planetas no hablan a partir del momento en que se les ha cerrado el pico, o sea, a partir del momento en que la teoría newtoniana produjo la teoría del campo unificado, y bajo una forma que se completó después pero que ya era perfectamente satisfactoria para todas las mentes humanas. La teoría del campo unificado está resumida en la ley de gravitación, que consiste esencialmente en que hay una fórmula que mantiene todo esto unido, en un lenguaje ultrasimple constituido por tres letras.

Las mentes contemporáneas opusieron toda clase de objeciones: esta gravitación es impensable, nunca se vio algo así, una acción a distancia, a través del vacío, toda acción, por definición, es entre términos próximos. ¡Si supieran hasta qué punto el movimiento newtoniano es una cosa inconcebible cuando se lo examina con cuidado! Verían que operar con nociones contradictorias no es privilegio del psicoanálisis. El movimiento newtoniano utiliza el tiempo, pero el tiempo de la física no inquieta a nadie, porque en nada concierne realidades: se trata del justo lenguaje, y no es posible considerar el campo unificado de otro modo que como un lenguaje bien hecho, una sintaxis.

Por ese lado estamos tranquilos: todo lo que entra en el campo unificado no hablará nunca más, porque se trata de realidades completamente reducidas al lenguaje. Creo que perciben aquí la oposición existente entre palabra y lenguaje.²

No crean que nuestra postura respecto de todas las realidades haya arribado a este punto de reducción definitiva, perfectamente satisfactorio; empero: si los planetas, y otras cosas del mismo orden, hablaran, vaya discusión la que se oiría, y el espanto de Pascal tal vez se convertiría en terror.

De hecho, cada vez que tenemos que vérnosla con un residuo de acción, de acción verdadera, auténtica, con ese algo nuevo que surge de un sujeto —y para ello no hace falta que se trate de un sujeto animado—, nos hallamos ante algo frente a lo cual el único que no se espanta es nuestro inconsciente. Porque dado el punto en el que actualmente se desarrollan los progresos de la física, errado sería imaginarse que esto estaba previsto de antemano, y que al átomo, al electrón, ya se les ha cerrado el pico. De ninguna manera. Y es evidente que no estamos aquí para acompañar las ensoñaciones, a las que la gente no deja de abandonarse, de la libertad.

No se trata de eso. Está claro que donde se produce algo extraño es del lado del lenguaje. A esto se reduce el principio de

2. Véase la N. de T. 1 del Capítulo XXII. [T.]

Heisenberg. Cuando se consigue determinar uno de los puntos del sistema, no se pueden formular los otros. Cuando se habla del lugar de los electrones, cuando se les ordena quedarse ahí, siempre en el mismo lugar, ya no se sabe en absoluto dónde acabó lo que ordinariamente llamamos su velocidad. A la inversa, si se les dice: *Pues bien, de acuerdo, ustedes se desplazan todo el tiempo de la misma manera*, ya no se sabe en absoluto dónde están. No estoy diciendo que siempre hemos de quedarnos en esta posición eminentemente burlona, pero hasta nueva orden podemos decir que los elementos no responden allí donde se los interroga. Para ser más exactos: si se los interroga en alguna parte, es imposible captarlos en conjunto.

El problema de saber si hablan no queda resuelto por el solo hecho de que no responden. No estamos tranquilos: un día algo puede sorprendernos. No caigamos en el misticismo, no acabaré diciendo que los átomos y los electrones hablan. ¿Pero, por qué no? Todo es *como si*. En todo caso, la cosa se demostraría a partir del momento en que comenzaran a mentirnos. Si los átomos nos mintieran, si se las dieran de listos con nosotros, quedaríamos justificadamente convencidos. Palpan aquí de qué se trata: de los otros como tales, y no simplemente en tanto reflejan nuestras categorías *a priori* y las formas más o menos transcendentales de nuestra intuición.

Son cosas en las que preferimos no pensar: si alguna vez empezaran a removérsenos dentro, miren a dónde llegaríamos. Ya no sabríamos dónde estamos, hay que decirlo, y en eso pensaba todo el tiempo Einstein, sin dejar de maravillarse. Recordaba sin cesar que el Todopoderoso es un poquito astuto pero de ninguna manera deshonesto. Por otra parte, esto es lo único que permite, porque ahí se trata del Todopoderoso no físico, hacer ciencia, o sea, finalmente, reducir al Todopoderoso al silencio.

Tratándose de esa ciencia humana por excelencia llamada psicoanálisis, ¿nuestra meta es llegar al campo unificado y hacer de los hombres lunas? ¿Acaso los hacemos hablar tanto sólo para hacerlos callar?

Por otra parte, la interpretación más correcta del fin de la historia que Hegel evoca, es que se trata del momento en que los hombres ya no tendrán más cosa que hacer que cerrarla. ¿Es esto retornar a una vida animal? ¿Son animales los hombres que acabaron no teniendo necesidad del lenguaje? Grave problema, que no me parece resuelto en ningún sentido. De todos modos, la cuestión de saber cuál es el final de nuestra práctica se halla en el centro de la técnica analítica. Al respecto se cometen errores escandalosos.

Leí por primera vez un artículo muy simpático sobre lo que llaman la cura-tipo. *Necesidad de mantener intactas las facultades de observación del yo*, lo veo escrito en negrita. Se habla de un espejo, que es el analista: no está mal, pero el autor lo quería viviente. Me pregunto qué es un espejo viviente. Si el pobre habla de espejo viviente es porque siente que en esta historia hay algo que cojea. ¿Dónde está lo esencial del análisis? ¿Consiste el análisis en la realización imaginaria del sujeto? El yo y el sujeto son confundidos, y se hace del yo una realidad, algo que es, como se dice, *integrativo* o sea que mantiene al planeta unido.

Ese planeta no habla no sólo porque es real, sino porque no tiene tiempo, en sentido literal: el planeta carece de esta dimensión. ¿Por qué? Porque es redondo. La integración es eso: el cuerpo circular puede hacer todo lo que se le ocurra, siempre queda igual a sí mismo.

Se nos propone como meta del análisis redondear al yo, darle la forma esférica en que habrá integrado definitivamente todos sus estados disgregados, fragmentarios, sus miembros esparcidos, sus etapas pregenitales, sus pulsiones parciales, el

pandemonium de sus *ego* fragmentados e innumerables. Carrera del *ego* triunfante: tantos *ego*, tantos objetos.

No todo el mundo pone lo mismo bajo el término relación de objeto, pero abordando las cosas por el lado de la relación de objeto y de las pulsiones parciales, en lugar de situar esto en su lugar, en el plano imaginario, el autor del que hablo, y que en cierta época pareció prometer más, acaba nada menos que en la perversión consistente en situar todo el progreso del análisis en la relación imaginaria del sujeto con su diverso más primitivo. Gracias a Dios la experiencia nunca fue llevada a su último término, no se hace lo que se dice que se hace, uno permanece muy por detrás de sus metas. Gracias a Dios, uno yerra sus curas, y por eso el sujeto se salva.

En la línea seguida por el autor al que me refería, puede demostrarse con el mayor rigor que su modo de concebir la cura de la neurosis obsesiva no tendría otro resultado que el de paranoizar al sujeto. Piensa que la aparición de la psicosis es el abismo perpetuamente bordeado en la cura de la neurosis obsesiva. Dicho de otro modo, para este autor el neurótico obsesivo es, en realidad, un loco.

Pongamos los puntos sobre las íes: ¿qué clase de loco es éste? Un loco que se mantiene a distancia de su locura, es decir, de la mayor perturbación imaginaria posible. Un loco paranoico. Decir que la locura es la mayor perturbación imaginaria como tal no es definir todas las formas de locura: hablo del delirio y de la paranoia. Según el autor al que estoy leyendo nada de lo que el obsesivo cuenta tiene la menor relación con lo que vive. Es el conformismo verbal, el lenguaje social lo que da sostén a su precario equilibrio, equilibrio bien sólido no obstante, pues, ¿hay algo más difícil de voltear que un obsesivo? Y si el obsesivo resiste y se agarra en efecto con tanta fuerza, sería, al decir de este autor, porque la psicosis, la desintegración imaginaria del yo, estaría ahí detrás. Desgraciadamente para su demostración, el autor no puede presentarnos un obsesivo al que hubiese vuelto verdaderamente loco. No tiene ninguna posibilidad de hacerlo: hay sólidas razones para esto.

Pero al querer preservar al sujeto de sus locuras presuntamente amenazadoras, conseguiría hacerlo caer no muy lejos de ahí.

La cuestión de la paranoia post-analítica está muy lejos de ser mítica. Para que la cura produzca una paranoia bien consistente no es necesario extremarla demasiado. Por mi parte lo he visto en este servicio en el que estamos. Aquí es donde mejor se lo puede ver, porque nos vemos llevados a empujarlos paulatinamente hacia los servicios libres, pero de éstos suelen volver, y se integran en un servicio cerrado. Es algo que pasa. Para eso no hace falta tener un buen psicoanalista, basta con creer firmemente en el psicoanálisis. He visto paranoias que se pueden calificar de post-analíticas, y a las que se puede llamar espontáneas. En un medio adecuado, donde reina una intensa preocupación por los hechos psicológicos, un sujeto que de todos modos tenga alguna propensión a ello puede llegar a cercarse de problemas incuestionablemente ficticios pero a los que les da consistencia, y en un lenguaje ya listo: el del psicoanálisis, que recorre las calles. Un delirio crónico es algo que tarda muchísimo tiempo en ir haciéndose, el sujeto tiene que invertir en ello buena parte de su vida, en general un tercio de la misma. Debo decir que la literatura analítica constituye en cierto modo un delirio *ready-made*, y no es raro ver sujetos vestidos con esa ropa, de confección. El estilo, por así decir, representado por estas personas, tan apegadas de boca cerrada al inefable misterio de la experiencia analítica, es una forma atenuada, pero su base es homogénea a lo que en este momento llamo paranoia.

3

Hoy quisiera proponerles un pequeño esquema que ilustrará los problemas suscitados por el yo y el otro, el lenguaje y la palabra.

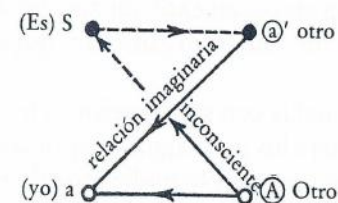
Este esquema no sería un esquema si presentara una solu-

ción. Ni siquiera es un modelo. Es sólo una manera de fijar las ideas, que una imperfección de nuestro espíritu discursivo reclama.

No he vuelto a detenerme, pues entiendo que se trata de algo que les es ya bastante familiar, en lo que distingue a lo imaginario de lo simbólico.

¿Qué sabemos respecto al yo? ¿Es real el yo, es una luna, o es una construcción imaginaria? Partimos de la idea, que les vengo machacando desde hace tanto tiempo, de que no hay forma de aprehender cosa alguna de la dialéctica analítica si no planteamos que el yo es una construcción imaginaria. Nada le quita al pobre yo el hecho de que sea imaginario: diría inclusive que esto es lo que tiene de bueno. Si no fuera imaginario no seríamos hombres, seríamos lunas. Lo cual no significa que basta con que tengamos ese yo imaginario para ser hombres. También podemos ser esa cosa intermedia llamada loco. Un loco es precisamente aquel que se adhiere a ese imaginario, pura y simplemente.

He aquí el esquema.



S es la letra S, pero también es el sujeto, el sujeto analítico, es decir, no el sujeto en su totalidad. Todo el tiempo nos dan la lata con que se lo aborda en su totalidad. ¿Por qué iba a ser total? Nada sabemos de esto. ¿Es que han encontrado ustedes seres totales? Tal vez sea un ideal. Yo nunca vi ninguno. Por mi parte, yo no soy total. Ustedes tampoco. Si fuéramos totales, cada uno sería total por su lado y no estaríamos aquí, juntos, tratando de organizarnos, como se dice. Es el sujeto, no en su totalidad sino en su abertura. Como de costumbre, no sabe lo

que dice. Si supiera lo que dice no estaría ahí. Está ahí, abajo a la derecha.

Claro está que no es ahí donde él se ve, esto no sucede nunca, ni siquiera al final del análisis. Se ve en *a*, y por eso tiene un yo. Puede creer que él es este yo, todo el mundo se queda con eso y no hay manera de salir de ahí.

Lo que por otro lado nos enseña el análisis es que el yo es una forma fundamental para la constitución de los objetos. En particular, ve bajo la forma del otro especular a aquel que por razones que son estructurales llamamos su semejante. Esa forma del otro posee la mayor relación con su yo, es superponible a éste y la escribimos *a'*.

Tenemos, pues, el plano del espejo, el mundo simétrico de los *ego* y de los otros homogéneos. De él debe distinguirse otro plano, que llamaremos el muro del lenguaje.

Lo imaginario cobra su falsa realidad, que sin embargo, es una realidad verificada, a partir del orden definido por el muro del lenguaje. El yo tal como lo entendemos, el otro, el semejante, todos estos imaginarios son objetos. Ciertamente es que no son homogéneos con lunas: constantemente corremos el riesgo de olvidarlo. Pero son efectivamente objetos, porque son nombrados como tales en un sistema organizado, que es el del muro del lenguaje.

Cuando el sujeto habla con sus semejantes lo hace en el lenguaje común, que toma a los *yo* imaginarios por cosas no simplemente *ex-sistentes*, sino reales. No pudiendo saber lo que hay en el campo donde se sostiene el diálogo concreto, se las ve con cierto número de personajes, *a'*, *a''*. En la medida en que el sujeto los pone en relación con su propia imagen, aquellos a quienes les habla también son aquellos con quienes se identifica.

Dicho esto, es preciso no omitir nuestra suposición básica, la de los analistas: nosotros creemos que hay otros sujetos aparte de nosotros, que hay relaciones auténticamente intersubjetivas. No tendríamos motivo alguno para pensarlo si no fuera por el testimonio de aquello que caracteriza a la intersubjetividad: que el sujeto puede mentirnos. Es la prueba deci-

siva. No digo que sea el único fundamento de la realidad del otro sujeto, sino que es su prueba. En otros términos, nos dirigimos de hecho a unos *A₁*, *A₂*, que son lo que no conocemos, verdaderos Otros, verdaderos sujetos.

Ellos están del otro lado del muro del lenguaje, allí donde en principio no los alcanzo jamás. Fundamentalmente, a ellos apunto cada vez que pronuncio una verdadera palabra, pero siempre alcanzo a *a'*, *a''*, por reflexión. Apunto siempre a los verdaderos sujetos, y tengo que contentarme con sombras. El sujeto está separado de los Otros, los verdaderos, por el muro del lenguaje.

Si la palabra se funda en la existencia del Otro, el verdadero, el lenguaje está hecho para remitirnos al otro objetivado, al otro con el que podemos hacer todo cuanto queremos, incluido pensar que es un objeto, es decir, que no sabe lo que dice. Cuando nos servimos del lenguaje, nuestra relación con el otro juega todo el tiempo en esa ambigüedad. Dicho en otros términos, el lenguaje sirve tanto para fundarnos en el Otro como para impedirnos radicalmente comprenderlo. Y de esto precisamente se trata en la experiencia analítica.

El sujeto no sabe lo que dice, y por las mejores razones, porque no sabe lo que es. Pero se ve. Se ve del otro lado, de manera imperfecta, ustedes lo saben, a causa de la índole fundamentalmente inacabada del *Urbild* especular, que no sólo es imaginario sino ilusorio. Sobre este hecho se basa la inflexión perversa que desde hace algún tiempo viene tomando la técnica analítica. En esta óptica se aspiraría a que el sujeto conglomerase todas las formas más o menos fragmentadas, fragmentantes, de aquello en lo cual se desconoce. Se querría que reuniese todo lo que vivió efectivamente en el estadio pregenital, sus miembros esparcidos, sus pulsiones parciales, la sucesión de los objetos parciales; piensen en el *San Jorge* de Carpaccio zampándose al dragón, y en derredor las pequeñas cabezas decapitadas, los brazos, etc. Se querría permitirle a este yo cobrar fuerzas, realizarse, integrarse, el pequeñín. Si este fin es perseguido de manera directa, si se toma por guía lo imaginario y lo

pregenital, necesariamente se llega a ese tipo de análisis donde la consumación de los objetos parciales se lleva a cabo por intermedio de la imagen del otro. Sin saber por qué, los autores que optan por esta vía llegan todos a la misma conclusión: el yo sólo puede reunirse y recomponerse por el sesgo del semejante que el sujeto tiene delante de sí; o detrás, el resultado no varía.

El sujeto reconcentra su propio yo imaginario esencialmente bajo la forma del yo del analista. Por otra parte, este yo no resulta simplemente imaginario, porque la intervención hablada del analista se concibe de manera expresa como un encuentro de yo a yo, como una proyección por el analista de objetos precisos. En esta perspectiva, el análisis siempre es representado y planificado en el plano de la objetividad. Lo que hay que procurar, como se escribe, es que el sujeto pase de una realidad psíquica a una realidad verdadera, es decir, a una luna recompuesta en lo imaginario, y muy exactamente, como tampoco se nos disimula, sobre el modelo del yo del analista. Existe suficiente coherencia como para advertir que no es cuestión de adoctrinar ni de representar lo que debe hacer uno en el mundo. Donde se opera es, obviamente, en el plano de lo imaginario. Por eso, nada se apreciará más que lo que se sitúa más allá de lo considerado ilusión, y no muro, del lenguaje: la vivencia inflexible.

Entre los pocos ejemplos clínicos aportados hay uno breve, muy gracioso, el de la paciente aterrada ante la idea de que el analista sepa lo que guarda en su maleta. Ella lo sabe y al mismo tiempo no lo sabe. Todo lo que puede decir es dejado de lado por el analista frente a esta inquietud imaginaria. Y de pronto se comprende que ahí está lo único importante: ella teme que el analista le quite todo lo que tiene en el vientre, es decir, el contenido de la maleta, que simboliza su objeto parcial.

La noción de la asunción imaginaria de los objetos parciales por intermedio de la figura del analista culmina en una suerte de *Comulgatorio*, por emplear el título que dio Baltasar Gracián a un Tratado de la santa eucaristía, en una consumación imaginaria del analista. Singular comunión: en la carnicería, la cabeza con el perejil en la nariz, o incluso el pedazo recortado

en el calzón, y como decía Apollinaire en *Les mamelles de Tiresias*, *Mange les pieds de ton analyste à la même sauce*,³ teoría fundamental del análisis.

¿No hay una concepción diferente del análisis que permita concluir que éste es algo diferente de la reconstitución de una parcialización fundamental imaginaria del sujeto?

Esta parcialización existe, en efecto. Es una de las dimensiones que permiten al analista operar por identificación, dando al sujeto su propio yo. Les ahorro los detalles, pero es indudable que el analista puede, mediante cierta interpretación de las resistencias, mediante cierta reducción de la experiencia total del análisis a sus elementos exclusivamente imaginarios, llegar a proyectar sobre el paciente las diferentes características de su yo de analista; y Dios sabe que ellas pueden diferir, y de una manera que reaparece al final de los análisis. Lo que Freud nos enseñó es exactamente lo opuesto.

Si se forman analistas es para que haya sujetos tales que en ellos el yo esté ausente. Este es el ideal del análisis, que, desde luego, es siempre virtual. Nunca hay un sujeto sin yo, un sujeto plenamente realizado, pero es esto lo que hay que intentar obtener siempre del sujeto en análisis.

El análisis debe apuntar al paso de una verdadera palabra, que reúna al sujeto con otro sujeto, del otro lado del muro del lenguaje. Es la relación última del sujeto con un Otro verdadero, con el Otro que da la respuesta que no se espera, que define el punto terminal del análisis.

Durante todo el tiempo del análisis, con la sola condición de que el yo del analista tenga a bien no estar ahí, con la sola condición de que el analista no sea un espejo viviente sino un espejo vacío, lo que pasa, pasa entre el yo del sujeto —en apariencia siempre habla el yo del sujeto— y los otros. Todo el progreso del análisis radica en el desplazamiento progresivo de esa relación, que el sujeto puede captar en todo instante, más allá del muro del lenguaje, como transferencia, que es de él y

3. «Cómete los pies de tu analista en la misma salsa.» [T.]

donde no se reconoce. No se trata de reducir, como se escribe, esa relación, sino de que el sujeto la asuma en su lugar. El análisis consiste en hacerle tomar conciencia de sus relaciones, no con el yo del analista, sino con todos esos Otros que son sus verdaderos garantes, y que no ha reconocido. Se trata de que el sujeto descubra de una manera progresiva a qué Otro se dirige verdaderamente aún sin saberlo, y de que asuma progresivamente las relaciones de transferencia en el lugar en que está, y donde en un principio no sabía que estaba.

A la frase de Freud, *Wo Es war, soll Ich werden*, puede dársele dos sentidos. Tomen a este *Es* como la letra *S*. Allí está, siempre está allí. Es el sujeto. Se conoce o no se conoce. Esto ni siquiera es lo más importante: tiene o no tiene la palabra. Al final del análisis es él quien debe tener la palabra, y entrar en relación con los verdaderos Otros. Ahí donde el *S* estaba, ahí el *Ich* debe estar.

Es ahí donde el sujeto reintegra auténticamente sus miembros disgregados, y reconoce, reunifica su experiencia.

En el transcurso de un análisis puede haber algo que se forma como un objeto. Pero este objeto, lejos de ser aquello de que se trata, no es más que una forma fundamentalmente alienada. Es el yo imaginario quien le da su centro y su grupo, y es perfectamente identificable a una forma de alienación, pariente de la paranoia. Que el sujeto acabe por creer en el yo es, como tal, una locura. Gracias a Dios, el análisis lo consigue muy rara vez, pero tenemos mil pruebas de que se lo impulsa en esa dirección.

Nuestro programa para el año próximo será: ¿qué quiere decir paranoia?, ¿qué quiere decir esquizofrenia? Paranoia, a diferencia de esquizofrenia, está siempre en relación con la alienación imaginaria del yo.

25 DE MAYO DE 1955.

XX

EL ANALISIS OBJETIVADO

Crítica de Fairbairn.

¿Por qué se habla en el análisis?

Economía imaginaria y registro simbólico.

El número irracional.

El esquema que les di la vez pasada supone que la palabra se propaga como la luz, en línea recta. Esto equivale a decir que es tan sólo metafórico, analógico.

Es la relación especular lo que interfiere con el muro del lenguaje, debido a ella lo que es del yo siempre se percibe, se apropia, por intermedio de otro, el cual conserva siempre para el sujeto las propiedades del *Urbild*, de la imagen fundamental del yo. De ella surgen los desconocimientos merced a los cuales se establecen tanto los malentendidos como la comunicación común, que descansa en dichos malentendidos.

Este esquema posee más de una propiedad, como mostré al enseñarles a transformarlo. Igualmente les indiqué que la actitud del analista podía diferir grandemente, y conducir en el análisis a consecuencias diversas, incluso opuestas.

Hemos llegado al pie del muro, o al cruce de caminos: ¿qué sucede en el análisis según que se plantee como matricial la relación de palabra o que, por el contrario, se objetive la situación analítica? Con una intensidad que varía según los autores, y los practicantes, toda objetivación hace del análisis un proceso de remodelación del yo, sobre el modelo del yo del analista.

La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud

Niños en mantillas

Oh ciudades del mar, veo en vosotras a vuestros ciudadanos, hombres y mujeres, con los brazos y las piernas estrechamente atados con sólidos lazos por gentes que no comprenderán vuestro lenguaje y sólo entre vosotros podréis exhalar, con quejas lagrimeantes, lamentaciones y suspiros, vuestros dolores y vuestras añoranzas de la libertad perdida. Porque aquellos que os atan no comprenderán vuestra lengua, como tampoco vosotros los comprenderéis.

LEONARDO DA VINCI, *Cuadernos*¹

Si el tema de este volumen 3 de *La Psychanalyse*² pedía de mí esta colaboración, debo esta deferencia a lo que va a descubrirse allí, el introducirla situándola entre lo escrito y el habla: estará a medio camino.

Lo escrito se distingue en efecto por una preeminencia del *texto*, en el sentido que se verá tomar aquí a ese factor del discurso, lo cual permite ese apretamiento que a mi juicio no debe dejar al lector otra salida que la de su entrada, la cual yo prefiero difícil. No será éste pues un escrito a mi juicio.

La propiedad que concedo al hecho de alimentar mis lecciones de seminario con un aporte inédito cada vez me ha impedido hasta ahora dar semejante texto, salvo para alguna de ellas, por lo demás cualquiera en su continuidad, y al que aquí sólo es válido referirse para la escala de su tónica.

Pues la urgencia de que hago ahora pretexto para abandonar ese punto de mira no hace sino recubrir la dificultad de que, de sostenerla en la escala en que debo aquí presentar mi enseñanza, se aleje demasiado de la palabra, cuyas medidas diferentes son esenciales para el efecto de formación que busco.

Por eso he tomado este sesgo de una charla que me fue pedida en ese instante por el grupo de filosofía de la Federación de los estudiantes de letras,³

para buscar en él el acomodo propicio a mi exposición: su generalidad necesaria encuentra cómo armonizarse con el carácter extraordinario de su auditorio, pero su objeto único encuentra la connivencia de su calificación común, la literaria, a la cual mi título rinde homenaje.

¿Cómo olvidar en efecto que Freud mantuvo constantemente y hasta su final la exigencia primera de esa calificación para la formación de los analistas, y que designó en la *universitas litterarum* de siempre el lugar ideal para su institución?⁴

Así el recurso al movimiento restituido en caliente de ese discurso marcaba por añadidura, gracias a aquellos a quienes lo destino, a aquellos a quienes no se dirige.

Quiero decir: ninguno de aquellos que, sea por la finalidad que sea en psicoanálisis, toleran que su disciplina se haga valer por alguna falsa identidad.

Vicio habitual y tal en su efecto mental que incluso la verdadera puede parecer una coartada entre otras, de la que se espera por lo menos que su redoblamiento refinado no escape a los más sutiles.

Así es como se observa con curiosidad el viraje que se inicia en lo que respecta a la simbolización y el lenguaje en la *Int. J. Psychoanal.*, con gran despliegue de dedos húmedos removiendo los folios de Sapir y de Jespersen. Estos ejercicios son todavía novicios, pero sobre todo les falta el tono. Cierta seriedad hace sonreír al entrar en lo verídico.

E incluso ¿cómo un psicoanalista de hoy no se sentiría llegado a eso, a tocar la palabra, cuando su experiencia recibe de ella su instrumento, su marco, su material y hasta el ruido de fondo de sus incertidumbres?

I. EL SENTIDO DE LA LETRA

Nuestro título da a entender que más allá de esa palabra, es toda la estructura del lenguaje lo que la experiencia psicoanalítica descubre en el inconsciente. Poniendo alerta desde el principio al espíritu advertido sobre el hecho de que puede verse obligado a revisar la idea de que el inconsciente no es sino la sede de los instintos.

Pero esa letra, ¿cómo hay que tomarla aquí? Sencillamente, al pie de la letra.

¹ *Codice Atlantico* 145 r. a., trad. francesa de Gallimard, tomo II, p. 400.

² *Psychanalyse et sciences de l'homme*.

³ Tuvo lugar el 9 de mayo de 1957 en el anfiteatro Descartes de la Sorbona, y la discusión prosiguió frente a unas copas.

⁴ *Die Frage der Laienanalyse*, G. W., XIV, pp. 281-283. [¿Pueden los legos ejercer el análisis?, A. XX, pp. 230-232. AS]

Designamos como letra ese soporte material que el discurso concreto toma del lenguaje.

Esta simple definición supone que el lenguaje no se confunde con las diversas funciones somáticas y psíquicas que le estorban en el sujeto hablante.

Por la razón primera de que el lenguaje con su estructura preexiste a la entrada que hace en él cada sujeto en un momento de su desarrollo mental.

Notemos que las afasias, causadas por lesiones puramente anatómicas de los aparatos cerebrales que dan a esas funciones su centro mental, muestran en su conjunto repartir sus déficit según las dos vertientes del efecto significativo de lo que llamamos aquí la letra, en la creación de la significación.⁵ Indicación que se aclarará con lo que sigue.

Y también el sujeto, si puede parecer siervo del lenguaje, lo es más aún de un discurso en el movimiento universal del cual su lugar está ya inscrito en el momento de su nacimiento, aunque sólo fuese bajo la forma de su nombre propio.

La referencia a la experiencia de la comunidad como a la sustancia de ese discurso no resuelve nada. Pues esa experiencia toma su dimensión esencial en la tradición que instaure ese discurso. Esa tradición, mucho antes de que se inscriba en ella el drama histórico, funda las estructuras elementales de la cultura. Y esas estructuras mismas revelan una ordenación de los intercambios que, aun cuando fuese inconsciente, es inconcebible fuera de las permutaciones que autoriza el lenguaje.

De donde resulta que la dualidad etnográfica de la naturaleza y de la cultura está en vías de ser sustituida por una concepción ternaria: naturaleza, sociedad y cultura, de la condición humana, cuyo último término es muy posible que se reduzca al lenguaje, o sea, a lo que distingue esencialmente a la sociedad humana de las sociedades naturales.

Pero no tomaremos aquí partido ni punto de partida, dejando en sus tinieblas a las relaciones originales del significante y del trabajo. Contentándonos,

5 Este aspecto, muy sugestivo para trastornar la perspectiva de la “función psicológica” que lo oscurece todo en esta materia, aparece luminoso en el análisis puramente lingüístico de las dos grandes formas de la afasia que pudo ordenar uno de los jefes de la lingüística moderna, Roman Jakobson. Cf. en el más accesible de sus trabajos, *Fundamentals of language* (con Morris Halle), Mouton and Co, 's-Gravenhage [*Fundamentos del lenguaje*, Ciencia Nueva, Madrid, 1967], los capítulos I al IV de la Segunda Parte, así como en la recopilación de traducciones debida a los cuidados de Nicolas Ruwet, aparecida en las Éditions du Minuit bajo el título de *Essais linguistiques* [*Ensayos de lingüística general*, Seix y Barral, Barcelona, 1975].

para deshacernos con un rasgo de ingenio de la función general de la *praxis* en la génesis de la historia, con señalar que la sociedad misma que habría restaurado en su derecho político con el privilegio de los productores la jerarquía causatoria de las relaciones de producción respecto de las superestructuras ideológicas, no ha dado a luz por eso un esperanto cuyas relaciones con lo real socialista hubiesen puesto desde su raíz fuera del debate toda posibilidad de formalismo literario.⁶

Por nuestra parte confiaremos únicamente en las premisas, que han visto su valor confirmado por el hecho de que el lenguaje conquistó allí efectivamente en la experiencia su estatuto de objeto científico.

Pues éste es el hecho por el cual la lingüística⁷ se presenta en posición de piloto en ese dominio alrededor del cual una nueva clasificación de las ciencias señala, como es la regla, una revolución del conocimiento: las necesidades de la comunicación son las únicas que nos lo hacen inscribir en el capítulo de este volumen bajo el título de “ciencias del hombre”, a pesar de la confusión que puede disimularse en ello.

Para señalar la emergencia de la disciplina lingüística, diremos que consiste, caso que es el mismo para toda ciencia en el sentido moderno, en el momento constituyente de un algoritmo que la funda. Este algoritmo es el siguiente:

$$\frac{S}{s}$$

que se lee así: significante sobre significado, el “sobre” responde a la barra que separa sus dos pisos.

El signo escrito así merece ser atribuido a Ferdinand de Saussure, aunque no se reduzca estrictamente a esa forma en ninguno de los numerosos esquemas bajo los cuales aparece en la impresión de las lecciones diversas de los tres cursos de los años 1906-1907, 1908-1909, 1910-1911, que la piedad de un grupo de sus discípulos reunió bajo el título de *Curso de lingüística general*: pu-

6 Recuérdese que la discusión sobre la necesidad del advenimiento de un nuevo lenguaje en la sociedad comunista tuvo lugar realmente, y que Stalin, para alivio de los que confiaban en su filosofía, la resolvió en estos términos: el lenguaje no es una superestructura.

7 La lingüística, decimos, es decir, el estudio de las lenguas existentes en su estructura y en las leyes que en ella se revelan —lo cual deja fuera la teoría de los códigos abstractos impropriamente colocada bajo la rúbrica de la teoría de la comunicación, la teoría, de constitución física, llamada de la información, incluso toda semiología más o menos hipotéticamente generalizada.

blicación primordial para transmitir una enseñanza digna de ese nombre, es decir, que no puede ser detenida sino sobre su propio movimiento.

Por eso es legítimo que se le rinda homenaje por la formalización $\frac{S}{s}$ en la

que se caracteriza en la diversidad de las escuelas la etapa moderna de la lingüística.

La temática de esta ciencia, en efecto, está suspendida desde ese momento de la posición primordial del significante y del significado como órdenes distintos y separados inicialmente por una barrera resistente a la significación.

Esto es lo que hará posible un estudio exacto de los lazos propios del significante y de la amplitud de su función en la génesis del significado.

Pues esta distinción primordial va mucho más allá del debate sobre lo arbitrario del signo, tal como se ha elaborado desde la reflexión antigua, e incluso del callejón sin salida experimentado desde la misma época que se opone a la correspondencia biunívoca de la palabra con la cosa, aun cuando fuese en el acto del nombrar. Y esto en contra de las apariencias tal como las presenta el papel imputado al índice que señala un objeto en el aprendizaje por el sujeto *infans* de su lengua materna o en el empleo de los métodos escolares llamados concretos para el estudio de las lenguas extranjeras.

Por este camino las cosas no pueden ir más allá de la demostración⁸ de que no hay ninguna significación que se sostenga si no es por la referencia a otra significación: llegando a tocar en caso extremo la observación de que no hay lengua existente para la cual se plantee la cuestión de su insuficiencia para cubrir el campo del significado, ya que es un efecto de su existencia de lengua el que responda a todas las necesidades. Si nos ponemos a circunscribir en el lenguaje la constitución del objeto, no podremos sino comprobar que sólo se encuentra al nivel del concepto, muy diferente de cualquier nominativo, y que la *cosa*, reduciéndose muy evidentemente al nombre, se quiebra en el doble radio divergente de la causa en la que se ha refugiado en nuestra lengua y de la nada (*rien*) a la que abandonó en francés su ropaje latino (*rem*, cosa).

Estas consideraciones, por muy existentes que sean para el filósofo, nos desvían del lugar desde donde el lenguaje nos interroga sobre su naturaleza. Y nadie dejará de fracasar si sostiene su pregunta, mientras no nos hayamos

8 Cf. el *De magistro* de san Agustín, cuyo capítulo "De significatione locutionis" comenté en mi seminario el 23 de junio de 1954.

desprendido de la ilusión de que el significante responde a la función de representar al significado, o digamos mejor: que el significante deba responder de su existencia a título de una significación cualquiera.

Pues incluso reducida a esta última fórmula, la herejía es la misma. Ella es la que conduce al lógico-positivismo en la búsqueda del sentido del sentido, del *meaning of meaning*, como denominan, en la lengua en la que sus fervientes se revuelcan, a su objetivo. De donde se comprueba que el texto más cargado de sentido se resuelve ante este análisis en insignificantes bagatelas, y sólo resisten sus algoritmos matemáticos que, por su parte, como es justo, no tienen ningún sentido.⁹

Queda el hecho de que el algoritmo $\frac{S}{s}$, si no podemos sacar de él más

que la noción del paralelismo de sus términos superior e inferior, cada uno tomado únicamente en su globalidad, seguiría siendo el signo enigmático de un misterio total. Lo cual por supuesto no es el caso.

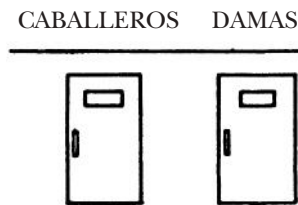
Para captar su función empezaré por producir la ilustración errónea con la cual se introduce clásicamente su uso. Es ésta:



9 Así el señor Richards, autor precisamente de una obra sobre los procedimientos apropiados para ese objetivo, nos muestra en otra su aplicación. Escoge para eso una página de Mong-Tse, Mencio para los jesuitas: *Mencius on the mind*, se llama eso, en vista del objeto de esa pieza. Las garantías aportadas a la pureza de la experiencia no tienen nada que envidiarle al lujo de sus puntos de vista. Y el letrado experto en el Canon tradicional en que se inserta el texto es encontrado en el lugar mismo de Pekín adonde la centrifugadora en demostración fue transportada sin mirar en gastos. Pero no seremos menos transportados, y con menos gastos, de ver operarse la transformación de un bronce que da un sonido de campana ante el más pequeño roce del pensamiento, en una especie de trapo para limpiar la pizarra negra del psicologismo inglés más deplorable. No sin identificarlo, ¡ay! rápidamente con la propia meninge del autor, único resto que subsiste de su objeto y de él mismo después de cumplir el agotamiento del sentido del uno, y del buen sentido del otro.

donde se ve hasta qué punto favorece la dirección antes indicada como errónea.

La sustituiré para mis oyentes por otra, que sólo podía considerarse como más correcta por exagerar en la dimensión incongruente a la que el psicoanalista no ha renunciado todavía del todo, con el sentimiento justificado de que su conformismo sólo tiene valor a partir de ella. Esa otra es la siguiente:



donde se ve que, sin extender demasiado el alcance del significante interesado en la experiencia, o sea, redoblando únicamente la especie nominal sólo por la yuxtaposición de dos términos cuyo sentido complementario parece deber consolidarse por ella, se produce la sorpresa de una precipitación del sentido inesperada: en la imagen de las dos puertas gemelas que simbolizan con el lugar excusado ofrecido al hombre occidental para satisfacer sus necesidades naturales fuera de su casa, el imperativo que parece compartir con la gran mayoría de las comunidades primitivas y que somete su vida pública a las leyes de la segregación urinaria.

Esto no es sólo para dejar patidifuso mediante un golpe bajo al debate nominalista, sino para mostrar cómo el significante entra de hecho en el significado; a saber, bajo una forma que, no siendo inmaterial, plantea la cuestión de su lugar en la realidad. Pues, de tener que acercarse a las pequeñas placas esmaltadas que lo soportan, la mirada parpadeante de un miope tendría tal vez justificación para preguntar si es efectivamente ahí donde hay que ver el significante, cuyo significado en este caso recibiría de la doble y solemne procesión de la nave superior los honores últimos.

Pero ningún ejemplo construido podría igualar el relieve que se encuentra en la vivencia de la verdad. Con lo cual no tengo por qué estar descontento de haber forjado éste: puesto que despertó en la persona más digna de mi fe ese recuerdo de su infancia que, llegado así felizmente a mi alcance, se coloca perfectamente aquí.

Un tren llega a la estación. Un muchachito y una niña, hermano y hermana, en un compartimiento están sentados el uno frente a la otra del lado en que la

ventanilla que da al exterior deja desarrollarse la vista de los edificios del andén a lo largo del cual se detiene el tren: “¡Mira, dice el hermano, estamos en Damas! — ¡Imbécil!, contesta la hermana, ¿no ves que estamos en Caballeros?”.

Aparte de que en efecto los rieles en esta historia materializan la barra del algoritmo saussureano bajo una forma bien adecuada para sugerir que su resistencia pueda ser de otra clase que dialéctica, sería necesario, y ésta es sin duda la imagen que conviene, no tener los ojos enfrente de los agujeros¹⁰ para embrollarse sobre el lugar respectivo del significante y del significado, y no seguir hasta el centro radiante desde donde el primero viene a reflejar su luz en la tiniebla de las significaciones inacabadas.

Porque va a llevar la Disensión, únicamente animal y condenada al olvido de las brumas naturales, al poder sin medida, implacable a las familias y acosador a los dioses, de la guerra ideológica. Caballeros y Damas serán desde ese momento para esos dos niños dos patrias hacia las que sus almas tirarán cada una con un ala divergente, y sobre las cuales les será tanto más imposible pactar cuanto que, siendo en verdad la misma, ninguno podría ceder en cuanto a la preeminencia de la una sin atentar contra la gloria de la otra.

Detengámonos aquí. Parece la historia de Francia. Más humana, como es justo, para ser evocada aquí que la de Inglaterra, condenada a zarandearse de la Punta Gruesa a la Punta Fina del huevo del déan Swift.

Queda por concebir qué estribo y qué corredor debe atravesar la S del significante, visible aquí en los plurales con los que centra sus acogidas más allá de la ventanilla, para llevar su codo hasta las canalizaciones por donde, como el aire caliente y el aire frío, la indignación y el desprecio vienen a soplar más acá.

Una cosa es segura, y es que esa entrada en todo caso no debe implicar ninguna significación si el algoritmo $\frac{S}{s}$ con su barra le conviene. Pues el

algoritmo, en cuanto que él mismo no es sino pura función del significante, no puede revelar sino una estructura de significante a esa transferencia.

Ahora bien, la estructura del significante es, como se dice corrientemente del lenguaje, que sea articulado.

Esto quiere decir que sus unidades, se parta de donde se parta para dibujar sus imbricaciones recíprocas y sus englobamientos crecientes, están some-

10 [Dicho popular francés que significa no ver lo que está visible. TS]

tidas a la doble condición de reducirse a elementos diferenciales últimos y de componerlos según las leyes de un orden cerrado.

Estos elementos, descubrimiento decisivo de la lingüística, son los *fonemas*, en los que no hay que buscar ninguna constancia *fonética* en la variabilidad moduladora a la que se aplica ese término, sino el sistema sincrónico de los acoplamientos diferenciales, necesarios para el discernimiento de los vocablos en una lengua dada. Por lo cual se ve que un elemento esencial en el habla misma estaba predestinado a moldearse en los caracteres móviles que, Didots o Garamonds, atascados en las cajas, presentifican válidamente lo que llamamos la letra, a saber, la estructura esencialmente localizada del significante.

Con la segunda propiedad del significante de componerse según las leyes de un orden cerrado, se afirma la necesidad del sustrato topológico del que da una aproximación el término de cadena significativa que yo utilizo ordinariamente: anillos cuyo collar se sella en el anillo de otro collar hecho de anillos.

Tales son las condiciones de estructura que determinan —como gramática— el orden de las imbricaciones constituyentes del significante hasta la unidad inmediatamente superior a la frase; como léxico, el orden de los englobamientos constituyentes del significante hasta la locución verbal.

Es fácil, en los límites en que se detienen estas dos empresas de aprehensión del uso de una lengua, darse cuenta de que sólo las correlaciones del significante al significante dan en ella el patrón de toda búsqueda de significación, como lo señala la noción de *empleo* de un taxema o de un semantema, la cual remite a contextos del grado exactamente superior a las unidades interesadas.

Pero no porque las empresas de la gramática y del léxico se agoten en cierto límite hay que pensar que la significación reina más allá sin competencia. Sería un error.

Porque el significante por su naturaleza anticipa siempre el sentido desplegando en cierto modo ante él mismo su dimensión. Como se ve en el nivel de la frase cuando se la interrumpe antes del término significativo: Yo nunca..., En todo caso..., Aunque tal vez... No por eso tiene menos sentido, y tanto más oprimiente cuanto que se basta para hacerse esperar.¹¹

11 En esto la alucinación verbal, de revestir esa forma, nos abre a veces una puerta de comunicación, errada hasta ahora por haber sido inadvertida, con la estructura freudiana de la psicosis (Seminario del año 1955-56).

Pero no es diferente el fenómeno que, haciéndola aparecer con el único retroceso de un *pero*, bella como la Sulamita, honesta como la rosera,¹² viste y prepara a la negra para las nupcias y a la pobre para la subasta.

De donde puede decirse que es en la cadena del significante donde el sentido *insiste*, pero que ninguno de los elementos de la cadena *consiste* en la significación de la que es capaz en el momento mismo.

La noción de un deslizamiento incesante del significado bajo el significante se impone pues —la cual F. de Saussure ilustra con una imagen que se parece a las dos sinuosidades de las Aguas superiores e inferiores en las miniaturas de los manuscritos del Génesis. Doble flujo donde la ubicación parece delgada por las finas rayas de lluvia que dibujan en ella las líneas de puntos verticales que se supone que limitan segmentos de correspondencia.

Contra esto va toda la experiencia que me hizo hablar, en un momento dado de mi seminario sobre las psicosis, de las “bastas de acolchado” requeridas por ese esquema para dar cuenta de la dominancia de la letra en la transformación dramática que el diálogo puede operar en el sujeto.¹³

Pero la linealidad que F. de Saussure considera como constituyente de la cadena del discurso, conforme a su emisión por una sola voz y a la horizontal en que se inscribe en nuestra escritura, si es en efecto necesaria, no es suficiente. No se impone a la cadena del discurso sino en la dirección en que está orientada en el tiempo, estando incluso tomada allí como factor significativo en todas las lenguas en las que [Pedro golpea a Pablo] invierte su tiempo al invertir sus términos.

Pero basta con escuchar la poesía, como era sin duda el caso de F. de Saussure,¹⁴ para que se haga escuchar en ella una polifonía y para que todo discurso muestre alinearse sobre los varios pentagramas de una partitura.

12 [Se llamaba así (rosière) antiguamente a la muchacha ganadora de una rosa con que se premiaba en las aldeas a la más virtuosa. TS]

13 Lo hicimos el 6 de junio de 1956 sobre el ejemplo de la primera escena de *Atalia*, al que confesamos que no fue extraña una alusión lanzada como de pasada en el *New Statesman and Nation* por un crítico *high brow* a la “alta putería” de las heroínas de Racine, incitándonos a renunciar a la referencia a los dramas salvajes de Shakespeare, que se había hecho compulsiva en los medios analíticos donde desempeña el papel de la reprimenda para niños malos del filisteísmo.

14 La publicación por Jean Starobinski, en el *Mercur de France* de febrero de 1964, de las notas dejadas por Ferdinand de Saussure sobre los anagramas y su uso hipogramático, desde los versos saturninos hasta los textos de Cicerón [cf. F. de Saussure, *Fuentes manuscritas y estudios críticos*, Siglo XXI, México, 1977 (“Los anagramas de Ferdinand de Saussure”), pp. 229-47], nos da la seguridad que nos faltaba entonces (1966).

Ninguna cadena significativa, en efecto, que no sostenga como pendiendo de la puntuación de cada una de sus unidades todo lo que se articula de contextos atestiguados, en la vertical, si así puede decirse, de ese punto.

Así es como, para volver a nuestra palabra: *arbre* (“árbol”), no ya en su aislamiento nominal, sino en el término de una de estas puntuaciones, veremos que no es únicamente a favor del hecho de que la palabra *barre* (“barra”) es su anagrama, como traspone la barra del algoritmo saussureano.

Pues descompuesta en el doble espectro de sus vocales y de sus consonantes, llama con el roble y con el plátano a las significaciones con que se carga bajo nuestra flora, de fuerza y de majestad. Drenando todos los contextos simbólicos en los que es tomado en el hebreo de la Biblia, yergue en una colina sin frondas la sombra de la cruz. Luego se reduce a la Y mayúscula del signo de la dicotomía que, sin la imagen que historia el escudo de armas, no debería nada al árbol, por muy genealógico que se pretenda. Árbol circulatorio, árbol de vida del cerebelo, árbol de Saturno o de Diana, cristales precipitados en un árbol conductor del rayo, ¿es vuestra figura la que traza nuestro destino en la escama quemada de la tortuga,¹⁵ o vuestro relámpago el que hace surgir de una innumerable noche esa lenta mutación del ser en el ‘Ev Πάντα¹⁶ del lenguaje:

*¡No!, dice el Árbol, dice: ¡No! en el centelleo
De su cabeza soberbia*

versos que consideramos tan legítimos escuchados en los harmónicos del árbol como su inverso:

*Que la tempestad trata universalmente
como lo hace con una hierba.¹⁷*

15 [Alusión a uno de los modos de adivinación del Y-King. TS]

16 [Literalmente: “Uno (es) Todo” (Heráclito, fragmento 50, que García Bacca traduce: “Si se escucha no a mí, sino a Cuenta y Razón (= Logos), habrá que convenir, como puesto en razón, en que todas las cosas son una” (*Los Presocráticos*, FCE, México, 1978, p. 243). Heidegger, que comentó este fragmento en su artículo “Logos” —traducido por Lacan para el núm. 1 de la revista *La Psychanalyse*—, lo cita así: “Si no soy yo, sino el Sentido, lo que habéis oído, es sabio entonces decir en el mismo sentido: Todo es uno”). AS]

17 [Paul Valéry. TS]

Pues esta estrofa moderna se ordena según la misma ley del paralelismo del significante, cuyo concierto rige la primitiva gesta eslava y la poesía china más refinada.

Como se ve en el modo común del ente donde son escogidos el árbol y la hierba, para que en ellos advengan los signos de contradicción del: decir “¡No!” y del: tratar como, y que a través del contraste categórico del particularismo de la *soberbia* con el *universalmente* de su reducción, termina en la condensación de la cabeza y de la tempestad el indiscernible centelleo del instante eterno.

Pero todo ese significante, se dirá, no puede operar sino estando presente en el sujeto. A esto doy ciertamente satisfacción suponiendo que ha pasado al nivel del significado.

Porque lo que importa no es que el sujeto oculte poco o mucho de ello. (Si CABALLEROS Y DAMAS estuviesen escritos en una lengua desconocida para el muchachito y la niña, su discusión no sería por ello sino más exclusivamente discusión de palabras, pero no menos dispuesta por ello a cargarse de significación.)

Lo que descubre esta estructura de la cadena significativa es la posibilidad que tengo, justamente en la medida en que su lengua me es común con otros sujetos, es decir, en que esa lengua existe, de utilizarla para significar *muy otra cosa* que lo que ella dice. Función más digna de subrayarse en la palabra que la de disfrazar el pensamiento (casi siempre indefinible) del sujeto: a saber, la de indicar el lugar de ese sujeto en la búsqueda de lo verdadero.

Me basta en efecto con plantar mi árbol en la locución: trepar al árbol, e incluso con proyectar sobre él la iluminación irónica que un contexto de descripción da a la palabra: enarbolar, para no dejarme encarcelar en un *comunicado* cualquiera de los hechos, por muy oficial que sea, y, si conozco la verdad, darla a entender a pesar de todas las censuras *entre líneas* por el único significante que pueden constituir mis acrobacias a través de las ramas del árbol, provocativas hasta lo burlesco o únicamente sensibles a un ojo ejercitado, según que quiera ser entendido por la muchedumbre o por unos pocos.

La función propiamente significativa que se describe así en el lenguaje tiene un nombre. Este nombre, lo hemos aprendido en nuestra gramática infantil en la página final donde la sombra de Quintiliano, relegada en un fantasma de capítulo para hacer escuchar últimas consideraciones sobre el estilo, parecía precipitar su voz bajo la amenaza del gancho.

Es entre las figuras de estilo o tropos, de donde nos viene el verbo *trobar*, donde se encuentra efectivamente ese nombre. Ese nombre, es la *metonimia*.

De la cual retendremos únicamente el ejemplo que allí se daba: treinta velas. Pues la inquietud que provocaba en nosotros por el hecho de que la palabra “barco” que se esconde allí pareciese desdoblar su presencia por haber podido, en la reiteración misma de este ejemplo, tomar su sentido figurado, velaba menos esas ilustres velas que la definición que se suponía que ilustraban.

La parte tomada por el todo, nos decíamos efectivamente, si ha de tomarse en sentido real, apenas nos deja una idea de lo que hay que entender de la importancia de la flota que esas treinta velas sin embargo se supone que evalúan: que un barco sólo tenga una vela es en efecto el caso menos común.

En lo cual se ve que la conexión del barco y de la vela no está en otro sitio que en el significante, y que es en esa conexión *palabra a palabra* donde se apoya la metonimia.¹⁸

Designaremos con ella la primera vertiente del campo efectivo que constituye el significante, para que el sentido tome allí su lugar.

18 Rendimos homenaje aquí a lo que debemos en esta formulación al señor Roman Jakobson, queremos decir, a sus trabajos donde un psicoanalista encuentra en todo instante con qué estructurar su experiencia, y que hacen superfluas las “comunicaciones personales” de las que podríamos jactarnos tanto como cualquier otro. Se reconoce efectivamente en esa forma oblicua de vasallaje el estilo de esa pareja inmortal: Rosencrantz y Guildenstern, cuyo desemparejamiento es imposible, aunque sólo fuese por la imperfección de su destino, pues dura por el mismo procedimiento que el cuchillo de Jeannot [*C'est comme le couteau de Jeannot* se dice de algo que conserva el nombre que tenía aunque carezca de todo aquello que antes lo constituía], y por la razón misma por la cual Goethe alababa a Shakespeare por haber presentado al personaje en esa forma doble: son por sí solos la *Gesellschaft* entera, la Sociedad a secas (*Wilhelm Meisters Lehrjahre*, ed. Trunz, Christian Wegner Verlag, Hamburgo, v. 5, p. 299),^a quiero decir, la I.P.A. Agradézcase en este contexto al autor de “Some remarks on the role of speech in psycho-analytic technique” (*I.J.P.*, nov.-dic. 1956, xxxvii, 6, p. 467), el haberse tomado el cuidado de subrayar que están “basadas sobre” un trabajo de 1952. Se explica así en efecto que nada se haya asimilado allí de los trabajos aparecidos desde entonces, y que el autor sin embargo no ignora, puesto que me cita como su editor (*sic*. Sé lo que quiere decir *editor* en inglés).

a Habría que destilar todo el pasaje de Goethe: *Dieses leise Auftreten, dieses Schmiegen und Biegen, dies Jasagen, Streicheln und Schmeicheln, diese Behendigkeit, dies Schwänzein, diese Allheit und Leerheit, diese rechtliche Schurkerei, diese Unfähigkeit, wie kann sie durch einen Menschen ausgedrückt werden? Es sollten ihrer wenigstens ein Dutzend sein, wenn man sie haben könnte; denn sie bloss in Gesellschaft etwas, sie sind die Gesellschaft...*

Digamos la otra. Es la *metáfora*. Y vamos a ilustrarla en seguida: el diccionario Quillet me ha parecido apropiado para proporcionar una muestra que no fuese sospechosa de haber sido seleccionada, y no busqué su relleno más allá del verso bien conocido de Victor Hugo:

Sa gerbe n'était pas avare ni haineuse...
(Su gavilla no era avara ni tenía odio...)

bajo el aspecto del cual presenté la metáfora en el momento adecuado de mi seminario sobre las psicosis.

Digamos que la poesía moderna y la escuela surrealista nos han hecho dar aquí un gran paso, demostrando que toda conjunción de dos significantes sería equivalente para constituir una metáfora, si la condición de la mayor disparidad de las imágenes significadas no se exigiese para la producción de la chispa poética, dicho de otra manera, para que la creación metafórica tenga lugar.

Ciertamente esta posición radical se funda sobre una experiencia llamada de escritura automática, que no habría sido intentada sin la seguridad que sus pioneros tomaban del descubrimiento freudiano. Pero sigue estando marcada de confusión porque su doctrina es falsa.

La chispa creadora de la metáfora no brota por poner en presencia dos imágenes, es decir, dos significantes igualmente actualizados. Brota entre dos significantes de los cuales uno se ha sustituido al otro tomando su lugar en la cadena signifiante, mientras el significante oculto sigue presente por su conexión (metonímica) con el resto de la cadena.

Una palabra por otra, tal es la fórmula de la metáfora, y si sois poetas, produciréis, como por juego, un surtidor continuo, incluso un tejido deslumbrante de metáforas. No obteniendo además el efecto de embriaguez del diálogo que Jean Tardieu compuso bajo este título, sino gracias a la demostración que se opera en él de la superfluidad radical de toda significación para una representación perfectamente convincente de la comedia burguesa.

En el verso de Hugo, es manifiesto que no brota la menor luz por la aseveración de que una gavilla no sea avara ni tenga odio, por la razón de que no se trata de que tenga el mérito como tampoco el demérito de esos atributos, siendo el uno y el otro junto con ella misma propiedades de Booz, que los ejerce disponiendo de ella, sin darle parte en sus sentimientos.

Si su gavilla remite a Booz, lo cual sin embargo es efectivamente el caso, es por sustituirlo en la cadena signifiante, en el lugar mismo que lo esperaba, por haber sido realizada en un grado gracias al desbrozo de la avaricia y del odio. Pero entonces es de Booz de quien la gavilla ha despejado ese lugar, re-

legado como lo está ahora en las tinieblas del afuera donde la avaricia y el odio lo alojan en el hueco de su negación.

Pero una vez que *su* gavilla ha usurpado así su lugar, Booz no podría regresar a él, ya que el frágil hilo de la pequeña palabra *su* que lo une a él es un obstáculo más para ligar ese retorno con un título de posesión que lo retendría en el seno de la avaricia y del odio. Su generosidad afirmada se ve reducida a *menos que nada* por la munificencia de la gavilla que, por haber sido tomada de la naturaleza, no conoce nuestra reserva y nuestros rechazos, e incluso en su acumulación sigue siendo pródiga para nuestra medida.

Pero si en esa profusión el donador ha desaparecido con el don, es para resurgir en lo que rodea la figura en la que se ha anonadado. Pues es la irradiación de la fecundidad —que anuncia la sorpresa que celebra el poema, a saber, la promesa que el viejo va a recibir en un contexto sagrado de su advenimiento a la paternidad.

Es pues entre el significante del nombre propio de un hombre y el que lo cancela metafóricamente donde se produce la chispa poética, aquí tanto más eficaz para realizar la significación de la paternidad cuanto que reproduce el acontecimiento mítico en el que Freud reconstruyó la andadura, en el inconsciente de todo hombre, del misterio paterno.

La metáfora moderna no tiene otra estructura. Por lo cual esta jaculatoria:

L'amour est un caillou riant dans le soleil,
(El amor es un guijarro que se ríe en el sol)

recrea el amor en una dimensión que pude decir que me parecía sostenible, contra su deslizamiento siempre inminente en el espejismo de un altruismo narcisista.

Se ve que la metáfora se coloca en el punto preciso donde el sentido se produce en el sinsentido, es decir, en ese paso del cual Freud descubrió que, traspasado a contrapelo, da lugar a esa palabra (*mot*) que en francés es “*le mot*” por excelencia [palabra o frase ingeniosa], la palabra que no tiene allí más patronazgo que el significante del espíritu o ingenio,¹⁹ y donde se toca

19 La palabra francesa *esprit* es sin duda el equivalente del término alemán *Witz* con el que Freud señaló el punto de mira de su 3a. obra fundamental sobre el inconsciente. La dificultad mucho mayor para encontrar ese equivalente en inglés [y en español] es instructiva: el *wit* [como el “ingenio” español] recargado por la discusión que va de Davenant y de Hobbes a Pope y a Addison, abandona sus virtudes esenciales al *humour*, que es otra cosa. Queda el *pun*, demasiado estrecho sin embargo.

el hecho de que es su destino mismo lo que el hombre desafía por medio de la irrisión del significante.

Pero para regresar desde aquí, ¿qué encuentra el hombre en la metonimia, si ha de ser algo más que el poder de rodear los obstáculos de la censura social? Esa forma que da su campo a la verdad en su opresión, ¿no manifiesta acaso alguna servidumbre inherente a su presentación?

Se leerá con provecho el libro donde Léo Strauss, desde la tierra clásica para ofrecer su asilo a los que han escogido la libertad, medita sobre las relaciones del arte de escribir con la persecución.²⁰ Circunscribiendo allí de la manera más estrecha la especie de connaturalidad que liga este arte con esta condición, deja percibir ese algo que impone aquí su forma, en el efecto de la verdad sobre el deseo.

Pero ¿no sentimos acaso desde hace un momento que, por haber seguido los caminos de la letra para alcanzar la verdad freudiana, ardemos, que su fuego se prende por doquier?

Sin duda la letra mata, como dicen, cuando el espíritu vivifica. No lo negamos, habiendo tenido que saludar aquí en algún sitio a una noble víctima del error de buscar en la letra, pero preguntamos también cómo viviría sin la letra el espíritu. Las pretensiones del espíritu sin embargo permanecerían irreductibles si la letra no hubiese dado pruebas de que produce todos sus efectos de verdad en el hombre, sin que el espíritu intervenga en ello lo más mínimo.

Esta revelación fue a Freud a quien se le presentó, y a su descubrimiento lo llamó el inconsciente.

II. LA LETRA EN EL INCONSCIENTE

La obra completa de Freud nos presenta una página de cada tres de referencias filológicas, una página de cada dos de inferencias lógicas, y en todas partes una aprehensión dialéctica de la experiencia, ya que la analítica del lenguaje refuerza en ella más aún sus proporciones a medida que el inconsciente queda más directamente interesado.

Así es como en *La interpretación de los sueños* no se trata en todas las páginas sino de lo que llamamos la letra del discurso, en su textura, en sus empleos,

20 Léo Strauss, *Persecution and the art of writing*, The Free Press, Glencoe, Illinois.

en su inmanencia a la materia en cuestión. Pues ese trabajo abre con la obra su camino real hacia el inconsciente. Y nos lo advierte Freud, cuya confianza sorprendida cuando lanza ese libro hacia nosotros en los primeros días de este siglo²¹ no hace sino confirmar lo que él proclamó hasta el final: en ese jugarse el todo por el todo de su mensaje está el todo de su descubrimiento.

La primera cláusula articulada desde el capítulo liminar, porque su exposición no puede sufrir retraso, es que el sueño es un *räbus*.²² Y Freud estipula acto seguido que hay que entenderlo, como dije antes, al pie de la letra. Lo cual se refiere a la instancia en el sueño de esa misma estructura literante (dicho de otra manera, fonemática) donde se articula y se analiza el significante en el discurso. Tal como las figuras no naturales del barco sobre el tejado o del hombre con cabeza de coma expresamente evocadas por Freud, las imágenes del sueño no han de retenerse si no es por su valor de significante, es decir, por lo que permiten deletrear del “proverbio” propuesto por el *räbus* del sueño. Esta estructura de lenguaje que hace posible la operación de la lectura está en el principio de la *significancia del sueño*, de la *Traumdeutung*.

Freud ejemplifica de todas las maneras posibles que ese valor de significante de la imagen no tiene nada que ver con su significación, poniendo en juego los jeroglíficos de Egipto en los que sería ridículo deducir de la frecuencia del buitre que es un *aleph* o del pollito que es un *vau*, para señalar una forma del verbo ser y los plurales, que el texto interese en cualquier medida a esos especímenes ornitológicos. Freud encuentra cómo referirse a ciertos empleos del significante en esa escritura, que están borrados en la nuestra, tales como el empleo del determinativo, añadiendo el exponente de una figura categórica a la figuración literal de un término verbal, pero es para conducirnos mejor al hecho de que estamos en la escritura donde incluso el pretendido “ideograma” es una letra.

Pero no se necesita la confusión corriente sobre ese término para que en el espíritu del psicoanalista que no tiene ninguna formación lingüística prevalezca el prejuicio de un simbolismo que se deriva de la analogía natural, incluso de la imagen coaptativa del instinto. Hasta tal punto que, fuera de la es-

21 Cf. la correspondencia, concretamente los números 107 y 119 de las cartas escogidas por sus editores. [Se trata de la correspondencia con W. Fliess, parcialmente reproducida en *Los orígenes del psicoanálisis*; las cartas citadas aparecen en las ediciones de Santiago Rueda y de Biblioteca Nueva, no así en la de Amorrortu. AS]

22 [Cf. en este tomo, p. 259, n. 26. AS]

cuela francesa que lo remedia, es sobre la línea: ver en el poso del café no es leer en los jeroglíficos, sobre la que tengo que recordarles a sus principios una técnica cuyas vías nada podría justificar sino el punto de mira del inconsciente.

Hay que decir que esto sólo es aceptado trabajosamente y que el vicio mental denunciado más arriba goza de tal favor que es de esperarse que el psicoanalista de hoy admita que descodifica, antes que resolverse a hacer con Freud las escalas necesarias (contemplan de este lado la estatua de Champollion, dice el guía) para comprender que descifra: lo cual se distingue por el hecho de que un criptograma sólo tiene todas sus dimensiones cuando es el de una lengua perdida.

Hacer estas escalas no es sin embargo más que continuar en la *Traumdeutung*.

La *Entstellung*, traducida: transposición, en la que Freud muestra la precondición general de la función del sueño, es lo que hemos designado más arriba con Saussure como el deslizamiento del significado bajo el significante, siempre en acción (inconsciente, observémoslo) en el discurso.

Pero las dos vertientes de la incidencia del significante sobre el significado vuelven a encontrarse allí.

La *Verdichtung*, condensación, es la estructura de sobreimposición de los significantes donde toma su campo la metáfora, y cuyo nombre, por condensar en sí mismo la *Dichtung*,²³ indica la connaturalidad del mecanismo a la poesía, hasta el punto de que envuelve la función propiamente tradicional de ésta.

La *Verschiebung* o desplazamiento es, más cerca del término alemán, ese viraje de la significación que la metonimia demuestra y que, desde su aparición en Freud, se presenta como el medio del inconsciente más apropiado para burlar a la censura.

¿Qué es lo que distingue a esos dos mecanismos que desempeñan en el trabajo del sueño, *Traumarbeit*, un papel privilegiado, de su homóloga función en el discurso? Nada, sino una condición impuesta al material significante, llamada *Rücksicht auf Darstellbarkeit*, que habría que traducir por: deferencia a los medios de la puesta en escena (la traducción por: papel de la posibilidad de figuración es aquí excesivamente aproximada). Pero esa condición constituye una limitación que se ejerce en el interior del sistema de la

23 [En este caso la condensación es obra del propio Lacan: no hay parentesco etimológico entre *Dichtung* y *Verdichtung*. AS]

escritura, lejos de disolverlo en una semiología figurativa en la que se confundiría con los fenómenos de la expresión natural. Se podría probablemente iluminar con esto los problemas de ciertos modos de pictografía, que el único hecho de que hayan sido abandonados como imperfectos en la escritura no autoriza suficientemente a que se los considere como estadios evolutivos. Digamos que el sueño es semejante a ese juego de salón en el que hay que hacer adivinar a los espectadores un enunciado conocido o su variante por medio únicamente de una puesta en escena muda. El hecho de que el sueño disponga de la palabra no cambia nada a este respecto, dado que para el inconsciente no es sino un elemento de puesta en escena como los otros. Es justamente cuando el juego e igualmente el sueño tropiecen con la falta de material taximático para representar las articulaciones lógicas de la causalidad, de la contradicción, de la hipótesis, etc., cuando darán prueba de que uno y otro son asunto de escritura y no de pantomima. Los procedimientos sutiles que el sueño muestra emplear para representar no obstante esas articulaciones lógicas de manera mucho menos artificial que la que el juego utiliza ordinariamente, son objeto en Freud de un estudio especial en el que se confirma una vez más que el trabajo del sueño sigue las leyes del significante.

El resto de la elaboración es designado por Freud como secundario, lo cual toma su valor de aquello de lo que se trata: fantasías o sueños diurnos, *Tagtraum* para emplear el término que Freud prefiere utilizar para situarlos en su función de cumplimiento del deseo (*Wunscherfüllung*). Su rasgo distintivo, dado que esas fantasías pueden permanecer inconscientes, es efectivamente su significación. Ahora bien, de éstas Freud nos dice que su lugar en el sueño consiste o bien en ser tomadas en él a título de elementos significantes para el enunciado del pensamiento inconsciente (*Traumgedanke*) — o bien en servir para la elaboración secundaria de que se trata aquí, es decir, para una función, dice él, que no hay por qué distinguir del pensamiento de la vigilia (*von unserem wachen Denken nicht zu unterscheiden*). No se puede dar mejor idea de los efectos de esta función que la de compararla con placas de jalbegue, que aquí y allá copiadas a la plancha de estarcir, tenderían a hacer entrar en la apariencia de un cuadro de tema los clichés más bien latosos en sí mismos del *rébus* o de los jeroglíficos.

Pido excusas por parecer deletrear yo mismo el texto de Freud; no es solamente para mostrar lo que se gana sencillamente con no amputarlo, es para poder situar sobre puntos de referencia primeros, fundamentales y nunca revocados, lo que sucedió en el psicoanálisis.

Desde el origen se desconoció el papel constituyente del significante en el

estatuto que Freud fijaba para el inconsciente de buenas a primeras y bajo los modos formales más precisos.

Esto por una doble razón, donde la menos percibida naturalmente es que esa formalización no bastaba por sí misma para hacer reconocer la instancia del significante, puesto que en el momento de la publicación de la *Traumdeutung*, se adelantaba mucho a las formalizaciones de la lingüística a las que sin duda podría demostrarse que, por su solo peso de verdad, les abrió el camino.

La segunda razón no es después de todo sino el reverso de la primera, pues si los psicoanalistas se vieron exclusivamente fascinados por las significaciones detectadas en el inconsciente, es porque sacaban su atractivo más secreto de la dialéctica que parecía serles inmanente.

He mostrado para mi seminario que es en la necesidad de enderezar los efectos cada vez más acelerados de esa parcialidad donde se comprenden los virajes aparentes, o mejor dicho los golpes de timón, que Freud, a través de su primera preocupación de asegurar la supervivencia de su descubrimiento con los primeros retoques que imponía a los conocimientos, creyó deber dar a su doctrina durante la marcha.

Pues en el caso en que se encontraba, lo repito, de no tener nada que, respondiendo a su objeto, estuviese en el mismo nivel de madurez científica, por lo menos no dejó de mantener ese objeto a la medida de su dignidad ontológica.

El resto fue asunto de los dioses y corrió tal suerte que el análisis toma hoy sus puntos de referencia en esas formas imaginarias que acabo de mostrar como dibujadas en reserva sobre el texto que mutilan, y que sobre ellas es sobre las que el punto de mira del analista se conforma: mezclándolas en la interpretación del sueño con la liberación visionaria de la pajarrera jeroglífica, y buscando más generalmente el control del agotamiento del análisis en una especie de *scanning*²⁴ de esas formas allí donde aparezcan, con la idea de que éstas son testimonio del agotamiento de las regresiones tanto como del remodelado de la “relación de objeto” en que se supone que el sujeto se tipifica.²⁵

24 Es sabido que tal es el procedimiento por el cual una investigación asegura sus resultados por medio de la exploración mecánica de la extensión entera del campo de su objeto.

25 La tipología, si no se refiere más que al desarrollo del organismo, desconoce la estructura en la que el sujeto está tomado respectivamente en el fantasma, en la pulsión, en la sublimación —estructura cuya teoría elaboro (1966).

La técnica que se autoriza en tales posiciones puede ser fértil en efectos diversos, muy difíciles de criticar detrás de la égida terapéutica. Pero una crítica interna puede desprenderse de una discordancia flagrante entre el modo operatorio con que se autoriza esta técnica —a saber, la regla analítica cuyos instrumentos todos, a partir de la “libre asociación”, se justifican por la concepción del inconsciente de su inventor—, y el desconocimiento completo que allí reina de esa concepción del inconsciente. Lo cual sus defensores más expeditivos creen resolver con una pirueta: la regla analítica debe ser observada tanto más religiosamente cuanto que no es sino el fruto de un feliz azar. Dicho de otra manera, Freud nunca supo bien lo que hacía.

El retorno al texto de Freud muestra por el contrario la coherencia absoluta de su técnica con su descubrimiento, al mismo tiempo que permite situar sus procedimientos en el rango que les corresponde.

Por eso toda rectificación del psicoanálisis impone que se retome la verdad de ese descubrimiento, imposible de oscurecer en su momento original.

Pues en el análisis del sueño, Freud no pretende darnos otra cosa que las leyes del inconsciente en su extensión más general. Una de las razones por las cuales el sueño era lo más propicio para ello es justamente, nos lo dice Freud, que no revela menos esas leyes en el sujeto normal que en el neurótico.

Pero en un caso como en el otro, la eficiencia del inconsciente no se detiene al despertar. La experiencia psicoanalítica no consiste en otra cosa que en establecer que el inconsciente no deja ninguna de nuestras acciones fuera de su campo. Su presencia en el orden psicológico, dicho de otra manera, en las funciones de relación del individuo, merece sin embargo ser precisada: no es de ningún modo coextensiva a este orden, pues sabemos que, si la motivación inconsciente se manifiesta tanto por efectos psíquicos conscientes como por efectos psíquicos inconscientes, inversamente es una indicación elemental hacer observar que un gran número de efectos psíquicos que el término “inconsciente”, en virtud de excluir el carácter de la conciencia, designa legítimamente, no por ello dejan de encontrarse sin ninguna relación por su naturaleza con el inconsciente en el sentido freudiano. Sólo por un abuso del término se confunde pues psíquico e inconsciente en este sentido, y se califica así de psíquico un efecto del inconsciente sobre lo somático por ejemplo.

Se trata pues de definir la tópica de ese inconsciente. Digo que es la misma que define el algoritmo

$$\frac{S}{s}$$

Lo que éste nos permitió desarrollar en cuanto a la incidencia del signifi-
cante sobre el significado permite su transformación en:

$$f(S) \frac{1}{s}$$

Fue de la copresencia no sólo de los elementos de la cadena signifi-
cante horizontal, sino de sus contigüidades verticales, en el significado, de la que mostramos los efectos, repartidos según dos estructuras fundamentales en la metonimia y en la metáfora. Podemos simbolizarlas por:

$$f(S...S')S \cong S(-) s,$$

o sea, la estructura metonímica, que indica que es la conexión del signifi-
cante con el significante la que permite la elisión por la cual el significante instala la carencia de ser en la relación de objeto, utilizando el valor de remisión de la significación para investirlo con el deseo que apunta hacia esa carencia a la que sostiene. El signo, situado entre (), manifiesta aquí el mantenimiento de la barra, que en el primer algoritmo marca la irreductibilidad en que se constituye en las relaciones del significante con el significado la resistencia de la significación.²⁶

He aquí ahora:

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

la estructura metafórica, indicando que es en la sustitución del significante por el significante donde se produce un efecto de significación que es de poesía o de creación, dicho de otra manera, de advenimiento de la significación en cuestión.²⁷ El signo + colocado entre () manifiesta aquí el franqueamiento de la barra — y el valor constituyente de ese franqueamiento para la emergencia de la significación.

Este franqueamiento expresa la condición de paso del significante al significado cuyo momento señalé más arriba confundiendo provisionalmente con el lugar del sujeto.

²⁶ El signo $\cong$ designa la congruencia.

²⁷ S' designa en el contexto el término productivo del efecto signifi-
ficante (o significancia); se ve que ese término está latente en la metonimia, patente en la metáfora.

Es en la función del sujeto, así introducida, en la que debemos detenernos ahora, porque está en el punto crucial de nuestro problema.

Pienso, luego soy (*cogito ergo sum*), no es sólo la fórmula en que se constituye, con el apogeo histórico de una reflexión sobre las condiciones de la ciencia, el nexo con la transparencia del sujeto trascendental de su afirmación existencial.

Acaso no soy sino objeto y mecanismo (y por lo tanto nada más que fenómeno), pero indudablemente en cuanto que lo pienso, soy —absolutamente. Sin duda los filósofos habían aportado aquí importantes correcciones, y concretamente la de que en aquello que piensa (*cogitans*) nunca hago otra cosa sino constituirme en objeto (*cogitatum*). Queda el hecho de que a través de esta depuración extrema del sujeto trascendental, mi nexo existencial con su proyecto parece irrefutable, por lo menos bajo la forma de su actualidad, y de que:

“cogito ergo sum” ubi cogito, ibi sum,

supera la objeción.

Por supuesto, esto me limita a no ser allí en mí ser sino en la medida en que pienso que soy en mi pensamiento; en qué medida lo pienso verdaderamente es cosa que sólo me concierne a mí, y, si lo digo, no interesa a nadie.²⁸

Sin embargo, eludirlo bajo el pretexto de su aspecto filosófico es simplemente dar pruebas de inhibición. Pues la noción de sujeto es indispensable para el manejo de una ciencia como la estrategia en el sentido moderno, cuyos cálculos excluyen todo “subjetivismo”.

Es también prohibirse la entrada a lo que puede llamarse el universo de Freud, como se dice el universo de Copérnico. En efecto, es a la revolución llamada copernicana a la que Freud mismo comparaba su descubrimiento, subrayando que estaba en juego una vez más el lugar que el hombre se asigna en el centro de un universo.

¿Es el lugar que ocupo como sujeto del significante, en relación con el que ocupo como sujeto del significado, concéntrico o excéntrico? Ésta es la cuestión.

²⁸ La cosa es muy diferente si, planteando por ejemplo una pregunta como: “¿Por qué hay filósofos?”, me hago más cándido de lo que es natural, puesto que planteo no solamente la pregunta que los filósofos se plantean desde siempre, sino aquella en la que tal vez más se interesan.

No se trata de saber si hablo de mí mismo de manera conforme con lo que soy, sino si cuando hablo de mí, soy el mismo que aquel del que hablo. No hay aquí ningún inconveniente en hacer intervenir el término “pensamiento”, pues Freud designa con ese término los elementos que están en juego en el inconsciente; es decir, en los mecanismos significantes que acabo de reconocer en él.

No por ello es menos cierto que el *cogito* filosófico está en el núcleo de ese espejismo que hace al hombre moderno tan seguro de ser él mismo en sus incertidumbres sobre sí mismo, incluso a través de la desconfianza que pudo aprender desde hace mucho tiempo a practicar en cuanto a las trampas del amor propio.

Así pues, si volviendo contra la nostalgia a la que sirve el arma de la metonimia, me niego a buscar ningún sentido más allá de la tautología, y si, en nombre de “la guerra es la guerra” y “un centavo es un centavo” me decido a no ser más que lo que soy, ¿cómo desprenderme aquí de la evidencia de que soy en ese acto mismo?

Tampoco yendo al otro polo, metafórico, de la búsqueda significativa y consagrándome a convertirme en lo que soy, a venir al ser, puedo dudar de que incluso perdiéndome en ello, soy.

Ahora bien, es en esos puntos mismos donde la evidencia va a ser subvertida por lo empírico, donde reside el giro de la conversión freudiana.

Ese juego significativo de la metonimia y de la metáfora, incluyendo y comprendiendo su punta activa que clava mi deseo sobre un rechazo del significante o sobre una carencia de ser, y anuda mi suerte a la cuestión de mi destino, ese juego se juega, hasta que termine la partida, en su inexorable finura, allí donde no soy porque no puedo situarme.

Es decir que son pocas las palabras con que pude apabullar un instante a mis auditores: pienso donde no soy, luego soy donde no pienso. Palabras que hacen sensible para toda oreja suspendida en qué ambigüedad de hurón huye bajo nuestras manos el anillo del sentido sobre la cuerda verbal.²⁹

Lo que hay que decir es: no soy, allí donde soy el juguete de mi pensamiento; pienso en lo que soy, allí donde no pienso pensar.

Este misterio con dos caras se une al hecho de que la verdad no se evoca sino en esa dimensión de coartada por la que todo “realismo” en la creación toma su virtud de la metonimia, así como a ese otro de que el sentido sólo

²⁹ [Cf. la nota 22, p. 251 de este tomo; el juego aludido se llama en francés *du furet*, “del hurón”. TS]

entrega su acceso al doble codo de la metáfora, cuando se tiene su clave única: la S y la s del algoritmo saussureano no están en el mismo plano, y el hombre se engañaba creyéndose colocado en su eje común que no está en ninguna parte.

Esto por lo menos hasta que Freud hizo su descubrimiento. Pues si lo que Freud descubrió no es esto exactamente, no es nada.

Los contenidos del inconsciente no nos entregan en su decepcionante ambigüedad ninguna realidad más consistente en el sujeto que lo inmediato; es de la verdad de la que toman su virtud, y en la dimensión del ser: *Kern unse-res Wesen*, los términos están en Freud.

El mecanismo de doble gatillo de la metáfora es el mismo donde se determina el síntoma en el sentido analítico. Entre el significante enigmático del trauma sexual y el término al que viene a sustituirse en una cadena significante actual, pasa la chispa, que fija en un síntoma —metáfora donde la carne o bien la función están tomadas como elementos significantes— la significación inaccesible para el sujeto consciente en la que puede resolverse.

Y los enigmas que propone el deseo a toda “filosofía natural”, su frenesí que imita el abismo del infinito, la colusión íntima en que envuelve el placer de saber y el de dominar con el goce, no consisten en ningún otro desarreglo del instinto sino en su entrada en los rieles —eternamente tendidos hacia el *deseo de otra cosa*— de la metonimia. De donde su fijación “perversa” en el mismo punto de suspensión de la cadena significante donde el recuerdo encubridor se inmoviliza, donde la imagen fascinante del fetiche se hace estatua.

No hay ningún otro medio de concebir la indestructibilidad del deseo inconsciente —cuando no hay necesidad que, al ver que se le prohíbe su saciedad, no se resquebraje, en caso extremo por la consunción del organismo mismo. Es en una memoria, comparable a lo que se llama con este nombre en nuestras modernas máquinas de pensar (fundadas sobre una realización electrónica de la composición significante), donde reside esa cadena que *insiste* en reproducirse en la transferencia, y que es la de un deseo muerto.

Es la verdad de lo que ese deseo fue en su historia lo que el sujeto grita por medio de su síntoma, como Cristo dijo que habrían hecho las piedras si los hijos de Israel no les hubiesen dado su voz.

Ésta es también la razón de que sólo el psicoanálisis permita diferenciar, en la memoria, la función de la rememoración. Arraigado en el significante, resuelve, por el ascendiente de la historia en el hombre, las aporías platónicas de la reminiscencia.

Basta con leer los tres ensayos sobre *Una teoría sexual*, recubiertos para las multitudes por tantas glosas pseudobiológicas, para comprobar que Freud hace derivar todo acceso al objeto de una dialéctica del retorno.

Habiendo partido así del νόστος³⁰ hölderliniano, es a la repetición kierkegaardiana adonde Freud llegará menos de veinte años más tarde, es decir que su pensamiento, por haberse sometido en su origen a las únicas consecuencias humildes pero inflexibles de la *talking cure*, no pudo desprenderse nunca de las servidumbres vivas que, desde el principio regio del Logos, lo condujeron a pensar de nuevo las antinomias mortales de Empédocles.

¿Y cómo concebir, sino sobre ese “otro escenario” del que él habla como del lugar del sueño, su recurso de hombre científico a un *Deus ex machina* menos irrisorio por el hecho de que aquí se revela al espectador que la máquina dirige al director mismo? Figura obscena y feroz del padre primordial, inagotable en redimirse en el eterno enceguecimiento de Edipo, ¿cómo pensar, sino porque tuvo que agachar la cabeza ante la fuerza de un testimonio que rebasaba sus prejuicios, que un hombre de ciencia del siglo XIX haya dado en su obra más importancia que a todo a ese *Tótem y tabú*, ante el cual los etnólogos de hoy se inclinan como ante el crecimiento de un mito auténtico?

Es en efecto a las mismas necesidades del mito a las que responde esta imperiosa proliferación de creaciones simbólicas particulares, en la que se motivan hasta en sus detalles las compulsiones del neurótico, del mismo modo que lo que llaman las teorías sexuales del niño.

Así es como, para colocarlos en el punto preciso en que se desarrolla actualmente en mi seminario mi comentario de Freud, el pequeño Hans, a los cinco años, abandonado por las carencias de su medio simbólico ante el enigma actualizado de repente para él de su sexo y de su existencia, desarrolla, bajo la dirección de Freud y de su padre, discípulo de éste, alrededor del cristal significante de su fobia, bajo una forma mítica, todas las permutaciones posibles de un número limitado de significantes.

Operación en la que se demuestra que incluso en el nivel individual, la solución de lo imposible es aportada al hombre por el agotamiento de todas las formas posibles de imposibilidades encontradas al poner en una ecuación significante la solución. Demostración impresionante para iluminar el laberinto de una observación que hasta ahora sólo se ha utilizado para extraer de ella materiales de demolición. Y también para hacer captar que

30 [Retorno, AS]

en la coextensividad del desarrollo del síntoma y de su resolución curativa se muestra la naturaleza de la neurosis: fóbica, histérica u obsesiva, la neurosis es una pregunta que el ser plantea para el sujeto “desde allí donde estaba antes de que el sujeto viniese al mundo” (esa subordinada es la propia frase que utiliza Freud al explicar al pequeño Hans el complejo de Edipo).

Se trata aquí de ese ser que no aparece sino durante el relámpago de un instante en el vacío del verbo ser, y ya dije que plantea su pregunta para el sujeto. ¿Qué quiere decir eso? No la plantea *ante* el sujeto, puesto que el sujeto no puede venir al lugar donde la plantea, sino que la plantea *en el lugar* del sujeto, es decir que en ese lugar plantea la pregunta *con* el sujeto, como se plantea un problema *con* una pluma y como el hombre antiguo pensaba *con* su alma.

Así es³¹ como Freud hizo entrar al yo en su doctrina, definiéndolo por resistencias que le son propias. Que son de naturaleza imaginaria en el sentido de los señuelos coaptativos, cuyo ejemplo nos ofrece la etología de los comportamientos animales del pavoneo y del combate, es lo que he procurado hacer captar como aquello a lo que esos señuelos se reducen en el hombre, o sea, como la relación narcisista introducida por Freud, de la que yo proseguí la elaboración en el estadio del espejo. Aunque Freud, al situar en ese yo la síntesis de las funciones perceptivas en las que se integran las selecciones sensorio-motrices, parezca abundar en la delegación que se le hace tradicionalmente de responder de la realidad, esta realidad no está sino más incluida en el suspenso del yo.

Puesto que ese yo, distinguido en principio por las inercias imaginarias que concentra contra el mensaje del inconsciente, no opera sino cubriendo el desplazamiento que es el sujeto en una resistencia esencial al discurso como tal.

Ésta es la razón de que un agotamiento de los mecanismos de defensa, tan sensible como nos la muestra un Fenichel en sus problemas de técnica, porque es un practicante (mientras que toda su reducción teórica de las neurosis o de las psicosis a anomalías genéticas del desarrollo libidinal es la chatura misma), se manifieste, sin que él dé cuenta de ello, y sin que ni siquiera se dé cuenta, como el reverso del cual los mecanismos del inconsciente serían el derecho. La perífrasis, el hipérbaton, la elipsis, la suspensión, la anticipación, la retractación, la negación, la digresión, la ironía, son las figuras de estilo (*figurae sententiarum* de Quintiliano), como la catacrexis, la lítote, la antonomasia, la hipotiposis son los tropos, cuyos términos se imponen a la

31 Los dos párrafos que siguen fueron reelaborados (diciembre de 1968) sólo para el aligeramiento de su discurso.

pluma como los más propios para etiquetar a estos mecanismos. ¿Podemos acaso no ver en ellos sino una simple manera de decir, cuando son las figuras mismas que se encuentran en acto en la retórica del discurso efectivamente pronunciado por el analizado?

Obstinándose en reducir a una permanencia emocional la naturaleza de la resistencia para hacerla extraña al discurso, los psicoanalistas de hoy muestran únicamente que caen bajo el peso de una de las verdades fundamentales que Freud volvió a encontrar por medio del psicoanálisis. Es que a una verdad nueva, no es posible contentarse con darle su lugar, pues de lo que se trata es de tomar nuestro lugar en ella. Ella exige que uno se tome la molestia. No se lo podría lograr simplemente habituándose a ella. Se habituaba uno a lo real. A la verdad, se la reprime.

Ahora bien, es necesario muy especialmente para el hombre de ciencia, para el mago e incluso para el meigo,³² ser el único que sabe. La idea de que en el fondo de las almas más simples, y, peor aún, enfermas, haya algo listo a florecer, pase; pero que haya alguien que parezca saber tanto como ellos sobre lo que debe pensarse de esto... socorrednos, oh categorías del pensamiento primitivo, prelógico, arcaico, incluso del pensamiento mágico, tan fácil de imputar a los demás. Es que no conviene que esos ordinarios nos tengan con la lengua afuera proponiéndonos enigmas que muestran ser demasiado maliciosos.

Para interpretar el inconsciente como Freud, habría que ser como él una enciclopedia de las artes y de las musas, además de un lector asiduo de las *Fliegende Blätter*. Y la tarea no nos sería más fácil poniéndonos a merced de un hilo tejido de alusiones y de citas, de juegos de palabras y de equívocos. ¿Tendríamos que hacer oficio de *fanfreluches antidotées*?³³

Hay que disponerse a ello, sin embargo. El inconsciente no es lo primordial, ni lo instintual, y lo único elemental que conoce son los elementos del significante.

Los libros que pueden llamarse canónicos en materia de inconsciente — la *Traumdeutung*, la *Psicopatología de la vida cotidiana* y el *Chiste* (Witz) y su relación con lo inconsciente — no son sino un tejido de ejemplos cuyo desarrollo se inscribe en las fórmulas de conexión y sustitución (sólo que llevadas al decuplo por su complejidad particular, y cuyo cuadro es dado a veces por Freud fuera de texto), que son las que damos del significante en su función de

32 [*Mège*, en francés: procedente de *mégier*, cuidar-curar, derivado del latín *medicare*, quiere decir “sanador”. AS]

33 [Enigmas versificados de Rabelais para eruditos consumados: *Gargantúa*, I, II. TS]

transferencia. Porque en la *Traumdeutung*, es en el sentido de semejante función como se introduce el término *Übertragung* o transferencia, que dará más tarde su nombre al resorte operante del vínculo intersubjetivo entre el analizado y el analista.

Tales diagramas no son únicamente constituyentes en la neurosis para cada uno de sus síntomas, sino que son los únicos que permiten envolver la temática de su curso y de su resolución. Como las grandes observaciones de análisis que Freud dejó, son admirables para demostrarlo.

Y para atenernos a un dato más reducido, pero más, manejable, para que nos ofrezca el último sello con el cual sellar nuestra idea, citaré el artículo de 1927 sobre el fetichismo, y el caso que Freud relata allí de un paciente³⁴ para quien la satisfacción sexual exigía cierto brillo en la nariz (*Glanz auf der Nase*), y cuyo análisis mostró que lo debía al hecho de que sus primeros años anglófonos habían desplazado en una mirada sobre la nariz (*a glance at the nose*, y no *shine on the nose* en la lengua “olvidada” de la infancia del sujeto) la curiosidad ardiente que lo encadenaba al falo de su madre, o sea, a esa carencia-de-ser eminente cuyo significante privilegiado reveló Freud.

Fue ese abismo abierto al pensamiento de que un pensamiento se dé a entender en el abismo, el que provocó desde el principio la resistencia al análisis. Y no como se dice la promoción de la sexualidad en el hombre. Ésta es con mucho el objeto que predomina en la literatura a través de los siglos. Y la evolución del psicoanálisis ha logrado mediante un golpe de magia cómico hacer de ella una instancia moral, la cuna y el lugar de espera de la oblatividad y de la “amancia”. La montura platónica del alma, ahora bendita e iluminada, se va derecho al paraíso.

El escándalo intolerable en la época en que la sexualidad freudiana no era todavía santa era que fuese tan “intelectual”. En eso es en lo que se mostraba como digna comparsa de todos aquellos terroristas cuyos *complots* iban a arruinar a la sociedad.

En el momento en que los psicoanalistas se consagran a remodelar un psicoanálisis bien visto, cuyo coronamiento es el poema sociológico del *yo autónomo*, quiero decir a quienes me escuchan en qué podrán reconocer a los malos psicoanalistas: es que utilizan cierto término para depreciar toda investigación técnica y teórica que prosiga la experiencia freudiana en su línea auténtica. Este término es la palabra: *intelectualización* —execrable para todos aquellos que, viviendo ellos mismos en el temor de ponerse a prueba

34 *Fetichismus*, G. W., xiv, p. 311 [A., XXI, p. 147].

bebiendo el vino de la verdad, escupen sobre el pan de los hombres, sin que su baba por lo demás pueda tener ya nunca más sobre él otro oficio que el de una levadura.

III. LA LETRA, EL SER Y EL OTRO

¿Lo que piensa así en mi lugar es pues otro yo? ¿El descubrimiento de Freud representa la confirmación en el nivel de la experiencia psicológica del maniqueísmo?³⁵

Ninguna confusión es posible, de hecho: a lo que introdujo la investigación de Freud no fue a casos más o menos curiosos de personalidad segunda. Incluso en la época heroica a la que acabamos de referimos, en la que, como los animales en el tiempo de los cuentos, la sexualidad hablaba, nunca se precisó la atmósfera de diabolismo que semejante orientación hubiese engendrado.³⁶ La finalidad que propone al hombre el descubrimiento de Freud fue definida por él en el apogeo de su pensamiento en términos conmovedores: *Wo es war, soll Ich werden*. Donde estuvo (fue) ello, tengo que advenir.

Esa finalidad es de reintegración y de concordancia, diré incluso de reconciliación (*Versöhnung*).

Pero si se desconoce la excentricidad radical de sí a sí mismo con la que se enfrenta el hombre, dicho de otra manera, la verdad descubierta por Freud, se fallará en cuanto al orden y las vías de la mediación psicoanalítica, se hará de ella la operación de compromiso que ha llegado efectivamente a ser, o sea, aquello que más repudian tanto el espíritu de Freud como la letra de su obra: pues la noción de compromiso es invocada por él sin cesar como situada en el soporte de todas las miserias a las que socorre su análisis, de tal modo que puede decirse que el recurso al compromiso, ya sea explícito o implícito, desorienta toda la acción psicoanalítica y la sumerge en la noche.

Pero tampoco basta con restregarse contra las tartuferías moralizantes de nuestro tiempo y llenarse la boca hablando de “personalidad total”, para haber dicho siquiera alguna cosa articulada sobre la posibilidad de la mediación.

35 Uno de mis colegas llegaba hasta semejante pensamiento preguntándose si el *Ello* (*Es*) de la doctrina ulterior no era el “yo malo”. (Ya se ve con quién he tenido que trabajar. 1966.)

36 Nótese sin embargo el tono con que puede hablarse en esta época de las malas pasadas de los duendes del inconsciente: *Der Zufall und die Koboldstreich des Unbewussten*, es un título de Silberer, que sería absolutamente anacrónico en el ambiente presente de los *managers* del alma.

La heteronomía radical cuya hiancia en el hombre mostró el descubrimiento de Freud no puede ya recubrirse sin hacer de todo lo que se utilice para ese fin una deshonestidad radical.

¿Cuál es pues ese otro con el cual estoy más ligado que conmigo mismo, puesto que en el seno más asentido de mi identidad conmigo mismo es él quien me agita?

Su presencia no puede ser comprendida sino en un grado segundo de la alteridad, que lo sitúa ya a él mismo en posición de mediación con relación a mi propio desdoblamiento con respecto a mí mismo así como con respecto a un semejante.

Si dije que el inconsciente es el discurso del Otro [*Autre*] con una A mayúscula, es para indicar el más allá donde se anuda el reconocimiento del deseo con el deseo de reconocimiento.

Dicho de otra manera, ese otro es el Otro que invoca incluso mi mentira como fiador de la verdad en la cual él subsiste.

En lo cual se observa que es con la aparición del lenguaje como emerge la dimensión de la verdad.

Antes de este punto, en la relación psicológica, perfectamente aislable en la observación de un comportamiento animal, debemos admitir la existencia de sujetos, no por algún espejismo proyectivo, fantasma que es el tópico del psicólogo andar desbaratando a la vuelta de cada esquina, sino en razón de la presencia manifestada de la intersubjetividad. En el acecho en que se esconde, en la trampa construida, en la simulación rezagada en que un escapado desprendido de un tropel desorienta al rapaz, emerge algo más que en la erección fascinante del pavoneo o del combate. Nada allí sin embargo que trascienda la función del señuelo al servicio de una necesidad, ni que afirme una presencia en ese más-allá-del-velo donde la Naturaleza entera puede ser interrogada sobre su designio.

Para que la pregunta misma salga a la luz del día (y es sabido que Freud llegó a ella en *Más allá del principio de placer*), es preciso que el lenguaje sea.

Porque puedo engañar a mi adversario por un movimiento que es contrario a mi plan de batalla, ese movimiento sólo ejerce su efecto engañoso precisamente en la medida en que lo produzco en realidad, y para mi adversario.

Pero en las proposiciones por las cuales abro con él una negociación de paz, es en un tercer lugar, que no es ni mi palabra ni mi interlocutor, donde lo que ésta le propone se sitúa.

Este lugar no es otra cosa que el lugar de la convención significativa, tal como se revela en la comicidad de esa queja dolorosa del judío a su compa-

dre: “¿Por qué me dices que vas a Cracovia para que yo crea que vas a Lemberg, cuando vas de veras a Cracovia?”.

Por supuesto, mi movimiento de tropeles de hace un momento puede comprenderse en ese registro convencional de la estrategia de un juego, en el cual es en función de una regla como engaño a mi adversario, pero entonces mi éxito es apreciado en la connotación de la traición, es decir, en la relación con el Otro que garantiza la Buena Fe.

Aquí los problemas son de un orden cuya heteronomía es simplemente desconocida si se la reduce a algún “sentimiento del prójimo”, llámese como se le llame. Pues “la existencia del otro”, habiendo logrado antaño llegar a las orejas de Midas psicoanalista a través del tabique que lo separa del conciliábulo fenomenologista, es sabido que esta noticia corre a través de las cañas: “Midas, el rey Midas, es el otro de su paciente. Él mismo lo ha dicho”.

En efecto, ¿qué puerta ha forzado con ello? ¿El otro, cuál otro?

El joven André Gide desafiando a su casera, a quien su madre lo ha confiado, a tratarlo como a un ser responsable, abriendo ostensiblemente ante su vista, con una llave que sólo es falsa por ser la llave que abre todos los candados semejantes, el candado que ella misma considera como el digno significante de sus intenciones educativas —¿a qué otro apunta? A la que va a intervenir, y a quien el muchacho dirá riendo: “¿Qué necesidad tiene usted de un candado ridículo para mantenerme en la obediencia?”. Pero tan sólo por haber permanecido escondida y por haber esperado a la noche para, después de la acogida tiesa que conviene, echar un sermón al mocoso, no es sólo otra, de la que ésta le muestra el rostro al mismo tiempo que la ira, es otro André Gide, que ya no está muy seguro, desde ese momento e incluso volviendo sobre ello en la actualidad, de lo que quiso hacer: que ha sido cambiado hasta en su verdad por la duda lanzada contra su buena fe.

Tal vez este imperio de la confusión que es simplemente aquel donde se representa toda la ópera bufa humana merece que nos detengamos en él, para comprender las vías por las cuales procede el análisis no sólo para restaurar allí un orden, sino para instalar las condiciones de la posibilidad de restaurarlo.

Kern unseres Wesen, el núcleo de nuestro ser, lo que Freud nos ordena proponernos, como tantos otros lo hicieron antes que él con el vano refrán del “Conócete a ti mismo”, no es tanto eso como las vías que llevan a ello y que él nos da a revisar.

O más bien ese “eso” que nos propone alcanzar no es algo que pueda ser objeto de un conocimiento, sino aquello, ¿acaso no lo dice él mismo?, que hace mi ser y de lo cual, nos enseña él, doy testimonio tanto y aún más en mis

caprichos, en mis aberraciones, en mis fobias y en mis fetiches que en mi personaje vagamente civilizado.

Locura, no eres ya objeto del elogio ambiguo en que el sabio dispuso la guarida inexpugnable de su temor. Si, después de todo, no está tan mal alojado allí, es porque el agente supremo que cava desde siempre sus galerías y su dédalo es a la razón misma, es al mismo Logos a quien sirve.

Si no, ¿cómo concebir que un erudito, tan poco dotado para los “compromisos” que lo solicitaban en su tiempo como en cualquier otro, como lo estaba Erasmo, haya ocupado un lugar tan eminente en la revolución de una Reforma donde el hombre estaba tan interesado en cada hombre como en todos?

Es que al tocar, por poco que sea, la relación del hombre con el significante, aquí conversión de los procedimientos de la exégesis, se cambia el curso de su historia modificando las amarras de su ser.

Por esto es por lo que el freudismo, por muy incomprendido que haya sido, por muy confusas que sean sus consecuencias, aparece a toda mirada capaz de entrever los cambios que hemos vivido en nuestra propia vida como constituyendo una revolución inasible pero radical. Acumular los testimonios sería vano:³⁷ todo lo que interesa no sólo a las ciencias humanas, sino al destino del hombre, a la política, a la metafísica, a la literatura, a las artes, a la publicidad, a la propaganda, y por ahí, no lo dudo, a la economía, ha sido afectado por él.

Sin embargo, ¿es esto acaso otra cosa que los efectos desacordados de una verdad inmensa en la que Freud trazó una vía pura? Hay que decir aquí que esa vía no es seguida en toda técnica que se juzga válida sólo por la categorización psicológica de su objeto, como es el caso del psicoanálisis de hoy fuera de un retorno al descubrimiento freudiano.

Y en efecto la vulgaridad de los conceptos con que su práctica se recomienda, los hilvanes de falso freudismo que ya no están allí sino de adorno, no menos que lo que no hay más remedio que llamar la retractación en que prospera, dan testimonio conjunto de su renegación fundamental.

Freud por su descubrimiento hizo entrar dentro del círculo de la ciencia esa frontera entre el objeto y el ser que parecía señalar su límite.

³⁷ Descubro el más reciente en lo que se presenta llanamente bajo la pluma de François Mauriac para excusarse, en el *Figaro littéraire* del 25 de mayo, de su negativa a “contar su vida”. Si nadie puede ya emprender eso con el mismo buen ánimo, es, nos dice, que “desde hace medio siglo, Freud, pensemos de él lo que pensemos”, ha pasado por allí. Y después de haber flaqueado un instante bajo el lugar común de que es para someternos a la “historia de nuestro cuerpo”, regresa rápidamente a lo que su sensibilidad de escritor no pudo dejar escapar: es la confesión más profunda del alma de todos nuestros prójimos lo que nuestro discurso publicaría si quisiera terminarse.

Que esto sea el síntoma y el preludio de una nueva puesta en tela de juicio de la situación del hombre en el ente, tal como la han supuesto hasta ahora todos los postulados del conocimiento, les ruego a ustedes que no se contenten con catalogar el hecho de que yo lo diga como un caso de heideggerismo —aunque se le añadiese el prefijo de un *neo* que no añade nada a ese estilo de bote de la basura con el cual es usual eximirse de toda reflexión con un recurso al “quítente-eso-de-ahí” de nuestros escombros mentales.

Cuando hablo de Heidegger, o más bien cuando lo traduzco, me esfuerzo en dejar a la palabra que él profiere su significancia soberana.

Si hablo de la letra y del ser, si distingo al otro y al Otro, es porque Freud me los indica como los términos a los que se refieren esos efectos de resistencia y de transferencia con los que he tenido que medirme desigualmente desde los veinte años que hace que ejerzo esta práctica —imposible, todo el mundo se complace en repetirlo después de él— del psicoanálisis. Es también porque necesito ayudar a otros a no perderse por allí.

Es para impedir que caiga en barbecho el campo del que son herederos, y para esto hacerles entender que si el síntoma es una metáfora, no es una metáfora decirlo, del mismo modo que decir que el deseo del hombre es una metonimia. Porque el síntoma *es* una metáfora, queramos o no decírnoslo, como el deseo *es* una metonimia, incluso si el hombre se pitorrea de él.

Y así, para que los invite a indignarse de que después de tantos siglos de hipocresía religiosa y de fanfarronería filosófica, todavía no se haya articulado válidamente nada de lo que liga a la metáfora con la cuestión del ser y a la metonimia con su falta —¿sería acaso necesario que, del objeto de esa indignación en cuanto agente y en cuanto víctima, quedase todavía algo allí para responder a ella: a saber, el hombre del humanismo y el crédito, irremediablemente protestado, que ha obtenido sobre sus intenciones?

*T.t.y.e.m.u.p.t.*³⁸ 14-26 de mayo de 1957

Observemos aquí que a este artículo se une la intervención que fue la nuestra el 23 de abril de 1960 en la Sociedad de Filosofía, a

³⁸ [En carta del 15 de octubre de 1970, J. Lacan dice dirigiéndose a Tomás Segovia: “Nadie puede pescar ahí la menor idea. Pero a usted, que pone un cuidado tan maravilloso a mi servicio, le confesaré lo que no he confiado nunca a nadie. Se trata de las iniciales de la frase que podría decirme a mí mismo en esa fecha desde hacía mucho tiempo y con lo que así oculto mi amargura: ‘Tu t’y es mis un peu tard’ (= ‘Te has puesto a la obra un poco tarde’). La *e* falta en los *Écrits*, pero..., espero, no en el texto original”. AS]

propósito de la comunicación que el señor Perelman produjo, sobre la teoría que da de la metáfora como función retórica, precisamente en la *Théorie de l'argumentation*.

jante que, siendo tu semejante, te arrebatara pura y simplemente tu existencia. La frase fatal que le dice el Sr. K — no sabe nada de lo que dice, el pobre infeliz, no sabe que sostiene la identificación de Dora —, a saber, que su mujer no es nada para él, es precisamente lo que Dora no puede tolerar. No puede tolerarlo, ¿por qué?

Con toda razón se puede decir, aunque es algo incompleto, que Dora está manifiestamente estructurada de forma homosexual, tanto como puede estarlo una histérica. Tras lo que le dice el Sr. K, normalmente debería estar muy contenta. En absoluto, precisamente esto es lo que desencadena su furia, porque en ese momento se hunde su bella construcción histérica de identificación con la máscara, con las insignias del Otro, en concreto con las insignias masculinas rebosantes que le ofrece el Sr. K, y no su padre. Vuelve entonces a la demanda pura y simple, a la reivindicación del amor de su padre, y entra en un estado casi paranoico cuando se concibe como lo que ella es mucho más objetivamente para su padre, o sea como un objeto de intercambio, alguien que entretiene al Sr. K mientras él, su padre, puede ocuparse de la Sra. K. Por muy en vano que sea, con eso le basta, y ustedes ven perfectamente en este caso la propia función del deseo.

Después de la frase del Sr. K, nuestra histérica aterriza otra vez³ y vuelve al nivel completamente primitivo de la demanda. Exige pura y simplemente que su padre sólo se ocupe de ella, que le dé amor, dicho de otra manera, de acuerdo con nuestra definición, todo lo que no tiene.

Lo que hoy acabo de hacerles es un primer pequeño ejercicio con la barra para tratar de mostrarles qué sentido tiene la relación entre el deseo y la demanda. A medida que se habitúen, esto nos permitirá ir mucho más lejos y con mucha más seguridad.

30 DE ABRIL DE 1958

3. *Retombe de haut. Tomber de haut* es una expresión que se utiliza para significar que alguien de pronto se da cuenta de la cruda realidad. En este caso, sin embargo, también parece aludir a los distintos niveles del grafo. [N. del T.]

LOS SUEÑOS DE "AGUA MANSA"

La Sra. Dolto y el falo

La blusa de una histérica

Lo incondicionado de la demanda de amor

La condición absoluta del deseo

El Otro convertido en objeto del deseo

Partiremos de la actualidad tal y como pudieron apreciarla aquellos de ustedes que asistieron ayer por la noche a la comunicación científica de la Sociedad. De eso precisamente tratamos de hablar también nosotros.

1

En la perspectiva que nos planteaban, la relación heterosexual demostraba ser esencialmente formadora. Era en suma un dato de partida de la tensión evolutiva entre los padres y el niño. Desde otra perspectiva, en la que se encuentra nuestro punto de partida, esto es precisamente lo que está en cuestión — la relación heterosexual entre los seres humanos, ¿es algo tan simple?

En verdad, si nos atenemos a una experiencia inmediata, no lo parece. Si fuese simple, debería constituir en el interior del mundo humano una serie de islotes de armonía, al menos para quienes hubieran conseguido eliminar la maleza. Al parecer, hasta ahora no podemos considerar que una voz común de los analistas — pero, después de todo, ¿acaso hay necesidad de invocar a los analistas para eso? — se ponga de acuerdo en nada salvo en decir que ni siquiera cuando llega a ser completa, la relación heterosexual deja de presentarse para el hombre como algo inestable, pues lo menos que se puede decir es que en ello reside todo su problema. Tomemos los escritos de Balint, por ejemplo, que se centran bastante en esto, pues constituye el título de su recopilación *Genital love* — en ellos se com-

prueba la existencia de una *Spaltung* claramente terminal y la yuxtaposición de la corriente del deseo y la corriente de ternura. En torno a esta yuxtaposición se distribuye todo el problema de la relación heterosexual.

Las observaciones que acabo de hacer no disminuyen el interés de lo que nos dijeron ayer por la noche, ni mucho menos — aunque sólo fuese por los términos de referencia que se emplearon, por ejemplo la valorización consciente y estética del sexo, por retomar los términos de la conferenciante, que constituye en su perspectiva una etapa fundamental del Edipo. El sexo, su símbolo, se presenta, nos dice la Sra. Dolto, como una bella y buena forma. El sexo es bello, añadió. Se trata, evidentemente, de una perspectiva propia de la boca de la que emana, y es seguramente halagadora para los portadores de este sexo masculino.

Sin embargo, no parece que sea un dato que podamos adoptar de forma unívoca, aunque sólo fuese remitiéndonos a las reservas de una de las personas que intervinieron sobre el tema, y con autoridad, para plantearnos lo que podemos llamar observaciones etnológicas. Los salvajes, los buenos salvajes, siempre han sido un término de referencia de los antropólogos, pero tampoco parece, en verdad, que podamos encontrar aquí un dato de partida — si acaso el salvaje es el primero — de la bella y buena forma del falo.

Si acudimos al conjunto de los documentos — no me refiero a los documentos eruditos, esas cosas que se elaboran en el despacho del etnógrafo, sino a los testimonios de la experiencia de aquellos etnógrafos que han estado sobre el terreno, en medio de los susodichos salvajes, buenos o malos —, precisamente parece constituir una base y un principio de las relaciones entre los sexos, incluso en las tribus más atrasadas, la ocultación al menos de eso, o sea, de la erección del falo. Resulta chocante constatar la existencia, incluso en tribus que sólo poseen la forma más primitiva de vestimenta, de algo que sirve precisamente para ocultar el falo, el estuche peniano, por ejemplo, como estricto residuo que permanece de la vestimenta.

Por otra parte, bastantes etnógrafos han testimoniado, como de una reacción verdaderamente primera, de la especie de irritación experimentada por las personas del sexo femenino en presencia de las manifestaciones de erección del falo. Se da el caso, muy raramente, de que no haya ningún vestido en absoluto, entre los Nambikwara, por ejemplo, a los que como ustedes saben nuestro amigo Lévi-Strauss visitó en diversas ocasiones, y habló extensamente de ellos. Al plantearle una pregunta a este respecto, Lévi-Strauss manifestó, retomando lo que dice en su libro *Tristes trópicos*, no haber observado nunca una erección en presencia del grupo. Las relaciones sexuales se producen sin ocultarse demasiado, a dos pasos del gru-

po, por la noche, alrededor de las hogueras, pero la erección, bien sea de día o en ese mismo momento, no se produce en público. Esto no es del todo indiferente en lo que a nuestro tema se refiere.

Por otra parte, está la noción de la bella y buena forma. Situar en estos términos la clasificación del falo parece tributario de una perspectiva bastante unilateral. Por otro lado, ya sé que está la bella y buena forma de la mujer. Sin lugar a dudas es valorizada por todos los elementos de la civilización, pero en fin, aunque sólo fuese por su diversidad individual, no se puede decir que podamos hablar a este respecto unívocamente de buena forma. Digamos que esta bella y buena forma, en todo caso, permite más fluctuación que la otra. Sin duda, detrás de cada mujer se dibujan las formas de la Venus de Milo o de la Afrodita de Cnidos, pero en fin, no siempre con resultados unívocamente favorables. Se le ha reprochado mucho a Daumier que diera a los dioses de Grecia las formas algo marchitas de los burgueses y burguesas de su época. Se le ha reprochado como un sacrilegio. Precisamente aquí se sitúa el problema que indico — si es evidentemente tan deplorable humanizar a los dioses, es sin duda porque los humanos no siempre se divinizan tan fácilmente.

En resumen, si las necesidades de la perpetuación de la raza humana están libradas a esta bella y buena forma, el conjunto nos invita a conformarnos con exigencias medianas que el término de bella y buena forma quizás no tiende a sugerir. Al menos sigue siendo bastante enigmático.

De hecho, todo lo oportuno y digno de mención que se ha dicho para valorizar esta buena y bella forma del falo es precisamente lo que está en cuestión. Esto no elimina, desde luego, su carácter de forma prevalente. El discurso que proseguimos aquí, en tanto que tiene fundamento y prolonga directamente no sólo el discurso sino la experiencia de Freud, nos da otra idea de la significación del falo.

El falo no es una forma, no es una forma objetal, como forma sigue siendo una forma cautivante, fascinante, al menos en un sentido, porque el problema sigue estando enteramente en el otro. La atracción entre los sexos es una cosa mucho más compleja que una atracción imaginaria, como nos lo revela toda la economía de la doctrina analítica. Por nuestra parte, tomamos la vía de dar la solución del problema en función de esta fórmula, que a su vez es sólo un enunciado a desarrollar para que se entienda — el falo no es ni un fantasma, ni un objeto, ni siquiera parcial o interno, es un significante. Que sea un significante es lo único que nos permite concebir y articular las diversas funciones que adquiere en los distintos niveles del encuentro intersexual.

Un significativo, no basta con decir que es un significativo. ¿Cuál? Es el significativo del deseo. Esto, por supuesto, relanza una pregunta que va más lejos — el significativo del deseo, ¿qué quiere decir eso? Sin duda, la importancia de esta afirmación implica que primero articulemos qué es el deseo.

El deseo no es algo obvio en la función que ocupa en nuestra experiencia. No es simplemente el apetito intersexual, la atracción intersexual, el instinto sexual. Claro está, su noción tampoco elimina la existencia de tendencias más o menos acentuadas, variables según los individuos, cuyo carácter primario es manifestar — digamos, en líneas generales — la mayor potencia de tal o cual individuo con respecto a la unión sexual. Esto no resuelve de ninguna manera la pregunta por la constitución del deseo tal como la situamos en uno u otro individuo, neurótico o no. La constitución de su deseo no es lo mismo que su bagaje de potencia sexual.

Esto es para volver a ponernos en marcha después de la desorientación que quizás les produjeron las perspectivas de ayer, y ahora vamos lisa y llanamente a tomar el texto de Freud.

2

No es que me haya dando cuenta hoy, pero se lo comunico hoy — están maravillados de la existencia de este texto de la *Traumdeutung*. Se maravillan de él como de una especie de milagro, porque en verdad no es excesivo decir que se puede leer como un pensamiento en marcha. Pero es algo más todavía.

Las cosas se van planteando en tiempos que corresponden a una composición de diversos planos sobredeterminados — aquí es donde el término se aplicaría. Tomándolo simplemente como les dije que lo hacía la última vez, es decir, yendo a buscar los primeros sueños, se ve que la importancia de lo que viene en primer lugar supera con mucho las razones alegadas para ponerlo abriendo los capítulos. Por ejemplo, algunos de esos primeros sueños, entre ellos el que comenté la última vez con ustedes, el sueño de la bella carnífera, como lo llamé, se presentan a propósito de los recuerdos de la vigilia, en la medida en que son tomados en consideración en el determinismo de los sueños.

Tomé este sueño, como ustedes vieron, para abordar la cuestión de la demanda y el deseo. No fui yo quien puso la demanda y el deseo en el sue-

ño, están ahí, y Freud no los puso, los leyó. Vio que el enfermo tiene necesidad de crearse un deseo insatisfecho, es él quien lo dice. Freud, por supuesto, cuando escribió la *Traumdeutung*, no estaba como para nombrárnoslo con su pequeña linterna. Pero si abordó y compuso las cosas en este orden, lo hizo llevado por una preocupación que puede ir mucho más allá de la división de los capítulos. De hecho, este sueño presenta un carácter especialmente introductorio con respecto al problema que es fundamental en la perspectiva que trato de promover aquí, la del deseo.

En cuanto a la demanda, apenas es necesario decir que también está por todas partes. Si el sueño se ha producido, es porque una amiga le ha pedido a la paciente que la invite a cenar a su casa. En el propio sueño, la demanda está presente de la forma más clara. La enferma sabe que todo está cerrado ese día, que no podrá remediar su insuficiencia de provisiones para hacer frente a la cena que ha de ofrecer, y luego demanda — de la forma más clara y más aislada que se pueda presentar una demanda, porque lo hace por teléfono, lo cual en la época — el texto forma parte de la primera edición — no era habitual. El teléfono está ahí con su pleno poder simbólico.

Vayamos un poco más lejos. ¿Cuáles son los primeros sueños que encontramos en el capítulo de "Material y fuentes de los sueños"?

En primer lugar nos encontramos con el sueño de la monografía botánica. Voy a dejar éste de lado, no porque no aporte exactamente lo que podemos esperar hoy, cuando voy a tratar de hacerles funcionar las relaciones del significativo fálico con el deseo, sino simplemente porque es un sueño de Freud y sería un poco más largo y un poco más complicado mostrárselo. Lo haré más adelante si tengo tiempo, porque es absolutamente claro, está estructurado exactamente de acuerdo con el pequeño esquema que empecé a dibujarles a propósito del deseo de la histérica. Pero Freud no es pura y simplemente un histérico. Si tiene con la histeria la relación que supone toda relación con el deseo, es de una forma un poco más elaborada.

Así, nos saltamos el sueño de la monografía botánica y llegamos a una paciente de la que Freud nos dice que es una histérica. Volvemos pues al deseo de la histérica.

Una joven inteligente y fina, reservada, hasta un poco "agua mansa", cuenta: "Soñé que llegaba demasiado tarde al mercado y no encontraba ya nada ni en la carnicería ni en la verdulería". He aquí sin duda un sueño inocente, pero un sueño no se presenta de esta forma. Le pido un relato detallado. Es el siguiente: iba al mercado con su cocinera, que llevaba el cesto. El carnicero le decía, tras pedirle ella algo, que ya no se puede con-

seguir, Das ist nicht mehr zu haben. Quería darle otra cosa, diciendo: "Es bueno", pero ella lo rechazaba. Iba a la verdulería. La verdulera quería venderle legumbres de una clase singular, atadas en pequeños paquetes y de color negro. Ella decía: "Das kenne ich nicht, das nehme ich nicht", "No lo conozco, no me lo llevo".

El comentario de Freud es aquí esencial, pues quien analizó a esta enferma no somos nosotros. Cuando la *Traumdeutung* apareció en aquella época, fue más o menos como si la primera obra sobre la teoría atómica se hubiera publicado sin ninguna clase de relación con la física que la precedía. Por otra parte, el libro fue acogido por un silencio casi total.

Es pues en las primeras páginas de su libro donde, para hablar de la presencia de lo reciente y de lo indiferente en el sueño, Freud les larga tranquilamente a sus lectores el siguiente comentario — *Realmente, había ido al mercado demasiado tarde y no había encontrado ya nada. Intento de vincular este sueño con los acontecimientos del día. Tenemos la tentación de decir: la carnicería ya estaba cerrada. Aquí, no dice que transmita las palabras de la enferma, se adelanta él mismo diciendo que este enunciado se impone así. Sin embargo, ¡alto! — Doch halt. Pero, ¿no hay ahí, o más bien en la expresión inversa, una forma muy vulgar de indicar una negligencia en el vestido del hombre? Al parecer, en efecto, en el lenguaje vienes, al menos en términos familiares, se le podría decir a alguien que se hubiera olvidado de abrocharse los pantalones — Tu carnicería, el escaparate de tu carnicería, está abierto — Du hast deine Fleishbank offen. Freud reconoce — La soñante, por otra parte, no ha empleado estas palabras, y añade — Quizá las ha evitado.*

Dicho esto, sigamos buscando. Cuando en un sueño algo tiene el carácter de un discurso, es dicho u oído en vez de ser pensado, por lo general se distingue sin dificultad. Se trata, pues, de palabras inscritas en el sueño como en una pancarta. No se extraen consecuencias de la situación. Se trata de lo que se distingue sin dificultad, nos dice Freud, a saber, del elemento de lenguaje, que él nos invita a tomar siempre como un elemento que tiene valor por sí mismo. *Esto proviene de discursos de la vida despierta. Sin duda, son tratados como materia bruta, son fragmentados, algo transformados, sobre todo se los separa del conjunto al que pertenecían. El trabajo de interpretación puede partir de esta clase de discursos. ¿De dónde vienen, pues, las palabras del carnicero: "Ya no se consiguen"?*

Esta frase — *Das ist nicht mehr zu haben?* — la recuerda Freud, cuando escribe el caso del Hombre de los Lobos, como prueba de que se había

interesado desde hacía tiempo en la dificultad que supone reconstruir lo que es pre-amnésico en la vida del sujeto, anterior a la amnesia infantil. Precisamente en relación con esto, le dice a la paciente — *Las pronuncié yo mismo al explicarle, algunos días antes, que ya no podíamos conseguir las vivencias más antiguas de la infancia, que ya no se abordan en cuanto tales, sino que nos llegan a través de "transferencias" y sueños en el análisis. Así, yo soy el carnicero, y ella rechaza esa "transferencia" de antiguas formas de pensar y de sentir.*

De ahí vienen por otra parte las palabras que ella pronuncia en el sueño: "No lo conozco, no me lo llevo", "Das kenne ich nicht, das nehme ich nicht". La traducción francesa añade ça.

El análisis ha de dividir esta frase. Ella misma, algunos días antes, durante una discusión, le dijo a su cocinera: "no sé qué es esto", "Das kenne ich nicht", pero añadió: "Benehmen Sie sich anständig", "¡Haga el favor de conducirse más correctamente!"

Como dice Freud, lo que el sueño toma es precisamente el elemento de lenguaje, la parte que no tiene significación, *Das kenne ich nicht*, mientras que la censura aparta la segunda frase dicha a la sirvienta. Así, lo que aparece en el sueño, *Das kenne ich nicht, das nehme ich nicht*, le da un sentido a lo que se ha tomado de *Das kenne ich nicht, benehmen Sie sich anständig*.

Freud prosigue — *Captamos el desplazamiento: de las dos frases dichas a la cocinera, sólo ha conservado en el sueño la que estaba desprovista de sentido; la que reprimió era la única que se correspondía con el resto del sueño. Se le dirá: "Haga el favor de conducirse más correctamente" a alguien voluntariamente descuidado en su vestido. Tampoco es una traducción muy correcta, porque en el texto alemán se trata de esto — Se le dice a alguien que osa tener exigencias inconvenientes, o que se olvida de cerrar su carnicería. Aquí, la traducción es fantasiosa.*

La exactitud de nuestra interpretación queda demostrada por su conformidad con las alusiones que están en la base del incidente de la verdulera. Una legumbre alargada, que se vende en manojos, una legumbre negra, ¿qué puede ser sino la confusión, producida por el sueño, entre el espárrago y el rábano silvestre? El espárrago, nadie tiene necesidad de que se lo interprete, pero la otra legumbre me parece también una alusión — la palabra alusión no está en el texto alemán —, la otra legumbre está relacionada con ese mismo tema sexual que adivinamos desde el principio cuando quisimos simbolizar todo el relato con la frase: "la carnicería está cerrada. No tenemos necesidad aquí de descubrir todo el sentido de este

sueño, basta con haber demostrado que está lleno de significaciones y no es en absoluto inocente.

Me disculpo si esto les ha podido parecer un poco largo. Tan solo quería volver a centrar las cosas en torno a este breve sueño, ahora que sabemos un montón y tenemos tendencia a leer un poco deprisa.

Encontramos representado aquí, de la forma más clara, otro ejemplo de la relación del histérico con el deseo propiamente dicho, sobre la cual les indiqué la última vez que el histérico tiene necesidad, en sus sueños y en sus síntomas, de que su lugar esté indicado en alguna parte. Pero aquí se trata de otra cosa, a saber, del lugar del significante falo.

Mezclemos nuestro discurso teórico con referencias a los sueños para variar un poco y para que su atención se relaje. Otros tres sueños de la misma enferma se mencionan a continuación, y los usaremos cuando convenga. Detengámonos un momento en lo que se trata de poner de manifiesto.

Como el otro día, se trata del lugar que se le debe dar al deseo. Pero esta vez, dicho lugar no está señalado en el campo exterior del sujeto, no se trata del deseo en tanto que el sujeto se lo niega más allá de la demanda y sólo lo asume en el sueño como el deseo del Otro, aquí, su amiga. Se trata del deseo en tanto que se sostiene en su significante, por hipótesis el significante falo. Veamos qué función desempeña en este caso el significante.

Como ustedes ven, Freud introduce aquí sin dudar y sin ambigüedad el significante falo. El único elemento que no pone de relieve en su análisis, pues tenía que dejarnos algo por hacer, es el siguiente, llama mucho la atención. Toda la ambigüedad del comportamiento del sujeto con respecto al falo reside en este dilema, a saber, que este significante, el sujeto puede tenerlo o puede serlo.

Si este dilema se plantea, es que el falo no es el objeto del deseo sino el significante del deseo. Este dilema es absolutamente esencial, está en el fondo de todos los deslizamientos, de todas las transmutaciones, de toda la prestidigitación, diría yo, del complejo de castración.

¿Por qué aparece el falo en este sueño? Desde esta perspectiva, no creo en absoluto que sea dar un paso abusivo decir que el falo se actualiza propiamente en el sueño de esta histérica en torno a la frase de Freud — *Das ist nich mehr zu haben*. Es decir — *Ya no se puede tener*.

He hecho que me confirmen el empleo absoluto del verbo *tener*, tal como se manifiesta en el uso lingüístico de acuerdo con el cual decimos *tenerlo*, o mejor todavía, *tener o no tener*, que también tiene su valor en alemán. En esta frase, aquí, se trata del falo en la medida en que surge como el objeto que falta.

¿El objeto que le falta a quién? Esto es, por supuesto, lo que conviene saber, pero lo menos factible es que sea pura y simplemente el objeto que le falta al sujeto como sujeto biológico. Digamos de entrada que esto se presenta en términos significantes, vinculado con la frase que lo articula de esta forma, *es lo que ya no se puede tener* — *Das ist nicht mehr zu haben*. No es una experiencia frustrante, es una significación, es una articulación significativa de la falta de objeto propiamente dicha.

Esto coincide, por supuesto, con la noción que pongo en primer plano — que el falo es aquí el significante en tanto que no lo tiene, ¿quién? No lo tiene el Otro. De lo que se trata en el falo, en efecto, es de algo que se articula en el plano del lenguaje y se sitúa, por lo tanto, en el plano del Otro. Es el significante del deseo en tanto que el deseo se articula como deseo del Otro. Enseguida volveré a hablar de ello.

Ahora tomaremos el segundo sueño de la misma enferma. Es un sueño supuestamente inocente. *Su marido pregunta: "¿No habría que hacer afinar el piano?". Ella: "No vale la pena", "Es lohnt nicht"* — que significa algo así como *"No compensa"*. *"Primero hay que hacer revestir los macillos"*.

Freud lo comenta en estos términos — *Es la repetición de un acontecimiento real del día anterior. Pero, ¿por qué lo sueña? Ella dice, ciertamente, que ese piano es una caja maloliente, que da un sonido malo, que su marido lo tenía ya antes de casarse, etcétera*. En una nota — *Como el análisis demostrará, dice lo contrario de lo que piensa* — es decir, que su marido no lo tenía antes de casarse —, *pero la solución nos la dará la frase: "No vale la pena". La dijo ayer cuando estaba de visita en casa de una amiga. Le decían que se quitara la chaqueta y ella se negaba, diciendo: "No vale la pena, ya me voy". Entonces se me ocurre que ayer, durante el análisis, se llevó la mano de repente a la chaqueta, uno de cuyos botones acababa abrirse. Era como si hubiera dicho: "Por favor, no mire hacia aquí, no vale la pena". Así, sustituye pecho por caja, Brust por Kasten, y la interpretación del sueño nos devuelve a la época de su formación: empezaba a estar descontenta de sus formas. Si prestamos atención a "maloliente" y "mal sonido", y recordamos cuántas veces en el sueño y en las expresiones de doble sentido los pequeños hemisferios del cuerpo femenino rempazan a los grandes, el análisis nos lleva todavía más atrás en la infancia.*

Aquí entramos en la otra vertiente de la cuestión. Si el falo es el significante del deseo, y del deseo del Otro, el problema que se le presenta al sujeto desde el primer paso de la dialéctica del deseo, su otra vertiente, es ésta — se trata de ser o de no ser el falo.

Confiemos decididamente en esta función de significante que le concedemos al falo, y digamos lo siguiente — al igual que no se puede ser y haber sido, tampoco se puede ser y no ser. Si es preciso que lo que no se es sea lo que se es, lo que queda es no ser lo que se es, es decir, rechazar lo que se es en el parecer, lo cual es con toda exactitud la posición de la mujer en la histeria. En cuanto mujer, se hace máscara. Se hace máscara precisamente para, detrás de esa máscara, ser el falo. Todo el comportamiento de la histérica se pone de manifiesto en el gesto de aquella mano que se lleva al botón — cuyo sentido Freud nos ha acostumbrado a ver hace mucho, mucho tiempo — acompañada de la frase *No vale la pena*. ¿Por qué no vale la pena? Por supuesto, porque la cuestión es que no se mire detrás, porque detrás se trata, desde luego, de que el falo esté. Pero verdaderamente no vale la pena ir a ver, *Es lohnt nicht*, porque precisamente ahí no se lo va a encontrar.

Para el histérico, de lo que se trata es del ver y del saber, como Freud nos lo anuncia inmediatamente en una nota dirigida "Für Wissbegierige", que en francés traducen "A quienes quieran profundizar". Para ser más rigurosos — *A los amantes de saber*.

Esto nos conducirá hasta el meollo de lo que quizá ya he designado con este término — tomado en préstamo de una moral que, a pesar de todo, lleva la impronta de una experiencia humana tal vez más rica que muchas otras, la moral teológica —, la *Cupido sciendi*. Es un término que podemos elegir para traducir el deseo, aunque las equivalencias entre las lenguas plantean siempre cuestiones delicadas. A propósito del deseo, ya he obtenido por parte de mis alumnos germanófonos *Begierde*, que se encuentra en Hegel, aunque algunos consideran que es demasiado animal. Es curioso que Hegel lo empleara a propósito del amo y del esclavo, tema que no está demasiado impregnado de animalidad.

He de advertir, dice Freud en esta nota, *que este sueño encierra un fantasma: conducta provocativa por mi parte, defensa por la suya*. En resumen, nos indica aquí de nuevo lo que en efecto es un comportamiento fundamental del histérico y cuyo sentido, al mismo tiempo, se revela por el contexto. La provocación de la histérica va dirigida a constituir el deseo, pero más allá de lo que llaman la defensa. Es decir que ella indica el lugar — más allá de la apariencia, de la máscara — de algo que se le presenta al deseo sin, por supuesto, permitirle el acceso, porque es algo que se presenta detrás de un velo, pero, por otra parte, es imposible encontrarlo ahí. No vale la pena que abra mi blusa, porque no encontraría usted el falo, pero si me llevo la mano a la blusa es para que usted designe, detrás de mi blusa, el falo, es decir, el significante del deseo.

Estas observaciones me llevan a preguntarme cómo definir de forma del todo estricta este deseo, de tal manera que les haga apreciar claramente, a pesar de todo, de qué hablamos.

3

Mis pequeñas líneas-trama, esas que de vez en cuando les traigo a colación, alguien las ha llamado, en un diálogo conmigo, un pequeño móvil de Calder. La expresión es bastante afortunada para mi gusto. Se trata precisamente de no limitarnos a eso y de tratar de articular qué queremos decir con el deseo en cuanto tal.

En esta dialéctica, planteamos el deseo como lo que, en el pequeño móvil, se encuentra más allá de la demanda. ¿Por qué es preciso un más allá de la demanda? Es preciso un más allá de la demanda porque la demanda, por sus necesidades articulatorias, desvía, cambia, traspone la necesidad. Así, existe la posibilidad de un residuo.

Debido a que el hombre está prendido en la dialéctica significativa, algo no va — piensen lo que piensen las personas optimistas que nos indican lo que tiene lugar felizmente, en cuanto al descubrimiento del otro sexo, entre los niños y los padres. Ahora bien, ahí es donde nosotros abordamos la cuestión.

Hay, pues, un residuo. ¿Cómo se presenta? ¿Cómo ha de presentarse necesariamente? Ahora ya no se trata del deseo sexual que más tarde habrá de ocupar este lugar, ya veremos por qué razones. Pero consideramos la relación general de una necesidad del hombre con el significante y nos encontramos frente a la siguiente pregunta — ¿hay algo que restituya el margen de desviación marcado por la incidencia del significante en las necesidades, y cómo se presenta este más allá, si se presenta? La experiencia demuestra que se presenta. Y esto es lo que llamamos deseo. He aquí cómo podemos articular una forma posible de su presentación.

La forma en que debe presentarse el deseo en el sujeto humano depende de lo que determina la dialéctica de la demanda. Si bien la demanda produce cierto efecto en las necesidades, por otra parte tiene sus características propias. Estas características propias, ya las he articulado. La demanda, por el solo hecho de articularse como demanda, plantea expresamente, aunque no lo demande, al Otro como ausente o presente y como

dando o no esta presencia. Es decir que la demanda es en el fondo demanda de amor — demanda de lo que no es nada, ninguna satisfacción particular, demanda de lo que el sujeto aporta por su pura y simple respuesta a la demanda.

En esto reside la originalidad de la introducción de lo simbólico en la forma de la demanda. En lo incondicionado de la demanda, o sea, en el hecho de que es demanda sobre fondo de demanda de amor, es donde se sitúa la originalidad de la introducción de la demanda con respecto a la necesidad.

Si la introducción de la demanda supone alguna pérdida con respecto a la necesidad, de la forma que sea, lo que así se pierde, ¿hay que encontrarlo de nuevo más allá de la demanda? Está claro que si hay que encontrarlo de nuevo más allá de la demanda, es decir, de la distorsión que a la necesidad le aporta la dimensión de la demanda, es porque más allá hemos de volver a encontrar algo en lo que el Otro pierda su prevalencia y en lo que la necesidad, en tanto que parte del sujeto, recupere el primer lugar.

Sin embargo, como la necesidad ya ha pasado por el filtro de la demanda al plano de lo incondicionado, sólo en calidad de una segunda negación, por así decirlo, encontraremos más allá el margen de lo que se ha perdido en dicha demanda. Lo que encontramos en este más allá es precisamente el carácter de condición absoluta que se presenta en el deseo propiamente dicho.

Es ésta una característica que, desde luego, está tomada de la necesidad. ¿Cómo formaríamos nuestros deseos, si no fuese tomando prestada la materia prima de nuestras necesidades? Pero esto pasa a un estado que no es la incondicionalidad, porque se trata de algo tomado de una necesidad particular, sino al estado de una condición absoluta, sin medida, sin ninguna proporción con la necesidad de un objeto cualquiera. Esta condición puede ser llamada absoluta precisamente por esto, porque anula la dimensión del Otro, es una exigencia en la que el Otro no tiene que responder sí o no. Éste es el carácter fundamental del deseo humano.

El deseo, sea el que sea, en estado de puro deseo, es algo que, arrancado del terreno de las necesidades, toma forma de condición absoluta con respecto al Otro. Es el margen, el resultado de la sustracción, por decirlo así, de la exigencia de la necesidad con respecto a la demanda de amor. Inversamente, el deseo se presentará como lo que, en la demanda de amor, es rebelde a toda reducción a una necesidad, porque en realidad eso no sa-

tisface a nada más que a sí mismo, es decir al deseo como condición absoluta.

Por eso el deseo sexual ocupará este lugar, en la medida en que se presenta con respecto al sujeto, con respecto al individuo, como esencialmente problemático, y ello en los dos planos, el de la necesidad y el de la demanda de amor.

En el plano de la necesidad, no fue Freud el primero en señalarlo — desde que el mundo es mundo hay quien se pregunta cómo el ser humano, que se caracteriza por reconocer lo que le resulta ventajoso, se traga, admite esa necesidad sexual que indiscutiblemente lo empuja a extremos aberrantes, que no corresponde a ninguna necesidad inmediatamente racionalizable e introduce, digamos, en el individuo lo que se ha llamado la dialéctica de la especie. Así, por su propia naturaleza, la necesidad sexual se presenta ya como problemática en el sujeto tal como nosotros lo definimos, aunque los filósofos lo han articulado de otra forma, como alguien que puede racionalizar sus necesidades, es decir articularlas en términos de equivalencias, o sea de significantes.

Por otra parte, con respecto a la demanda de amor, esta necesidad sexual se convertirá precisamente en deseo, porque sólo puede situarse en el nivel del deseo tal como acabamos de definirlo. El deseo sexual se presenta con respecto a la demanda de amor de una forma problemática, por mucho que se diga, por mucho que se lo intente cubrir con agua bendita bajo el término de oblatividad. Con respecto a lo que se llama en todas las lenguas *formular la demanda de uno*, la cuestión del deseo es problemática, porque, para expresar las cosas en el lenguaje más común, que en este caso es revelador, sea cual sea la forma en que se formule la demanda, se perfila esto, que el Otro entra en juego desde el momento en que el deseo sexual está en cuestión bajo la forma del instrumento del deseo.

Por esta razón es en el nivel del deseo donde se plantea el deseo sexual en tanto que es pregunta. Como es pregunta, no puede articularse verdaderamente. No hay verdaderamente una palabra para eso — óiganlo de mi propia boca, porque tal vez no hará ningún daño que diga que no todo es reducible al lenguaje. Siempre lo he dicho, desde luego, pero si no lo han oído, lo repito — no hay una palabra para expresar algo, algo que tiene un nombre, y es precisamente el deseo. Para expresar el deseo, la sabiduría popular lo sabe muy bien, no hay más que palabrería.

Así pues, se plantea la cuestión en cuanto tal del significante del deseo. Lo que lo expresa no es un significante como los otros. Es, en efecto, algo tomado de una forma prevalente del impulso, del flujo vital, pero que no

está menos capturado en su dialéctica en calidad de significante, con lo que este paso al registro del significante tiene siempre de mortificado para todo lo que accede a la dimensión del significante.

Aquí, la mortificación ambigua se presenta en forma de velo, el que vemos reproducirse todos los días en forma de la blusa de la histérica. Ésta es la posición fundamental de la mujer con respecto al hombre en lo concerniente al deseo, a saber, que ahí, detrás de la blusa, sobre todo no vayan a ver qué hay, porque por supuesto no hay nada, no hay nada más que el significante. Pero el significante del deseo, precisamente, no es lo mismo que nada.

Detrás de este velo hay, o no hay, algo que se ha de mostrar, y por eso el demonio del que les hablaba a propósito del descubrimiento del falo en el Misterio antiguo se llama el demonio del pudor. El pudor tiene sentidos e importancias distintas en el hombre y en la mujer, cualquiera que sea su origen, ya sea el horror que la mujer le tiene o algo que surge con tanta naturalidad del alma tan delicada de los hombres.

He mencionado el velo que con mucha regularidad cubre el falo en el hombre. Es exactamente lo mismo que recubre normalmente a la casi totalidad del ser de la mujer, en la medida en que lo que ha de estar precisamente detrás, lo que está velado, es el significante del falo. El descubrimiento sólo mostraría nada, es decir, la ausencia de lo que es destapado, y con esto precisamente está vinculado lo que Freud llamó, a propósito del sexo femenino, el *Abscheu*, el horror que corresponde a la propia ausencia, la cabeza de Medusa.

Nos dicen que el progreso, la maduración sexual, sería pasar de un objeto parcial a un objeto total. Con lo que he podido insinuar de la perspectiva que les doy del juego entre el sujeto del deseo y el significante del deseo, que está lejos de haber quedado agotado, ya hay bastante para acabar con una noción como ésta, que oscurece toda la dialéctica del abordaje del otro en la relación sexual. Ahí hay un verdadero camuflaje o escamoteo. Al acceder al lugar del deseo, el otro no se convierte en absoluto en el objeto total sino que el problema es, por el contrario, que se convierte totalmente en objeto, como instrumento del deseo. El problema es mantener dos posiciones como compatibles.

Está, por una parte, la posición del Otro en cuanto Otro, en cuanto lugar de la palabra, aquel a quien se dirige la demanda, aquel cuya irreductibilidad radical se manifiesta en que puede dar amor, es decir, algo que es tanto más completamente gratuito cuanto que no hay ningún soporte del amor, porque, como ya se lo he dicho, dar tu amor es dar nada de lo que

tienes, pues precisamente porque no se tiene se trata de amor. Pero hay discordancia entre lo que tiene de absoluto la subjetividad del Otro que da o no da amor y el hecho de que para acceder a él como objeto de deseo es necesario que se haga totalmente objeto. En esta desviación¹ vertiginosa, nauseabunda para llamarla por su nombre, es donde se sitúa la dificultad de acceso al abordar el deseo sexual.

Breuer, en los *Estudios sobre la histeria*, compara las manifestaciones del síntoma histérico en forma de náusea y asco con los fenómenos de vértigo. Se remite a los trabajos de Mach sobre las sensaciones motrices para indicar, con una intuición notable, que donde reside el mecanismo esencial de este fenómeno laberíntico cuya serie veríamos dibujarse — vértigo, náusea, asco —, es en la discordancia entre las sensaciones ópticas y las sensaciones motrices.

Efectivamente, ya he observado en más de uno, hasta donde el análisis de algo semejante es posible, la especie de cortocircuito que se establece entre el significante falo, bajo cuya forma se realiza la percepción del Otro en el deseo, y lo que en ese momento al sujeto sólo puede parecerle vacío, a saber, el lugar que el órgano ha de ocupar normalmente, quiero decir entre las dos piernas, y que sólo entonces es evocado como lugar. Tendría diez observaciones para proponerles sobre este punto, de formas muy diversas, ya sea totalmente claras y crudas, ya sea diversamente simbólicas, pero a pesar de todo el sujeto lo dice claramente — si el sujeto experimenta algo que se parece a un curioso vértigo es porque el Otro como objeto del deseo es percibido como falo y, en cuanto tal, es percibido como falta en el lugar de su propio falo. Alguien me lo ha llegado a comparar con una especie de vértigo metafísico, experimentado en otras circunstancias, de lo más infrecuentes, a propósito de la noción del propio ser, como subyacente a todo lo que es.

Terminaré aquí por hoy. Volveremos a hablar de la dialéctica del ser o del tener en el histérico, y llegaremos más lejos viendo hasta dónde nos lleva esto en el obsesivo.

Se lo anuncio enseguida, y de todas formas ustedes deben percibirlo — ello no carece de relación con toda una dialéctica, distinta de ésta, e imaginaria, sobre la que no sólo les han propuesto a ustedes una teoría sino que se la hacen engullir de una forma más o menos forzada a los pacientes en una determinada técnica relacionada con la neurosis obsesiva, y ello en

1. *Écart*: separación, alejamiento, distancia, diferencia, error, falta, y figuradamente, acción de apartarse de una regla moral, de las conveniencias sociales, etcétera. [N. del T.]

tanto que en este caso el falo como elemento imaginario desempeña un papel prevalente.

Veremos las rectificaciones que puede aportar, tanto teóricas como técnicas, la consideración del falo no ya como imagen y como fantasma sino como significante.

7 DE MAYO DE 1958

XXII

EL DESEO DEL OTRO

Tres artículos de Maurice Bouvet

El grafo del deseo

El tercer sueño de "agua mansa"

Las ideas fijas del futuro obsesivo

Los apoyos del deseo

Forderung: *Demanda*

Wunsch: *Deseo del sueño*

Begehren: *Deseo*

Bedürfnis: *Necesidad*

Nuestro itinerario, en el que el tema del falo desempeña un papel esencial, nos conduce a precisar más lo que se profiere en el análisis sobre la noción de objeto.

Hemos de centrar nuestra atención al mismo tiempo en la función efectiva que tiene la relación de objeto en la práctica analítica reciente, la forma en que se sirven de ella, los servicios que presta, y también en intentar una articulación más elaborada de lo que hemos precisado al hablar del falo.

I

En cuanto a la primera parte de este programa, podemos referirnos a un informe que con el tiempo ha adquirido un valor histórico, publicado en 1953 en la *Revue française de psychanalyse* con la firma de Maurice Bouvet, sobre "El yo en la neurosis obsesiva". En realidad, de lo que se trata es de la relación de objeto en el obsesivo, y sería quizás algo a explorar saber por qué el autor puso este título inadecuado, cuando no dice verdaderamente nada del yo en la neurosis obsesiva salvo que es débil, o que es

LOS TRES TIEMPOS DEL EDIPO

Del Nombre del Padre al falo
La clave del declive del Edipo
Ser y tener
El capricho y la ley
El niño súbdito

Vamos a continuar nuestro examen de lo que hemos llamado la metáfora paterna.

Llegamos al punto en que afirmé que donde residían todas las posibilidades de articular claramente el complejo de Edipo y su mecanismo, a saber, el complejo de castración, era en la estructura que pusimos de relieve como la de la metáfora.

A quienes pudiera asombrarles que lleguemos tan tarde a articular una cuestión tan central en la teoría y en la práctica analíticas, les respondemos que era imposible hacerlo sin haber demostrado en diversos terrenos, tanto teóricos como prácticos, lo que tienen de insuficientes las fórmulas empleadas de forma habitual en el análisis y, sobre todo, sin haber demostrado cómo pueden darse fórmulas más suficientes, por así decirlo. Para empezar a articular los problemas, en primer lugar se trata por ejemplo de habituarles a pensar en términos de sujeto.

¿Qué es un sujeto? ¿Es algo que se confunde pura y simplemente con la realidad individual que tienen ustedes delante cuando dicen *el sujeto*? ¿O acaso, tan pronto le haces hablar, eso implica necesariamente otra cosa? Quiero decir — ¿es la palabra como una emanación y flota por encima de él, o bien desarrolla, impone por sí misma, sí o no, una estructura como la que he comentado extensamente, a la que les he habituado? Esta estructura dice que, apenas hay sujeto hablante, la cuestión de sus relaciones en tanto que habla no podría reducirse simplemente a un otro, siempre hay un tercero, el Otro con mayúscula, constituyente de la posición del sujeto como hablante, es decir, también, como analizante.

No es tan sólo una necesidad teórica suplementaria. Da toda clase de facilidades cuando se trata de comprender dónde situar los efectos con los que se enfrentan ustedes, a saber, lo que ocurre cuando se encuentran en el sujeto con la exigencia, los deseos, un fantasma — no es lo mismo —, así como, y esto parece ser en suma lo más incierto, lo más difícil de captar y definir, una realidad.

Tendremos ocasión de verlo en el punto en el que nos introducimos ahora para explicar el término de metáfora paterna.

1

¿De qué se trata en la metáfora paterna? Propiamente, es en lo que se ha constituido de una simbolización primordial entre el niño y la madre, poner al padre, en cuanto símbolo o significante, en lugar de la madre. Veremos qué quiere decir este *en lugar de* que constituye el punto central, el nervio motor, lo esencial del progreso constituido por el complejo de Edipo.

Los términos que planteé ante ustedes el año pasado respecto de las relaciones del niño con la madre, están resumidos en el triángulo imaginario que les enseñé a manejar. Admitir ahora como fundamental el triángulo niño-padre-madre es añadir algo que es real, sin duda, pero que establece ya en lo real, quiero decir en cuanto instituida, una relación simbólica. La establece, por así decirlo, objetivamente, porque podemos convertirla en un objeto, mirarla.

La primera relación de realidad se perfila entre la madre y el niño, y ahí es donde el niño experimenta las primeras realidades de su contacto con el medio viviente. Si hacemos entrar al padre en el triángulo, es con el fin de dibujar objetivamente la situación, mientras que para el niño todavía no ha entrado.

El padre, para nosotros, *es*, es real. Pero no olvidemos que sólo es real para nosotros en tanto que las instituciones le confieren, yo no diría siquiera su papel y su función de padre — no es una cuestión sociológica —, sino su nombre de padre. Que el padre, por ejemplo, sea el verdadero agente de la procreación, no es en ningún caso una verdad de experiencia. Cuando los analistas hablaban todavía de cosas serias, en alguna ocasión se llegó a plantear que en cierta tribu primitiva la procreación era atribuida a cualquier cosa, una fuente, una piedra o el encuentro con un espíritu en lugares apartados. El Sr. Jones había alegado a este respecto,

con mucha pertinencia por otra parte, la observación de que era del todo impensable que tal verdad de experiencia les pasara desapercibida a seres inteligentes — y nosotros le suponemos a todo ser humano su mínimo de esa inteligencia. Está muy claro que, salvo excepción — pero excepción excepcional —, una mujer sólo da a luz si ha practicado un coito, y ello dentro de un plazo muy preciso. Pero al hacer esta observación particularmente pertinente, el Sr. Ernest Jones dejaba simplemente de lado todo lo que es importante en la materia.

Lo importante, en efecto, no es que la gente acepte perfectamente que una mujer no puede dar a luz salvo cuando ha realizado un coito, es que sancione en un significante que aquel con quien ha practicado el coito es el padre. Pues de lo contrario, tal como está constituido por su naturaleza el orden del símbolo, nada absolutamente puede evitar que eso que es responsable de la procreación siga siendo, en el sistema simbólico, idéntico a cualquier cosa, a saber, una piedra, una fuente o el encuentro con un espíritu en un lugar apartado.

La posición del padre como simbólico no depende del hecho de que la gente haya reconocido más o menos la necesidad de una determinada secuencia de acontecimientos tan distintos como un coito y un alumbramiento. La posición del Nombre del Padre, la calificación del padre como procreador, es un asunto que se sitúa en el nivel simbólico. Puede realizarse de acuerdo con las diversas formas culturales, pero en sí no depende de la forma cultural, es una necesidad de la cadena significativa. Por el solo hecho de que instituyas un orden simbólico, algo corresponde o no a la función definida por el Nombre del Padre, y en el interior de esta función introduces significaciones que pueden ser distintas según los casos, pero que en ningún caso dependen de ninguna necesidad distinta de la necesidad de la función del padre, a la cual le corresponde el Nombre del Padre en la cadena significativa.

Creo haber insistido ya suficientemente en este punto. He aquí, pues, lo que podemos llamar el triángulo simbólico, porque se instituye en lo real a partir del momento en que hay cadena significativa, articulación de una palabra.

Digo que hay una relación entre este ternario simbólico y lo que planteamos aquí el año pasado en forma del ternario imaginario para presentarles la relación del niño con la madre, en tanto que el niño depende del deseo de la madre, de la primera simbolización de la madre, y de ninguna otra cosa. Mediante esta simbolización, el niño desprende su dependencia efectiva respecto del deseo de la madre de la pura y simple vivencia de dicha dependencia, y se instituye algo que se subjetiva en un nivel primordial o primitivo. Esta subjetivación consiste simplemente en establecer a

la madre como aquel ser primordial que puede estar o no estar. En el deseo del niño, el de él, este ser es esencial. ¿Qué desea el sujeto? No se trata simplemente de la apetición de los cuidados, del contacto, ni siquiera de la presencia de la madre, sino de la apetición de su deseo.

Desde esta primera simbolización en la que el deseo del niño se afirma, se esbozan todas las complicaciones ulteriores de la simbolización, pues su deseo es deseo del deseo de la madre. En consecuencia, se abre una dimensión por la cual se inscribe virtualmente lo que desea objetivamente la propia madre en cuanto ser que vive en el mundo del símbolo, en un mundo donde el símbolo está presente, en un mundo parlante. Aunque sólo viva en él de forma parcial, aunque sea, como a veces sucede, un ser mal adaptado a ese mundo del símbolo o que ha rechazado algunos de sus elementos, esta simbolización primordial le abre a pesar de todo al niño la dimensión de algo distinto, como se suele decir, que la madre puede desear en el plano imaginario.

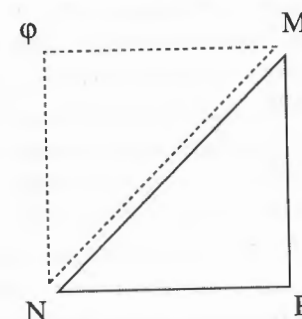
Así es como el deseo de Otra cosa del que hablaba hace ocho días hace su entrada de una forma todavía confusa y completamente virtual — no de la forma sustancial que permitiría reconocerlo en toda su generalidad, como hicimos nosotros en el último seminario, sino de una forma concreta. Hay en ella el deseo de Otra cosa distinta que satisfacer mi propio deseo, cuya vida empieza a palpitar.

En esta vía, al mismo tiempo hay acceso y no hay acceso. En esta relación de espejismo mediante la cual el ser primero lee o anticipa la satisfacción de sus deseos en los movimientos esbozados del otro, en esta adaptación dual de la imagen a la imagen que se produce en todas las relaciones interanimales, ¿cómo concebir que pueda ser leído como en un espejo, tal como se expresan las Escrituras, lo Otro que el sujeto desea?

Sin duda, es difícilmente pensable y al mismo tiempo se efectúa demasiado difícilmente, pues ahí es donde reside todo el drama de lo que sucede en este nivel primitivo, de cambio de agujas, de las perversiones. Se efectúa difícilmente en el sentido de que se efectúa de una forma errónea,¹ pero aun así se efectúa. Ciertamente, no se efectúa sin la intervención de algo más que la simbolización primordial de aquella madre que va y viene, a la que se llama cuando no está y cuando está es rechazada para poder volver a llamarla. Ese algo más que hace falta es precisamente la existencia detrás de ella de todo el orden simbólico del cual depende, y que, como siempre está más o menos ahí, permite cierto acceso al objeto de su deseo,

1. En *fautive* la connotación moral, aunque más fuerte que en castellano, sigue siendo discreta. [N. del T.]

que es ya un objeto tan especializado, tan marcado por la necesidad instaurada por el sistema simbólico, que es absolutamente impensable de otra forma sin su prevalencia. Este objeto se llama el falo, y a su alrededor hice girar toda nuestra dialéctica de la relación de objeto el año pasado.



¿Por qué? ¿Por qué es necesario ese objeto en este lugar? — sino porque es privilegiado en el orden simbólico. En esta cuestión queremos entrar ahora más detalladamente.

Hay en este dibujo una relación de simetría entre *falo*, que está aquí en el vértice del ternario imaginario, y *padre*, en el vértice del ternario simbólico. Vamos a ver que ésta no es una simple simetría, sino ciertamente un vínculo. ¿Cómo puedo plantear ya que este vínculo es de orden metafórico?

Pues bien, eso es precisamente lo que nos lleva a introducirnos en la dialéctica del complejo de Edipo. Tratemos de articular paso a paso de qué se trata, como lo hizo Freud y como otros lo han hecho.

Aquí no siempre está todo simbolizado, ni claramente. Vamos a tratar de ir más lejos, y no sólo para nuestra satisfacción espiritual. Si articulamos paso a paso esta génesis, por así decirlo, debido a la cual la posición del significante del padre en el símbolo es fundadora de la posición del falo en el plano imaginario, si conseguimos distinguir claramente los tiempos lógicos, digamos, de la constitución del falo en el plano imaginario como objeto privilegiado y prevalente, y si de su distinción resulta que podemos orientarnos mejor, interrogar mejor tanto al enfermo en el examen como el sentido de la clínica y la conducción de la cura, consideraremos nuestros esfuerzos justificados. Dadas las dificultades con que nos topamos en la clínica, en el examen y la maniobra terapéuticos, estos esfuerzos están justificados de antemano.

Observemos este deseo del Otro, que es el deseo de la madre y que tiene un más allá. Ya sólo para alcanzar este más allá se necesita una mediación, y esta mediación la da precisamente la posición del padre en el orden simbólico.

En vez de proceder dogmáticamente, preguntémonos cómo se plantea la cuestión en lo concreto. Vemos que hay estados muy distintos, casos, también etapas, en los que el niño se identifica con el falo. Éste era el objeto del camino que recorrimos el año pasado. Mostramos en el fetichismo una perversión ejemplar, en el sentido de que ahí el niño tiene una determinada relación con el objeto del más allá del deseo de la madre, cuya prevalencia y valor de excelencia, por decirlo así, ha observado, y se aferra a él por medio de una identificación imaginaria con la madre. También indicamos que, en otras formas de perversión, y especialmente en el travestismo, el niño asumirá la dificultad de la relación imaginaria con la madre en la posición contraria. Se suele decir que él mismo se identifica con la madre fálica. Yo considero más correcto decir que con lo que se identifica es propiamente con el falo, en cuanto escondido bajo las ropas de la madre.

Se lo recuerdo para mostrarles que la relación del niño con el falo se establece porque el falo es el objeto del deseo de la madre. Pero la experiencia nos demuestra que este elemento desempeña un papel activo esencial en las relaciones del niño con la pareja parental. Lo recordamos la última vez en el plano teórico, en la exposición del declive del complejo de Edipo, con respecto al Edipo que se suele llamar invertido. Freud nos recalca el caso en que el niño, identificado con la madre, habiendo adoptado esta posición a la vez significativa y prometedora, teme su consecuencia, a saber, la privación que para él se derivará, si es un varón, de su órgano viril.

Es una indicación, pero la cosa va mucho más lejos. La experiencia analítica nos demuestra que el padre, en tanto que priva a la madre del objeto de su deseo, especialmente del objeto fálico, desempeña un papel del todo esencial, no diré en las perversiones sino en toda neurosis y a lo largo de todo el curso, aunque sea el más sencillo y normal, del complejo de Edipo. En la experiencia siempre verán que el sujeto ha tomado posición de cierta forma en un momento de su infancia respecto del papel desempeñado por el padre en el hecho de que la madre no tenga falo. Este momento nunca está elidido.

Nuestro repaso de la última vez no entraba en la cuestión del resultado favorable o desfavorable del Edipo, en torno a los tres planos de la castración, la frustración y la privación ejercidas por el padre. De lo que aquí se trata es del nivel de la privación. Ahí el padre priva a alguien de lo que a fin de cuentas no tiene, es decir, de algo que sólo tiene existencia porque lo haces surgir en la existencia en cuanto símbolo.

Está muy claro que el padre no puede castrar a la madre de algo que ella no tiene. Para que se establezca que no lo tiene, eso ya ha de estar proyec-

tado en el plano simbólico como símbolo. Pero es, de todas formas, una privación, porque toda privación real requiere la simbolización. Es, pues, en el plano de la privación de la madre donde en un momento dado de la evolución del Edipo se plantea para el sujeto la cuestión de aceptar, de registrar, de simbolizar él mismo, de convertir en significante, esa privación de la que la madre es objeto, como se comprueba. Esta privación, el sujeto infantil la asume o no la asume, la acepta o la rechaza. Este punto es esencial. Se encontrarán con esto en todas las encrucijadas, cada vez que su experiencia los lleve hasta un punto determinado que ahora trataremos de definir como nodal en el Edipo.

Llamémoslo el punto nodal, ya que se me acaba de ocurrir. No me importa como algo esencial, quiero decir que no coincide, ni mucho menos, con aquel momento cuya clave buscamos, el declive del Edipo, su resultado, su fruto en el sujeto, a saber, la identificación del niño con el padre. Pero hay un momento anterior, cuando el padre entra en función como privador de la madre, es decir, se perfila detrás de la relación de la madre con el objeto de su deseo como *el que castra*, pero aquí sólo lo pongo entre comillas, porque lo que es castrado, en este caso, no es el sujeto, es la madre.

Este punto no es muy novedoso. Lo nuevo es indicarlo de forma precisa, es dirigir su mirada hacia ese punto como el que permite comprender lo anterior, sobre lo cual ya tenemos algunas luces, y lo que viene a continuación.

No lo duden, y podrán verificarlo y confirmarlo cada vez que tengan ocasión de verlo, la experiencia demuestra que si el niño no franquea ese punto nodal, es decir, no acepta la privación del falo en la madre operada por el padre, mantiene por regla general — la correlación se basa en la estructura — una determinada forma de identificación con el objeto de la madre, ese objeto que les represento desde el origen como un objeto rival, por emplear la expresión que aparece ahí, y ello tanto si se trata de fobia como de neurosis o de perversión. Esto es un punto de referencia — tal vez no hay una palabra mejor — alrededor del cual pueden ustedes reagrupar los elementos de las observaciones planteándose la siguiente pregunta en cada caso particular — ¿cuál es la configuración especial de la relación con la madre, con el padre y con el falo, por la que el niño no acepta que la madre sea privada por el padre del objeto de su deseo? ¿Hasta qué punto se ha de señalar en este caso que en correlación con esta relación el niño mantiene su identificación con el falo?

Hay grados, por supuesto, y esta relación no es la misma en la neurosis, en la psicosis y en la perversión. Pero esta configuración es, en todos los casos, nodal. En este nivel, la cuestión que se plantea es — *ser o no ser, to be or not to be* el falo. En el plano imaginario, para el sujeto se trata de ser

o de no ser el falo. La fase que se ha de atravesar pone al sujeto en la posición de elegir.

Pongan también este *elegir* entre comillas, pues aquí el sujeto es tan pasivo como activo, sencillamente porque no es él quien mueve los hilos de lo simbólico. La frase ya ha sido empezada antes de él, ha sido empezada por sus padres, y adonde quiero llevarlos es precisamente a la relación de cada uno de estos padres con dicha frase empezada y a cómo conviene que la frase se sostenga mediante cierta posición recíproca de los padres con respecto a la frase. Pero digamos, porque debemos expresarnos bien, que hay ahí, en neutro, una alternativa entre ser o no ser el falo.

Ustedes perciben perfectamente que se ha de franquear un paso considerable para comprender la diferencia entre esta alternativa y la que está en juego en otro momento y que también hemos de esperar encontrar, la de *tener o no tener*, por basarnos en otra cita literaria. Dicho de otra manera, tener o no tener el pene, no es lo mismo. En medio está, no lo olvidemos, el complejo de castración. De qué se trata en el complejo de castración, es algo que nunca se articula y resulta casi completamente misterioso. Sabemos, sin embargo, que de él dependen estos dos hechos — por una parte, que el niño se convierta en un hombre, por otra parte, que la niña se convierta en una mujer. En ambos casos, la cuestión de tener o no tener se soluciona — incluso para aquél que, al final, está en su derecho de tener, es decir el macho — por medio del complejo de castración. Lo cual supone que, para tenerlo, ha de haber habido un momento en que no lo tenía. No llamaríamos a esto complejo de castración si no pusiera en primer plano, en cierto modo, el hecho de que, para tenerlo, primero se ha de haber establecido que no se puede tener, y en consecuencia la posibilidad de estar castrado es esencial en la asunción del hecho de tener el falo.

Éste es un paso que se ha de franquear y en el que ha de intervenir en algún momento, eficazmente, realmente, efectivamente, el padre.

Hasta ahora, como lo indicaba el propio hilo de mi discurso, he podido hablarles sólo a partir del sujeto, diciéndoles — acepta o no acepta, y en la medida en que no acepta, eso lo lleva, hombre o mujer, a ser el falo. Pero ahora, para el siguiente paso, es esencial hacer intervenir efectivamente al padre.

No digo que no interviniera ya efectivamente antes, pero mi discurso ha podido dejarlo, hasta ahora, en segundo plano, incluso prescindir de él. A partir de ahora, cuando se trata de tenerlo o no tenerlo, nos vemos obligados a tenerlo en cuenta. En primer lugar es preciso, insisto en ello, que esté, fuera del sujeto, constituido como símbolo. Pues si no lo está, nadie podrá intervenir realmente en cuanto revestido de ese símbolo. Como intervendrá ahora efectivamente en la etapa siguiente es en cuanto personaje real revestido de ese símbolo.

¿Qué hay del padre real en cuanto capaz de establecer una prohibición? Ya hemos advertido a este respecto que, para prohibir las primeras manifestaciones del instinto sexual que alcanzan su primera madurez en el sujeto, cuando éste empieza a valerse de su instrumento, incluso lo exhibe, le ofrece a la madre sus buenos oficios, no tenemos ninguna necesidad del padre. Aún diría más, cuando el sujeto se muestra a la madre y le hace ofrecimientos, momento todavía muy cercano al de la identificación imaginaria con el falo, lo que ocurre se desarrolla la mayor parte del tiempo — lo vimos el año pasado a propósito de Juanito — en el plano de la depreciación imaginaria. Con la madre basta perfectamente para mostrarle al niño hasta qué punto lo que le ofrece es insuficiente, y basta también para proferir la interdicción del uso del nuevo instrumento.

Sin embargo, el padre entrará en juego, no hay la menor duda, como portador de la ley, como interdictor del objeto que es la madre. Esto, como sabemos, es fundamental, pero queda del todo fuera de la cuestión tal como el niño la pone en juego efectivamente. Sabemos que la función del padre, el Nombre del Padre, está vinculada con la interdicción del incesto, pero a nadie se le ha ocurrido nunca poner en primer plano en el complejo de castración el hecho de que el padre promulgue efectivamente la ley de interdicción del incesto. Se dice alguna vez, pero nunca lo articula el padre, por así decirlo, como legislador *ex cathedra*. Hace de obstáculo entre el niño y la madre, es el portador de la ley, pero de derecho, mientras que de hecho interviene de otra forma, y es también de otra forma como se manifiestan sus faltas de intervención. Esto es lo que nosotros seguimos de cerca. En otras palabras, el padre en tanto que es culturalmente el portador de la ley, el padre en tanto que está investido del significado del padre, interviene en el complejo de Edipo de una forma más concreta, más escalonada, por así decirlo, y esto es lo que queremos articular hoy. En este nivel es donde resulta más difícil entender algo, cuando sin embargo nos dicen que aquí se encuentra la clave del Edipo, a saber, su salida.

Aquí, el pequeño esquema que les he comentado durante todo el primer trimestre, para gran hastío, según parece, de algunos, demuestra que no debe de ser completamente inútil.

Les recuerdo algo a lo que hay que volver una y otra vez — sólo después de haber atravesado el orden, ya constituido, de lo simbólico, la intención del sujeto, quiero decir su deseo que ha pasado al estado de demanda, encuentra aquello a lo que se dirige, su objeto, su objeto primordial, en particular la madre. El deseo es algo que se articula. El mundo donde entra y progresa, este mundo de aquí, este mundo terrenal, no es tan sólo una *Umwelt* en el sentido de que ahí se pueda encontrar con qué saturar las necesidades, sino un mundo donde reina la palabra, que somete el deseo de cada cual a la ley del deseo del Otro. La demanda del joven sujeto franquea, pues, más o menos felizmente la línea de la cadena significativa, que está ahí, latente y ya estructurante. Por este solo motivo, la primera prueba que tiene de su relación con el Otro, la tiene con aquel primer Otro que es su madre en tanto que ya la ha simbolizado. Como ya la ha simbolizado, se dirige a ella de una forma que, por muy quejumbrosa, más o menos, que sea, no está menos articulada, pues esta primera simbolización va ligada a las primeras articulaciones, que localizamos en el *Fort-Da*. Si esta intención, o esta demanda, puede hacerse valer ante el objeto materno, es porque ha atravesado la cadena significativa.

Por eso el niño, que ha constituido a su madre como sujeto sobre la base de la primera simbolización, se encuentra enteramente sometido a lo que podemos llamar, pero únicamente por anticipación, la ley. Es tan solo una metáfora. Es preciso desplegar la metáfora contenida en este término, la ley, para darle su verdadera posición en el momento en que la empleo.

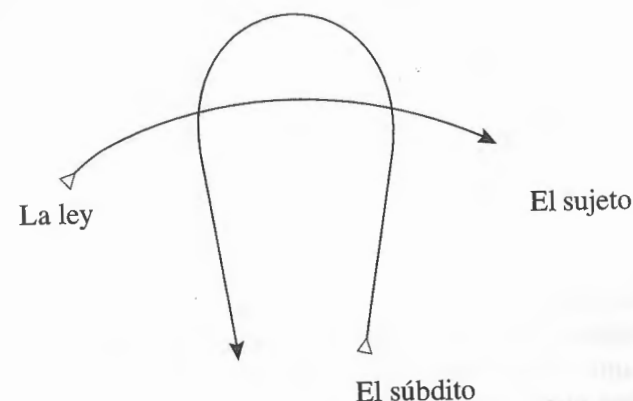
La ley de la madre es, por supuesto, el hecho de que la madre es un ser hablante, con eso basta para legitimar que diga *la ley de la madre*. Sin embargo, esta ley es, por así decirlo, una ley incontrolada. Reside simplemente, al menos para el sujeto, en el hecho de que algo de su deseo es completamente dependiente de otra cosa que, sin duda, se articula ya en cuanto tal, que pertenece ciertamente al orden de la ley, pero esta ley está toda entera en el sujeto que la soporta, a saber, en el buen o el mal querer de la madre, la buena o la mala madre.

Por eso voy a proponerles un término nuevo que, como verán, no es tan nuevo, pues basta con forzarlo un poquito para hacerlo coincidir con algo que la lengua ha encontrado no por casualidad.

Partamos del principio que planteamos aquí, que no hay sujeto si no hay significativo que lo funda. Si el primer sujeto es la madre, es en la medida

en que ha habido las primeras simbolizaciones constituidas por el par significativo del *Fort-Da*. Con respecto a este principio, ¿qué ocurre con el niño al comienzo de su vida? Se preguntan si para él hay realidad o no realidad, autoerotismo o no autoerotismo. Verán que las cosas se clarifican singularmente tan pronto centren sus preguntas en el niño como sujeto, aquel de quien emana la demanda, aquel donde se forma el deseo — y todo el análisis es una dialéctica del deseo.

Pues bien, yo digo que el niño empieza como *súbdito*.² Es un súbdito porque se experimenta y se siente de entrada profundamente sometido al capricho de aquello de lo que depende, aunque este capricho sea un capricho articulado.



Lo que les planteo lo exige toda nuestra experiencia, y tomo para ilustrarlo el primer ejemplo que me viene a la mente. Pudieron ver ustedes el año pasado cómo encontraba Juanito una salida atípica para su Edipo, que no es la salida que vamos a tratar de designar ahora sino una suplencia. Su caballo para todo, en efecto, lo necesita con el fin de suplir todo lo que le falta en ese momento de franqueamiento, el cual no es sino esta etapa de la asunción de lo simbólico como complejo de Edipo a la que hoy les estoy conduciendo. Lo suple, pues, con aquel caballo que es a la vez el padre, el hermano, la hermanita, todo lo que se quiera, pero corresponde esencialmente a lo que ahora les voy a mostrar.

Recuerden cómo sale de ahí y cómo esta salida está simbolizada en el último sueño. Lo que él llama al lugar del padre es aquel ser imaginario y omnipotente que lleva el nombre del fontanero. El fontanero está

2. *Assujet*. [N. del T.]

ahí precisamente para liberar algo, pues la angustia de Juanito es esencialmente, se lo dije, la angustia de un sometimiento. Literalmente, a partir de determinado momento, Juanito comprende que si está sometido de esta forma ya no se sabe a dónde puede llevarlo eso. Recordarán ustedes el esquema del coche que se va, que encarna el centro de su miedo. Precisamente a partir de este momento es cuando Juanito instaura en su vida cierto número de centros de miedo que serán el eje del restablecimiento de su seguridad. El miedo, o sea algo que tiene su fuente en lo real, es un elemento del aseguramiento del niño. Gracias a sus miedos le asigna un más allá a aquel sometimiento angustiante del que se percató cuando se pone de manifiesto la falta de ese dominio externo, de ese otro plano. Para que no sea pura y simplemente un súbdito es preciso que aparezca algo que le dé miedo.

Aquí es donde conviene observar que esa Otra a la que se dirige, es decir, en particular la madre, tiene una determinada relación con el padre. Todo el mundo se ha dado cuenta de que sus relaciones con el padre dependen mucho de las cosas, en vista de que el padre — la experiencia nos lo ha demostrado — no desempeña su papel, como se suele decir. No tengo necesidad de recordarles que la última vez les hablé de todas las formas de carencia paterna concretamente designadas en términos de relaciones interhumanas. La experiencia impone en efecto que es así, pero nadie articula suficientemente de qué se trata. No se trata tanto de las relaciones de la madre con el padre, en el sentido vago en que pueda haber entre ellos una especie de rivalidad de prestigio, que acabaría centrándose en el tema del niño. Sin duda alguna, este esquema de convergencia no es falso, y la duplicidad de las instancias es más que exigible, de lo contrario no podría haber este ternario, pero con eso no basta, aunque lo que ocurre entre uno y otro, todo el mundo lo admite, es esencial.

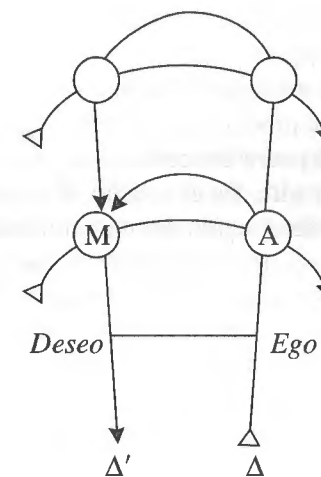
Llegamos aquí a esos vínculos de amor y de respeto alrededor de los cuales algunos hacen girar todo el análisis del caso de Juanito, a saber — la madre, ¿era suficientemente buena con el padre, afectuosa, etcétera? Y así volvemos a caer en el hábito del análisis sociológico ambientalista. Ahora bien, no se trata tanto de las relaciones personales entre el padre y la madre, ni de saber si uno y otro dan la talla o no la dan, como de un momento que ha de ser vivido y que concierne a las relaciones no sólo de la persona de la madre con la persona del padre, sino de la madre con la palabra del padre — con el padre en tanto que lo que dice no es del todo equivalente a nada.

Lo que cuenta es la función en la que intervienen, en primer lugar el Nombre del Padre, único significante del padre, en segundo lugar la palabra articulada del padre, en tercer lugar la ley en tanto que el padre está en una relación más o menos íntima con ella. Lo esencial es que la madre fundamenta al padre como mediador de lo que está más allá de su ley, la de ella, y de su capricho, a saber, pura y simplemente, la ley propiamente dicha. Se trata, pues, del padre en cuanto Nombre del Padre, estrechamente vinculado con la enunciación de la ley, como nos lo anuncia y lo promueve todo el desarrollo de la doctrina freudiana. Es a este respecto como es aceptado o no es aceptado por el niño como aquel que priva o no priva a la madre del objeto de su deseo.

En otros términos, para comprender el Edipo hemos de considerar tres tiempos que voy a tratar de esquematizarles con ayuda de mi pequeño diagrama del primer trimestre.

3

Primer tiempo. Lo que el niño busca, en cuanto deseo de deseo, es poder satisfacer el deseo de su madre, es decir, *to be or not to be* el objeto del deseo de la madre. Así, introduce su demanda aquí, en Δ ,



y su fruto, el resultado, aparecerá aquí, en Δ' . En el trayecto se establecen dos puntos, el que corresponde a lo que es *ego*, y enfrente éste, que es su otro, aquello con lo que se identifica, eso otro que tratará de ser, a saber, el objeto satisfactorio para la madre. Tan pronto empiece a meneársele algo en la parte baja de su vientre, se lo empezará a mostrar a su madre, por aquello de saber *si soy capaz de algo*, con las decepciones resultantes. Esto es lo que busca, y lo que se encuentra cuando la madre es interrogada por la demanda del niño. Ella también, por su parte, persigue su propio deseo, y en algún lugar por aquí se sitúan sus constituyentes.

En el primer tiempo y en la primera etapa, se trata, pues, de esto — el sujeto se identifica en espejo con lo que es el objeto del deseo de la madre. Es la etapa fálica primitiva, cuando la metáfora paterna actúa en sí, al estar la primacía del falo ya instaurada en el mundo por la existencia del símbolo del discurso y de la ley. Pero el niño, por su parte, sólo capta el resultado. Para gustarle a la madre, si me permiten ustedes ir deprisa y usar palabras gráficas, basta y es suficiente con ser el falo. En esta etapa, muchas cosas se detienen y se fijan en un sentido determinado. De acuerdo con la forma más o menos satisfactoria en que se realiza el mensaje en M, pueden encontrar su fundamento un cierto número de trastornos y perturbaciones, entre los cuales están aquellas identificaciones que hemos calificado de perversas.

Segundo tiempo. Les he dicho que, en el plano imaginario, el padre interviene realmente como privador de la madre, y esto significa que la demanda dirigida al Otro, si obtiene el relevo conveniente³, es remitida a un tribunal superior, si puedo expresarme así.

En efecto, eso con lo que el sujeto interroga al Otro, al recorrerlo todo entero, encuentra siempre en él, en algún lado, al Otro del Otro, a saber, su propia ley. En este nivel se produce lo que hace que al niño le vuelva, pura y simplemente, la ley del padre concebida imaginariamente por el sujeto como privadora para la madre. Es el estadio, digamos, nodal y negativo, por el cual lo que desprende al sujeto de su identificación lo liga, al mismo tiempo, con la primera aparición de la ley en la forma de este hecho — la madre es dependiente de un objeto que ya no es simplemente el objeto de su deseo, sino un objeto que el Otro tiene o no tiene.

El estrecho vínculo de esta remisión de la madre a una ley que no es la suya sino la de Otro, junto con el hecho de que el objeto de su deseo es

soberanamente poseído en la realidad por aquel mismo Otro a cuya ley ella remite, da la clave de la relación del Edipo. Aquello que constituye su carácter decisivo se ha de aislar como relación no con el padre, sino con la palabra del padre.

Acuérdense de Juanito, el año pasado. El padre es de lo más amable, está de lo más presente, es de lo más inteligente, es de lo más amistoso con Juan, no parece que fuera en absoluto un imbécil, llevó a Juanito a Freud, lo cual en aquella época era, a pesar de todo, dar muestras de un espíritu ilustrado, y sin embargo es totalmente inoperante, porque lo que dice es exactamente como si tocara la flauta, quiero decir para la madre. Esto es clarísimo, cualesquiera que sean las relaciones entre los dos personajes parentales.

La madre, dense cuenta, está con respecto a Juanito en una posición ambigua. Es interdictora, desempeña el papel castrador que podríamos ver atribuido al padre en el plano real, le dice — *Deja eso, es asqueroso* — lo cual no le impide, en el terreno práctico, admitirlo en su intimidad, y no sólo permitirle desempeñar la función de su objeto imaginario sino incluso estimularlo para que lo haga. Juanito le presta efectivamente los mayores servicios, encarna realmente para ella su falo, y así es mantenido en la posición de *súbdito*. Se encuentra sometido, y ésta es la fuente de su angustia y de su fobia.

Hay un problema porque la posición del padre es cuestionada por el hecho de que no es su palabra lo que para la madre dicta la ley. Pero eso no es todo — parece que, en el caso de Juanito, falta lo que debería producirse en el tercer tiempo. Por esta razón les subrayé el año pasado que la salida del complejo de Edipo en el caso de Juanito estaba falseada. Aunque salió gracias a su fobia, su vida amorosa quedará completamente marcada por aquel estilo imaginario cuyas derivaciones les indicaba en el caso de Leonardo da Vinci.

La tercera etapa es tan importante como la segunda, pues de ella depende la salida del complejo de Edipo. El falo, el padre ha demostrado que lo daba sólo en la medida en que es portador, o *supporter*, si me permiten, de la ley. De él depende la posesión o no por parte del sujeto materno de dicho falo. Si la etapa del segundo tiempo ha sido atravesada, ahora es preciso, en el tercer tiempo, que lo que el padre ha prometido lo mantenga. Puede dar o negar, porque lo tiene, pero del hecho de que él lo tiene, el falo, ha de dar alguna prueba. Interviene en el tercer tiempo como el que tiene el falo y no como el que lo es, y por eso puede producirse el giro que reinstaura la instancia del falo como objeto deseado por la madre, y no ya solamente como objeto del que el padre puede privar.

3. *Convenablement relayée*. [N. del T.]

El padre todopoderoso es el que priva. Éste es el segundo tiempo. En este estadio se detenían los análisis del complejo de Edipo cuando se pensaba que todos los estragos del complejo dependían de la omnipotencia del padre. Sólo se pensaba en este segundo tiempo, pero no se destacaba que la castración ejercida era la privación de la madre y no del niño.

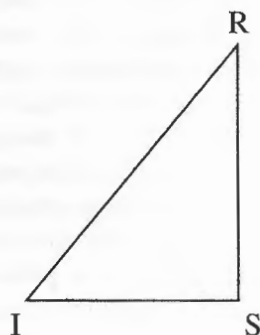
El tercer tiempo es esto — el padre puede darle a la madre lo que ella desea, y puede dárselo porque lo tiene. Aquí interviene, por lo tanto, el hecho de la potencia en el sentido genital de la palabra — digamos que el padre es un padre potente. Por eso la relación de la madre con el padre vuelve al plano real.

Así, la identificación que puede producirse con la instancia paterna se ha realizado en estos tres tiempos.

En primer lugar, la instancia paterna se introduce bajo una forma velada, o todavía no se ha manifestado. Ello no impide que el padre exista en la materialidad mundana, quiero decir en el mundo, debido a que en éste reina la ley del símbolo. Por eso la cuestión del falo ya está planteada en algún lugar en la madre, donde el niño ha de encontrarla.

En segundo lugar, el padre se afirma en su presencia privadora, en tanto que es quien soporta la ley, y esto ya no se produce de una forma velada sino de una forma mediada por la madre, que es quien lo establece como quien le dicta la ley.

En tercer lugar, el padre se revela en tanto que él tiene. Es la salida del complejo de Edipo. Dicha salida es favorable si la identificación con el padre se produce en este tercer tiempo, en el que interviene como quien lo tiene. Esta identificación se llama *Ideal del yo*. Se inscribe en el triángulo simbólico en el polo donde está el niño, mientras que en el polo materno empieza a constituirse todo lo que luego será realidad, y del lado del padre es donde empieza a constituirse todo lo que luego será superyó.



En el tercer tiempo, pues, el padre interviene como real y potente. Este tiempo viene tras la privación, o la castración, que afecta a la madre, a la madre imaginada, por el sujeto, en su posición imaginaria, la de ella, de dependencia. Si el padre es interiorizado en el sujeto como Ideal del yo y, entonces, no lo olvidemos, el complejo de Edipo declina, es en la medida en que el padre interviene como quien, él sí, lo tiene.

¿Qué quiere decir esto? No quiere decir que el niño vaya a tomar posesión de todos sus poderes sexuales y a ejercerlos, ya lo saben ustedes. Muy al contrario, no los ejerce en absoluto, y se puede decir que aparentemente está despojado del ejercicio de las funciones que habían empezado a despertarse. Sin embargo, si lo que Freud articuló tiene sentido, el niño tiene en reserva todos los títulos para usarlos en el futuro. El papel que desempeña aquí la metáfora paterna es ciertamente el que podíamos esperar de una metáfora — conduce a la institución de algo perteneciente a la categoría del significante, está ahí en reserva y su significación se desarrollará más tarde. El niño tiene todos los títulos para ser un hombre, y lo que más tarde se le pueda discutir en el momento de la pubertad, se deberá a algo que no haya cumplido del todo con la identificación metafórica con la imagen del padre, si ésta se ha constituido a través de esos tres tiempos.

Esto significa, ténganlo en cuenta, que, en cuanto viril, un hombre es siempre más o menos su propia metáfora. Incluso es esto lo que proyecta sobre el término de virilidad aquella sombra de ridículo que igualmente se ha de constatar.

Tengan en cuenta también que la salida del complejo de Edipo es, como todo el mundo sabe, distinta para la mujer. Para ella, en efecto, esta tercera etapa, como lo destaca Freud — lean su artículo sobre el declive del Edipo —, es mucho más simple. Ella no ha de enfrentarse con esa identificación, ni ha de conservar ese título de virilidad. Sabe dónde está eso y sabe dónde ha de ir a buscarlo, al padre, y se dirige hacia quien lo tiene.

Esto también les indica en qué sentido una feminidad, una verdadera feminidad, siempre tiene hasta cierto punto una dimensión de coartada. Las verdaderas mujeres, eso siempre tiene algo de extravío.⁴

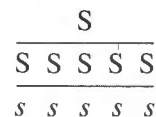
Es una sugerencia que les hago únicamente para destacar la dimensión concreta de este desarrollo.

4. *Quelque chose d'égaré*. [N. del T.]

Hoy es tan sólo, como ven ustedes perfectamente, un diagrama. Volveremos a tomar cada una de estas etapas y veremos qué se va añadiendo. Concluiré justificando mi término de metáfora.

Observen ustedes que de lo que se trata aquí es, en el nivel más fundamental, de lo mismo que la larga metáfora común en terreno maniaco. En efecto, la fórmula que les di de la metáfora no quiere decir sino esto — hay dos cadenas, las S del nivel superior que son significantes, mientras que debajo encontramos todos los significados ambulantes que circulan, porque siempre se están deslizando. La sujeción de la que hablo, el punto de capitonado, es sólo un asunto mítico, porque nadie ha podido sujetar nunca una significación a un significante. Lo que sí puede hacerse, por el contrario, es fijar un significante a otro significante y ver cuál es el resultado. En este caso se produce siempre algo nuevo, a veces tan inesperado como una reacción química, a saber, el surgimiento de una nueva significación.

El padre es, en el Otro, el significante que representa la existencia del lugar de la cadena significativa como ley. Se coloca, por así decirlo, encima de ella.



El padre está en una posición metafórica si y sólo si la madre lo convierte en aquel que con su presencia sanciona la existencia del lugar de la ley. Queda, pues, un inmenso margen para las formas y los medios con los que esto se puede realizar, porque es compatible con diversas configuraciones concretas.

Así es como puede ser franqueado el tercer tiempo del complejo de Edipo, o sea, la etapa de la identificación en la que se trata para el niño de identificarse con el padre como poseedor del pene, y para la niña de reconocer al hombre como quien lo posee.

Vemos la continuación la próxima vez.

22 DE ENERO DE 1958

XI

LOS TRES TIEMPOS DEL EDIPO (II)

El deseo de deseo

El falo metonímico

Bonito billete tiene La Châtre

Inyecto y Adyecto

Clínica de la homosexualidad masculina

Les hablo de la metáfora paterna. Espero que se hayan dado cuenta de que les estoy hablando del complejo de castración. No porque les hable de la metáfora paterna les estoy hablando del Edipo. Si mi discurso estuviera centrado en el Edipo, ello supondría una enorme cantidad de cuestiones, y no puedo decirlo todo al mismo tiempo.

El esquema que les traje la última vez reúne lo que he tratado de hacerles entender bajo el título de los tres tiempos del complejo de Edipo. De lo que se trata, como les destaco en todo momento, es de una estructura, constituida no en la aventura del sujeto sino en otra parte, en la que él ha de introducirse. Otros pueden interesarse también en ella a títulos diversos. Los psicólogos que proyectan las relaciones individuales en el campo interhumano, o interpsicológico, o social, en las tensiones de grupos, que traten de inscribir esto en sus esquemas, si pueden. De la misma forma, los sociólogos deberán tener muy en cuenta relaciones estructurales que constituyen en este punto nuestra común medida, por la simple razón de que ésta es la raíz última — la propia existencia del complejo de Edipo es socialmente injustificable, quiero decir, no puede fundarse en ninguna finalidad social. En cuanto a nosotros, estamos en posición de ver cómo se ha de introducir un sujeto en esa relación que es la del complejo de Edipo.

Que no se introduce sin que en ello desempeñe un papel de primerísimo orden el órgano sexual masculino, no me lo inventé yo. Éste es centro, eje, objeto de todo lo que se relaciona con aquel orden de acontecimientos, muy confusos y muy mal discernidos, que llaman el complejo de castración. Pero aun así se sigue hablando de ello en tales términos que es asombroso que no produzcan más insatisfacción en el público.

Por mi parte, en esta especie de fulminación psicoanalítica a la que aquí me dedico, intento darles una letra que no se enturbie, o sea, distinguo mediante conceptos los diversos niveles de lo que está en juego en el complejo de castración.

Hay que hacerlo intervenir tanto en una perversión que llamaré primaria, en el plano imaginario, como en una perversión de la que tal vez hablaremos hoy un poco más y que está íntimamente vinculada con la terminación del complejo de Edipo, a saber, la homosexualidad.

Para tratar de ver claro, retomaré, porque es algo bastante nuevo, la forma en que les articulé la última vez el complejo de Edipo, centrado en el fenómeno vinculado con la función particular de objeto que en él desempeña el órgano sexual masculino. Tras rehacer estos pasos para ilustrarlos bien, les mostraré, tal como se lo había anunciado, que esto aporta algunas luces sobre los fenómenos, bien conocidos pero mal situados, de la homosexualidad.

1

En los esquemas que les propongo y que están extraídos del jugo de la experiencia, trato de establecer tiempos. No son por fuerza tiempos cronológicos, pero no importa, porque también los tiempos lógicos pueden desarrollarse sólo en una determinada sucesión.

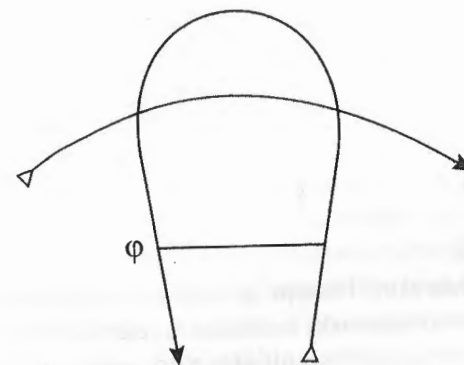
Tienen ustedes por lo tanto en un primer tiempo, como les dije, la relación del niño, no con la madre, como se suele decir, sino con el deseo de la madre. Es un deseo de deseo. Como he podido comprobar, no era una fórmula tan usual, y algunos tenían cierta dificultad para hacerse a la idea de que es distinto desear algo que desear el deseo de un sujeto. Lo que hay que entender es que este deseo de deseo implica estar en relación con el objeto primordial que es la madre, en efecto, y haberla constituido de tal forma que su deseo pueda ser deseado por otro deseo, en particular el del niño.

¿Dónde se sitúa la dialéctica de esta primera etapa? En ella el niño está particularmente aislado, desprovisto de todo lo que no sea el deseo de aquel Otro que él ya ha constituido como el Otro que puede estar presente o ausente. Tratemos de precisar muy bien cuál es la relación del niño con lo que está en juego, a saber, el objeto del deseo de la madre. Lo que se ha de franquear es esto, D, a saber, el deseo de la madre, el deseo deseado por el niño,

D (D). Se trata de saber cómo podrá alcanzar dicho objeto, dado que está constituido de forma infinitamente más elaborada en la madre, quien va algo más adelantada en la existencia que el niño.

Este objeto hemos planteado que es el falo, como eje de toda la dialéctica subjetiva. Se trata del falo en cuanto deseado por la madre. Desde el punto de vista de la estructura, hay diversos estados distintos de la relación de la madre con el falo. Éste desempeña un papel primordial en la estructuración subjetiva de la madre, puede estar en diferentes estados como objeto — incluso es esto lo que dará lugar a toda la complicación subsiguiente. Pero, por ahora, nos conformaremos con tomarlo tal cual, porque consideramos que sólo se puede introducir orden y una perspectiva adecuada en todo lo que es fenómeno analítico partiendo de la estructura y de la circulación significantes. Si nuestros puntos de referencia son siempre estables y seguros, es porque son estructurales, porque están vinculados a las vías de construcciones significantes. Esto es lo que nos sirve de guía, y por eso no tenemos que preocuparnos aquí por lo que es el falo para una madre efectiva en un caso determinado. Sin duda, aquí hay que diferenciar algunas cosas. Ya lo retomaremos.

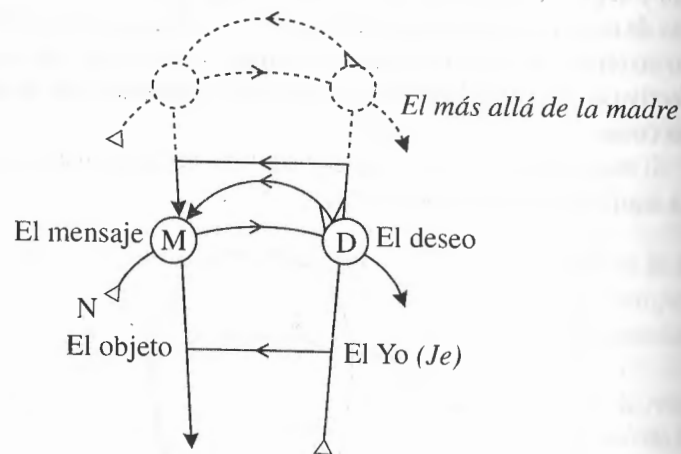
Si nos fiamos simplemente de nuestro esquemita habitual, el falo se sitúa aquí, es un objeto metonímico.



En el significante, podemos conformarnos con situarlo así — es un objeto metonímico. Debido a la existencia de la cadena significativa circular, de todas formas, como la sortija, por todas partes en el significado — y es, en el significado, lo que resulta de la existencia del significante. La experiencia nos enseña que este significante adquiere para el sujeto un papel principal, el de un objeto universal.

Esto es lo sorprendente, desde luego. Esto es lo que escandaliza a quienes quisieran que la situación en lo referente al objeto sexual fuese simétrica para ambos sexos. Así como el hombre ha de descubrir y luego adaptar a una serie de aventuras el uso de su instrumento, lo mismo debería ocurrirle a la mujer, a saber, que el *cunnus* estuviera en el centro de toda su dialéctica. No es así en absoluto, y esto es precisamente lo que descubrió el análisis. Es la mejor sanción de que hay un campo que es el campo del análisis, distinto del campo del desarrollo instintivo más o menos vigoroso, y en conjunto superpuesto a la anatomía, es decir a la existencia real de los individuos.

¿Cómo concebir que el niño que desea ser el objeto del deseo de su madre consiga satisfacerse? Evidentemente, no tiene otra forma de hacerlo más que ocupar el lugar del objeto de su deseo.



¿Qué quiere decir esto? He aquí al niño, en N. En diversas ocasiones ya hemos tenido que representarlo mediante la relación de su demanda con la existencia de la articulación significativa propiamente dicha, que no está sólo en él, la que se encuentra.

En el punto marcado Yo (*Je*), todavía no hay nada, al menos en principio. La constitución del sujeto como Yo (*Je*) del discurso no está forzosamente diferenciada todavía, aunque esté implicada desde la primera modulación significativa. No es obligatorio que el Yo se designe en cuanto tal en el discurso para que pueda ser su soporte. En una interjección, en un orden, *Ven*, hay un Yo, pero latente. Podríamos expresarlo poniendo sólo

una línea punteada entre D y Yo (*Je*). De la misma forma, el objeto metonímico, enfrente, todavía no está constituido para el niño.

En D surge el deseo esperado de la madre. Enfrente, se sitúa lo que será el resultado del encuentro de la llamada del niño con la existencia de la madre como Otra, a saber, un mensaje. ¿Qué se necesita para que el niño llegue a coincidir con el objeto del deseo de la madre, que ya podemos representar en este nivel como lo que está inmediatamente a su alcance?

Empecemos poniendo en línea punteada — pero por razones distintas, porque esto le resulta completamente inaccesible — lo que está más allá de la madre.

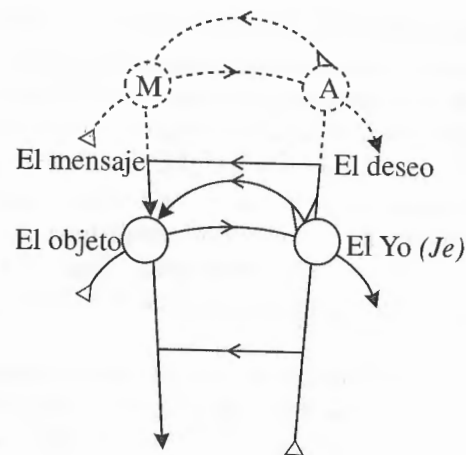
Es preciso y suficiente con que el Yo (*Je*) latente en el discurso del niño vaya aquí, a D, a constituirse en el nivel de este Otro que es la madre — que el Yo (*Je*) de la madre se convierta en el Otro del niño — que lo que circula por la madre en D, en tanto que ella misma articula el objeto de su deseo, vaya a M a cumplir su función de mensaje para el niño, lo cual supone, a fin de cuentas, que éste renuncie momentáneamente a su propia palabra, sea cual sea, pero no hay problema, pues su propia palabra todavía está más bien en este momento en formación. El niño recibe, pues, en M el mensaje en bruto del deseo de la madre, mientras que debajo, en el nivel metonímico con respecto a lo que dice la madre, se efectúa su identificación con el objeto de ésta.

Esto es extremadamente teórico, pero si no se capta al principio es imposible concebir lo que ha de pasar a continuación, es decir, la entrada en juego del más allá de la madre, constituido por su relación con otro discurso, el del padre.

Así, si el niño está abierto a inscribirse en el lugar de la metonimia de la madre, o sea, a convertirse en lo que les nombré el otro día como *su súbdito*, es porque primero asume el deseo de la madre — y sólo lo asume de una forma en cierto modo bruta, en la realidad de este discurso.

Ya han visto ustedes en qué desplazamiento se basa lo que llamaremos en este caso la identificación primitiva. Consiste en este intercambio que hace que el Yo (*Je*) del sujeto vaya al lugar de la madre como Otro, mientras que el Yo (*Je*) de la madre se convierte en su Otro. Esto es lo que pretende expresar el peldaño que se ha subido en la pequeña escalera de nuestro esquema, lo cual acaba de producirse en este segundo tiempo.

Este segundo tiempo tiene como eje el momento en que el padre se hace notar como interdictor. Se manifiesta como mediado en el discurso de la madre. Hace un momento, en la primera etapa del complejo de Edipo, el discurso de la madre era captado en estado bruto. Decir ahora que el dis-



curso del padre está mediado, no significa que hagamos intervenir de nuevo lo que la madre hace de la palabra del padre, sino que en la palabra el padre interviene efectivamente sobre el discurso de la madre. Aparece, pues, de forma menos velada que en la primera etapa, pero no se revela del todo. A esto responde el uso del término *mediado* en esta ocasión.

En esta etapa, el padre interviene en calidad de mensaje para la madre. Él tiene la palabra en M, y lo que enuncia es una prohibición, un *no* que se transmite allí donde el niño recibe el mensaje esperado de la madre. Este *no* es un mensaje sobre un mensaje. Es una forma particular de mensaje sobre un mensaje — que, para mi gran sorpresa, los lingüistas no distinguen, y así se ve el gran interés que tiene nuestra confluencia con ellos —, a saber, el mensaje de interdicción.

Este mensaje no es simplemente el *No te acostarás con tu madre*, dirigido ya en esta época al niño, es un *No reintegrarás tu producto*, dirigido a la madre. Son también todas las formas bien conocidas de lo que se llama el instinto maternal las que tropiezan aquí con un obstáculo. En efecto, la forma primitiva del instinto maternal, como todo el mundo sabe, se manifiesta — en algunos animales tal vez aún más que en los hombres — mediante la reintegración oral, como decimos elegantemente, de lo que salió por otro sitio.

Esta prohibición, llega como tal hasta A, donde el padre se manifiesta en cuanto Otro. En consecuencia, el niño resulta profundamente cuestionado, conmovido en su posición de súbdito — potencialidad o virtualidad a fin de cuentas saludable. En otros términos, si el círculo no se cierra com-

pletamente en torno al niño y éste no se convierte pura y simplemente en el objeto del deseo de la madre, es en la medida en que el objeto del deseo de la madre está afectado por la interdicción paterna. El proceso hubiera podido detenerse en la primera etapa, dado que la relación del niño con la madre supone una triplicidad implícita, pues no es ella lo que él desea sino su deseo. Esto es ya una relación simbólica, que le permite al sujeto un primer cierre del círculo¹ del deseo de deseo, y un primer logro — el hallazgo del objeto del deseo de la madre. Sin embargo, todo es cuestionado de nuevo por la interdicción paterna, que deja al niño colgado cuando está descubriendo el deseo del deseo de la madre.

Esta segunda etapa está un poco menos hecha de potencialidades que la primera. Es sensible, perceptible, pero esencialmente instantánea, por así decirlo, o al menos transitoria. No por ello es menos capital, pues, a fin de cuentas, es la que constituye el meollo de lo que podemos llamar el momento privativo del complejo de Edipo. Si puede establecerse la tercera relación, la etapa siguiente, que es fecunda, es porque el niño es desalojado, y por su bien, de aquella posición ideal con la que él y la madre podrían satisfacerse, en la cual él cumple la función de ser su objeto metonímico. En efecto, entonces se convierte en otra cosa, pues esta etapa supone aquella identificación con el padre de la que les hablé la última vez y el título virtual para tener lo que el padre tiene.

Si la última vez les hice un rápido bosquejo de los tres tiempos del Edipo, es para no tener que repetirlo hoy, o más exactamente para disponer de todo el tiempo para examinarlo hoy paso a paso.

2

Detengámonos aquí un instante para lo que es casi un paréntesis, importante sin embargo, relacionado con la psicosis.

Es extremadamente importante considerar la forma en que el padre interviene en este momento en la dialéctica del Edipo.

Lo verán todo más claro en el artículo que he entregado para el próximo número de la revista *La Psychanalyse*, que presenta un resumen de lo

1. *Bouclage*. [N. del T.]

que dije el año en que hablamos de las estructuras freudianas de la psicosis. El nivel de publicación que esto representa no me ha permitido entregar el esquema anterior, que hubiera requerido demasiadas explicaciones, pero cuando lean ese artículo, espero que dentro de no mucho tiempo, podrán seguir ustedes con sus notas lo que voy a indicarles ahora.

En la psicosis, el Nombre del Padre, el padre en cuanto función simbólica, el padre en el nivel de lo que ocurre aquí entre mensaje y código, y código y mensaje, está precisamente *verworfen*. Por esta razón, aquí no está lo que he representado con líneas punteadas, a saber, aquello con lo que el padre interviene en cuanto ley. Está la intervención en bruto del mensaje *no* sobre el mensaje de la madre al niño. Este mensaje, como mensaje en bruto, es también fuente de un código que está más allá de la madre. Ello es perfectamente localizable en este esquema de conducción de los significantes.

Si nos remitimos al caso del presidente Schreber, éste, ante el requerimiento, en un momento vital esencial, de hacer responder al Nombre del Padre en su lugar, es decir, allí donde no puede responder porque nunca ha llegado a estar, ve surgir en su lugar esta estructura. Dicha estructura se realiza mediante la intervención masiva, real, del padre más allá de la madre, al no apoyarse ésta en él en absoluto como promotor de la ley. De ello resulta que en el punto principal, fecundo, de su psicosis, el presidente Schreber, ¿qué es lo que oye? Con toda exactitud, dos tipos fundamentales de alucinaciones que nunca encontramos aisladas de esta forma en los manuales clásicos.

Para entender algo de la alucinación, más vale leer la obra excepcional de un psicótico como la del presidente Schreber que leer a los mejores autores psiquiatras que han abordado el problema de la alucinación, con la famosa escala escolar aprendida en clase de filosofía bien preparada en su bolsillo — sensación, percepción, percepción sin objeto y otras pamplinas.

El propio presidente Schreber distingue muy bien dos órdenes de cosas.

En primer lugar, están las voces que hablan en la lengua fundamental, cuya característica es que le enseñan al sujeto el código mediante esa misma palabra. Los mensajes que recibe en lengua fundamental, hechos de palabras que, neológicas o no, a su manera siempre lo son, consisten en enseñarle al sujeto lo que ellas mismas son en un nuevo código, ése que le repite literalmente un nuevo mundo, un universo significante. En otros términos, una primera serie de alucinaciones sobre un neocódigo que se presenta como proveniente del Otro. Es lo más terriblemente alucinatorio que hay. Por otra parte, hay otra forma de mensaje, el mensaje interrumpido.

Recordarán ustedes aquellos pequeños pedazos de frases — *Especialmente ha de... Ahora quiero...*, etcétera. Son inicios de órdenes y, en algunos casos, verdaderos principios — *Acabar una cosa cuando se ha empezado*, y así sucesivamente. En resumen, estos mensajes se presentan como puros mensajes, órdenes u órdenes interrumpidas, como puras fuerzas de inducción en el sujeto, y son perfectamente localizables en ambos lugares, mensaje y código, disociados.

He aquí a qué se reduce la intervención del discurso del padre cuando desde el origen está abolido, cuando nunca se ha integrado a la vida del sujeto lo que constituye la coherencia del discurso, a saber, la autosanción mediante la cual, al terminar su discurso, el padre vuelve a él² y lo sanciona como ley.

Ahora, pasemos a la etapa siguiente del complejo de Edipo que supone, en las condiciones normales, que el padre intervenga, así lo dijimos la última vez, en tanto que él lo tiene. Interviene en este nivel para dar lo que está en juego en la privación fálica, término central de la evolución del Edipo y de sus tres tiempos. Se manifiesta efectivamente en el acto del don. Ya no es en las idas y venidas de la madre donde está presente, por lo tanto todavía medio velado, sino que se pone de manifiesto en su propio discurso. En cierto modo, el mensaje del padre se convierte en el mensaje de la madre, en tanto que ahora permite y autoriza. Mi esquema de la última vez sólo quiere decir esto, que este mensaje del padre, al encarnarse, puede producir la subida de un nivel en el esquema, y así el sujeto puede recibir del mensaje del padre lo que había tratado de recibir del mensaje de la madre. Por mediación del don o del permiso concedido a la madre, obtiene a fin de cuentas esto, se le permite tener un pene para más adelante. He aquí lo que realiza efectivamente la fase del declive del Edipo — tiene verdaderamente, lo dijimos la última vez, el título en el bolsillo.

Por recordar una cita histórica y divertida — una mujer cuyo marido quería estar seguro de su fidelidad, le había certificado por escrito que le era fiel, y luego se prodigó por todo el mundo diciendo — ¡Ah! ¡Bonito billete tiene La Châtre! Pues bien, este *La Châtre* y nuestro pequeño castrado son ciertamente de la misma clase, también tienen al final del Edipo un bonito papel que no es poca cosa, pues en él se basará más adelante que pueda asumir con tranquilidad, en el más feliz de los casos, tener un pene, dicho de otra manera, ser alguien idéntico a su padre.

2. *Revient sur lui*. Hay un equívoco, porque *revenir sur son discours* podría ser también desdecirse, retractarse, retocarlo. [N. del T.]

Pero se trata de una etapa en la que, como ustedes ven perfectamente, las dos vertientes siempre pueden revertir la una en la otra. Hay algo abstracto y sin embargo dialéctico en la relación entre los dos tiempos de los que les acabo de hablar, aquel en el que el padre interviene como interdictivo y privador, y aquel en el que interviene como permisivo y donador — donador con respecto a la madre. Pueden pasar otras cosas, y ahora, para verlo, hemos de situarnos en la madre y plantearnos de nuevo la cuestión de la paradoja que representa el carácter central del objeto fálico en cuanto imaginario.

La madre es una mujer a la que suponemos ya en la plenitud de sus capacidades de voracidad femenina, y la objeción planteada a la función imaginaria del falo es completamente válida. Si la madre es esto, el falo no es pura y simplemente aquel bello objeto imaginario, pues ella se lo ha tragado hace ya algún tiempo. En otras palabras, el falo, en la madre, no es únicamente un objeto imaginario, es también perfectamente algo que cumple su función en el plano instintual, como instrumento normal del instinto. Es el *inyecto*, si así puedo expresarme — con una palabra que no quiere decir simplemente que ella se lo introduce, sino que se lo introducen. Este *in* indica igualmente su función instintiva.

Si tenemos ahí toda la dialéctica del Edipo, es porque el hombre ha de atravesar todo el bosque del significante para alcanzar sus objetos instintivamente válidos y primitivos. Ello no impide que, a pesar de todo, de vez en cuando lo consiga. Gracias a Dios, de lo contrario las cosas se hubieran extinguido desde hace mucho tiempo a falta de combatientes, en vista de la excesiva dificultad para alcanzar el objeto real.

Ésta es una de las posibilidades en cuanto a la madre. Hay otras, y deberíamos tratar de ver qué quiere decir para ella su relación con el falo, dado que, como a todo sujeto humano, le preocupa enormemente. Por ejemplo, podemos distinguir, junto a la función de *inyecto*, la de *adyecto*. El término designa la pertenencia imaginaria de algo que, en el nivel imaginario, se le da o no se le da, tiene permiso para desearlo, le falta. El falo interviene entonces como falta, como el objeto del que está privada, como objeto del *Penisneid*, de aquella privación siempre sentida cuya incidencia conocemos en la psicología femenina. Pero también puede intervenir como objeto que de todas formas se le da, pero desde donde está, tomado en consideración de forma muy simbólica. Ésta es otra función del adyecto, aunque pueda confundirse con la del *inyecto* primitivo.

En suma, si bien tiene todas las dificultades que supone haber de introducirse en la dialéctica del símbolo para llegar a integrarse en la fami-

lia humana, la mujer tiene por otra parte todos los accesos a algo primitivo e instintual que la sitúa en una relación directa con el objeto, no ya de su deseo sino de su necesidad.

Una vez elucidado esto, ahora hablemos de los homosexuales.

3

De los homosexuales, se habla. A los homosexuales, se los cuida. A los homosexuales, no se los cura. Y lo más formidable es que no se los cura a pesar de que sean perfectamente curables.

Si algo se desprende de la forma más clara de las observaciones, es que la homosexualidad masculina — la otra también, pero hoy vamos a limitarnos al macho por razones de claridad — es una inversión con respecto al objeto que se estructura en un Edipo pleno y acabado. Más exactamente, aunque realiza esta tercera etapa de la que hemos hablado hace un momento, el homosexual la modifica bastante sensiblemente. Me dirán ustedes — *Ya lo sabíamos, realiza el Edipo en una forma invertida*. Si con eso les basta, pueden no pasar de ahí, no los obligo a seguirme, pero considero que tenemos derecho a exigirnos algo más que decir — *¿Por qué su hija es muda? Porque el Edipo está invertido*.

Todavía nos queda algo que buscar en la propia estructura de lo que muestra la clínica a propósito de los homosexuales, si no podemos comprender mucho mejor cómo se sitúa exactamente la terminación del Edipo. Hay que considerar, en primer lugar, su posición con todas sus características y, en segundo lugar, el hecho de que se aferre hasta tal extremo a dicha posición. El homosexual, en efecto, por poco que se le ofrezca un medio y cierta facilidad, se aferra muchísimo a su posición de homosexual, y sus relaciones con el objeto femenino, en vez de abolidas, están por el contrario muy profundamente estructuradas.

Creo que sólo esta forma de esquematizar el problema permite indicar a qué se debe la dificultad de conmover su posición y, más aún, por qué una vez puesta al descubierto por lo general el análisis fracasa. Ello no se debe a una imposibilidad interna de dicha posición, sino a que son exigibles toda clase de condiciones y hay que meterse por los recovecos en los que su posición se le ha convertido en algo tan precioso y primordial.

Se puede advertir cierto número de rasgos en el homosexual, y en primer lugar una relación perpetua y profunda con la madre. A la madre nos la presentan, de acuerdo con la media de los casos, como alguien que tiene en la pareja parental una función directiva, eminente, y se ha ocupado más del niño que del padre. Se dice también, y esto es ya otra cosa, que se habría ocupado del niño de una forma muy castradora, que se habría preocupado muchísimo, con mucha minuciosidad, demasiado tiempo, de su educación. Nadie parece sospechar que todo esto no va en la misma dirección. Hay que añadir algunos eslabones suplementarios para llegar a pensar que una intervención tan castradora pudiera producir como efecto en el niño tal sobrevaloración del objeto, en la forma general en que ésta se presenta en el homosexual, que ninguna pareja susceptible de interesarle podría estar privado de él.

No quiero tenerlos en vilo, ni dar la impresión de que quiero plantearles adivinanzas. Creo que la clave del problema en lo referente al homosexual es ésta — si el homosexual, con todos sus matices, concede un valor predominante al objeto pene hasta el punto de convertirlo en una característica absolutamente exigible a la pareja sexual, es porque, de alguna forma, la madre le dicta la ley al padre, en el sentido en que les he enseñado a distinguirlo.

Les dije que el padre intervenía en la dialéctica edípica del deseo en tanto que le dicta la ley a la madre. Aquí, se trata de algo que puede revestir diversas formas y se reduce siempre a esto — es la madre quien le ha dictado la ley al padre en un momento decisivo. Esto quiere decir, muy precisamente, que cuando la intervención interdictiva del padre hubiera debido introducir al sujeto en la fase de su relación con el objeto del deseo de la madre, y cortar de raíz para él toda posibilidad de identificarse con el falo, el sujeto encuentra por el contrario en la estructura de la madre el sostén, el refuerzo, por cuya causa esta crisis no tiene lugar. En el momento ideal, en el tiempo dialéctico en que la madre debiera ser captada como privada del adycto, de tal forma que el sujeto ya no supiera literalmente a qué santo encomendarse, lo que encuentra, por el contrario, es su seguridad. Aguanta perfectamente, porque siente que la madre es la clave de la situación y no se deja ni privar ni desposeer. En otras palabras, el padre puede decir lo que le parezca, pero a ella no le da frío ni calor.

Por lo tanto, esto no significa que el padre no haya entrado en juego. Freud, ya hace mucho tiempo — por favor, remítanse a *Tres ensayos para una teoría sexual* — dijo que no era infrecuente — y no se expresa así por casualidad, si dice *no es infrecuente*, no es por desidia, es porque lo ha vis-

to frecuentemente — que una inversión esté determinada por la *Wegfall*, la caída de un padre demasiado interdictor. Ahí están los dos tiempos, a saber, la interdicción, pero también que dicha interdicción ha fracasado, en otros términos, que es la madre quien, al final, ha dictado la ley.

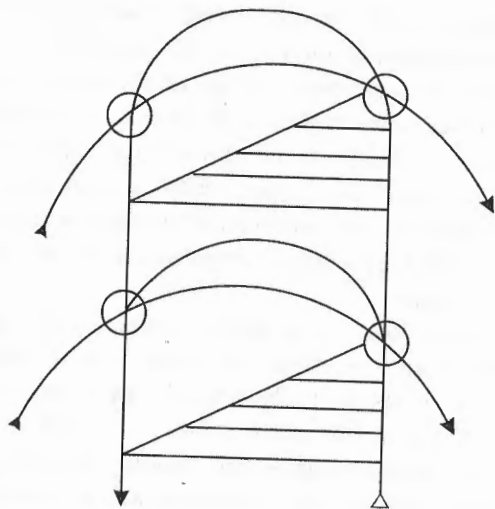
Esto les explica también que, en casos muy diversos, si la marca del padre interdictor está quebrada,³ el resultado es exactamente el mismo. En particular, en casos en que el padre ama demasiado a la madre, en los que debido a su amor parece demasiado dependiente de la madre, el resultado es exactamente el mismo.

No les estoy diciendo que el resultado siempre sea el mismo, sino que, en ciertos casos, es el mismo. El hecho de que el padre ame demasiado a la madre puede tener un resultado distinto de una homosexualidad. No me refugio en absoluto en la constitución, sólo advierto de paso que las diferencias están por establecer y que se puede observar, por ejemplo, un efecto del tipo neurosis obsesiva, como veremos en otra oportunidad. De momento, subrayo simplemente que causas distintas pueden tener un efecto común, o sea, en casos en los que el padre está demasiado enamorado de la madre, se encuentra, de hecho, en la misma posición de alguien a quien la madre le dicta la ley.

Hay también casos — el interés de esta perspectiva es que reúne casos distintos — en los que el padre, como lo manifiesta el sujeto, siempre permaneció como un personaje muy distante cuyos mensajes no llegaban sino a través de la madre. Pero el análisis demuestra que en realidad está lejos de estar ausente. En particular, detrás de la relación tensional con la madre, muy a menudo marcada por toda clase de acusaciones, de quejas, de manifestaciones agresivas, como se suele decir, que constituye el texto del análisis de un homosexual, se descubre, y de la forma más clara, la presencia del padre como rival, de ningún modo en el sentido del Edipo invertido, sino del Edipo normal. En este caso, suelen conformarse con decir que la agresividad contra el padre ha sido transferida a la madre, lo cual no es del todo claro, pero al menos tiene la ventaja de ajustarse a los hechos. Lo que se trata de saber es por qué es así.

Es así porque en la posición crítica en la que el padre era efectivamente una amenaza para él, el niño encontró una solución, la consistente en la identificación representada por la homología de estos dos triángulos.

3. *Brisée*. En heráldica, la *brisure* modifica un blasón para indicar que se trata de una rama menor o bastarda de la familia. [N. del T.]



El sujeto consideró que la buena forma de aguantar era identificarse con la madre, porque la madre, por su parte, no se dejaba conmovir. De manera que se encontrará en la posición de la madre, definida de esta forma.

Por otra parte, cuando se encuentra frente a una pareja que es el sustituto del personaje paterno, lo que ha de hacer, como se manifiesta frecuentemente en los fantasmas y en los sueños de los homosexuales, es desarmarlo, someterlo, e incluso, de una forma del todo clara en algunos casos, dejarlo incapaz, al personaje sustituto del padre, de lucirse delante de una mujer o mujeres.

Por otra parte, la exigencia del homosexual de encontrar en su pareja el órgano peniano corresponde precisamente a que, en la posición primitiva, la ocupada por la madre que le dicta la ley al padre, lo que es cuestionado — no resuelto, sino cuestionado —, es saber si en verdad el padre tiene o no tiene, y esto es exactamente lo que le pregunta el homosexual a su pareja, antes que ninguna otra cosa y de una forma predominante con respecto a cualquier otra cosa. Después ya veremos qué se habrá de hacer con eso, pero antes ha de mostrar que tiene.

Incluso iré más lejos, hasta indicarles en qué consiste el valor de dependencia que representa para el niño el amor excesivo del padre por la madre. Ustedes recuerdan, espero, la fórmula que elegí para ustedes, a saber, que amar es siempre dar lo que no se tiene, no dar lo que se tiene. No voy a repetir las razones por las cuales les di esta fórmula, pero denla por segura y tómennla como una fórmula clave, como una pequeña rampa que, con

sólo tocarla, les llevará al piso correcto aunque no entiendan nada, y es mucho mejor que no entiendan nada. Amar, es dar a alguien que tiene o no tiene lo que está en juego, pero sin lugar a dudas es dar lo que no se tiene. Por el contrario, dar es también dar, pero es dar lo que se tiene. Ésta es toda la diferencia.

En todos los casos, si el padre se muestra verdaderamente amoroso para con la madre, se sospecha que no tiene, y así es como entra en juego el mecanismo. Veán cómo en este sentido las verdades nunca son del todo oscuras, ni ignoradas — cuando no están articuladas, al menos se presienten. No sé si se han dado ustedes cuenta de que este tema candente los psicoanalistas nunca lo abordan, aunque saber si el padre amaba a la madre sea por lo menos tan interesante como saber si la madre amaba al padre. Se suele plantear siempre la cuestión en esta dirección — el niño tuvo una madre fálica castradora y todo lo que quieran, tenía con respecto al padre una actitud autoritaria, carente de amor, de respeto, etcétera — pero es muy curioso ver que nunca destacamos la relación del padre con la madre. No sabemos muy bien qué pensar de esto y no nos parece posible, en resumidas cuentas, decir algo demasiado normativo. Después de todo, dejamos de lado muy cuidadosamente, al menos hasta hoy, este aspecto del problema que con toda probabilidad habré de volver a considerar.

Otra consecuencia. Hay algo que se manifiesta también con mucha frecuencia y que no es una de las menores paradojas del análisis de los homosexuales. De entrada, parece bien paradójico, con respecto a la exigencia de un pene en la pareja, que tengan pánico de ver el órgano de la mujer, porque, nos dicen, eso les sugiere ideas de castración. Quizás sea cierto, pero no tal como se piensa, pues si algo los frena ante el órgano femenino es precisamente la suposición, en muchos casos, de que ha ingerido el falo del padre, y lo temido en la penetración es precisamente el encuentro con dicho falo.

Algunos sueños — les citaré algunos — perfectamente registrados en la literatura y que se encuentran también en mi práctica, ponen de manifiesto de la forma más clara que lo que emerge con ocasión del encuentro posible con una vagina femenina es un falo que se desarrolla y que representa algo insuperable, y frente a esto el sujeto no sólo ha de detenerse sino que se ve invadido por toda clase de temores. Esto le da al temor a la vagina un sentido muy distinto del que se ha considerado bajo la rúbrica de la vagina dentada, que también existe. Es la vagina dentada porque contiene el falo hostil, el falo paterno, el falo al mismo tiempo fantasmático y absorbido por la madre, cuyo verdadero poder posee ella en el órgano femenino.

Esto articula suficientemente toda la complejidad de las relaciones del homosexual. Es una situación estable, no dual en absoluto, una situación llena de seguridad, una situación con tres pies. Precisamente porque siempre se ha considerado como una relación dual y nunca se entra en el laberinto de las posiciones del homosexual, por culpa del analista, la situación nunca llega a ser enteramente elucidada.

Aunque tenga las relaciones más estrechas con la madre, la situación sólo tiene su importancia en relación con el padre. Lo que debiera ser el mensaje de la ley es todo lo contrario, y está, ingerido o no, en manos de la madre. La madre tiene la clave, pero de una forma mucho más compleja que la implicada en la noción global y tosca de que es una madre provista de falo. Si resulta que el homosexual se ha identificado con ella, no es de ningún modo, pura y simplemente, en tanto que tenga o no tenga el adyecto, sino porque está en posesión de las claves de la situación particular que prevalece a la salida del Edipo, donde lo que se juzga es saber cuál de los dos tiene a fin de cuentas el poder. No cualquier poder, sino muy precisamente el poder del amor — los vínculos complejos de la edificación del Edipo, tal como les son presentados aquí, les permiten comprender cómo la relación con el poder de la ley repercute metafóricamente en la relación con el objeto fantasmático que es el falo, como objeto con el que debe producirse en un momento dado la identificación del sujeto.

La próxima vez desarrollaré un breve comentario anexo de lo que se ha llamado los estados de pasividad del falo — el término es de Loewenstein — para explicar ciertos trastornos de la potencia sexual. Esto se inserta aquí demasiado naturalmente como para que no lo haga. Luego les mostraré cómo, a través de los distintos avatares del mismo objeto, desde el principio, o sea, desde su función como objeto imaginario de la madre hasta el momento en que es asumido por el sujeto, podemos esbozar la clasificación general y definitiva de las diferentes formas en que interviene. Esto es lo que haremos dentro de ocho días.

El día siguiente, antes de dejarlos durante tres semanas, concluiremos con la relación del sujeto con el falo, de una forma que tal vez les interesará menos directamente pero que a mí me importa mucho.

En efecto, terminé mi último trimestre con lo que les planteé sobre la comedia. Cuando les dije que lo esencial de la comedia era el momento en que el sujeto consideraba todo el asunto dialéctica en mano y decía — *Después de todo, todo este asunto dramático, la tragedia, los conflictos entre el padre y la madre, nada de eso vale tanto como el amor, así que ahora divirtámonos, entremos en la orgía, hagamos cesar todos esos conflictos,*

de cualquier forma todo esto está hecho para el hombre —, esto no se lo han acabado ustedes de tragar. Me causó mucho asombro haber sorprendido, incluso escandalizado, a algunas personas. Voy a hacerles una confidencia — eso está en Hegel.

De todas formas, voy a plantear cosas nuevas sobre el tema, algo que me parece mucho más demostrativo que todo lo que se ha podido elaborar sobre los diversos fenómenos del ingenio. Es que, por este camino, se encuentra una sorprendente confirmación de lo que estamos planteando, a saber, el carácter crucial para el sujeto y para su desarrollo de la identificación imaginaria con el falo.

Les doy cita, pues, el último día de este período para mostrarles hasta qué punto esto es aplicable, hasta qué punto es demostrativo, hasta qué punto es sensacional — para proporcionar una clave, un término único, una explicación unívoca de la función de la comedia.

29 DE ENERO DE 1958

La significación del falo¹

Es sabido que el complejo de castración inconsciente tiene una función de nudo:

1º en la estructuración dinámica de los síntomas en el sentido analítico del término, queremos decir de lo que es analizable en las neurosis, las perversiones y las psicosis;

2º en una regulación del desarrollo que da su *ratio* a este primer papel: a saber, la instalación en el sujeto de una posición inconsciente sin la cual no podría identificarse con el tipo ideal de su sexo, ni siquiera responder sin graves vicisitudes a las necesidades de su *partenaire* en la relación sexual, e incluso acoger con justeza las del niño que es procreado en ellas.

Hay aquí una antinomia interna a la asunción por el hombre (*Mensch*) de su sexo: ¿por qué no debe asumir sus atributos sino a través de una amenaza, incluso bajo el aspecto de una privación? Es sabido que Freud, en *El malestar en la cultura*, llegó hasta sugerir un desarreglo no contingente, sino esencial de la sexualidad humana y que uno de sus últimos artículos se refiere a la irreductibilidad a todo análisis finito (*endliche*) de las secuelas que resultan del complejo de castración en el inconsciente masculino, del *penisneid* en el inconsciente de la mujer.

¹ Damos aquí sin modificación del texto la conferencia que pronunciamos en alemán ("Die Bedeutung des Phallus") el 9 de mayo de 1958 en el Instituto Max Planck de Múnich, donde el profesor Paul Matussek nos había invitado a hablar.

Se medirá en ella, a condición de tener algunos puntos de referencia sobre los modos mentales que regían unos medios no especialmente inadvertidos en esa época, la manera en que los términos que fuimos los primeros en extraer de Freud, "el otro escenario", para tomar uno citado aquí, podían resonar en ellos.

Si la retroacción [*après-coup*, *Nachtrag*], para citar otro de esos términos del dominio del espíritu refinado donde ahora tienen curso, hace este esfuerzo impracticable, sépase que eran allí inauditos.

Esta aporía no es la única, pero es la primera que la experiencia freudiana y la metapsicología que resulta de ella introdujeron en nuestra experiencia del hombre. Es insoluble en toda reducción a datos biológicos: la sola necesidad del mito subyacente a la estructuración del complejo de Edipo lo demuestra suficientemente.

No es sino un artificio invocar para esta ocasión un factor amnésico hereditario, no sólo porque éste es en sí mismo discutible, sino porque deja el problema intacto: ¿cuál es el nexo del asesinato del padre con el pacto de la ley primordial, si está incluido en él que la castración sea el castigo del incesto?

Sólo sobre la base de los hechos clínicos puede ser fecunda la discusión. Éstos demuestran una relación del sujeto con el falo que se establece independientemente de la diferencia anatómica de los sexos y que es por ello de una interpretación especialmente espinosa en la mujer y con relación a la mujer, concretamente en los cuatro capítulos siguientes:

1º de por qué la niña se considera a sí misma, aunque fuese por un momento, como castrada, en cuanto que ese término quiere decir: privada de falo, y por la operación de alguien, el cual es en primer lugar su madre, punto importante, y después su padre, pero de una manera tal que es preciso reconocer allí una transferencia en el sentido analítico del término;

2º de por qué más primordialmente, en los dos sexos, la madre es considerada como provista de falo, como madre fálica;

3º de por qué correlativamente la significación de la castración no toma de hecho (clínicamente manifiesto) su alcance eficiente en cuanto a la formación de los síntomas sino a partir de su descubrimiento como castración de la madre;

4º estos tres problemas culminan en la cuestión de la razón, en el desarrollo, de la fase fálica. Es sabido que Freud especifica bajo este término la primera maduración genital: en cuanto que por una parte se caracterizaría por la dominación imaginaria del atributo fálico, y por el goce masturbatorio, y por otra parte él localiza este goce en la mujer en el clítoris, promovido así a la función del falo, y que parece excluir así en los dos sexos, hasta la terminación de esta fase, es decir, hasta la declinación del Edipo, toda localización instintual de la vagina como lugar de la penetración genital.

Esta ignorancia es muy sospechosa de desconocimiento en el sentido técnico del término, y tanto más cuanto que a veces es totalmente inventada. ¿Concordaría únicamente con la fábula en la que Longo nos muestra la iniciación de Dafnis y Cloe subordinada a los esclarecimientos de una anciana?

Así es como ciertos autores se vieron arrastrados a considerar la fase fálica

como efecto de una represión, y la función que toma en ella el objeto fálico como un síntoma. La dificultad empieza cuando se trata de saber *qué* síntoma: fobia, dice uno, perversión, dice otro, y a veces el mismo. En este último caso parece que ya nada funciona: no es que no se presenten interesantes trasmutaciones del objeto de una fobia en fetiche, pero precisamente si son interesantes es por la diferencia de su lugar en la estructura. Pedir a los autores que formulen esa diferencia en las perspectivas actualmente favorecidas bajo el título de relación de objeto sería pretensión vana. Esto en cuanto a esa materia, a falta de otra referencia que la noción aproximada de objeto parcial, nunca criticada desde que Karl Abraham la introdujo, por desgracia debido a las grandes facilidades que ofrece a nuestra época.

Queda el hecho de que la discusión ahora abandonada sobre la fase fálica, releyendo los textos sobre ella que subsisten de los años 1928-32, nos refresca por el ejemplo de una pasión doctrinal a la que la degradación del psicoanálisis, consecutiva a su trasplante americano, añade un valor nostálgico.

Con sólo resumir el debate no podría dejar de alterarse la diversidad auténtica de las posiciones tomadas por una Helene Deutsch, una Karen Horney, un Ernest Jones, para limitarnos a los más eminentes.

La sucesión de los tres artículos que este último consagró al tema es especialmente sugestiva: aunque sólo fuese por el enfoque primero sobre el que construye y que señala el término por él forjado de *afanisis*. Pues planteando muy justamente el problema de la relación de la castración con el deseo, hace patente en ello su incapacidad para reconocer lo que sin embargo rodea de tan cerca, que el término que dentro de poco nos dará su clave parece surgir de su falta misma.

Se encontrará especialmente divertido su éxito en articular bajo la égida de la letra misma de Freud una posición que le es estrictamente opuesta: verdadero modelo en un género difícil.

No por ello se deja ahogar el pez, que parece ridiculizar en Jones su alegato tendiente a restablecer la igualdad de los derechos naturales (¿acaso no lo empuja hasta el punto de cerrarlo con el “Dios los creó hombre y mujer” de la Biblia?). De hecho, ¿qué ha ganado al normalizar la función del falo como objeto parcial, si necesita invocar su presencia en el cuerpo de la madre como objeto interno, término que es función de las fantasías reveladas por Melanie Klein, y si no puede separarse otro tanto de la doctrina de esta última, refiriendo esas fantasías a la recurrencia hasta los límites de la primera infancia, de la formación edípica?

No nos engañaremos si reanudamos la cuestión preguntándonos qué es lo que podría imponer a Freud la evidente paradoja de su posición. Porque nos

veremos obligados a admitir que estaba mejor guiado que cualquier otro en su reconocimiento del orden de los fenómenos inconscientes de los que él era el inventor, y que, a falta de una articulación suficiente de la naturaleza de esos fenómenos, sus seguidores estaban condenados a extraviarse más o menos.

Partiendo de esta apuesta —que asentamos como principio de un comentario de la obra de Freud que proseguimos desde hace siete años— es como nos hemos visto conducidos a ciertos resultados: en primer lugar, a promover como necesaria para toda articulación del fenómeno analítico la noción de significante, en cuanto se opone a la de significado en el análisis lingüístico moderno. De éste Freud no podía tener conocimiento, puesto que nació más tarde, pero pretendemos que el descubrimiento de Freud toma su relieve precisamente por haber debido anticipar sus fórmulas, partiendo de un dominio donde no podía esperarse que se reconociese su reinado. Inversamente, es el descubrimiento de Freud el que da a la oposición del significante y el significado el alcance efectivo en que conviene entenderlo: a saber, que el significante tiene función activa en la determinación de los efectos en que lo significable aparece como sufriendo su marca, convirtiéndose por medio de esa pasión en el significado.

Esta pasión del significante se convierte entonces en una dimensión nueva de la condición humana, en cuanto que no es únicamente el hombre quien habla, sino que en el hombre y por el hombre “ello” habla, y su naturaleza resulta tejida por efectos donde se encuentra la estructura del lenguaje del cual él se convierte en la materia, y por eso resuena en él, más allá de todo lo que pudo concebir la psicología de las ideas, la relación de la palabra.

Puede decirse así que las consecuencias del descubrimiento del inconsciente no han sido ni siquiera entrevistas aún en la teoría, aunque ya su sacudida se ha hecho sentir en la praxis, más de lo que lo medimos todavía, incluso cuando se traduce en efectos de retroceso.

Precisemos que esta promoción de la relación del hombre con el significante como tal no tiene nada que ver con una posición “culturalista” en el sentido corriente del término, aquella en la cual Karen Horney, por ejemplo, resultó anticiparse en la querella sobre el falo por su posición, calificada por Freud de feminista. No es de la relación del hombre con el lenguaje en cuanto fenómeno social de lo que se trata, puesto que ni siquiera se plantea algo que se parezca a esa psicogénesis ideológica conocida, y que no queda superada por el recurso perentorio a la noción completamente metafísica, bajo su petición de principio de apelación a lo concreto, que vehicula irrisoriamente el nombre de afecto.

Se trata de encontrar en las leyes que rigen ese otro escenario (*eine andere Schauplatz*) que Freud, a propósito de los sueños, designa como el del inconsciente, los efectos que se descubren al nivel de la cadena de elementos materialmente inestables que constituye el lenguaje: efectos determinados por el doble juego de la combinación y de la sustitución en el significante, según las dos vertientes generadoras del significado que constituyen la metonimia y la metáfora; efectos determinantes para la institución del sujeto. En esa prueba aparece una topología en el sentido matemático del término, sin la cual pronto se da uno cuenta de que es imposible notar tan siquiera la estructura de un síntoma en el sentido analítico del término.

“Ello” habla en el Otro, decimos, designando por el Otro el lugar mismo que evoca el recurso a la palabra en toda relación en la que interviene. Si “ello” habla en el Otro, ya sea que el sujeto lo escuche o no con su oreja, es que es allí donde el sujeto, por una anterioridad lógica a todo despertar del significado, encuentra su lugar significante. El descubrimiento de lo que articula en ese lugar, es decir en el inconsciente, nos permite captar al precio de qué división (*Spaltung*) se ha constituido así.

El falo aquí se esclarece por su función. El falo en la doctrina freudiana no es una fantasía, si hay que entender por ello un efecto imaginario. No es tampoco como tal un objeto (parcial, interno, bueno, malo, etc...) en la medida en que ese término tiende a apreciar la realidad interesada en una relación. Menos aún es el órgano, pene o clítoris, que simboliza. Y no sin razón tomó Freud su referencia del simulacro que era para los antiguos.

Pues el falo es un significante, un significante cuya función, en la economía intrasubjetiva del análisis, levanta tal vez el velo de la que tenía en los misterios. Pues es el significante destinado a designar en su conjunto los efectos del significado, en cuanto el significante los condiciona por su presencia de significante.

Examinemos pues los efectos de esa presencia. Son en primer lugar los de una desviación de las necesidades del hombre por el hecho de que habla, en el sentido de que en la medida en que sus necesidades están sujetas a la demanda, retornan a él alienadas. Esto no es el efecto de su dependencia real (no debe creerse que se encuentra aquí esa concepción parásita que es la noción de dependencia en la teoría de la neurosis), sino de la conformación significante como tal y del hecho de que su mensaje es emitido desde el lugar del Otro.

Lo que se encuentra así alienado en las necesidades constituye una *Urverdrängung* por no poder, por hipótesis, articularse en la demanda, pero que aparece en un retoño, que es lo que se presenta en el hombre como el deseo

(*das Begehren*). La fenomenología que se desprende de la experiencia analítica es sin duda de una naturaleza tal como para demostrar en el deseo el carácter paradójico, desviado, errático, excéntrico, incluso escandaloso, por el cual se distingue de la necesidad. Es éste incluso un hecho demasiado afirmado para no haberse impuesto desde siempre a los moralistas dignos de este nombre. El freudismo de antaño parecía deber dar su estatuto a este hecho. Paradójicamente, sin embargo, el psicoanálisis resulta encontrarse a la cabeza del oscurantismo de siempre y más adormecedor por negar el hecho en un ideal de reducción teórica y práctica del deseo a la necesidad.

Por eso necesitamos articular aquí ese estatuto partiendo de la demanda, cuyas características propias quedan eludidas en la noción de frustración (que Freud no empleó nunca).

La demanda en sí se refiere a otra cosa que a las satisfacciones que reclama. Es demanda de una presencia o de una ausencia. Cosa que manifiesta la relación primordial con la madre, por estar preñada de ese Otro que ha de situarse *más acá* de las necesidades que puede colmar. Ella lo constituye ya como provisto del “privilegio” de satisfacer las necesidades, es decir, del poder de privarlas de lo único con que se satisfacen. Ese privilegio del Otro dibuja así la forma radical del don de lo que no tiene, o sea, lo que se llama su amor.

Es así como la demanda anula (*aufhebt*) la particularidad de todo lo que puede ser concedido trasmutándolo en prueba de amor, y las satisfacciones incluso que obtiene para la necesidad se rebajan (*sich erniedrigt*) a no ser ya sino el aplastamiento de la demanda de amor (todo esto perfectamente sensible en la psicología de los primeros cuidados, a la que nuestros analistas-nurses se han dedicado).

Hay pues una necesidad de que la particularidad así abolida reaparezca *más allá* de la demanda. Reaparece efectivamente allá, pero conservando la estructura que esconde lo incondicionado de la demanda de amor. Mediante un vuelco que no es simple negación de la negación, el poder de la pura pérdida surge del residuo de una obliteración. A lo incondicionado de la demanda, el deseo sustituye la condición “absoluta”: esa condición desanuda en efecto lo que la prueba de amor tiene de rebelde a la satisfacción de una necesidad. Así, el deseo no es ni el apetito de la satisfacción, ni la demanda de amor, sino la diferencia que resulta de la sustracción del primero a la segunda, el fenómeno mismo de su escisión (*Spaltung*).

Puede concebirse cómo la relación sexual ocupa ese campo cerrado del deseo, y va en él a jugar su suerte. Es que es el campo hecho para que se produzca en él el enigma que esa relación provoca en el sujeto al “significársela” doblemente: retorno de la demanda que suscita, en [forma de] demanda so-

bre el sujeto de la necesidad; ambigüedad presentificada sobre el Otro en tela de juicio en la prueba de amor demandada. La hiancia de este enigma confirma lo que lo determina, en la fórmula más simple para hacerlo patente, a saber: que el sujeto, lo mismo que el Otro, para cada uno de los participantes en la relación, no pueden bastarse por ser sujetos de la necesidad, ni objetos del amor, sino que deben ocupar el lugar de causa del deseo.

Esta verdad está en el corazón, en la vida sexual, de todas las malformaciones posibles del campo del psicoanálisis. Constituye también en ella la condición de la felicidad del sujeto, y disimular su hiancia remitiéndose a la virtud de lo “genital” para resolverla por medio de la maduración de la ternura (es decir, del recurso único al Otro como realidad), por muy piadosa que sea su intención, no deja de ser una estafa. Es preciso decir aquí que los analistas franceses, con la hipócrita noción de oblatividad genital, han abierto la marcha moralizante, que a los compases de orfeones salvacionistas se prosigue ahora en todas partes.

De todas maneras, el hombre no puede aspirar a ser íntegro (a la “personalidad total”, otra premisa en que se desvía la psicoterapia moderna), desde el momento en que el juego de desplazamiento y de condensación al que está destinado en el ejercicio de sus funciones marca su relación de sujeto con el significante.

El falo es el significante privilegiado de esa marca en que la parte del logos se une al advenimiento del deseo.

Puede decirse que ese significante es escogido como lo más sobresaliente de lo que puede captarse en lo real de la copulación sexual, a la vez que como el más simbólico en el sentido literal (tipográfico) de este término, puesto que equivale allí a la cópula (lógica). Puede decirse también que es por su turgencia la imagen del flujo vital en cuanto pasa a la generación.

Todas estas expresiones no hacen sino seguir velando el hecho de que no puede desempeñar su papel sino velado, es decir, como signo él mismo de la latencia de que adolece todo significable, desde el momento en que es elevado (*aufgehoben*) a la función de significante.

El falo es el significante de esa *Aufhebung* misma que inaugura (inicia) por su desaparición. Por eso el demonio del Αἰδώς (*Scham*)² surge en el momento mismo en que, en el misterio antiguo, el falo es develado (cf. la pintura célebre de la Villa de Pompeya).

2 El demonio del Pudor.

Se convierte entonces en la barra que, por la mano de ese demonio, cae sobre el significado, marcándolo como la progenitura bastarda de su concatenación significativa.

Así es como se produce una condición de complementariedad en la instauración del sujeto por el significante, la cual explica su *Spaltung* y el movimiento de intervención en que se acaba.

A saber:

1. que el sujeto sólo designa su ser poniendo una barra en todo lo que significa, tal como aparece en el hecho de que quiera ser amado por sí mismo, espejismo que no se reduce por ser denunciado como gramatical (puesto que implica la abolición del discurso);

2. que lo que está vivo de ese ser en lo *urverdrängt* encuentra su significante por recibir la marca de la *Verdrängung* del falo (gracias a lo cual el inconsciente es lenguaje).

El falo como significante da la razón del deseo (en la acepción en que el término es empleado como “media y extrema razón” de la división armónica).

Así pues, es como un algoritmo como voy a emplearlo ahora, ya que, si no quiero inflar indefinidamente mi exposición, no puedo sino confiar en el eco de la experiencia que nos une para hacer captar a ustedes ese empleo.

Que el falo sea un significante es algo que impone que sea en el lugar del Otro donde el sujeto tenga acceso a él. Pero como ese significante no está allí sino velado y como razón del deseo del Otro, es ese deseo del Otro como tal lo que al sujeto se le impone reconocer, es decir, el otro en cuanto que es él mismo sujeto dividido de la *Spaltung* significativa.

Las emergencias que aparecen en la génesis psicológica confirman esa función significativa del falo.

Así en primer lugar se formula más correctamente el hecho kleiniano de que el niño aprehenda desde el origen que la madre “contiene” el falo.

Pero es en la dialéctica de la demanda de amor y de la prueba del deseo donde se ordena el desarrollo.

La demanda de amor no puede sino padecer de un deseo cuyo significante le es extraño. Si el deseo de la madre es el falo, el niño quiere ser el falo para satisfacerlo. Así la división inmanente al deseo se hace sentir ya por ser experimentada en el deseo del Otro, en la medida en que se opone ya a que el sujeto se satisfaga presentando al Otro lo que puede *tener* de real que responda a ese falo, pues lo que tiene no vale más que lo que no tiene, para su demanda de amor que quisiera que lo fuese.

Esa prueba del deseo del Otro, la clínica nos muestra que no es decisiva en

cuanto que el sujeto se entera en ella de si él mismo tiene o no tiene un falo real, sino en cuanto que se entera de que la madre no lo tiene. Tal es el momento de la experiencia sin el cual ninguna consecuencia sintomática (fobia) o estructural (*Penisneid*) que se refiera al complejo de castración tiene efecto. Aquí se sella la conjunción del deseo en la medida en que el significante fálico es su marca, con la amenaza o nostalgia de la carencia de tener.

Por supuesto, es de la ley introducida por el padre en esta secuencia de la que depende su porvenir.

Pero se puede, ateniéndose a la función del falo, señalar las estructuras a las que estarán sometidas las relaciones entre los sexos.

Digamos que esas relaciones girarán alrededor de un ser y de un tener que, por referirse a un significante, el falo, tienen el efecto contrariado de dar por una parte realidad al sujeto en ese significante, y por otra parte irrealizar las relaciones que han de significarse.

Esto por la intervención de un parecer que se sustituye al tener, para protegerlo por un lado, para enmascarar la falta en el otro, y que tiene el efecto de proyectar enteramente en la comedia las manifestaciones ideales o típicas del comportamiento de cada uno de los sexos, hasta el límite del acto de la copulación.

Estos ideales reciben su vigor de la demanda que tienen el poder de satisfacer, y que es siempre demanda de amor, con su complemento de la reducción del deseo a demanda.

Por muy paradójica que pueda parecer esta formulación, decimos que es para ser el falo, es decir, el significante del deseo del Otro, para lo que la mujer va a rechazar una parte esencial de la femineidad, concretamente todos sus atributos en la mascarada. Es por lo que no es por lo que pretende ser deseada al mismo tiempo que amada. Pero el significante de su deseo propio lo encuentra en el cuerpo de aquel a quien se dirige su demanda de amor. Sin duda no hay que olvidar que por esta función significante, el órgano que queda revestido de ella toma valor de fetiche. Pero el resultado para la mujer sigue siendo que convergen sobre el mismo objeto una experiencia de amor que como tal (cf. más arriba) la priva idealmente de lo que da, y un deseo que encuentra en él su significante. Por eso puede observarse que la falta de la satisfacción propia de la necesidad sexual, dicho de otra manera, la frigidez, es en ella relativamente bien tolerada, mientras que la *Verdrängung* inherente al deseo es menor que en el hombre.

En el hombre, por el contrario, la dialéctica de la demanda y del deseo engendra los efectos a propósito de los cuales hay que admirar una vez más con qué seguridad Freud los situó en las junturas mismas a las que pertenecen

bajo la rúbrica de un rebajamiento (*Erniedrigung*) específico de la vida amorosa.

Si el hombre encuentra en efecto cómo satisfacer su demanda de amor en la relación con la mujer en la medida en que el significante del falo la constituye ciertamente como dando en el amor lo que no tiene, inversamente su propio deseo del falo hará surgir su significante en su divergencia remanente hacia “otra mujer” que puede significar ese falo a títulos diversos, ya sea como virgen, ya sea como prostituta. Resulta de ello una tendencia centrífuga de la pulsión genital en la vida amorosa, que hace que en él la impotencia sea soportada mucho peor, al mismo tiempo que la *Verdrängung* inherente al deseo es más importante.

Sin embargo, no debe creerse por ello que la clase de infidelidad que aparece aquí como constitutiva de la función masculina le sea propia. Pues si se mira de cerca, el mismo desdoblamiento se encuentra en la mujer, con la diferencia de que el Otro del Amor como tal, es decir, en cuanto que está privado de lo que da, se percibe mal en el retroceso en que se sustituye al ser del mismo hombre cuyos atributos ama.

Podría añadirse aquí que la homosexualidad masculina, conforme a la marca fálica que constituye el deseo, se constituye sobre su vertiente, mientras que la homosexualidad femenina, por el contrario, como lo muestra la observación, se orienta sobre una decepción que refuerza la vertiente de la demanda de amor. Estas observaciones merecerían matizarse con un retorno sobre la función de la máscara en la medida en que domina las identificaciones en que se resuelven los rechazos de la demanda.

El hecho de que la femineidad encuentre su refugio en esa máscara por el hecho de la *Verdrängung* inherente a la marca fálica del deseo acarrea la curiosa consecuencia de hacer que en el ser humano la ostentación viril misma parezca femenina.

Correlativamente se entrevé la razón de ese rasgo nunca elucidado en que una vez más se mide la profundidad de la intuición de Freud: a saber, por qué sugiere que no hay más que una *libido*, que, como lo demuestra su texto, él concibe como de naturaleza masculina. La función del significante fálico desemboca aquí en su relación más profunda: aquella por la cual los antiguos encarnaban en él el *Noûs* y el *Λογὸς*.

DEMANDA Y DESEO EN LOS ESTADIOS ORAL Y ANAL

*El psicoanalista y la pulsión.
La garganta abierta de la vida.
Del polo al partenaire.
Bout-de-Zan.
La contra-demanda.*

Para quienes aterrizan hoy aquí entre nosotros, doy una breve orientación.

En primer lugar he tratado de replantear, en términos más rigurosos de lo que se había hecho hasta ahora, lo que se puede llamar la teoría del amor, y ello sobre la base de *El Banquete* de Platón. Y en el interior de lo que conseguimos situar en este comentario, empecé a articular la posición de la transferencia, en el sentido en que lo anuncié este año, es decir, en lo que llamé la disparidad subjetiva.

Con esto quiero decir que la posición de los dos sujetos en presencia no es de ningún modo equivalente. Y por eso no se puede hablar de situación analítica, sino únicamente de pseudo-situación.

Al abordar, pues, las dos últimas veces la cuestión de la transferencia, lo hice del lado del analista. Lo cual no significa sin embargo que yo dé al término de contratransferencia el sentido que corrientemente se le otorga, el de una especie de imperfección de la purificación del analista en la relación con el analizado. Muy al contrario, entiendo por contratransferencia la implicación necesaria del analista en la situación de transferencia, y por eso precisamente debemos desconfiar de este término impropio. En realidad se trata, pura y simplemente, de las consecuencias necesarias del propio fenómeno de la transferencia, si se lo analiza correctamente.

Introduce el problema a través del hecho de que la contratransferencia es captada en la práctica analítica de forma bastante extendida. Se considera en efecto que lo que podemos llamar cierto número de afectos, en la medida en que el analista es afectado por ellos en el análisis, constituyen una forma, si no normal, al menos normativa, de orientación de la situa-

ción analítica, y un elemento no únicamente de la información del analista, sino incluso de su intervención, mediante aquello que eventualmente puede comunicarle al respecto al analizado.

No estoy amparando la legitimidad de este método. Constató que ha podido ser introducido y promovido en la práctica, y que ha sido recibido y admitido en un campo muy amplio de la comunidad analítica.

Esto es por sí solo suficientemente indicativo. Y nuestro camino será por el momento analizar cómo los teóricos que entienden de esta forma el uso de la contratransferencia lo legitiman.

I

Los teóricos legitiman el uso de la contratransferencia vinculándolo a momentos de incomprensión por parte del analista. Es como si su incomprensión fuese en sí el criterio, el punto divisorio, la vertiente en la que se define lo que obligaría al analista a pasar a otro modo de comunicación y a otro instrumento en su manera de orientarse en el análisis del sujeto.

El término de comprensión es aquello a cuyo alrededor girará lo que hoy quiero mostrarles, con el fin de permitirles circunscribir más estrechamente lo que podemos llamar, de acuerdo con nuestros términos, la relación de la demanda del sujeto con su deseo. Les recuerdo en efecto que hemos puesto en primer plano, y en el principio, aquello cuyo retorno, tal como demostramos, era necesario, a saber, que de lo que se trata en el análisis no es sino de sacar a la luz la manifestación del deseo del sujeto.

¿Dónde está la comprensión, cuando comprendemos, cuando creemos comprender? Yo planteo que, en su forma más segura — y diría que en su forma primaria —, la comprensión de cualquier cosa de la que el sujeto nos haga alarde puede ser definida, en el plano consciente, por lo siguiente, que sabemos responder a lo que el otro demanda.

Si tenemos la sensación de comprender, es en la medida en que creemos poder responder a su demanda.

Sobre la demanda, sin embargo, sabemos un poco más que este abordaje inmediato. Sabemos precisamente esto, que la demanda no es explícita. Es incluso mucho más que implícita, el sujeto la oculta, es como si tuviera que ser interpretada. Y ahí está la ambigüedad.

En efecto, nosotros, que la interpretamos, respondemos a la demanda inconsciente en el plano de un discurso que es para nosotros un discurso concreto. Ahí es donde está el sesgo, la trampa. Y, por otra parte, desde siempre tendemos a deslizarnos hacia esa suposición que nos captura, la de que el sujeto debería, de alguna forma, conformarse con lo que sacamos a la luz mediante nuestra respuesta — debería estar satisfecho con nuestra respuesta.

Sabemos perfectamente, sin embargo, que ahí es donde se produce siempre alguna resistencia. Y de la situación de esta resistencia, del modo en que nosotros podemos calificarla y de las instancias con las que la ponemos en relación, se han derivado todas las etapas de la teoría analítica del sujeto, a saber, la teoría de las diversas instancias a las que en él nos enfrentamos. Sin embargo, sin negar la parte que tienen en la resistencia esas diversas instancias del sujeto, ¿no es posible ir a un punto más radical?

La dificultad de las relaciones de la demanda del sujeto con la respuesta que se le da se sitúa más lejos, en un punto del todo original, al que traté de llevarles mostrándoles qué resulta, en el sujeto que habla, del hecho — así lo expresé — de que sus necesidades deban pasar por los desfiladeros de la demanda. En este punto original, resulta que todo lo que es, en el sujeto que habla, tendencia natural ha de situarse en un más allá y un más acá de la demanda.

En un más allá que es la demanda de amor. En un más acá que es lo que llamamos el deseo, con aquello que lo caracteriza como condición y que llamamos su condición absoluta en la especificidad del objeto al que concierne, a minúscula, objeto parcial. He tratado de mostrárselo como incluido desde el origen, en aquel texto fundamental de la teoría del amor que es *El Banquete*, como *ágalma*, que yo he identificado asimismo con el objeto parcial de la teoría analítica.

Hoy quiero hacérselo palpar otra vez mediante otro breve recorrido de lo más original que hay en la teoría analítica, a saber, las *Triebe*, las pulsiones y su destino. De ello deduciremos a continuación cuanto se desprende respecto a aquello que nos importa, a saber, el *drive* involucrado en la posición del analista.

Como ustedes recordarán, donde les dejé la última vez es en este punto problemático, que un autor, el mismo que se expresa sobre el tema de la contratransferencia, designa en lo que llama el *drive* parental, necesidad de ser padre, y el *drive* reparador, necesidad de ir contra la destructividad natural supuesta en todo sujeto en cuanto analizable.

Ustedes captaron enseguida la osadía y la audacia que hay en plantear afirmaciones como éstas. Basta con detenerse un instante en ellas para percibir lo paradójicas que son. Si el *drive* parental debe estar presente en la situación analítica, ¿cómo osar siquiera hablar de la situación de transferencia? — si es verdaderamente a un padre a quien el sujeto en análisis tiene enfrente. ¿Qué hay más legítimo que recaer frente a él en la posición que tuvo durante toda su formación respecto a los sujetos en torno a los cuales se construyeron las situaciones fundamentales que constituyen en su caso la cadena significativa, los automatismos de repetición?

En otros términos, ¿cómo no darse cuenta de que vamos a dar directamente contra el escollo que nos permitirá orientarnos, de que tenemos ahí una contradicción directa, porque al mismo tiempo decimos que la situación de transferencia tal como se establece en el análisis está en discordancia con la realidad de la situación analítica? — que algunos explican imprudentemente como una situación tan simple, resultante del *hic et nunc* de la relación con el médico. Si el médico está aquí armado del *drive* parental, ¿cómo no ver, por elaborado que lo supongamos en su vertiente de posición educativa, que no hay absolutamente nada que se distancie de la respuesta normal del sujeto a la situación y de todo lo que podrá ser enunciado como repetición de una situación pasada?

Ni siquiera hay forma de articular la situación analítica sin plantear, al menos en algún lugar, la exigencia contraria. Vean por ejemplo el tercer capítulo de *Más allá del principio de placer*. Freud, retomando la articulación de la que se trata en el análisis, establece efectivamente la distinción entre la rememoración, la reproducción y el automatismo de repetición, *Wiederholungszwang*, por cuanto considera este último como un semi-fracaso del objetivo rememorativo del análisis, un fracaso necesario. Hasta llega a poner a cuenta de la estructura del yo — en la medida en que en este estadio de su elaboración, trata de fundar dicha instancia como en gran parte inconsciente — la función de la repetición, desde luego no esta función toda entera, porque todo el artículo es para mostrar que hay un margen, sino su parte más importante. La repetición es puesta a cuenta de la defensa del yo, mientras que la rememoración reprimida se considera el verdadero término, el último, de la operación analítica, quizás considerado todavía, en este momento, inaccesible.

El objetivo último de la rememoración tropieza con una resistencia que es situada en la función inconsciente del yo. Siguiendo esta vía de elaboración, Freud nos dice que hemos de pasar por ahí y que, por norma, el médico no puede ahorrarle al analizado esta fase, sino que debe dejarle vivir

de nuevo un pedazo de su vida olvidada. Tiene que ocuparse de ello, porque una cierta medida de *Überlegenheit*, de superioridad, se conserva; gracias a lo cual la realidad aparente, *die anscheinende Realität*, siempre podrá ser reconocida nuevamente por el sujeto como un reflejo, un efecto de espejo de un pasado olvidado.

Sabe Dios a qué abusos de interpretación se presta este enfoque de la *Überlegenheit*. Si se puede edificar toda la teoría de la alianza con la parte supuestamente sana del yo, es con relación a esto. Sin embargo no hay nada así en estas páginas. Puedo poner de relieve lo que, de pasada, les tiene que haber resultado visible, a saber, el carácter de algún modo neutro, ni de un lado ni del otro, de esta *Überlegenheit*. ¿Dónde está esa superioridad? ¿Hay que entenderla del lado del médico, que, esperémoslo, conserva la cabeza? ¿O está del lado del enfermo?

En la traducción francesa, que es tan mala como las que se han hecho bajo otros diversos patrocinios, la cosa se traduce de una forma muy curiosa — y tan sólo debe velar por que el enfermo conserve un cierto grado de serena superioridad. No hay nada semejante en el texto — que le permita constatar a pesar de todo que la realidad de lo que reproduce es sólo aparente.

Esta *Überlegenheit*, sin duda exigible, es necesario situarla de una forma infinitamente más precisa que todas las elaboraciones que pretenden comparar la abreacción actual — lo que se repite en el tratamiento — con una situación que se da como perfectamente conocida.

Partamos de nuevo, pues, del examen de las fases, y de las demandas, de las exigencias del sujeto tal como las abordamos en nuestras interpretaciones. Y empecemos, siguiendo la diacronía llamada de las fases de la libido, por la demanda más simple, ésa a la que nos referimos tan frecuentemente, la demanda oral.

2

¿Qué es una demanda oral? Es la demanda de ser alimentado. ¿Quién se dirige a quién, a qué? Se dirige a ese Otro que oye y que, en este nivel primario de la enunciación de la demanda, se puede designar verdaderamente como lo que nosotros llamamos el lugar del Otro. El *Autre-on*. El *Otrón* — diría, para hacer rimar nuestras designaciones con las que son fa-

miliares en física. He aquí pues a este Otrón abstracto, al que el sujeto dirige, más o menos sin saberlo, la demanda de ser alimentado.

Hemos dicho que toda demanda, por el hecho de ser palabra, tiende a estructurarse de la siguiente forma, reclama del otro su respuesta invertida. Evoca, por su estructura, su propia forma transpuesta de acuerdo con una determinada inversión. Así, debido a la estructura significante, a la demanda de ser alimentado le responde, de un modo que podemos llamar lógicamente contemporáneo de esta demanda, en el lugar del Otro, en el nivel del Otrón, la demanda de dejarse alimentar.

Bien lo sabemos en la experiencia. No es la elaboración refinada de un diálogo ficticio. De esto se trata cada vez que estalla el menor conflicto en esa relación entre el niño y la madre que parece hecha para completarse de forma estrictamente complementaria. ¿Qué hay que responda mejor, aparentemente, a la demanda de ser alimentado que la de dejarse alimentar? Sin embargo, sabemos que donde reside ese ínfimo *gap*, esa hiancia, ese desgarró, donde se insinúa de una forma normal la discordancia, el fracaso preformado del encuentro, es en el modo mismo de confrontación de estas dos demandas. El fracaso consiste en lo siguiente, en que, precisamente, no hay encuentro de tendencias, sino encuentro de demandas.

Al primer conflicto que estalla en la relación de cría, en el encuentro de la demanda de ser alimentado con la demanda de dejarse alimentar, se pone de manifiesto que a esta demanda un deseo la desborda — que no podría ser satisfecha sin que este deseo se extinguiera —, que si la demanda no se extingue, es porque este deseo la desborda, que el sujeto que tiene hambre, por el hecho de que a su demanda de ser alimentado le responde la demanda de dejarse alimentar, no se deja alimentar, y rechaza de alguna forma desaparecer como deseo por el hecho de ser satisfecho como demanda — que la extinción o el aplastamiento de la demanda en la satisfacción no podría producirse sin matar el deseo. De ahí es de donde surgen todas esas discordancias, la más ilustrativa de las cuales es la del rechazo a dejarse alimentar en la anorexia llamada, con mayor o menor razón, mental.

Encontramos aquí aquella situación que como mejor puedo traducir es jugando con los equívocos que autorizan las sonoridades de la fonemática francesa. No es posible confiarle al otro lo que es más primordial, a saber, *tu es le désir*, sin al mismo tiempo decirle *tué le désir*,¹ o sea, sin conceder-

1. *Tú eres el deseo / muerto el deseo.* [N. del T.]

le que él mata el deseo, sin abandonarle el deseo en cuanto tal. La ambivalencia primordial, propia de toda demanda, es que en toda demanda está igualmente implicado que el sujeto no quiere que sea satisfecha. El sujeto apunta en sí a la salvaguardia del deseo, y testimonia la presencia del deseo innombrado y ciego.

Este deseo, ¿qué es? Nosotros lo sabemos, y podemos responder de la forma más clásica y más original. La demanda oral tiene otro sentido además de la satisfacción del hambre. Es demanda sexual. Es en su fondo, nos dice Freud ya en los *Tres ensayos de teoría sexual*, canibalismo, y el canibalismo tiene un sentido sexual. Nos recuerda, y ello está enmascarado en la primera formulación freudiana, que alimentarse está, para el hombre, ligado a la buena voluntad del Otro — y vinculado por este hecho a una relación polar.

Existe también este término, que no sólo del pan de la buena voluntad del Otro tiene que alimentarse el sujeto primitivo sino, aunque parezca imposible, del cuerpo de aquel que lo alimenta. Porque hay que llamar a las cosas por su nombre — la relación sexual es aquello por lo que la relación con el Otro desemboca en una unión de los cuerpos. Y la unión más radical es la de la absorción original, donde asoma, en el objetivo, el horizonte del canibalismo, característico de la fase oral en lo que ésta es en la teoría analítica.

Observemos bien aquí de qué se trata. He tomado las cosas por el extremo más difícil, empezando por el origen, porque siempre es reculando, retroactivamente, como debemos encontrar de qué manera se fundan las cosas en el desarrollo real.

Hay una teoría de la libido contra la cual ustedes saben que me sublevo, aunque sea la que promovió uno de nuestros amigos, Franz Alexander. En efecto, él hace de la libido el excedente de energía que se manifiesta en el viviente una vez obtenida la satisfacción de las necesidades vinculadas a la conservación. Es muy cómodo, pero es falso. La libido sexual no es esto. La libido sexual es ciertamente un excedente, pero un excedente que allí donde se instala hace vana toda satisfacción de la necesidad. Y si es necesario, rechaza esta satisfacción para preservar la función del deseo.

Todo esto no es más que evidencia, que se confirma por todas partes, como lo verán ustedes si vuelven atrás y recomienzan por la demanda de ser alimentado. Enseguida les resultará palpable en el hecho de que ya sólo por expresarse la tendencia de la boca que tiene hambre, por esa misma boca, en una cadena significante, se introduce en ella esta posibilidad de designar el alimento que desea. ¿Qué alimento? Lo primero que resulta de

ello es que esa boca puede decir — *Éste no*. La negación, el desvío, el *me gusta eso y ninguna otra cosa* del deseo, se introduce ya aquí, y la especificidad de la dimensión del deseo salta a la vista.

De ahí lo extremadamente prudentes que debemos ser en lo referente a nuestras interpretaciones en el plano del registro oral. Porque, como ya he dicho, esta demanda se forma en el mismo punto, en el mismo órgano, donde se erige la tendencia. Y en esto ciertamente reside el trastorno. Es posible producir toda clase de equívocos respondiendo a esta demanda. Por supuesto, de lo que se le responde resulta de todas formas la preservación del campo de la palabra, y así pues la posibilidad de volver a encontrar allí el lugar del deseo, pero esto también supone la posibilidad de todas las sujeciones — se trata de imponer al sujeto que, al estar satisfecha su necesidad, no puede sino estar contento. Así, se hace de la frustración compensada el término de la intervención analítica.

Quiero ir más lejos, y hoy tengo verdaderamente, ya lo verán, mis razones para hacerlo. Quiero pasar al estadio llamado de la libido anal. Ahí es donde creo que puedo alcanzar y refutar cierto número de las confusiones que se introducen de la forma más corriente en la interpretación analítica.

3

¿Qué es la demanda del estadio anal?

Todos ustedes tienen, creo, la suficiente experiencia como para que no tenga necesidad de ilustrar más lo que llamaré la demanda de retener el excremento, en tanto tiene su fundamento, sin duda, en algo que es un deseo de expulsar. Pero no es tan simple, porque esta expulsión también es exigida, a una hora determinada, por el padre educador. Se le pide al sujeto que dé algo que cumpla la expectativa del educador, en este caso materno.

La elaboración resultante de la complejidad de esta demanda merece que la examinemos detalladamente, porque es esencial. Observemos que aquí no se trata ya de la relación simple de una necesidad con su forma demandada, vinculada al excedente sexual. Es algo distinto. De lo que se trata es de una disciplina de la necesidad, y la sexualización sólo se produce en el movimiento del retorno a la necesidad. Es aquel movimiento que, por así decir, legitima la necesidad como don a la madre, quien espera que el niño satisfaga sus funciones y haga salir, aparecer, algo digno de la aprobación general.

Por otra parte, el carácter de regalo que adquiere el excremento es bien conocido y reconocido desde el origen de la experiencia analítica. Tan cierto es que aquí un objeto es vivido en este registro, que el niño, en el exceso de sus desbordamientos ocasionales, lo emplea naturalmente, por así decir, como medio de expresión. El regalo excremental forma parte de la temática más antigua del análisis.

A este respecto, quiero llevar hasta su extremo esa demolición en la que me esfuerzo desde siempre, de la mítica de la oblatividad, mostrándoles aquí con qué se relaciona realmente. El campo de la dialéctica anal es el verdadero campo de la oblatividad, y una vez que lo hayan percibido, ya no podrán reconocerlo de otra forma.

Hace mucho tiempo que de formas diversas trato de introducirles en esta distinción. Y en particular, les he hecho advertir que el propio término de oblatividad es un fantasma de obsesivo. *Todo para el otro*, dice el obsesivo, y esto es ciertamente lo que él hace, porque encontrándose como se encuentra en el perpetuo vértigo de la destrucción del otro, nunca hace lo suficiente para que el otro se mantenga en la existencia. Aquí encontramos su raíz.

El estadio anal se caracteriza por lo siguiente — el sujeto sólo satisface una necesidad para la satisfacción de otro. Esta necesidad, le han enseñado a retenerla para que se funde, se instituya únicamente como la oportunidad de la satisfacción del otro, que es el educador. La satisfacción de los cuidados, de los que forma parte la limpieza de los excrementos, es en primer lugar la del otro. Y si puede decirse que la oblatividad está ligada a la esfera de la relación del estadio anal, es porque es un don que se le pide al sujeto.

Observen la consecuencia que esto tiene — el margen del lugar que sigue siendo del sujeto, dicho de otra manera el deseo, será simbolizado en esta situación por lo que es arrebatado en la operación. El deseo, literalmente, se va a la mierda. La simbolización del sujeto como aquello que va a parar al orinal o al agujero, la encontramos en la experiencia como vinculada de la forma más profunda a la posición del deseo anal.

Esto es al mismo tiempo lo que constituye su atractivo y también, en muchos casos, hace que sea evitado. No siempre conseguimos llevar hasta este extremo el *insight* del paciente. Pueden ustedes decirse, de todas formas, que, en la medida en que el estadio anal está implicado, sería un error no desconfiar de la pertinencia de su análisis si no han encontrado este extremo en cada ocasión. Mientras no localicen en este punto la relación profunda, fundamental, del sujeto como deseo, con el objeto más desagra-

dable, les aseguro que no habrán avanzado mucho en el análisis de las condiciones del deseo.

Este punto preciso es un punto neurálgico, valiosísimo, debido a la importancia que tiene en la experiencia, como todos esos primitivos objetos orales, buenos o malos, sobre los que tantas observaciones se hacen. No pueden ustedes negar que esto sea recordado a cada momento en la tradición analítica. Si han permanecido ustedes sordos por tanto tiempo, es porque no se apunta a las cosas en su topología profunda, como yo me esfuero en hacerlo aquí para ustedes.

Pero entonces, me dirán ustedes, ¿qué hay aquí de la famosa pulsión sádica que se conjuga, gracias a un guión, con el término anal, como si eso fuera simplemente evidente?

Aquí es necesario algún esfuerzo, un esfuerzo de algo que sólo podemos llamar comprensión en la medida en que se trata de una comprensión en el límite. Lo sexual sólo puede reintroducirse aquí de un modo violento. Esto es ciertamente lo que ocurre, en efecto, porque además se trata de la violencia sádica. Lo cual contiene todavía más de un enigma. Conviene que lo examinemos.

En la relación anal es donde el otro en cuanto tal adquiere plenamente dominancia. Y esto es precisamente lo que hace que lo sexual se manifieste en el registro propio de este estadio. Podemos entreverlo si recordamos su antecedente, calificado de sádico-oral.

Hablar de estado sádico-oral, en efecto, es recordar en suma que la vida es en su fondo asimilación propiamente devoradora. En el estadio oral, el tema de la devoración es lo que está situado en el margen del deseo, es la presencia de la garganta abierta de la vida.

Hay, en el estadio anal, como un reflejo de este fantasma. Al estar planteado el otro como el segundo término, tiene que aparecer como existencia abierta a esta hiancia. ¿Llegaremos a decir que el sufrimiento está aquí implicado? Es un sufrimiento bien particular. Para evocar una especie de esquema fundamental que les dará en el mejor de los casos la estructura del fantasma sadomasoquista, diría que se trata de un sufrimiento esperado por el otro. La suspensión del otro imaginario sobre el abismo del sufrimiento es lo que constituye el extremo y el eje de la erotización sadomasoquista. En esta relación es donde se instituye en el plano anal lo que ya no es tan sólo el polo sexual, sino que será el *partenaire* sexual. Podemos decir pues que aquí hay una especie de reaparición de lo sexual.

Lo que constituye al estadio anal como estructura sádica o sadomasoquista marca — a partir de un punto de eclipse máximo de lo sexual, de un

punto de pura oblatividad anal — el ascenso hacia lo que se realizará en el estadio genital. Lo genital, el eros humano, el deseo en su plenitud normal, que se sitúa no como tendencia o necesidad, no como pura y simple copulación, sino como deseo, se insinúa, encuentra su punto de partida, tiene su punto de reemergencia en la relación con el otro en tanto que sufre la expectativa de aquella amenaza suspendida, de aquel ataque virtual que caracteriza y funda para nosotros lo que se llama la teoría sádica de la sexualidad, cuyo carácter primitivo en la gran mayoría de los casos individuales conocemos.

Lo que es más, en este rasgo situacional se funda el hecho que está en el origen de la sexualización del otro — en la primera forma de su apercepción, el otro debe ser, en cuanto tal, entregado a un tercero para constituirse como sexual. Éste es el origen de la ambigüedad por la que, en la experiencia original que han redescubierto los teóricos más recientes del análisis, lo sexual permanece indeterminado entre este tercero y ese otro. En la primera forma de apercepción libidinal del otro, en el punto de ascenso a partir de un cierto eclipse puntiforme de la libido en cuanto tal, el sujeto no sabe qué desea más, si a este otro o a ese tercero que interviene.

Esto es esencial para toda estructura de los fantasmas sadomasoquistas. En efecto, si del estadio anal hemos dado aquí un análisis correcto, quien constituye este fantasma, no lo olvidemos, el testigo sujeto a este punto axial del estadio anal, es lo que es, ciertamente — acabo de decirlo, es mierda. Y además, es una demanda, es mierda que no pide sino eliminarse.

Éste es el verdadero fundamento de toda una estructura que encontrarán ustedes, radical, en el fantasma fundamental del obsesivo, especialmente. Éste se desvaloriza, arroja fuera de él todo el juego de la dialéctica erótica, finge, como se suele decir, ser su organizador. Funda todo este fantasma sobre la base de su propia eliminación.

Las cosas encuentran su raíz aquí, en algo que, una vez reconocido, les permite elucidar puntos del todo banales. En efecto, si las cosas están verdaderamente fijadas en el punto de identificación del sujeto con el *a* mínúscula excremental, ¿qué es lo que veremos? No olvidemos que aquí, de todas formas, a lo que se confía, al menos en principio, el cuidado de articular esta demanda, ya no es a lo que está implicado en el nudo dramático de la necesidad con la demanda. En otros términos, salvo en los cuadros de Jerónimo Bosch, no se habla con el trasero. Y sin embargo, tenemos curiosos fenómenos de cortes, seguidos de explosiones, que nos hacen entrever la función simbólica de la cinta excremental en la propia articulación de la palabra.

En otra época, hace mucho tiempo, y creo que aquí nadie puede recordarlo, había un pequeño personaje querido por los niños, como siempre los ha habido — pequeños personajes significativos en esa mitología infantil que en realidad es de origen parental. En nuestros días se habla mucho de Pinocho, pero en otra época que soy lo bastante viejo como para recordar, existía Bout-de-Zan. La fenomenología del niño como objeto precioso excremental está toda entera en esta designación, en la que el niño es identificado con el elemento dulzón del regaliz, *glukurriza*, la dulce raíz, como parece que es su origen griego.

No en vano, sin duda, a propósito de esta palabra *regaliz* podemos encontrar uno de los elementos más azucarados, nunca mejor dicho, de las transcripciones significantes.

Permítanme este breve paréntesis. Esta perla la encontré para ustedes en mi recorrido — no fue ayer, por otra parte, se la he guardado desde hace mucho tiempo, pero como viene a cuento a propósito de Bout-de-Zan, voy a dársela. *Regaliz* es en su origen *glukurriza*. Por supuesto, no viene directamente del griego, pero cuando los latinos lo oyeron, lo convirtieron en *liquiritia* sirviéndose de *licor*. De donde, en francés antiguo, *licorice*, luego *ricolice* por metátesis. *Ricolice* se encontró con *regla*, *regula*, y dio *rygalisse*. Confiesen que este encuentro de *licorice* con la regla es algo soberbio.

Pero eso no es todo, porque la etimología consciente a la que todo esto conduce, y en la que han confiado finalmente las últimas generaciones, es que *régliste* debía escribirse *rai de Galice* porque el regaliz se hace con una raíz dulce que sólo se encuentra en Galicia. El *rai* de *Galice*, he aquí dónde acabamos habiendo empezado — nunca mejor dicho — por la raíz griega.

Me parece que esta pequeña demostración de las ambigüedades significantes les habrá convencido de que estamos en un terreno sólido cuando le damos toda su importancia.

A fin de cuentas, como hemos visto, en el nivel anal todavía más que en ninguna otra parte, debemos ser reservados en lo que a la comprensión del otro se refiere. Toda comprensión de la demanda, en efecto, la implica tan profundamente que tenemos que pensarlo dos veces antes de ir a su encuentro. ¿Qué les estoy diciendo con esto? — sino algo que coincide con lo que todos ustedes saben, al menos quienes han hecho un poquito de trabajo terapéutico. A saber, que al obsesivo no es preciso darle ni así de ánimos, de desculpabilización, incluso un comentario interpretativo que se adelante un poco más de la cuenta. Si lo hacen, entonces tendrán que ir mucho más lejos y se encontrarán accediendo — y cediendo para su mayor maldición —

a ese mecanismo, precisamente, mediante el cual quiere hacerles comer, si puedo decirlo así, su propio ser como una mierda.

Están ustedes instruidos por la experiencia de que no es un proceso en el que le vayan a ser de ninguna ayuda, muy al contrario.

Es en otra parte donde debe situarse la introyección simbólica, en la medida en que, en su caso, ha de restituir el lugar del deseo. Dado que, para anticipar el estadio siguiente, lo que el neurótico quiere ser comúnmente es el falo, ofrecerle esa comunión fálica contra la cual ya formulé, en mi seminario sobre *El deseo y su interpretación*, las objeciones más precisas, es ciertamente cortocircuitar indebidamente las satisfacciones que hay que darle. El objeto fálico, como objeto imaginario, no puede en ningún caso prestarse a revelar de forma completa el fantasma fundamental. En efecto, sólo puede, a la demanda del neurótico, responderle con lo que podemos llamar, en líneas generales, una obliteración. Dicho de otra manera, de este modo se le abre al sujeto una puerta, la de olvidar cierto número de los resortes más esenciales que han intervenido en los accidentes de su acceso al campo del deseo.

Para marcar un punto de detención en nuestro recorrido sobre lo que hemos propuesto hoy, diremos lo siguiente — que si el neurótico es deseo inconsciente, es decir, reprimido, lo es, antes que nada, en la medida en que su deseo sufre el eclipse de una contrademanda — que el lugar de la contrademanda es propiamente hablando el mismo donde se sitúa y se edifica a continuación todo lo que el exterior puede añadir como suplemento a la construcción del superyó, una determinada forma de satisfacer esta contrademanda — que toda forma prematura de la interpretación es criticable en la medida en que comprende demasiado deprisa, y no se da cuenta de que lo más importante de comprender en la demanda del analizado es lo que está más allá de esta demanda. El margen del deseo es el de lo incomprendible. En la medida en que esto no es percibido, un análisis se cierra prematuramente y, por decirlo todo, está malogrado.

La trampa es, por supuesto, que al interpretar le dan al sujeto algo con lo que se alimenta la palabra, hasta el mismo libro que hay detrás. La palabra sigue siendo, de todas formas, el lugar del deseo, aunque la den ustedes de tal manera que dicho lugar no sea reconocible, quiero decir aunque siga siendo, este lugar, para el deseo del sujeto, inhabitable.

Responder a la demanda de alimento, a la demanda frustrada, en un significativo nutriente, deja elidido lo siguiente, que más allá de todo alimento de la palabra, de aquello de lo que el sujeto tiene verdaderamente necesidad es de lo que éste significa metonímicamente, lo cual no se en-

cuentra en ningún punto de dicha palabra. Así, cada vez que ustedes introduzcan — sin duda están obligados a hacerlo — la metáfora, permanecen en la misma vía que da consistencia al síntoma. Sin duda, es un síntoma más simple, pero un síntoma a fin de cuentas, en todo caso respecto al deseo que se trataría de liberar.

Si el sujeto se encuentra en esta relación singular con el objeto del deseo, es porque él mismo fue en primer lugar un objeto de deseo que se encarna. Y el deseo, como Sócrates nos enseñó originalmente a articularlo, es ante todo falta de recursos, aporía. Esta aporía absoluta se acerca a la palabra dormida y se hace embarazar por su objeto. ¿Qué significa esto? — sino que el objeto estaba ahí y que era él quien pedía nacer.

La metáfora platónica de la metempsicosis del alma errante que vacila antes de saber dónde habitará encuentra su soporte, su verdad y su substancia en el objeto del deseo, que está allí antes de su nacimiento.

Y Sócrates, sin saberlo, cuando pronuncia el elogio, *epáinei*, de Agatón, hace lo que quiere hacer, o sea, devolver a Alcibíades a su alma, haciendo nacer a la luz ese objeto que es el objeto de su deseo.

Ese objeto, fin y objetivo de cada cual — limitado sin duda, porque lo importante está más allá — sólo puede ser concebido como más allá del fin de cada cual.

15 DE MARZO DE 1961

XV

ORAL, ANAL, GENITAL

El goce de la mantis religiosa.

El Otro, vertedero del deseo.

El deseo en la dependencia de la demanda.

Privilegio del objeto falo.

Vamos a errar todavía, tengo ganas de decir, a través del laberinto de la posición del deseo. Cierta retorno, cierta fatiga del tema, cierto *working through*, como dicen, me parece necesario para una posición exacta de la función de la transferencia. Ya lo indiqué la última vez y dije por qué.

Por eso volveré a destacar hoy el sentido de lo que les dije trayendo otra vez a examen las fases llamadas de la migración de la libido a las zonas erógenas. Es importante ver en qué medida la visión naturalista implicada en esta definición se articula y se resuelve en nuestra forma de enunciarla, centrada en la relación de la demanda con el deseo.

1

Desde el inicio de este trayecto he indicado que el deseo mantiene su lugar en el margen de la demanda en cuanto tal — que es este margen de la demanda lo que constituye su lugar en un más allá y un más acá, doble hueco que ya se esboza tan pronto el grito del hambre pasa a articularse — que, en el otro extremo, el objeto que llaman en inglés *nipple*, la punta del seno, el pezón, adquiere en el erotismo humano su valor de *ágalma*, de maravilla, de objeto precioso que se convierte en el soporte del placer, de la voluptuosidad del mordisqueo en que se perpetúa lo que bien podemos llamar una voracidad sublimada, en la medida en que ella se toma este *Lust*, este placer.

Y, por otra parte, esos *Lüste*, esos deseos — ustedes saben qué equívoco conserva en sí el término alemán, qué deslizamiento de significación produce el paso del singular al plural —, su placer y su codicia, este objeto oral los toma de otra parte. Por eso, mediante una inversión del uso del término sublimación, tengo derecho a decir que vemos cómo aquí la desviación en cuanto al fin se produce en una dirección inversa a la del objeto de una necesidad.

En efecto, de donde extrae su sustancia el valor erótico de este objeto privilegiado no es del hambre primitiva. El *eros* que lo habita surge *nachträglich*, por retroacción y no sólo a posteriori. Y donde se ha excavado el lugar de este deseo es en la demanda oral. Si no hubiera la demanda, con el más allá del amor que proyecta, no habría este lugar más acá, de deseo, que se constituye en torno a un objeto privilegiado. La fase oral de la libido sexual exige este lugar excavado por la demanda.

Es importante examinar si esta presentación de las cosas quizás comporta, por mi causa, alguna especificación que se pudiera señalar como demasiado parcial. ¿No debemos tomarnos al pie de la letra lo que Freud nos presenta en alguno de sus enunciados como la migración pura y simple de una erogeneidad orgánica, mucosa, diría yo? ¿No se puede decir que ignoro hechos naturales? A saber, por ejemplo, esas mociones devoradoras instintivas que encontramos, en la naturaleza, vinculadas al ciclo sexual.

Es un hecho que las gatas se comen a sus pequeños, y si la gran figura fantasmática de la mantis religiosa se aparece en el anfiteatro analítico es, ciertamente, porque presenta como una imagen madre, una imagen matriz, de la fundación atribuida a lo que tan osadamente, y quizás impropriamente, llaman la madre castradora. Sí, por supuesto, yo mismo, en mi iniciación analítica, me apoyé de buena gana en esta imagen tan rica por su eco en el dominio natural de lo que se presenta en el fenómeno inconsciente. Y al tropezar con esta objeción, pueden ustedes sugerirme la necesidad de alguna corrección en la línea teórica con la que creo poder darles satisfacción.

Me he detenido un momento en esta imagen y en lo que representa. Echar un simple vistazo a la diversidad de la etología animal nos muestra, en efecto, una riqueza exuberante de perversiones. Nuestro amigo Henri Ey se interesó por eso, incluso dedicó un número de *L'Évolution psychiatrique* al tema de las perversiones animales, que superan ampliamente todo lo que la imaginación humana ha podido inventar. Atrapados en este registro, ¿no nos encontramos de vuelta en la visión aristotélica que sitúa el fundamento del deseo perverso en un campo externo al campo humano?

Les ruego que consideren qué estamos haciendo cuando nos detenemos en el fantasma de la perversión natural. Cuando les pido que me sigan por este terreno, no ignoro lo que tal reflexión pudiera tener de puntilloso y de especulativo, pero la creo necesaria para decantar qué tiene de fundado tanto como de infundado esta referencia. Y, por otra parte, de esta forma — lo verán ustedes enseguida — nos encontraremos yendo a parar a lo que indico como fundamental en la subjetivación, como momento esencial de toda instauración de la dialéctica del deseo.

Subjetivar, en esta ocasión, la mantis religiosa es suponerle — lo cual no tiene nada de excesivo — un goce sexual. Por supuesto, nosotros nada sabemos de él. La mantis religiosa es quizás, como Descartes no dudaría en decir, una pura y simple máquina, en el sentido que adquiere la máquina en su lenguaje, que supone precisamente la eliminación de toda subjetividad. Pero no tenemos ninguna necesidad, por nuestra parte, de atenernos a estas posiciones mínimas. Le concedemos ese goce.

Ese goce — ahora viene el paso siguiente — ¿es goce de algo en tanto que lo destruye? Porque sólo sobre esta base puede indicarnos las intenciones de la naturaleza.

Para indicar enseguida lo esencial y para que la mantis sea para nosotros un modelo cualquiera de lo que está en juego, a saber, de nuestro canibalismo oral, de nuestro erotismo primordial, es preciso que imaginemos aquí que este goce es correlativo a la decapitación del *partenaire*, que supuestamente ella conoce en cierto grado como tal.

No me repugna. Porque en verdad, la etología animal es para nosotros la referencia principal para mantener aquella dimensión del conocer que todos los progresos del conocimiento hacen para nosotros, en el mundo humano, tan vacilante — porque se identifica con la dimensión del desconocer, de la *Verkennung*, como dice Freud. El campo de lo vivo es el que permite observar la *Erkennung* imaginaria, y ese privilegio del semejante que en ciertas especies llega a revelarse en sus esfuerzos organogénicos. No volveré al antiguo ejemplo en el que centré mi exploración de lo imaginario en la época en que empezaba a articular algo de lo que, con los años, alcanza ante ustedes su madurez, mi doctrina del análisis — o sea, la paloma que sólo se consuma como paloma si ve una imagen de paloma, para lo cual puede bastar con un espejito en la jaula, y también el grillo peregrino, que sólo franquea este estado si se ha encontrado con otro grillo peregrino.

No cabe duda de que, en lo que no sólo nos fascina a nosotros sino también al macho de la mantis religiosa, está la erección de su forma, aquel des-

pliegue, aquella actitud que se nos presenta como la de la oración, de donde la mantis religiosa extrae para nosotros su nombre, no sin prestarse, desde luego, a no sé qué retorno vacilante. Constatamos que aquello ante lo que el macho cede y queda capturado, aspirado, cautivado en el abrazo que para él será mortal, es ante este fantasma, este fantasma encarnado.

Está claro que en este caso la imagen del otro imaginario en cuanto tal está presente en el fenómeno, y no es excesivo suponer que ahí se revela algo, pero ¿significa esto, sin embargo, que sea algo ya prefigurado, un calco invertido de lo que en el hombre se presentaría como una especie de resto y de secuela de una posibilidad definida, de las variaciones, del juego de las tendencias naturales?

De todas formas, si bien concedemos un valor a este ejemplo monstruoso, por fuerza debemos advertir la diferencia respecto a lo que se presenta en la fantasmática humana, en cuyo caso podemos empezar con toda certeza desde el sujeto, en el único punto donde tenemos esta seguridad, a saber, en tanto que él es el soporte de la cadena significativa. Así, por fuerza advertiremos que en lo que aquí nos presenta la naturaleza — en el acto y en su exceso, en aquello que lo desborda, en aquello que lo conduce a un excedente devorador — hay para nosotros una señal de que otra estructura, una estructura instintual, está ejemplificada. Esta señal es que hay sincronía. Es en el momento del acto cuando se ejerce este complemento que para nosotros ejemplifica la forma paradójica del instinto.

Y en consecuencia, ¿no vemos dibujarse aquí un límite que nos permite definir estrictamente de qué manera nos sirve lo que ahí está ejemplificado? Este ejemplo sólo nos sirve para aportar la forma de lo que queremos decir cuando hablamos de un deseo.

Si hablamos del goce de ese otro que es la mantis religiosa, si en este caso nos interesa es porque, o bien ella goza allí donde se encuentra el órgano del macho, o bien ella goza también en otra parte. Pero dondequiera que goce — algo de lo que nunca sabremos nada, no importa —, que goce en otra parte sólo adquiere su sentido por el hecho de que goce — o no goce, no importa — allí. Que goce donde le apetezca sólo tiene sentido, en el valor que adquiere esta imagen, por la relación con el *ahí* de un gozar virtual. En la sincronía, se trate de lo que se trate, nunca será sino un goce copulatorio, aunque sea desviado.

En la infinita diversidad natural de los mecanismos instintuales fácilmente podemos descubrir formas evocadoras, incluidas, por ejemplo, aquellas en las que el órgano de copulación se pierde *in loco*, en la consumación misma. También podemos considerar que el hecho de la devoración

es una de las numerosas formas de la prima otorgada a la *partenaire* individual de la copulación, en tanto sometida a su fin específico, para retenerla en el acto que se trata de permitir. El carácter ejemplificador de la imagen que se nos propone sólo empieza, pues, en el punto preciso adonde no estamos autorizados a llegar.

Me explico. La mantis religiosa, *partenaire* hembra, lleva a cabo con sus mandíbulas la devoración de la extremidad cefálica del *partenaire* macho. Ahora bien, esta parte de su anatomía participa como tal de las propiedades que constituye en la naturaleza viva la extremidad cefálica, o sea, cierta aglomeración de la tendencia individual y de la posibilidad, cualquiera que sea el registro donde ésta se ejerza, de un discernimiento y de una elección. Dicho de otra manera, esto hace pensar que la mantis religiosa prefiere *eso*, la cabeza de su *partenaire*, a cualquier otra cosa. Que hay aquí una preferencia absoluta. Que es *eso* lo que le gusta.

En la medida en que a ella le gusta *eso* — lo que para nosotros se manifiesta, en la imagen, como goce a expensas del otro —, empezamos a introducir en las funciones naturales lo que está en juego, a saber, sentido moral — dicho de otra manera, entramos en la dialéctica sadiana.

La preferencia otorgada al goce respecto a toda referencia al otro se descubre como la dimensión esencial de la naturaleza — pero es demasiado visible que somos nosotros quienes aportamos este sentido moral. Sólo lo aportamos en la medida en que descubrimos el sentido del deseo como relación con lo que, en el otro, es objeto parcial, y como elección de este objeto.

Pongamos un poco más de atención en este punto. ¿Es este ejemplo plenamente válido para ilustrarles la preferencia de la parte respecto al todo, juicio ilustrable mediante el valor erótico otorgado a la extremidad del pezón, del que hablaba hace un rato? No estoy tan seguro. En la imagen de la mantis religiosa, no es tanto la parte lo que se preferiría al todo — de la manera más horrible, y de una manera que nos permitiría ya “cortocircuitar” la función de la metonimia — como que el todo se preferiría a la parte.

No omitamos, en efecto, que incluso en una estructura animal tan aparentemente alejada de nosotros como la del insecto, funciona a buen seguro el valor de concentración, de reflexión, de totalidad de la extremidad cefálica como representada en alguna parte. En cualquier caso, en el fantasma, en la imagen que nos atrae, esta acefalización del *partenaire* interviene con su particular acentuación. No omitamos, por decirlo todo, el valor fabulatorio de la mantis religiosa, subyacente a lo que representa en cier-

ta mitología, o más simplemente en cierto folclore, en todo lo que ha destacado Roger Caillois bajo el registro del *Mito y lo sagrado*. Es su primera obra, y no parece que haya indicado suficientemente que nos encontramos en la poesía. Esta imagen no debe su acento tan sólo a una referencia a la relación con el objeto oral tal como queda dibujada en la *koiné* del inconsciente, la lengua común. Se trata de un rasgo más acentuado, que nos designa cierto vínculo de la acefalia con la transmisión de la vida como *télos*, con el paso de la llama de un individuo a otro en una eternidad significada de la especie — es decir, el *Gelüst* no pasa por la cabeza.

Eso es lo que le da a la imagen de la mantis su sentido trágico, que no tiene nada que ver con la preferencia por un objeto llamado objeto oral, el cual, en el fantasma humano, nunca se relaciona, en ninguna ocasión, con la cabeza.

En el vínculo del deseo humano con la fase oral se trata de algo muy distinto.

2

Lo que se perfila de una identificación recíproca del sujeto con el objeto del deseo oral apunta — la experiencia nos lo muestra enseguida — a una fragmentación¹ constitutiva.

Recientemente, en nuestras Jornadas Provinciales, alguien mencionó esas imágenes fragmentadoras como vinculadas a no sé qué terror primitivo que parecía adquirir para los autores, no sé por qué, no sé qué valor de designación inquietante, cuando ése es ciertamente el fantasma más fundamental, más extendido, más común, en los orígenes de todas las relaciones del hombre con su somática. Los fragmentos de pabellón de anatomía que pueblan la célebre imagen del *San Jorge* de Carpaccio en la pequeña iglesia de Santa María de los Ángeles, en Venecia, no carecen de representación en el plano del sueño en toda experiencia individual, con o sin análisis. Y, por otra parte, en el mismo registro, la cabeza que se pasea sola sigue perfectamente contando sus pequeñas historias, como en Cazotte.

No es esto lo importante.

1. *Morcellement*. No seguimos la traducción habitual, “despedazamiento”. [N. del T.]

El descubrimiento del análisis es que el sujeto, en el campo del Otro, no encuentra únicamente las imágenes de su propia fragmentación, sino, ya desde el origen, los objetos del deseo del Otro — o sea, los de la madre, no sólo en su estado de fragmentación, sino con los privilegios que le concede el deseo de ésta. En particular, nos dice Melanie Klein, uno de estos objetos, el falo paterno, se encuentra ya en los primeros fantasmas del sujeto, y está en el origen del *fandum* del *va ha hablar*, *tiene que hablar*. En el imperio interior del cuerpo de la madre, donde se proyectan las primeras formaciones imaginarias, algo que se distingue como más especialmente acentuado, incluso nocivo, es vislumbrado en el falo paterno.

En el campo del deseo del Otro, el objeto subjetivo encuentra ya ocupantes identificables, con cuya vara, por así decir, o respecto a cuya tasa tiene que hacerse valer y ponderarse. Estoy pensando en esas pequeñas pesas diversamente modeladas que se usan en las tribus primitivas de África, entre las cuales se encuentra un pequeño animal enroscado, incluso algún objeto propiamente faliforme.

En el plano fantasmático, el privilegio de la imagen de la mantis religiosa se debe tan sólo a que, supuestamente, la mantis se come a sus machos en serie — lo cual, después de todo, no es tan seguro. El paso al plural es la dimensión esencial en la que adquiere para nosotros valor fantasmático.

He aquí definida, pues, la fase oral. Sólo en el interior de la demanda del Otro se constituye como reflejo del hambre del sujeto. El Otro no es pues en absoluto hambre tan sólo, sino hambre articulada, hambre que demanda. Y de esta manera el sujeto está abierto a convertirse en objeto, pero, si puedo decirlo así, de un hambre que él elige.

La transición del hambre al erotismo se hace por la vía de lo que llamaba hace un momento una preferencia. A ella le gusta algo, *eso* en especial — con glotonería, por así decir. Henos aquí de vuelta en el registro de los pecados originales. El sujeto se sitúa en el menú a la carta del canibalismo que, como todo el mundo sabe, nunca está ausente de ningún fantasma de comunión.

En relación con esto, léanse un tratado de aquel autor de quien les he ido hablando durante años en una especie de retorno periódico, Baltasar Gracián. Evidentemente, sólo aquellos de ustedes que entienden algo de español pueden encontrar en él su plena satisfacción, a menos que se lo hagan traducir — porque si bien Gracián fue traducido muy pronto, al igual que se traducía en la época casi instantáneamente en toda Europa, varias de sus obras han quedado sin traducir. Se trata en este caso de su tratado de

la comunión, *El Comulgatorio*, que es un buen texto, porque en él se revela algo que raramente se confiesa — se detallan las delicias de la consumición del cuerpo de Cristo y se nos pide que nos fijemos en esa mejilla exquisita, en aquel brazo delicioso. Les ahorro lo que sigue, donde la concupiscencia espiritual se va entreteniendo, de manera tal que nos revela aquello que sigue estando implicado en las formas incluso más elaboradas de la identificación oral. En esta temática ven ustedes cómo, por la virtud del significante, la tendencia más original se desarrolla en todo un campo creado para, de aquí en adelante, ser habitado secundariamente.

En oposición a esto, la última vez quise mostrarles un sentido por lo común poco o mal articulado de la demanda anal.

La demanda anal se caracteriza por una inversión completa, a beneficio del Otro, de la iniciativa. Es aquí, o sea en un estadio que en nuestra ideología normativa no está muy avanzado, ni maduro, donde reside la disciplina — no he dicho el deber, sino la disciplina — de la limpieza — de la *propreté* — palabra de la lengua francesa que marca tan bellamente una oscilación con la propiedad, lo que pertenece en propiedad² —, la educación, las bellas maneras. Aquí, la demanda es exterior, está en el plano del Otro, y se plantea como articulada en cuanto tal.

Lo extraño es que tenemos que ver aquí — y reconocerlo en lo que siempre se ha dicho, cuyo alcance nadie parece haber captado — el punto donde nace el objeto de don como tal. En esta metáfora, lo que el sujeto puede dar está exactamente ligado a lo que puede retener, a saber, su propia escoria, su excremento. Es imposible no ver aquí algo ejemplar, que es indispensable designar como el punto radical donde se decide la proyección del deseo del sujeto en el Otro.

Hay un punto de la fase en que el deseo se articula y se constituye, en el cual el Otro es, propiamente hablando, el vertedero. Y no nos asombra ver que los idealistas de la temática de una hominización del cosmos, o — tal como están obligados a expresarse en nuestros días — del planeta, olvidan que una de las fases desde siempre manifiestas de la hominización del planeta es que el animal-hombre lo convierte en un depósito de basuras. El testimonio más antiguo que tenemos de aglomeraciones humanas son enormes pirámides de desechos de conchillas, que llevan un nombre escandinavo.

2. ... en propre. *Propre* es tanto propio como limpio. [N. del T.]

No sin razón las cosas son así. Lo que es más, si alguna vez hay que bosquejar de qué manera se introdujo el hombre en el campo del significante, convendrá designarlo en uno de estos primeros amontonamientos.

Aquí, el sujeto se designa en el objeto evacuado. Aquí está, si puedo decirlo así, el punto cero de una *aphánisis* del deseo. Se basa enteramente en el efecto de la demanda del Otro — el Otro lo decide. Es aquí ciertamente donde encontramos la raíz de la dependencia del neurótico. Aquí está la nota sensible por la que el deseo del neurótico se caracteriza como pregenital. Depende tanto de la demanda del Otro, que lo que el neurótico le pide al Otro en su demanda de amor de neurótico es que le dejen hacer algo.

El lugar del deseo permanece manifiestamente, hasta cierto grado, bajo la dependencia de la demanda del Otro.

3

¿Qué sentido podemos darle, en efecto, al estadio genital? El único sentido que podemos darle es el siguiente.

El deseo debería reaparecer, sin duda, algún día, como algo que tendría derecho a llamarse un deseo natural, aunque, en vista de sus nobles antecedentes, nunca pueda serlo. En otros términos, el deseo debería aparecer como lo que no se pide, como apuntar a lo que no se pide.

No se precipiten ustedes a decir, por ejemplo, que el deseo es lo que se toma. Todo lo que digan se limitará a hacerles recaer en la pequeña mecánica de la demanda.

El deseo natural tiene la característica de no poder decirse de ninguna forma, y por eso nunca tendrán ustedes ningún deseo natural. El Otro está ya instalado en el lugar, el Otro con A mayúscula, como aquel en quien se basa el signo. Y basta con el signo para instaurar la pregunta *Che vuoi?*, a la que de entrada el sujeto no puede responder nada.

Un signo representa algo para alguien y, a falta de saber qué representa el signo, el sujeto, ante esta pregunta, cuando aparece el deseo sexual, pierde al alguien a quien el deseo se dirige, es decir, él mismo. Y nace la angustia de Juanito.

Aquí se dibuja lo que, preparado por la fractura del sujeto por la demanda, se instaura en la relación del niño y la madre, que por un instante mantendremos, como a menudo se mantiene, aislada.

La madre de Juanito, y por otra parte todas las madres — *apelo a todas las madres*, como decía uno —, distingue su posición en el hecho de que, a propósito de la leve agitación que empieza a aparecer en Juanito, ese leve estremecimiento, indudable con ocasión del primer despertar de una sexualidad genital, profiere — *Eres un guarro*. Eso, el deseo, es asqueroso, ese deseo del que no se puede decir qué es. Pero esto es estrictamente correlativo de un interés no menos equívoco por el objeto al que habíamos aprendido a darle toda su importancia, a saber, el falo.

De una forma sin duda alusiva, pero no ambigua, cuántas madres, todas las madres, ante el pequeño grifito de Juanito o de algún otro, lo llamen como lo llamen, harán reflexiones como — Mi niño está muy bien dotado. O bien — Tendrás muchos niños. En resumen, la apreciación que aquí se dirige al objeto — éste claramente parcial — contrasta también con el rechazo del deseo, en el momento mismo del encuentro con lo que urge al sujeto en el misterio del deseo. Se instaura la división entre, por una parte, este objeto que se convierte en la marca de un interés privilegiado, que se convierte en el *ágalma*, la perla en el seno del individuo que tiembla aquí en torno al eje de su advenimiento a la plenitud viva y, por otra parte, una degradación del sujeto. Es apreciado como objeto, es depreciado como deseo.

Y es ahí donde entrarán en juego las cuentas y se producirá la instauración del registro del tener. Vale la pena que nos detengamos en ello. Voy a entrar en más detalles.

Hace tiempo que les voy anunciando la temática del tener mediante fórmulas como — el amor es dar lo que no se tiene. Por supuesto, cuando el niño da lo que tiene, está en el estadio precedente. ¿Qué es lo que no tiene y en qué sentido? Se puede, sin duda, hacer girar la dialéctica del ser y del tener alrededor del falo. Pero para entenderlo bien no deben dirigir su mirada hacia ahí.

¿Cuál es la dimensión nueva que introduce la entrada en el drama fálico? Lo que no tiene, aquello de lo que no dispone en este punto del nacimiento y de la revelación del deseo genital, no es sino su acto. No tiene nada más que un pagaré. Instituye el acto en el campo del proyecto.

Les ruego que observen aquí la fuerza de las determinaciones lingüísticas. Al igual que el deseo ha adquirido en la conjunción de las lenguas románicas la connotación de *desiderium*, de duelo y de añoranza, no

es un hecho sin importancia que las formas primitivas del futuro sean abandonadas por una referencia al haber. *Yo cantaré* es exactamente lo que ven ustedes escrito — *Yo cantar-hé*.³ Esto viene efectivamente de *cantare habere*. La lengua romana decadente encontró ahí la manera más segura de recuperar el verdadero sentido del futuro — *Joderé más tarde, Tengo la jodienda como pagaré, Desearé*.⁴ Y por otra parte, este *habeo* es la introducción en el *debeo* de la letra simbólica, en un *habeo* destituido. Y es en futuro como se conjuga esta deuda, cuando adquiere la forma de un mandamiento — *Honrarás a tu padre y a tu madre*, etcétera.

Hoy quiero llamarles la atención sobre un último punto, tan solo a las puertas de lo que resulta de esta articulación, lenta sin duda, pero hecha precisamente para que no precipiten su marcha en exceso en este punto.

El objeto en cuestión, aislado⁵ del deseo, el objeto falo, no es aquí la simple especificación, el homólogo, la homonimia, del *a* minúscula imaginario en el que decae la plenitud del Otro, del Otro con mayúscula. No es, en fin, una especificación surgida de lo que antes habría sido el objeto oral, luego el objeto anal. Como se lo vengo indicando desde el comienzo del discurso de hoy, cuando les he señalado el primer encuentro del sujeto con el falo — el falo es un objeto privilegiado en el campo del Otro, un objeto que se deducirá del estatuto del Otro con mayúscula en cuanto tal.

En otros términos, en el plano del deseo genital de la fase de la castración — todo esto es para introducirles su articulación precisa — el *a* minúscula es el A menos *phi* [φ]. Y en esta vertiente el *phi* simbolizará lo que le falta al Otro para ser el A noético, el A en pleno ejercicio, el Otro en la medida en que se puede dar fe de su respuesta a la demanda. En cuanto a este Otro noético, su deseo es un enigma. Y este enigma está anudado con el fundamento estructural de su castración.

Es aquí donde se inaugura toda la dialéctica de la castración.

Presten atención ahora a no confundir tampoco este objeto fálico con lo que sería el signo, en el Otro, de su falta de respuesta. La falta de la que aquí se trata es la falta del deseo del Otro. La función que adquiere el falo en tanto que el encuentro con él se produce en el campo de lo imaginario, no es la de ser idéntico al Otro en cuanto designado por la falta de un significante, sino la de ser la raíz de dicha falta. Porque es el Otro el que se

3. *Je chanterai* = cantaré. *J'ai* = tengo. [N. del T.]

4. *Je baiserais plus tard, J'ai le baiser à l'état de traite sur l'avenir, Je désirerai*. [N. del T.]

5. *Disjoint*. [N. del T.]

constituye en una relación con este objeto *phi*, relación ciertamente privilegiada pero compleja.

Aquí encontraremos el punto extremo de lo que constituye el callejón sin salida y el problema del amor, o sea que el sujeto sólo puede satisfacer la demanda del Otro rebajándolo — haciendo de este Otro el objeto de su deseo.

22 DE MARZO DE 1961

PSIQUE Y EL COMPLEJO DE CASTRACIÓN

Zucchi y Apuleyo.

Las desventuras del alma.

Paradoja del complejo de castración.

La significancia del falo.

El deseo del analista.

No porque en apariencia uno se distraiga de lo que es su preocupación central deja de encontrársela en la extrema periferia. Esto es lo que me ocurrió en Roma, casi sin darme cuenta, en la galería Borghese, en el lugar más inesperado.

Mi experiencia me ha enseñando siempre a mirar lo que hay cerca del ascensor, que a menudo es significativo y que nunca se mira. La experiencia en cuestión es completamente aplicable a un museo y, transferida al museo de la galería Borghese, me hizo volver la cabeza al salir del ascensor, gracias a lo cual vi algo en lo que en verdad nadie se fija nunca y de lo que nunca había oído hablar a nadie — un cuadro de un tal Zucchi.

No es un pintor muy conocido, aunque no ha caído completamente fuera de las mallas de la red de la crítica. Es lo que se llama manierista, del primer período del manierismo, y sus fechas son aproximadamente 1547-1590.

Se trata de un cuadro llamado *Psiche sorprende Amore*, es decir, a Eros. Es la escena clásica de Psique alzando su pequeña lámpara sobre Eros, que desde hace bastante tiempo es su amante nocturno y nunca percibido.

Ustedes tienen sin duda una cierta idea de este drama. Psique, favorecida por un extraordinario amor, el del propio Eros, goza de una felicidad que podría ser perfecta si no le asaltara la curiosidad de ver de quién se trata. No es que no haya sido advertida por su propio amante de que nunca debe tratar de proyectar ninguna luz sobre él. Aunque no ha podido decirle cuál sería la sanción resultante, su insistencia en permanecer invisible es extrema. Sin embargo, Psique no puede evitarlo, y en ese instante empiezan sus desgracias.

dad a la cual está predestinado, en suma, el organismo humano. En ese mismo lugar se forman, y de manera inconsciente, los procesos orientados y dominados por la realidad, en la medida en que se trata de que el sujeto vuelva a encontrar el camino de la satisfacción. En esta ocasión la satisfacción no podría ser confundida con el principio del placer. Esto es algo que asoma muy curiosamente al final de la tercera parte del texto. No pudo usted hacernos todo el recorrido de este texto tan rico. Cuando Freud traza el esbozo de lo que puede representar el funcionamiento normal del aparato él habla, no de reacción específica, sino de acción específica, como correspondiendo a la satisfacción. Hay un gran sistema detrás de esta *spezifische Aktion*, pues justamente ella sólo puede corresponder al objeto reencontrado. Este es el fundamento del principio de la repetición en Freud y deberemos retornar a él. A esta *spezifische Aktion* le faltará siempre algo. No se distingue allí de lo que sucede en el momento en que se produce la reacción motriz, pues ella es efectivamente reacción, acto puro, descarga de una acción.

Hay allí todo un largo pasaje que tendré oportunidad de retomar y de destilarles. No hay comentario más vívido de ese intervalo tan inherente a la experiencia humana, de esa distancia que se manifiesta en el hombre entre la articulación del anhelo y lo que sucede cuando su deseo emprende el camino de realizarse. Freud articula por qué hay siempre allí algo que está muy lejos de la satisfacción y que no entraña los caracteres buscados en la acción específica. Y termina con la palabra —creo que es la última de su ensayo— de cualidad monótona. En relación con todo aquello que el sujeto persigue, lo que puede producirse en el dominio de la descarga motora siempre tiene un carácter reducido.

No podemos dejar de dar a esta observación la sanción de la experiencia moral más profunda.

Para concluir hoy este punto, dirigiré vuestro pensamiento hacia la analogía que hay entre, por un lado, la búsqueda de una cualidad arcaica, diré casi regresiva, de placer indefinible, que anima toda la tendencia inconsciente y, por otro, lo que puede haber en ella de realizado y de satisfactorio en el sentido más acabado, en el sentido moral como tal.

Esto es mucho más que una analogía y alcanza una profundidad que quizá nunca fue hasta el presente articulada como tal.

2 DE DICIEMBRE DE 1959

IV

DAS DING

*Sache und Wort.
Niederschriften.
Nebenmensch.
Fremde.*

Intentaré hablarles hoy de la cosa —*das Ding*.

Si introduzco este término, es porque hay ciertas ambigüedades, ciertas insuficiencias en lo concerniente al verdadero sentido en Freud de la oposición entre principio de realidad y principio del placer —es decir, de aquello en cuya pista intento introducirlos este año, para hacerles comprender su importancia para nuestra práctica en tanto que ética, y cómo esas ambigüedades se deben a algo que es del orden del significante e incluso del orden lingüístico. Es necesario aquí un significante concreto, positivo, particular, y no veo qué puede corresponder en la lengua francesa —le estaré agradecido a quienes estos comentarios estimulen suficientemente como para proponerme una solución—, a la oposición en alemán, sutil y que no es fácil poner de manifiesto, de los dos términos que dicen *la cosa* — *das Ding* y *die Sache*.

1

En francés tenemos tan sólo una palabra, la palabra *la cosa*, que deriva del latín *causa*. Su referencia etimológica jurídica indica lo que se

presenta para nosotros como la envoltura y la designación de lo concreto. No lo duden —en la lengua alemana la cosa no se dice menos, en su sentido original, como operación, deliberación, debate jurídico. *Das Ding* puede apuntar, no tanto a la operación judicial misma, sino a la agrupación que la condiciona, el *Volksversammlung*.

No crean que esta promoción de la etimología —conforme por lo demás con lo que Freud nos recuerda todo el tiempo, que para re-encuentrar la huella de la experiencia acumulada de la tradición, de las generaciones, la profundización lingüística es el vehículo más certero de la transmisión de una elaboración que marca la realidad psíquica—, no crean que estos atisbos, que estos sondeos etimológicos, sean lo que preferimos para guiarnos. El empleo actual, la delimitación del uso del significante en su sincronía, nos es infinitamente más precioso. Le adjudicamos mucho más peso al modo en que *Ding* y *Sache* son utilizadas corrientemente.

Por otra parte, si nos remitimos a un diccionario etimológico, encontraremos que *Sache* se refiere también en su origen a una operación jurídica. La *Sache* es la cosa cuestionada jurídicamente o, en nuestro vocabulario, el paso al orden simbólico, de un conflicto entre los hombres.

Sin embargo, ambos términos no son absolutamente equivalentes. Y asimismo han podido notar, por ejemplo, en los comentarios de la última vez del Sr. Lefèvre-Pontalis, la cita, meritoria de su parte pues no sabe alemán, de los términos cuyo realce incluyó en su exposición, para preguntarse acerca de los mismos, diría, en contra de mi doctrina. Se trata de ese pasaje del artículo de Freud, *Lo inconsciente*, donde la representación de las cosas, *Sachvorstellung*, se opone todas las veces a la de las palabras, *Wortvorstellung*.

No entraré hoy en la discusión de lo que permitía responder a ese pasaje a menudo invocado, al menos como un punto de interrogación, por aquellos entre ustedes a quienes mis lecciones incitan a leer a Freud, y que les parece resulta una objeción al acento que pongo en la articulación significativa como dando la verdadera estructura del inconsciente. Este pasaje se presenta como contrariándola, al oponer la *Sachvorstellung*, como perteneciente al inconsciente, a la *Wortvorstellung*, como perteneciente al preconscious. Quisiera rogarles solamente a quienes se detienen en ello —no es quizá la mayoría de ustedes la que va a buscar en el texto de Freud el control de lo que les adelanto aquí en mi comentario— que lean de una vez, de un tirón, el artículo *Die Verdrängung*, *La represión*, que precede al artículo sobre lo inconsciente,

luego ese artículo mismo, antes de llegar en él a ese pasaje. A los demás, les indico que se relaciona expresamente con la pregunta que le plantea a Freud la actitud esquizofrénica, es decir, la prevalencia extraordinariamente manifiesta de las afinidades de palabra en lo que se podría llamar el mundo esquizofrénico.

Todo lo precedente me parece que sólo puede conducir en una única dirección, a saber, que todo aquello sobre lo que opera la *Verdrängung* son significantes. En torno a una relación del sujeto con el significante se organiza la posición fundamental de la represión. Solamente a partir de allí, subraya Freud, es posible hablar, en el sentido analítico del término, en sentido riguroso y, diríamos nosotros, operativo, de inconsciente y de consciente. Se percata luego de que la posición particular del esquizofrénico nos enfrenta, de manera más aguda que cualquier otra forma neurótica, con el problema de la representación.

Tendremos quizá oportunidad, en lo que seguirá, de volver a este texto, pero observen que al dar la solución que parece proponer oponiendo la *Wortvorstellung* a la *Sachvorstellung*, surge una dificultad, una *impasse*, que Freud mismo subraya y que se explica por el estado de la lingüística en su época. Comprendió y formuló admirablemente empero la distinción que debe hacerse entre la operación del lenguaje como función, a saber, el momento en que ella se articula y desempeña en efecto un papel esencial en el preconscious, y la estructura del lenguaje, según la cual se ordenan los elementos puestos en juego en el inconsciente. Entre ambos se establecen esas coordinaciones, esas *Bahnungen*, esa puesta-en-cadena que domina su economía.

Acabo de hacer un desvío demasiado largo, porque quiero limitarme hoy a esta observación que, en todo caso, Freud habla de *Sachvorstellung* y no de *Dingvorstellung*. Asimismo, no en vano las *Sachvorstellungen* están ligadas con las *Wortvorstellungen*, mostrándonos así que hay una relación entre cosa y palabra. La paja de la palabra sólo aparece en la medida en que hemos separado de ella el grano de las cosas y es primero esta paja la que llevó ese grano.

No quiero ponerme aquí a elaborar una teoría del conocimiento, pero es muy evidente que las cosas de un mundo humano son cosas de un universo estructurado en palabra, que el lenguaje, que los procesos simbólicos dominan, gobiernan todo. Cuando nos esforzamos en sondear el límite del mundo animal y el mundo humano surge —y este fenómeno sólo puede ser un tema de asombro para nosotros— hasta qué punto el proceso simbólico como tal es inoperante en el mundo animal. Una dife-

rencia de inteligencia, de flexibilidad y de complejidad de los aparatos no podría ser el único mecanismo para designar esta ausencia.

Es imposible resolver en términos de psicología el modo en que el hombre está capturado en los procesos simbólicos, modo al que ningún animal tiene un acceso semejante. Esto implica que tengamos en primer término un conocimiento completo, estricto, de qué quiere decir este proceso simbólico.

La *Sache* es efectivamente la cosa, producto de la industria o de la acción humana en tanto que gobernada por el lenguaje. Por implícitas que ellas sean primero en la génesis de esta acción, las cosas están siempre en la superficie, siempre al alcance de ser explicitadas. En la medida en que es subyacente, implícita en toda acción humana, la actividad cuyos frutos son las cosas es del orden del preconsciente, o sea de algo que nuestro interés puede hacer llegar a la conciencia, a condición de que hagamos recaer sobre ellas suficientemente nuestra atención, que las notemos. La palabra está allí en posición recíproca, en tanto que se articula, que viene aquí a explicarse con la cosa, en tanto que una acción, ella misma dominada por el lenguaje, incluso por el mandamiento, habrá desprendido y hecho nacer ese objeto.

Sache y *Wort* están pues estrechamente vinculadas, forman una pareja. *Das Ding* se sitúa en otra parte.

Quisiera mostrarles hoy, en la vida y en ese principio de realidad que Freud hace entrar en juego al inicio de su pensamiento y hasta su término, a ese *das Ding*. Les señalaré su indicación en determinado pasaje del *Entwurf* sobre el principio de realidad y en el artículo *Die Verneinung*, *La negación*, donde es un punto esencial.

Ese *das Ding* no está en la relación de algún modo reflejada, en la medida en que ella es explicitable, que hace que el hombre cuestione sus palabras como refiriéndose a las cosas que, sin embargo, éstas crearon. Hay en *das Ding* otra cosa.

Lo que hay en *das Ding* es el verdadero secreto. Pues existe un secreto de ese principio de realidad cuya paradoja les señaló Lefèvre-Pontalis la última vez. Si Freud habla de principio de realidad es para mostrárnoslo desde cierto ángulo siempre mantenido en jaque y sólo logrando hacerse valer de modo marginal, y por una suerte de presión de la que podría decirse, si las cosas no fuesen infinitamente más lejos, que es lo que Freud en el texto alemán llama, no como se dice a menudo para subrayar el papel del proceso secundario, las necesidades vitales, sino *die Not des Lebens*. Fórmula infinitamente más fuerte.

Algo que quiere. *La* necesidad y no *las* necesidades. La presión, la urgencia. El estado de *Not* es el estado de urgencia de la vida.

Ese *Not des Lebens* interviene a nivel del proceso secundario, pero de una manera más profunda que por esa actividad correctiva, para determinar el nivel $Q\eta$, la cantidad de energía conservada por el organismo en función de la respuesta y que es necesaria para la conservación de la vida. Obsérvenlo bien, a nivel del proceso secundario se ejerce el nivel de esta determinación necesaria.

Retomemos el principio de realidad que es pues invocado bajo la forma de su incidencia de necesidad*. Esta observación nos pone en la vía de lo que llamo su secreto, que es el siguiente —a partir del momento en que intentamos articularlo para hacerlo depender del mundo físico al que el designio de Freud parece exigir remitirlo, resulta claro que el principio de realidad funciona de hecho como aislando al sujeto de la realidad.

No encontramos ahí nada más que aquello que, en efecto, la biología nos enseña, a saber, que la estructura de un ser vivo está dominada por un proceso de homeostasis, de aislamiento en relación a la realidad.

¿Es esto todo lo que nos dice Freud cuando nos habla del funcionamiento del principio de realidad? En apariencia, sí. Y nos muestra que ni el elemento cuantitativo ni el elemento cualitativo, en la realidad pasan al reino —es el término que emplea, *Reich*— del proceso secundario.

La cantidad externa entra en contacto con el aparato llamado sistema ϕ , es decir, aquello que del conjunto neuronal está dirigido directamente hacia el exterior, digamos en líneas generales, las terminaciones nerviosas a nivel de la piel, de los tendones, incluso de los músculos o los huesos, la sensibilidad profunda. Todo está hecho para que esa cantidad Q sea netamente interceptada, detenida, en relación a lo que será mantenido de otra cantidad, $Q\eta$, la cual determina el nivel que distingue al aparato ψ en el conjunto neuronal. Pues el *Entwurf* es la teoría de un aparato neuronal, respecto al cual el organismo permanece exterior, al igual que el mundo externo.

Pasemos a la cualidad. Aquí también, el mundo externo no pierde toda cualidad, pero ésta llega a inscribirse, como lo muestra la teoría de los órganos sensoriales, de manera discontinua, según una escala cor-

* En este punto del texto se usa la palabra *nécessité*; necesidad en su sentido lógico, y no *besoin*, que remite a la necesidad biológica como tal. [T.]

tada en ambas extremidades y abreviada de acuerdo con los diferentes campos del sensorio involucrados. Un aparato sensorial, nos dice Freud, no desempeña únicamente el papel de un extinguidor o de un amortiguador, como el aparato ϕ en general, sino el papel de un tamiz.

Freud no se interna más lejos aquí en las tentativas de solución que dependen del fisiólogo, del que escribe, como el Sr. Piéron, *La sensación, guía de vida*. La cuestión de saber si la elección es realizada de tal o cual manera en el campo pertinente para provocar percepciones visuales, auditivas u otras, no es emprendida de ningún modo. Solamente tenemos ahí la noción de una profunda subjetivación del mundo exterior —algo tría, tamiza, de tal suerte que la realidad no es percibida por el hombre, al menos en estado natural, espontáneo, más que bajo una forma profundamente elegida. El hombre tiene que ver con trozos escogidos de la realidad.

A decir verdad, ésta sólo interviene en una función que, en relación a la economía del conjunto, está localizada —no concierne a la cualidad en tanto que ella nos informaría más profundamente, en tanto que alcanzaría una esencia, sino a los signos. Freud sólo los hace intervenir en la medida en que son *Qualitätszeichen*, pero la función de signo no importa tanto en relación a la cualidad, opaca y enigmática. Es un signo en la medida en que nos avisa de la presencia de algo que se relaciona efectivamente con el mundo exterior señalándole a la conciencia que se enfrenta con dicho mundo exterior.

Ese mundo exterior es la cosa con la que tiene que arreglárselas y con la cual, desde que hay hombres, que piensan e intentan una teoría del conocimiento, intentó arreglárselas. Freud no se interna más en el problema, salvo para decir que es ciertamente muy complejo y que estamos muy lejos de poder siquiera esbozar la solución de qué puede determinar orgánicamente con precisión su génesis particular.

Pero a partir de aquí, ¿se refiere a esto Freud cuando nos habla del principio de realidad? ¿Esa realidad no es después de todo la que nos hacen palpar los teóricos de cierto conductismo? —la que representa las suertes de un organismo frente a un mundo donde sin duda hay con qué nutrirse, algunos de cuyos elementos puede asimilar, pero que está hecho en principio de azares, de encuentros, caótico. ¿Acaso es esto realmente todo lo que Freud articula cuando nos habla del principio de realidad?

Esta es la pregunta que hoy les propongo con la noción de *das Ding*.

Antes de entrar en ella, vuelvo atrás para hacerles observar qué implica el cuadrito de dos columnas que introduce hace dos semanas.

En una columna, el *Lustprinzip*, en la otra el *Realitätsprinzip*. Lo que es inconsciente funciona del lado del principio del placer. El principio de realidad domina lo que, consciente o preconsciente, se presenta en todo caso en el orden del discurso reflexivo, articulable, accesible, que sale del preconsciente. Les hice observar que los procesos de pensamiento, en la medida en que los domina el principio del placer, son inconscientes, Freud lo subraya. No llegan a la conciencia sino en la medida en que se puede verbalizarlos, en que una explicación reflexiva los pone al alcance del principio de realidad, al alcance de una conciencia en tanto que perpetuamente despierta, interesada mediante la catexia de atención en sorprender algo que puede producirse, para permitirle orientarse en relación al mundo real.

En sus propias palabras, el sujeto, de manera precaria, llega a captar las astucias gracias a las que logran engranarse en su pensamiento sus ideas, las cuales emergen a menudo de manera harto enigmática. La necesidad de hablarlas, de articularlas, introduce entre ellas un orden a menudo artificial. Freud gustaba enfatizar este punto diciendo que uno siempre encuentra razones para ver surgir en sí mismo tal disposición, tal humor, uno tras el otro, sin que nada, después de todo, nos confirme que el verdadero mecanismo de esta emergencia sucesiva nos sea dado. Aquí precisamente está lo que el análisis aporta a nuestra experiencia.

Hay siempre una sobreabundancia de razones para hacernos creer en no sé qué racionalidad de la sucesión de las formas endopsíquicas. Sin embargo, en la mayoría de los casos, su verdadera ligazón puede ser captada, lo sabemos, en un lugar muy diferente.

Entonces, el proceso de pensamiento, en la medida en que de todos modos en él progresa el acceso a la realidad, el *Not des Lebens*, que mantiene en cierto nivel la carga del aparato —se encuentra en el campo del inconsciente. Sólo nos es accesible por el artificio de la palabra articulada. Freud llega a decir que es en la medida en que las relaciones son habladas, en que escuchamos hablar, en que hay *Bewegung*, movimiento de la palabra —no creo que el uso de este término sea corriente en alemán y Freud no la emplea en balde sino para subrayar lo extraño de la noción sobre la que insiste, en la medida en que ese *Be-*

wegung se anuncia en el sistema ω algo puede ser conocido de aquello que, en algún grado, se intercala en el circuito que, a nivel del aparato Q , tiende ante todo a descargarse en movimiento para mantener la tensión en el nivel más bajo.

De lo que está involucrado en el proceso de *Abfuhr* y entra bajo el signo del principio del placer, el sujeto consciente no aprehende nada, salvo en la medida en que hay algo centrípeto en el movimiento, en que hay impresión de movimiento para hablar, impresión de esfuerzo. Y esto se limitaría a una percepción oscura, capaz como máximo de oponer en el mundo las dos grandes cualidades, que Freud no deja de calificar de monótonas, lo inmóvil y lo móvil, lo que puede moverse y lo que es imposible de mover, si no hubiese ciertos movimientos de estructura diferente, los movimientos articulados de la palabra. Esto es algo que todavía participa de la monotonía, de la palidez, de la falta de color, pero por allí le llega a la conciencia todo lo relacionado con los procesos de pensamiento, con esos menudos ensayos de los senderos de *Vorstellung* en *Vorstellung*, de representación en representación, alrededor de los que el mundo humano se organiza. En la medida en que algo en el circuito sensación-motricidad llega a interesar a cierto nivel el sistema ψ , algo es retroactivamente percibido, se hace sensible, bajo la forma de *Wortvorstellung*.

Es así como el sistema de la conciencia, el sistema ω , puede registrar algo de lo que ocurre en el psiquismo —Freud alude a ello en varias oportunidades, siempre con prudencia y a veces con ambigüedad, como percepción endopsíquica.

Acentuemos nuevamente de qué se trata aquí en el sistema ψ . Freud aísla, desde el *Entwurf*, un sistema del *Ich*. Deberemos ver sus metamorfosis y transformaciones en los desarrollos ulteriores de la teoría, pero se presenta de entrada con toda la ambigüedad que Freud restablecerá en él más tarde diciendo que el *Ich* es en gran parte inconsciente.

El *Ich* es definido estrictamente en *Einführung des Ich*, como un sistema uniformemente cargado con algo que tiene una *Gleichbesetzung* —Freud no escribió este término, pero estoy en la corriente de lo que expresa al evocar una carga igual, uniforme. Hay en el sistema ψ algo que se constituye como *Ich*, y que es *ein Gruppe von Neuronen (...) die konstant besetzt ist, also dem durch die sekundäre Funktion erfordernten Vorratsträger entspricht* —el término *Vorrat* es aquí especialmente repetido. El mantenimiento de dicha carga caracteriza allí una fun-

ción reguladora. Y hablo aquí de función. Si hay inconsciente, éste realmente es el *Ich* en tanto que es aquí inconsciente en función y en tanto que es reglado por esa *Besetzung*, esa *Gleichbesetzung*, tenemos que ver con él. A ello se debe el valor de esa decusación en la que insisto; que veremos mantenida en su dualidad en el curso del desarrollo del pensamiento de Freud.

Ahora bien, el sistema que percibe, que registra y que se llamará más tarde *Wahrnehmungsbewusstsein*, no está a nivel del yo en tanto que mantiene igual y uniforme y, en la medida de lo posible, constante, la *Besetzung* que regula el funcionamiento del pensamiento. La conciencia está en otro lado, es un aparato que es necesario que Freud invente, que nos dice es intermedio entre el sistema ψ y el sistema ϕ y que, al mismo tiempo, todo en el texto nos impone no colocar en el límite entre ambos. Pues el sistema ψ penetra directamente, sin duda a través de un aparato, se ramifica directamente en el sistema ϕ , en el cual sólo abandona una parte de la cantidad que le aporta.

El sistema ω , funciona en otro lado y en una posición más aislada, menos situable que cualquier otro aparato. En efecto, las neuronas ω no recogen su energía de la cantidad externa, dice Freud, como máximo puede concebirse que ellas *sich die Periode aneignen*, se apropien de su período. A ello aludía recién al hablar de la elección del aparato sensorial. Desempeña allí un papel de guía en relación a las contribuciones que aportan los *Qualitätszeichen*, para permitir, al menor paso, todos esos puntos de partida que se individualizan como atención sobre tal o cual punto elegido del circuito y que permitirán una mejor aproximación en relación al proceso que la que el principio del placer tendería a realizar automáticamente.

Algo impacta desde que Freud intenta articular la función de este sistema, a propósito de esa pareja, de esa unión que parece una coalescencia, de la *Wahrnehmung*, la percepción, con la *Bewusstsein*, la conciencia, expresada por el símbolo W-Bw. Les ruego se remitan a la carta 52 —Lefèvre-Pontalis la vez pasada observaba que yo me había servido de ella en varias oportunidades— en la que Freud comienza, en sus confidencias con Fliess, a aportar la concepción que hay que hacerse del funcionamiento del inconsciente. Toda su teoría de la memoria gira en torno a la sucesión de las *Niederschriften*, de las inscripciones. La exigencia fundamental de todo este sistema es ordenar en una concepción coherente del aparato psíquico los diversos campos de lo que efectivamente ve funcionar en las huellas mnésicas.

En la carta 52, la *Wahrnehmung*, es decir la impresión del mundo externo en bruto, original, primitiva, está fuera del campo que corresponde a una experiencia apreciable, es decir efectivamente inscrita en algo que es realmente sorprendente que Freud lo exprese, en el origen de su pensamiento, como una *Niederschrift*, algo que se propone entonces no simplemente en términos de *Prägung* y de impresión, sino en el sentido de algo que hace signo y que es del orden de la escritura —no soy yo quien le hizo elegir ese término.

La primera *Niederschrift* se produce a determinada edad, que su primera aproximación le hace colocar antes de los cuatro años, poco importa. Más tarde, hasta los ocho años, otra *Niederschrift*, más organizada, organizada en función de recuerdos, parecerá constituir más especialmente un inconsciente. Poco importa si Freud se equivoca o no —vimos después que podría hacerse remontar mucho más atrás el inconsciente y su organización de pensamiento. Lo que importa es que luego, tenemos el nivel del *Vorbewusstsein*, luego el de la *Bewusstsein* en tanto no es ya la indicación de un tiempo sino de un término. En otras palabras, la elaboración que nos hace progresar de una significación del mundo a una palabra que puede formularse, la cadena que va del inconsciente más arcaico hasta la forma articulada de la palabra en el sujeto, todo esto sucede entre *Wahrnehmung* y *Bewusstsein*, como se dice entre cuero y carne. El progreso en el que Freud se interesa se ubica pues en algún lugar que, desde el punto de vista de la topología subjetiva, no debe identificarse demasiado con un aparato neuronal. Lo que sucede entre *Wahrnehmung* y *Bewusstsein* debe de todos modos tener que ver, porque así lo representa Freud, con el inconsciente —esta vez no solamente en función, sino en *Aufbau*, en estructura, como se expresa él mismo al establecer su oposición.

En otros términos, en la medida en que la estructura significativa se interpone entre la percepción y la conciencia el inconsciente interviene, el principio del placer interviene, ya no como *Gleichbesetzung*, función del mantenimiento de cierta carga, sino en tanto que concierne a las *Bahnungen*. La estructura de la experiencia acumulada yace y queda inscrita allí.

A nivel del *Ich*, del inconsciente en función, algo se regla, que tiende a alejar el mundo externo. En cambio, lo que se ejerce a nivel de la *Übung* es descarga —y volvemos a encontrar aquí el mismo entrecruzamiento que en la economía total del aparato. La estructura regla la descarga, la función la retiene. Freud también la llama el *Vorrat*, la

provisión —es la palabra que utilizó para designar el armario de provisiones, *Vorratskammer*, de su propio inconsciente. *Vorratsträger* es el *Ich* como el soporte de cantidad y de energía que constituye el núcleo del aparato psíquico.

Sobre esta base, entra en juego lo que veremos ahora funcionar como la primera aprehensión de la realidad por el sujeto. Y es aquí donde interviene esa realidad que tiene relación con el sujeto del modo más íntimo —el *Nebenmensch*. Fórmula cabalmente asombrosa, en la medida en que articula poderosamente lo marginal y lo similar, la separación y la identidad.

Sería necesario que les lea todo el pasaje, pero me contentaré con el culmen. —Así el complejo del *Nebenmensch* se separa en dos partes, una de las cuales se impone por un aparato constante, que permanece unido como cosa— als Ding.

Esto es lo que la detestable traducción de la que disponen en francés hace perder diciendo que algo queda como todo coherente. De ningún modo se trata de una alusión a un todo coherente que ocurriría por la transferencia del verbo al sustantivo, todo lo contrario. El *Ding* es el elemento que es aislado en el origen por el sujeto, en su experiencia del *Nebenmensch*, como siendo por naturaleza extranjero, *Fremde*. El complejo del objeto está en dos partes, hay división, diferencia en el enfoque del juicio. Todo lo que en el objeto es cualidad, puede ser formulado como atributo, cae dentro de la carga del sistema ψ y constituye las *Vorstellungen* primitivas alrededor de las cuales se jugará el destino de lo que está reglado según las leyes del *Lust* y del *Unlust*, del placer y del displacer, en lo que se puede llamar las informaciones primitivas del sujeto. *Das Ding* es algo totalmente diferente.

Esta es una división original de la experiencia de la realidad. La volvemos a encontrar en la *Verneinung*. Remítanse al texto, volverán a encontrar con el mismo alcance, la misma función de aquello que, desde el interior del sujeto, resulta llevado en el origen a un primer exterior —un exterior nos dice Freud, que nada tiene que ver con esa realidad en la que el sujeto deberá más tarde ubicar los *Qualitätszeichen*, que le indican que está en el camino adecuado para la búsqueda de su satisfacción.

Esto es algo que, antes de la prueba de esa búsqueda, plantea su término, su objetivo y su mira. Esto es lo que Freud nos designa cuando nos dice que el objetivo primero y más cercano de la prueba de realidad no es encontrar en la percepción real un objeto que corresponda a lo que el

sujeto se representa en ese momento, sino volver a encontrarlo, testimoniarse que está aún presente en la realidad.

El Ding como *Fremde*, extranjero e incluso hostil a veces, en todo caso como el primer exterior, es aquello en torno a lo cual se organiza todo el andar del sujeto. Sin ninguna duda es un andar de control, de referencia, ¿en relación a qué? —al mundo de sus deseos. Hace la prueba de que algo después de todo, está realmente ahí, que hasta cierto grado, puede servir. ¿Servir para qué? Nada más que para ubicarse en relación a ese mundo de anhelos y de espera, orientado hacia lo que servirá, dada la oportunidad, para alcanzar a *das Ding*. Este objeto estará allí cuando todas las condiciones estén cumplidas, a fin de cuentas —obviamente, es claro que lo que se trata de encontrar no puede volver a ser encontrado. El objeto está perdido como tal por naturaleza. Nunca será vuelto a encontrar. Esperando algo mejor o peor, alguna cosa está allí, pero esperándolo.

El mundo freudiano, es decir el de nuestra experiencia, entraña que ese objeto, *das Ding*, en tanto que Otro absoluto del sujeto, es lo que se trata de volver a encontrar. Como mucho se lo vuelve a encontrar como nostalgia. Se vuelven a encontrar sus coordenadas de placer, no el objeto. En este estado de anhelarlo y de esperarlo, será buscada, en nombre del principio del placer, la tensión óptima por debajo de la cual ya no hay ni percepción ni esfuerzo.

A fin de cuentas, sin algo que lo alucine como sistema de referencia, ningún mundo de la percepción llega a ordenarse de modo valedero, a constituirse de manera humana. El mundo de la percepción nos es dado por Freud como dependiente de esa alucinación fundamental sin la cual no habría ninguna atención disponible.

3

Llegamos ahora a la noción de *spezifische Aktion*, de la que Freud habla tantas veces, y que querría aclararles aquí. En efecto, hay una ambigüedad en la *Befriedigungserlebnis*. Lo buscado es el objeto en relación al cual funciona el principio del placer. Este funcionamiento está en el paño, en la trama, es el soporte al que se refiere toda experiencia práctica. Pues bien, ¿cómo concibe Freud esta experiencia, esta acción específica?

Aquí hay que leer su correspondencia con *Fliess* para captar bien su

alcance y, especialmente, esa carta 52 que no ha terminado de librar-nos sus secretos. Dice —el acceso histérico no es una descarga. Advertencia a quienes experimentan siempre la necesidad de colocar en primer plano la incidencia de la cantidad en la función del afecto. No hay campo más favorable que el de la histeria para mostrar hasta qué punto el hecho en el encadenamiento de los acontecimientos psíquicos es una contingencia correlativa. De ningún modo es una descarga, *sondern eine Aktion*, sino una acción que es *Mittel zur Reproduktion von Lust*.

Veremos aclararse allí lo que Freud llama una acción. El carácter propiamente original de toda acción es ser *Mittel*, medio de reproducción. Al menos en su raíz ella es esto, *Das ist er [der hysterische Anfall] wenigstens in der Wurzel*. Por otro lado, *sonst motiviert er sich vor dem Vorbewussten mit allerlei Gründen*, ella puede motivarse en fundamentos de todo tipo que son tomados a nivel del preconsciente.

Qué es en su esencia, Freud nos lo revela inmediatamente después, y nos ilustra al mismo tiempo qué quiere decir la acción como *Mittel zur Reproduktion*. En el caso de la histeria, de la crisis de llanto, todo está calculado, reglado, como anclado en *den Anderen*, el Otro, el Otro prehistórico, inolvidable, que nadie nunca más alcanzará después.

Lo que encontramos articulado aquí nos permite una primera aproximación de lo que está en juego en la neurosis y comprender su correlato, su término regulador. Si el fin de la acción específica que apunta a la experiencia de satisfacción es reproducir el estado inicial, volver a encontrar a *das Ding*, el objeto, comprendemos muchos modos de comportamiento neurótico.

La conducta de la histérica, por ejemplo, tiene como objetivo recrear un estado centrado por el objeto, en tanto ese objeto, *das Ding*, es, como escribe Freud en algún lado, el soporte de una aversión. En tanto el objeto primero es objeto de insatisfacción se ordena el *Erlebnis* específico de la histérica.

En el polo opuesto —la distinción es de Freud y no cabe abandonarla en la neurosis obsesiva, el objeto en relación al cual se organiza la experiencia de fondo, la experiencia de placer, es un objeto que, literalmente, aporta demasiado placer. Freud lo percibió muy bien y ésta fue su primera percepción de la neurosis obsesiva. Lo que indica y significa el comportamiento del obsesivo, en sus senderos diversos y en todos sus arroyuelos, es que siempre se regula para evitar lo que el sujeto ve a menudo bastante claramente como siendo el objetivo y el fin de su de-

seo. La motivación de esta evitación es extraordinariamente radical, porque el principio del placer efectivamente tiene un modo de funcionamiento que es justamente evitar el exceso, el placer en demasía.

Para ir rápido —tan rápido como Freud en sus primeras percepciones de la realidad ética, en tanto ésta funciona en el sujeto con el que se enfrenta— evocaré la posición del sujeto en la tercera de las grandes categorías que Freud discierne primero —histeria, neurosis obsesiva y paranoia. En la paranoia, cosa curiosa, Freud nos aporta este término, que les ruego mediten en su surgimiento primordial, *Versagen des Glaubens*. En ese primer extrañío, respecto al cual el sujeto debe ubicarse de entrada, el paranoico no cree.

La utilización del término creencia me parece acentuada en un sentido menos psicológico de lo que parecería de entrada. La actitud radical del paranoico, tal como Freud la designa, involucra el modo más profundo de la relación del hombre con la realidad, a saber, lo que se articula como la fe. Pueden ver aquí fácilmente cómo se establece el vínculo con otra perspectiva, que llega a su encuentro —ya se las designé diciéndoles que el mecanismo de la paranoia es esencialmente rechazo de cierto apoyo en el orden simbólico, de ese apoyo específico alrededor del cual puede hacerse —lo veremos en las reuniones siguientes— la división en dos vertientes de la relación con *das Ding*.

Das Ding es originalmente lo que llamaremos el fuera-de-significado. En función de ese fuera-de-significado y de una relación patética con él, el sujeto conserva su distancia y se constituye en un modo de relación, de afecto primario, anterior a toda represión. Toda la primera articulación del *Entwurf* se hace en torno a esto. La represión, no lo olvidemos, es aún problemática para Freud y todo lo que luego dirá sobre la represión no puede concebirse, en su extraordinario refinamiento, sino como respondiendo a la necesidad de comprender la especificidad de la represión en relación a todas las otras formas de la defensa.

Pues bien, aquí en relación a ese *das Ding* original se realiza la primera orientación, la primera elección, el primer emplazamiento de la orientación subjetiva, que llamaremos en este caso *Neurosenwahl*, la elección de la neurosis. Esta primera muda regulará desde entonces toda la función del principio del placer.

Nos queda aún por ver que en el mismo lugar se organiza algo que es a la vez lo opuesto, lo inverso y lo idéntico y que, en último término, se sustituye a esa realidad muda que es *das Ding* —a saber la realidad que comanda, que ordena. Esto es lo que asoma en la filosofía de al-

guien que, mejor que nadie, entrevió la función de *das Ding*, aunque sólo la abordó por las vías de la filosofía de la ciencia, a saber, Kant. Es a fin de cuentas concebible que sea como trama significante pura, como máxima universal, como la cosa más despojada de relaciones con el individuo, como deben presentarse los términos de *das Ding*. Aquí debemos, con Kant, ver el punto de mira, de meta, de convergencia, según el cual se presentará una acción que calificaremos de moral y veremos cuán paradójicamente ella se presenta como siendo ella misma la regla de cierto *Gute*.

Pero hoy, sólo quiero insistir en lo siguiente: la Cosa sólo se nos presenta en la medida en que hace palabra, como se dice *faire mouche**, dar en el blanco. En el texto de Freud, la manera en que lo extranjero, lo hostil, aparece en la primera experiencia de la realidad para el sujeto humano, es el grito. Ese grito, diré, no lo necesitamos. Quisiera aquí referirme a algo que está mucho más inscrito en la lengua francesa que en la lengua alemana —cada lengua tiene sus ventajas. En alemán, *das Wort* [lo mismo ocurre en castellano] es a la vez *mot* y *parole*. En francés la palabra *mot* tiene un peso y un sentido particular. *Mot* es esencialmente *no hay respuesta*. *Mot*, dice en algún lado La Fontaine, es lo que se calla, es justamente cuando ninguna palabra (*mot*) es pronunciada. Las cosas de las que se trata —y que algunos podrían oponerme como siendo colocadas por Freud en un nivel superior a ese mundo de significantes que les digo qué es, a saber, el verdadero resorte del funcionamiento en el hombre del proceso calificado como primario— son las cosas en tanto que mudas. Cosas mudas no son exactamente lo mismo que cosas que no tienen ninguna relación con las palabras.

Basta con evocar una imagen que será vívida para todos ustedes, la del terrible mudo de los cuatro hermanos Marx—Harpo. ¿Hay algo que pueda formular una pregunta más presente, que haga más presión, más cautivante, más trastornante, más nauseosa, más hecha para arrojar en el abismo y la nada todo lo que sucede ante él, que el rostro, marcado por esa sonrisa, que no se sabe si es la de la más extrema perversidad o la de la necedad más completa de Harpo Marx? Este mudo por sí solo basta para sostener la atmósfera de cuestionamiento y de anonadamiento radical que constituye la trama de la formidable farsa de los Marx, del juego de *jokes* no discontinuo que da todo el valor de su ejercicio. Todavía una palabra. Les hablé hoy del Otro en tanto que *Ding*.

* Lacan juega con la combinación *fait mot*, literalmente hace una palabra formada en base a *faire mouche*, acertar, dar en el blanco. [T.]

Quisiera terminar con algo que es mucho más accesible a nuestra experiencia —es el empleo aislado que el francés reserva para ciertas formas especializadas del pronombre de llamado.

¿Qué representa la emisión, la articulación, el surgimiento fuera de nuestra voz de ese ¡Tú! (Toi!) que puede surgir de nuestros labios en tal momento de desasosiego, de desamparo, de sorpresa, en presencia de algo que no llamaré a toda prisa la muerte, sino seguramente un prójimo privilegiado para nosotros, alrededor del que giran nuestras mayores preocupaciones y que, sin embargo, no deja de embarazarnos?

No creo que ese Tú —ese Tú de devoción en el que tropieza a veces toda manifestación de la necesidad de cariño— sea simple. Creo que existe en él la tentación de domesticar al Otro, al Otro prehistórico, al Otro inolvidable que arriesga sorprendernos de golpe y precipitarnos desde lo alto de su aparición. Tú contiene no sé qué defensa —y diría que en el momento en que es pronunciado, enteramente en ese Tú, y no en otro lado, reside lo que les presenté hoy como *das Ding*.

Para no terminar con algo que podría parecerles tan optimista, examinaré el peso de la identidad de la cosa y de la palabra que podemos encontrar en otro uso aislado de la palabra.

A ese Tú que llamé de domesticación y que nada domestica, Tú de vana encantación, de vana vinculación, corresponde lo que puede ocurrirnos cuando alguna orden nos llega de más allá del aparato donde bulle aquello que en nosotros nos hace tener que ver con *das Ding*. Es lo que respondemos cuando algo nos es imputado a nuestro cargo o a nuestra cuenta —¡Yo! (Moi!). ¿Qué es este Yo? Yo por sí solo, ¿qué es?—si no un Yo de excusa, un Yo de rechazo, un Yo (Moi) de *muy poco para mí* (Moi).

Así, desde su origen, el yo, en tanto que él también se expulsa por un movimiento contrario, el yo en tanto que defensa, en tanto que primero y ante todo yo que rechaza y que, lejos de anunciar, denuncia, el yo en la experiencia aislada de su surgimiento, que quizá deba considerarse como siendo su declinar original, el yo aquí se articula.

De este yo volveremos a hablar la vez próxima, para llegar más lejos en aquello en lo cual la acción moral se presenta como experiencia de satisfacción.

9 DE DICIEMBRE DE 1959

DAS DING (II)

*Combinatoria de las Vorstellungen.
El límite del dolor.
Entre percepción y conciencia.
El entredicho de la Verneinung.
La madre como das Ding.*

Freud comenta en algún lado que si el psicoanálisis pudo despertar la inquietud de algunos por promover excesivamente el reino de los instintos, no por ello promovió menos la importancia de la instancia moral.

Esta es una verdad de evidencia —que nuestra experiencia de practicantes cotidianamente nos asegura.

Asimismo, no se mide aún quizá suficientemente, afuera, el carácter exorbitante de la instancia del sentimiento de culpa, que actúa sin que el sujeto lo sepa. Lo que se presenta bajo el aspecto masivo del sentimiento de culpa inconsciente es lo que creí necesario, este año, examinar en más detalle y articularlo de modo tal que se haga evidente la originalidad, la revolución del pensamiento que implica el efecto de la experiencia freudiana en lo concerniente al dominio de la ética.

Intenté la vez pasada mostrarles el sentido, en la psicología freudiana, de ese *Entwurf* alrededor del cual Freud organizó su primera intuición de lo que está en juego en la experiencia del neurótico. Intenté en

particular mostrarles la función pivote que debemos darle a algo que se encuentra en un recodo del texto —recodo que simplemente no conviene fallar y menos aun cuando Freud lo retoma siempre, bajo diversas formas, hasta el fin. Se trata de *das Ding*.

Das Ding —en el punto inicial, lógica y a la vez cronológicamente, de la organización del mundo en el psiquismo— se presenta y se aísla como el término extranjero en torno al cual gira todo el movimiento de la *Vorstellung*, que Freud nos muestra gobernado por un principio regulador, el llamado principio del placer, ligado al funcionamiento del aparato neuronal. Alrededor de ese *das Ding* pivotea todo ese progreso adaptativo, tan particular en el hombre en la medida en que el proceso simbólico se muestra inextricablemente tramado en él.

Ese *das Ding* lo volvemos a encontrar en la *Verneinung* —artículo de 1925, tan rico en recursos y también en interrogantes— en la fórmula que debemos considerar como esencial pues está colocada en el centro y, si puede decirse, como punto de enigma del texto. *Das Ding*, en efecto, debe ser identificada con el *Wiederzufinden*, la tendencia a volver a encontrar que, para Freud, funda la orientación del sujeto humano hacia el objeto. Ese objeto, notémoslo bien, ni siquiera nos es dicho. Podemos dar aquí su peso a cierta crítica textual, cuyo apego al significante parece a veces asumir un giro talmúdico —es llamativo que Freud no articule en ninguna parte el objeto del que se trata.

Asimismo, este objeto, puesto que se trata de volver a encontrarlo, lo calificamos de objeto perdido. Pero, en suma, ese objeto nunca fue perdido, aunque se trate esencialmente de volver a encontrarlo. En esta orientación hacia el objeto, la regulación de la trama, las *Vorstellungen* se llaman unas a otras según las leyes de una organización de memoria, de un complejo de memoria, de una *Bahnung* —es decir de una facilitación, pero también de una concatenación diríamos nosotros más firmemente— cuyo juego bajo una forma material nos deja quizá entrever el aparato neuronal y cuyo funcionamiento es regulado por la ley del principio del placer.

El principio del placer gobierna la búsqueda del objeto y le impone sus rodeos, que conservan su distancia en relación a su fin. La etimología —incluso en la lengua francesa que reemplazó el término caído en desuso *quérir* [buscar]— remite a *circa*, el rodeo. La transferencia de la cantidad de *Vorstellung* en *Vorstellung* mantiene siempre la búsqueda a cierta distancia de aquello en torno a lo cual ésta gira. El objeto a volver a encontrar le da su ley invisible, pero no es, por otro lado, lo

que regula sus trayectos. Lo que los fija, lo que modela su retorno —y ese retorno mismo es mantenido a distancia— es el principio del placer que lo somete a no encontrar a fin de cuentas más que la satisfacción del *Not des Lebens*.

La búsqueda encuentra así en ruta una serie de satisfacciones vinculadas con la relación con el objeto, polarizadas por ella y que a cada instante modelan, temperan, apuntalan sus actividades siguiendo la ley propia del principio del placer. Esta ley fija el nivel de cierta cantidad de excitación que no podría ser superada sin sobrepasar el límite de la polarización *Lust/Unlust*, placer y displacer no siendo sino las dos formas bajo las que se expresa esa sola y misma regulación que se llama principio del placer.

La admisión de la cantidad está reglada —la cosa es metafóricamente articulada por Freud, pero casi debe tomarse al pie de la letra— por el grosor de las vías de conducción, por el diámetro individual de lo que puede soportar el organismo. Más allá del límite ¿qué sucede? La impulsión psíquica, sin embargo, no se vuelve capaz de avanzar más hacia lo que sería su objetivo —más bien se desparrama— se difunde en el organismo psíquico, la cantidad se transforma en complejidad. En una suerte de expansión de la zona iluminada del organismo neuronal, irá a alumbrar a lo lejos aquí y allá, según las leyes de la facilitación asociativa, constelaciones de *Vorstellungen* que reglan la asociación de las ideas, *Gedanken* inconscientes, según el principio del placer.

El límite tiene un nombre. Es algo diferente de la polaridad *Lust/Unlust* de la que habla Freud.

Quisiera hacerles observar, primitivamente, incluso antes de la entrada en esta función del sistema ψ , qué interviene normalmente para reglar la invasión de la cantidad según el principio del placer: es la evitación, la fuga, el movimiento. A la motricidad le corresponde en último término la función de reglar para el organismo el nivel de tensión soportable, homeostática. Pero la homeostasis del aparato nervioso, lugar de una regulación autónoma, es distinta, con toda la discordancia que puede esto entrañar para la homeostasis general, por ejemplo, la que pone en juego el equilibrio de los humores. El equilibrio de los humores interviene, pero como orden de estimulación proveniente del interior. Es realmente así como se expresa Freud —hay estímulos que provienen del interior del organismo nervioso y a los que compara con los estímulos externos.

Quisiera que nos detuviéramos un instante en ese límite del dolor.

Los comentaristas que recopilaron las cartas a Fliess consideran que Freud tiene un lapsus en algún lado al utilizar el término de *motorisch*, motor, en lugar de la *secretorisch*, célula, núcleo, órgano. Ya dije un día que no me parecía tan seguro que éste fuera un lapsus. Efectivamente, Freud nos dice que, en la mayoría de los casos, la reacción de dolor se produce debido al hecho de que la reacción motriz, la reacción de huida, es imposible y en la medida en que la estimulación, la excitación, proviene del interior. Me parece, por lo tanto, que este pretendido lapsus está allí para indicarnos la fundamental homología de la relación del dolor con la reacción motora. Además —la cosa me había llamado la atención desde hace mucho tiempo y, espero, no les parecerá absurda—, en la organización de la médula espinal, las neuronas y los axones del dolor se encuentran en el mismo nivel, en el mismo lugar, que algunas neuronas y axones vinculados con la motricidad tónica.

Asimismo, el dolor tampoco debe ser considerado puro y simplemente en el registro de las reacciones sensoriales. Diré que esto es lo que nos muestra la cirugía del dolor —no hay allí algo simple, que pueda ser considerado como una simple cualidad de la reacción sensorial. El carácter complejo del dolor, su carácter, si puede decirse, intermedio entre lo aferente y lo eferente, nos es sugerido por los resultados sorprendentes de determinada sección que permite, en ciertas afecciones internas, especialmente las cancerosas, la conservación de la notación del dolor, mientras que es efectiva la supresión o la eliminación de cierta cualidad subjetiva que le da su carácter insoportable.

Esto es del orden de una exploración fisiológica moderna, que no nos permite todavía articularlo plenamente; también me contentaré con sugerir que deberíamos quizá concebir el dolor como un campo que, en el orden de la existencia, se abre precisamente en el límite en que el ser no tiene posibilidad de moverse.

¿Acaso algo no se abre allí, en no sé qué percepción de los poetas, con el mito de Dafne transformándose en árbol bajo la presión de un dolor al que ya no puede escapar? ¿No es cierto acaso que el ser vivo que no tiene la posibilidad de moverse nos sugiere, hasta en su forma, lo que se podría denominar un dolor petrificado? ¿Acaso no hay en lo que nosotros mismos hacemos del reino de la piedra, en la medida en que no la dejamos rodar más, en que la erigimos, en que hacemos de ella algo detenido, acaso la arquitectura misma no es la presentificación del dolor?

Lo que apuntaría en este sentido es lo que ocurrió en la época del barroco, bajo la influencia de un momento histórico que enseguida volveremos a encontrar. Algo se intentó entonces para hacer de la arquitectura misma no sé qué esfuerzo hacia el placer, para brindarle no sé qué liberación, que en efecto la hace flamear en lo que parece una paradoja en la historia de la edificación y del edificio. ¿Qué formas nos brinda este esfuerzo hacia el placer? —si no formas, que llamamos en nuestro lenguaje aquí metafórico y que como tal llega lejos, torturadas.

Me perdonarán esta digresión, pues ella nos lanza por adelantado en una incursión hacia lo que nos veremos llevados a retomar enseguida a propósito de la época del hombre del placer, el siglo XVIII, y el estilo muy especial que introdujo en la investigación del erotismo.

Retornemos a nuestras *Vorstellungen* y tratemos ahora de comprenderlas, de sorprenderlas, de detenerlas en su funcionamiento, para percatarnos de qué se trata en la psicología freudiana.

El carácter de composición imaginaria, de elemento imaginario del objeto, de hecho lo que podría denominarse la sustancia de la apariencia, el material de un señuelo vital, una aparición abierta a la decepción de una *Erscheinung* diría, si me permitiese hablar en alemán, es decir, aquello en lo que se sostiene la apariencia, pero que es también la aparición del material bruto, la aparición corriente, lo que forja ese *Vor*, ese tercero, lo que se produce a partir de la Cosa. La *Vorstellung* es algo esencialmente descompuesto. A su alrededor gira desde siempre la filosofía de Occidente, después de Aristóteles, y la *phantasia*.

Freud considera a la *Vorstellung* en su carácter radical, bajo la forma en que es introducida en una filosofía esencialmente diseñada por la teoría del conocimiento. Y aquí está lo llamativo —le asigna hasta el extremo el carácter al que, precisamente, los filósofos no se decidieron a reducirla, el de un cuerpo vacío, un espectro, un pálido íncubo de la relación con el mundo, un goce extenuado, que configura su rasgo esencial a través de toda la interrogación del filósofo. Aislándola en esta función, Freud la arranca de la tradición.

¿Y la esfera, el orden, la gravitación de las *Vorstellungen*, dónde los ubica? Les dije la vez pasada que, si se lee bien a Freud, había que ubicarlos entre percepción y conciencia, como se dice entre cuero y carne. Entre percepción y conciencia se inserta lo que funciona a nivel del principio del placer. ¿Es decir, qué? Los procesos de pensamiento, en la medida en que reglan por el principio del placer la carga de las *Vorstellungen* y la estructura en la que se organiza el inconsciente, la estruc-

tura donde la subyacencia de los mecanismos inconscientes se floclula, lo que hace el grumo de la representación, a saber, algo que tiene la misma estructura —es éste el punto en que insisto— que el significante. Esto no es simplemente *Vorstellung*, sino, como Freud lo escribe más tarde, en su artículo *Lo inconsciente, Vorstellungsrepräsentanz*, lo que hace de la *Vorstellung* un elemento asociativo, combinatorio. Por esta vía, el mundo de la *Vorstellung* ya está organizado según las posibilidades del significante como tal. Ya a nivel del inconsciente esto se organiza según leyes que no son forzosamente, Freud lo dijo claramente, ni las leyes de la contradicción ni las de la gramática, sino las leyes de la condensación y el desplazamiento, a las que denomino para ustedes las leyes de la metáfora y de la metonimia.

¿Qué tiene pues de sorprendente que Freud nos diga que esos procesos de pensamiento que ocurren entre percepción y conciencia, nada serían para la conciencia si no podrían serle aportados por intermedio de un discurso, el que puede explicitarse en la *Vorbewusstsein*, en el preconsciente? Freud no nos deja duda alguna —se trata de palabras. Y, obviamente, esas *Wortvorstellungen* de las que se trata, es también necesario que las situemos en relación a lo que aquí articulamos.

No son lo mismo, Freud lo dice, que las *Vorstellungen* cuyo proceso de superposición, de metáfora y metonimia seguimos a través del mecanismo inconsciente. Son algo muy diferente. Las *Wortvorstellungen* instauran un discurso que se articula sobre los procesos del pensamiento. En otros términos, nada conocemos de los procesos de nuestro pensamiento, si —déjenme decirlo para enfatizar mi pensamiento— no hacemos psicología. Sólo los conocemos porque hablamos de lo que sucede en nosotros, hablamos de ello en términos inevitables, cuya indignidad, vacío y vanidad sabemos por otra parte. A partir del momento en que hablamos de nuestra voluntad o de nuestro entendimiento como facultades distintas, tenemos una preconciencia y somos capaces, en efecto, de articular en un discurso algo de esa cháchara por la que articulamos en nosotros mismos, justificamos, racionalizamos para nosotros mismos, en tal o cual circunstancia, el andar de nuestro deseo.

Se trata, en efecto, verdaderamente de un discurso. Freud acentúa que, después de todo, no sabemos ninguna otra cosa acerca de él, salvo ese discurso. Lo que llega a la *Bewusstsein* es la *Wahrnehmung*, la percepción de ese discurso y nada más. Este es exactamente su pensamiento.

Esto permite que exista la tendencia a arrojar a la nada las repre-

sentaciones superficiales o, para emplear el término de Silberer, el fenómeno funcional. Sin duda, hay en tal fase del sueño cosas que representan de manera ilustrada el funcionamiento psíquico —para retomar un ejemplo notorio, las capas del psiquismo bajo la forma del juego de la oca. ¿Qué dice Freud? Que se trata tan sólo de la producción onírica de una mente con inclinación metafísica, entiéndase a la psicología, inclinada a magnificar lo que el discurso nos impone como necesario cuando se trata para nosotros de distinguir cierta escansión de nuestra experiencia íntima. Pero esta representación, nos dice Freud, deja escapar la estructura, la gravitación más profunda, que se funda a nivel de las *Vorstellungen*. Y esas *Vorstellungen*, afirma, gravitan, se intercambian, se modulan según las leyes que ustedes pueden reconocer, si siguen mi enseñanza, como siendo las leyes más fundamentales del funcionamiento de la cadena significante.

¿He logrado hacerme entender bien? Es difícil ser más claro, me parece, sobre este punto esencial.

2

Nos vemos pues llevados a distinguir la articulación efectiva de un discurso, de una gravitación de las *Vorstellungen* bajo la forma de *Vorstellungsrepräsentanzen* de esas articulaciones inconscientes. Se trata de ver, en tales circunstancias, a qué denominamos *Sachvorstellungen*. Estas deben situarse en oposición polar con el juego de palabras, con las *Wortvorstellungen*, pero a este nivel, unas no son sin las otras. *Das Ding* es otra cosa —es una función primordial, que se sitúa en el nivel inicial de instauración de la gravitación de las *Vorstellungen* inconscientes.

Me faltó tiempo la última vez para hacerles percibir en el uso corriente del lenguaje la diferencia lingüística que hay entre *Ding* y *Sache*.

Está claro que no se las emplearía indiferentemente en cada caso e incluso, si hay casos donde se pueden usar ambas, elegir entre ellas da en alemán un acento preferencial al discurso. Les ruego a quienes saben alemán que se remitan a los ejemplos del diccionario. Se dirá *Sache* para los asuntos de la religión, pero también se dirá que la fe no es *Je-*

dermann Ding, cosa de todo el mundo. Meister Eckhart emplea *Ding* para hablar del alma y sabe Dios que en Meister Eckhart el alma es una *Grossding*, la mayor de las cosas —ciertamente, no emplearía el término *Sache*. Si quisiera hacerles percibir la diferencia dándoles una suerte de referencia global de cómo se reparte el empleo del signifi-
ficante de manera diferente en alemán y en francés, les diría esta frase, que estuve a punto de decir la vez pasada y que retuve porque después de todo no soy germanófono, y quise aprovechar el intervalo para probarla ante los oídos de algunos cuya lengua materna es el alemán —*Die Sache*, podría decirse, *ist das Wort des Dinges*. Para traducirlo en francés —*el asunto es la palabra de la Cosa*.

Justamente en tanto pasamos al discurso, *das Ding*, la Cosa, se resuelve en una serie de efectos —en el mismo sentido en que se puede decir *meine Sache*. Son todos mis bártulos y algo muy diferente de *das Ding*, la Cosa a la cual tenemos que retornar ahora.

No se asombrarán de que les diga que, a nivel de las *Vorstellungen*, la Cosa no sólo no es nada, sino literalmente no está —ella se distingue como ausente, como extranjera.

Todo lo que se articula de ella como bueno y malo divide respecto a ella al sujeto irrepresiblemente, irremediabilmente diré, y sin ninguna duda en relación a la misma Cosa. No existen el objeto bueno y el objeto malo, existe lo bueno y lo malo y después existe la Cosa. Lo bueno y lo malo ya entran en el orden de la *Vorstellung*, están allí como índices de lo que orienta la posición del sujeto, según el principio del placer, en relación a lo que nunca será más que representación, búsqueda de un estado elegido, de un estado de anhelo, de espera, ¿de qué? De algo que siempre está a cierta distancia de la Cosa, aunque esté reglado por esa Cosa, la cual está más allá.

Lo vemos a nivel de lo que indicamos el otro día como las etapas del sistema ϕ . Aquí *Wahrnehmungszeichen*, aquí *Vorbewusstsein*, aquí las *Wortvorstellungen* en la medida en que reflejan en un discurso lo que ocurre a nivel de los procesos del pensamiento, los cuales están reglados ellos mismos por las leyes del *Unbewusst*, es decir por el principio del placer. Las *Wortvorstellungen* se oponen como el reflejo del discurso a lo que se aquí ordena, según una economía de palabras, en las *Vorstellungsrepräsentanzen*, que Freud denomina en el *Entwurf* los recuerdos conceptuales, denominación que no es más que una primera aproximación de la misma noción.

A nivel del sistema ϕ , es decir a nivel de lo que sucede antes de la

entrada en el sistema ψ , y el paso a la extensión de la *Bahnung*, de la organización de las *Vorstellungen*, la reacción típica del organismo, en tanto que reglado por el aparato neuronal, es la elisión. Las cosas están *vermeidet*, elididas. El nivel de las *Vorstellungsrepräsentanzen* es el lugar elegido de la *Verdrängung*. El nivel de las *Wortvorstellungen* es el lugar de la *Verneinung*.

Me detengo un instante aquí para mostrarles la significación de un punto, que todavía crea problemas para algunos de ustedes, a propósito de la *Verneinung*. Como lo señala Freud, es el modo privilegiado de connotación a nivel del discurso de lo que en el inconsciente está *verdrängt*, reprimido. El modo paradójico en que se sitúa el *Verneinen* en el discurso pronunciado, enunciado, en el discurso del *Bewustwerden*, lo que está oculto, *verborgen*, en el inconsciente, el modo en que se confiesa lo que para el sujeto se encuentra a la vez presentificado y renegado.

Habría que prolongar este estudio de la *Verneinung*, como ya lo esboqué, con un estudio de la partícula negativa. Ya destaqué ante ustedes, siguiendo la huella de Pichon, el uso tan sutilmente diferenciado en la lengua francesa de ese *ne* discordancial, mostrándoles lo que lo hace aparecer de modo paradójico cuando, por ejemplo, el sujeto enuncia su propio temor.

Temo [*Je crains*] no como la lógica parece indicarlo, que venga [*qu'il vienne*] —es realmente esto lo que el sujeto quiere decir—, pero temo que venga [*Je crains qu'il ne vienne*]. Este *ne* tiene su lugar flotante entre los dos niveles del grafo que les enseñé a usar para volver a encontrar en él la distinción entre la enunciación y el enunciado. Al enunciar *Temo (....) algo [Je crains (...) quelque chose]*, lo hago surgir en su existencia y a la vez en su existencia de anhelo —que venga [*qu'il vienne*]. Allí se introduce ese pequeño *ne*, que muestra la discordancia entre la enunciación y el enunciado.

La partícula negativa *ne* nace a partir del momento en que hablo verdaderamente y no en el momento en que soy hablado, si estoy a nivel del inconsciente. Es esto, sin duda, lo que quiere decir Freud cuando dice que no hay negación a nivel del inconsciente —pues inmediatamente después, nos muestra que hay allí una, es decir, que en el inconsciente existen todas las maneras de representarla metafóricamente. Hay toda suerte de modos de representarla en un sueño, salvo, obviamente, la pequeña partícula *ne*, pues ella sólo forma parte del discurso. Estos ejemplos concretos nos muestran la distinción que existe entre la función del discurso y la función de la palabra.

Así, la *Verneinung*, lejos de ser la pura y simple paradoja de lo que se presenta bajo la forma de un no, no es cualquier no. Existe todo un mundo de lo no-dicho, de lo entredicho, porque es ésta la forma bajo la cual se presenta esencialmente el *Verdrängt* que es la inconsciencia. Pero la *Verneinung* es la avanzada más firme de lo que podría denominar lo entredicho, como se dice lo entrevisto. Se podría buscar también un poco en el uso corriente del abanico sentimental, todo lo que se puede decir diciendo—*Yo no digo [Je ne dis pas]*. O simplemente, como se expresa en Corneille—No, yo no os odio para nada [*Non, je ne vous hais*].

Ven representar en ese juego de la oca a la *Verneinung*, desde cierto punto de vista, la forma invertida de la *Verdrängung* y la diferencia de organización que hay entre ambas en relación a la función de la confesión. Indico, para quienes esto resulta aún problemático, que tienen igualmente una correspondencia entre lo que se articula plenamente en el inconsciente, la *Verurteilung* y lo que sucede en el nivel que Freud distingue en la carta 52, en la primera significación significativa de la *Verneinung*, la de la *Verwerfung*.

Uno de ustedes, Laplanche para no dejar de nombrarlo, en su tesis sobre Hölderlin a la que espero nos dediquemos un día aquí, se interroga y me interroga acerca de qué puede ser esa *Verwerfung* diciendo —¿Se trata del Nombre-de-Padre, como en la paranoia o del Nombre-del-Padre? Si se trata de esto, pocos ejemplos patológicos nos ponen en presencia de su ausencia, de su rechazo efectivo. Si es el Nombre-del-Padre, ¿no entramos en una serie de dificultades en lo concerniente al hecho de que siempre hay algo significado para el sujeto, que está ligado con la experiencia, y esté ésta presente o ausente, de ese algo que con algún título, en algún grado, llegó a ocupar ese lugar para él?

Ciertamente, esta noción de la sustancia significativa no puede dejar de producir problemas para toda buena cabeza. Pero no olviden que tenemos que vérnosla con el sistema de las *Wahrnehmungszeichen*, de los signos de percepción, es decir con el sistema primero de los significantes, con la sincronía primitiva del sistema significativo. Todo comienza en la medida en que al mismo tiempo, en la *Gleichzeitigkeit*, pueden presentársele al sujeto varios significantes. A ese nivel el *Fort* es correlativo del *Da*. El *Fort* sólo puede expresarse en la alternancia a partir de una sincronía fundamental. A partir de esta sincronía algo se organiza, algo que el simple juego del *Fort* y del *Da* no bastaría para constituir.

Ya he formulado el problema ante ustedes —¿cuál es el mínimo inicial concebible de una batería significativa para que el registro del significativo pueda comenzar a organizarse? No podría haber dos sin tres y esto debe seguramente implicar, pienso, el cuatro, el cuatripartito, el *Geviert*, como dice en algún lado Heidegger. Veremos desarrollarse toda la psicología del psicótico en la medida en que un término, que sostiene la base del sistema de las palabras a cierta distancia o dimensión relacional, puede ser rechazado —algo falta, hacia lo cual tiende desesperadamente su verdadero esfuerzo de suplencia, de significantización. Los dejo con la esperanza de que quizá tendremos que volver a esto, y también a la explicación notable que hizo Laplanche del caso de una experiencia poética que lo despliega, lo revela, lo vuelve perceptible de un modo especialmente esclarecedor, a saber, el caso de Hölderlin.

La función de ese lugar es ser lo que contiene las palabras, en el sentido en que contener quiere decir retener, gracias a la cual una distancia y una articulación primitivas son posibles, gracias a la cual se introduce la sincronía, sobre la cual puede luego desplegarse la dialéctica esencial, aquella en la que el Otro puede ser el Otro del Otro.

Ese Otro del Otro sólo está allí por su lugar. Puede encontrar su lugar aun cuando no podemos encontrarlo en ningún lado en lo real, aun cuando todo lo que podemos encontrar en lo real para ocupar ese lugar, sólo vale en la medida en que ocupa ese lugar, pero no puede aportar ninguna otra garantía más que la de estar en ese lugar.

Hemos situado así otra topología, la topología que instituye la relación con lo real. Esa relación con lo real, podremos ahora definirla y percatarnos de qué significa de hecho el principio de realidad.

3

Al principio de realidad está vinculada toda la función que llega a articularse en Freud con el término de *Superyó*, *Überich*, el cual sería un pésimo juego de palabras, reconozcámoslo, si no fuese más que una manera sustitutiva de designar lo que se denominó conciencia moral o algo análogo.

Freud nos aporta una articulación verdaderamente nueva, al mostrarnos su raíz, el funcionamiento psicológico de aquello que, en la cons-

titución humana, Dios mío, resulta tan pesado, en todas sus formas, ninguna de las cuales puede ser desconocida, incluyendo la más simple, los mandamientos e incluso, diré, los diez mandamientos.

No me echaré atrás para hablarles de esos diez mandamientos, cuyo recorrido podríamos pensar haber realizado. Está claro que los vemos funcionar, si no en nosotros, en todo caso en las cosas, de modo singularmente vivaz, y convendría quizás rever lo que Freud articula aquí.

Enunciaré en estos términos lo que Freud articula, cuyo comentario parece ser promocionado tan sólo para hacérselos olvidar. Freud aporta, en lo tocante al fundamento de la moral, el descubrimiento dirán algunos, la afirmación dirán otros, la afirmación del descubrimiento creo yo, de que la ley fundamental, la ley primordial, aquella en la que comienza la cultura en tanto que se opone a la naturaleza —pues ambas cosas están perfectamente individualizadas en Freud en el sentido moderno, quiero decir en el sentido que Lévi-Strauss puede articularlo hoy en día— que la ley fundamental es la ley de interdicción del incesto.

Todo el desarrollo del psicoanálisis lo confirma de modo cada vez más acentuado, subrayándolo al mismo tiempo cada vez menos. Quiero decir que todo lo que se desarrolla a nivel de la interpsicología madre-hijo y que se expresa mal en las categorías llamadas de la frustración, de la gratificación y de la dependencia, no es más que un inmenso desarrollo del carácter esencial de la cosa materna, de la madre, en tanto que ocupa el lugar de esa cosa, de *das Ding*.

Todo el mundo sabe que su correlato es ese deseo del incesto que es el gran hallazgo de Freud. Por más que se diga que se lo ve en alguna parte en Platón o que Diderot lo dijo en *El sobrino de Rameau* o en *El suplemento al viaje de Bougainville* —todo esto me es indiferente. Es importante que haya habido un hombre que, en un momento determinado de la historia, se haya levantado para decir: Este es el deseo esencial.

Esto es lo que hay que tener firmemente en mano —Freud designa en la interdicción del incesto el principio de la ley primordial, todos los demás desarrollos culturales sólo son sus consecuencias y sus ramales— y al mismo tiempo identifica el incesto con el deseo más fundamental.

Claude Lévi-Strauss confirma sin duda, en su estudio magistral, el carácter primordial de la ley como tal, a saber, la introducción del significativo y de su combinatoria en la naturaleza humana por intermedio de las leyes del matrimonio reglado por una organización de inter-

cambios que califica de estructuras elementales —en la medida en que son dadas indicaciones preferenciales en la elección del cónyuge, es decir, en que un orden es introducido en la alianza, produciendo así una dimensión nueva junto a la de la herencia. Pero aun cuando hace esto y se explaya ampliamente en torno a la cuestión del incesto para explicarnos qué hace necesaria su interdicción, sólo llega a explicarnos por qué el padre no se casa con su hija —es necesario que las hijas sean intercambiadas. ¿Pero por qué el hijo no se acuesta con su madre? Allí, algo permanece velado.

Evidentemente, da su merecido a las justificaciones por los supuestos efectos biológicos temibles de las cruas demasiado próximas. Demuestra que lejos de producirse esos efectos de resurgimiento de lo recesivo que, podría temerse, introdujesen elementos de degeneración, una tal endogamia es empleada corrientemente en todas las ramas de la domesticación para mejorar una raza, ya sea vegetal o animal. La ley actúa en el orden de la cultura. La ley tiene como consecuencia el excluir siempre el incesto fundamental, el incesto hijo-madre, que es aquel que Freud enfatiza.

Aunque alrededor todo esté justificado, este punto central permanece de todas maneras. Es, se ve claramente al leer en detalle el texto de Lévi-Strauss, el punto más enigmático, más irreductible, entre naturaleza y cultura.

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

Esta inspección metafísica no merece siquiera ser retenida, salvo que pueda ser confirmada a nivel del discurso efectivo que puede estar para el hombre al alcance de su saber, del discurso preconsciente o consciente, es decir de la ley efectiva, es decir, finalmente, de esos famosos diez mandamientos de los que hablaba recién.

¿Son diez estos mandamientos? Quizás sí, ciertamente. Intenté contarlos de nuevo yendo a las fuentes. Tomé mi ejemplar de Silvestre de Sacy. En Francia es lo más cercano que tenemos a esas versiones de la

Biblia que ejercieron una influencia tan decisiva en el pensamiento y en la historia de otros pueblos; una inaugurando la cultura eslava con san Cirilo; la otra, la versión autorizada de los ingleses, que puede decirse que en tanto no se la conozca de memoria uno está excluido entre ellos. Nosotros no tenemos esto, pero les aconsejo empero que se remitan a esta versión del siglo XVII, pese a sus impropiedades e inexactitudes, pues ésta fue la versión que leía la gente y en base a la cual generaciones de pastores escribieron y batallaron sobre la interpretación de tal o cual interdicción presente o pasada, inscrita en los textos.

Tomé de ella pues el texto de ese Decálogo que Dios articula ante Moisés, el tercer día del tercer mes después de la salida de Egipto, en la nube oscura del Sinaí, con rayos e interdicciones para que el pueblo se acerque. Debo decir que me gustaría, un día, cederle la palabra a alguien más calificado que yo para analizar la serie de avatares que la articulación de esos diez mandamientos ha sufrido a través de los tiempos, desde los textos hebreos hasta la que se presenta en el ronroneo de los versículos hemistiquios del catecismo.

Esos diez mandamientos, por negativos que parezcan —siempre se señala que no sólo existe el lado negativo de la moral, sino también el lado positivo— no me detendré especialmente en su carácter interdictor, sino que diré como ya lo indiqué aquí, que quizás no son más que los mandamientos de la palabra, quiero decir que explicitan aquello sin lo cual no hay palabra —no dije discurso— posible.

Esta no es más que una indicación, pues no podía entonces llegar más lejos y retomaré aquí ese surco. Les quiero hacer observar lo siguiente —en estos diez mandamientos que constituyen casi todo lo que, contra viento y marea, es aceptado como mandamientos por el conjunto de la humanidad civilizada —civilizada o no, o casi, porque la que no lo es sólo la conocemos a través de cierto número de criptogramas, entonces, atengámonos a la llamada civilizada—, en esos diez mandamientos, no está señalado en ningún lado que no hay que acostarse con su madre. No pienso que el mandamiento de honrarla pueda ser considerado como la más mínima indicación en este sentido, ni positiva ni negativa —pese a lo que se llama en los cuentos de Marius y Olive * *faire une bonne manière* [literalmente hacerse el educado, pero alude popularmente a la posesión sexual].

Los diez mandamientos, ¿podríamos intentar interpretarlos la vez próxima como algo muy cercano a lo que funciona efectivamente en la

* Las historias de Marius y Olive son chistes o cuentos típicos de Marsella. [T.]

represión del inconsciente? Los diez mandamientos son interpretables como destinados a mantener al sujeto a distancia de toda realización del incesto, con una única y sola condición, que nos percatemos que la interdicción del incesto no es más que la condición para que subsista la palabra.

Esto nos conduce a interrogar el sentido de los diez mandamientos en la medida en que éstos están ligados del modo más profundo a lo que regula la distancia del sujeto con *das Ding*, en la medida en que dicha distancia es precisamente la condición de la palabra, en la medida en que los diez mandamientos son la condición de subsistencia de la palabra como tal.

No hago más que abordar esta ribera; pero desde ya, que nadie, les ruego, se quede con la idea de que los diez mandamientos serían la condición de toda vida social. Pues a decir verdad, ¿cómo no percatarse, desde otro ángulo, al simplemente enunciarlos, que son de algún modo el catálogo y el cabildo de nuestras transacciones de todo momento? Despliegan la dimensión de nuestras acciones en tanto que propiamente humanas. En otros términos, pasamos nuestro tiempo violando los diez mandamientos y precisamente por eso una sociedad es posible.

Para esto no tengo necesidad de llegar al extremo de las paradojas de un Bernardo de Mandeville que muestra, en *La fábula de las abejas*, cómo los vicios privados forman la fortuna pública. No se trata de esto, sino de ver a qué responde el carácter de inmanencia preconsciente de los diez mandamientos. Allí retomaré las cosas la vez próxima —no sin realizar todavía un rodeo por la referencia esencial que tomé cuando hablé por primera vez ante ustedes de lo que puede llamarse lo real.

Lo real, les dije, es lo que se encuentra siempre en el mismo lugar. Lo verán en la historia de la ciencia y del pensamiento. Este rodeo es indispensable para llevarnos a la gran crisis revolucionaria de la moral, a saber, el cuestionamiento de los principios allí donde deben ser nuevamente interrogados, es decir, a nivel del imperativo. Es el *culmen*, a la vez kantiano y sadista de la Cosa, aquello en lo cual la moral se transforma, por un lado, en pura y simple aplicación de la máxima universal, por el otro, en puro y simple objeto.

Es esencial comprender este punto para ver el paso que dio Freud. Quiero hoy simplemente indicar como conclusión lo siguiente, que un poeta amigo mío escribió en algún lado —*El problema del mal no vale la pena de ser examinado hasta tanto no se haya abandonado la idea*

de la trascendencia de un bien cualquiera que podría dictar al hombre deberes. Hasta entonces, la representación exaltada del mal conservará su mayor valor revolucionario.

Pues bien, el paso dado, a nivel del principio del placer, por Freud, es mostrarnos que no existe Soberano Bien —que el Soberano Bien, que es *das Ding*, que es la madre, que es el objeto del incesto, es un bien interdicho y que no existe otro bien. Tal es el fundamento, invertido en Freud, de la ley moral.

Se trata ahora de concebir de dónde surge la ley moral positiva, que permaneció bien intacta y de forma tal que podemos literalmente, para emplear un término que el cine hizo célebre, rompernos *la cabeza contra la pared*, antes que verla invertida.

¿Qué significa esto? Significa, es la dirección en la que los encaminamos, que lo que se buscó en el lugar del objeto irrecuperable, es justamente el objeto que se encuentra siempre en la realidad. En el lugar del objeto imposible de volver a encontrar a nivel del principio del placer, surgió algo que no es más que lo siguiente, que se encuentra siempre, pero bajo una forma completamente cerrada, ciega, enigmática: el mundo de la física moderna.

A su alrededor, lo verán, se jugó efectivamente al final del siglo XVIII, durante la Revolución Francesa, la crisis de la moral, a la cual la doctrina freudiana aporta una respuesta. Introduce aquí una luz todas cuyas consecuencias, espero mostrarles, no han sido aún deducidas.

16 DE DICIEMBRE DE 1959

VI

DE LA LEY MORAL

*La Crítica de la razón práctica.
La Filosofía en el tocador.
Los diez mandamientos.
La Epístola a los Romanos.*

Hagamos entrar al simple de espíritu, hagámosle sentarse en la primera fila y preguntémosle qué quiere decir Lacan.

El simple de espíritu se levanta, va a la pizarra y explica —Lacan nos habla desde principio de año de *das Ding* en los siguientes términos: lo coloca en el núcleo de un mundo subjetivo, que es el que la economía, según Freud, nos pinta desde hace años. Ese mundo subjetivo se define porque el significante, en el hombre, está entronizado a nivel del inconsciente, mezclando sus puntos de referencia con las posibilidades de orientación que le brinda su funcionamiento de organismo natural de ser vivo.

Ya, con sólo inscribirlo así en la pizarra, colocando a *das Ding* en el centro y alrededor el mundo subjetivo del inconsciente organizado en relaciones significantes, ven ustedes la dificultad de la representación topológica. Pues ese *das Ding* está justamente en el centro, en el sentido de que está excluido. Es decir, que en realidad debe ser formulado como exterior, ese *das Ding*, ese Otro prehistórico imposible de olvidar, la necesidad de cuya posición primera Freud nos afirma bajo la forma de algo que es *entfremdet*, ajeno a mí estando empero en mi núcleo, algo que a nivel del inconsciente solamente representa una representación.

apropiarnos para esto de los admirables capítulos cuatro y cinco de la *Física* de Aristóteles. Aristóteles usa y da vueltas dos términos que son absolutamente resistentes a su teoría, a pesar de ser la más elaborada de las que se hayan hecho de la función de la causa; dos términos que se traducen impropriamente por azar y fortuna. Nos ocuparemos pues de revisar la relación que Aristóteles establece entre el *automaton* —y el punto de elaboración alcanzado por las matemáticas modernas nos permite saber que se trata de la red de significantes— y lo que él designa como la *tyche* que, para nosotros, es el encuentro con lo real.

Faltan las preguntas y respuestas.

5 DE FEBRERO DE 1964

V

TYCHE Y AUTOMATON

*El psicoanálisis no es un idealismo.
Lo real como trauma.
Teoría del sueño y del despertar.
La consciencia y la representación.
Dios es inconsciente.
El objeto a en el fort-da.*

Voy a proseguir hoy con el examen del concepto de repetición, tal como se presentifica en el discurso de Freud y en la experiencia del psicoanálisis.

Quiero hacer hincapié en que el psicoanálisis está mandado a hacer, a primera vista, para llevarnos hacia un idealismo.

Sabe Dios cuánto se le ha reprochado: reduce la experiencia, dicen algunos, cuando ésta nos incita, en verdad, a encontrar en los duros apoyos del conflicto, de la lucha, hasta de la explotación del hombre por el hombre, las razones de nuestras deficiencias; conduce a una ontología de las tendencias, que considera primitivas, internas, ya dadas por la condición del sujeto.

Basta remitirse al trazado de esta experiencia desde sus primeros pasos para ver, al contrario, que no permite para nada conformarse con un aforismo como *la vida es sueño*. El análisis, más que ninguna otra praxis, está orientado hacia lo que, en la experiencia, es el hueso de lo real.

1

¿Dónde encontramos ese real? En efecto, de un encuentro, de

un encuentro esencial se trata en lo descubierto por el psicoanálisis —de una cita siempre reiterada con un real que se escabulle. Por eso he puesto en la pizarra algunas palabras que nos sirven de puntos de referencia para lo que queremos proponer hoy.

En primer lugar, la *tyche*, tomada como les dije la vez pasada del vocabulario de Aristóteles en su investigación de la causa. La hemos traducido por *el encuentro con lo real*. Lo real está más allá del *automaton*, del retorno, del regreso, de la insistencia de los signos, a que nos somete el principio del placer. Lo real es eso que yace siempre tras el *automaton*, y toda la investigación de Freud evidencia que su preocupación es ésa.

Recuerden el desarrollo, tan central para nosotros, de *El hombre de los lobos*, para comprender cuál es la verdadera preocupación de Freud a medida que se le revela la función del fantasma. Se empeña, casi con angustia, en preguntar cuál es el primer encuentro, qué real, podemos afirmar que está tras el fantasma. A través de todo este análisis, vemos que arrastra con él al sujeto tras ese real, y casi lo fuerza, dirigiendo de tal modo la búsqueda que, después de todo, podemos ahora preguntarnos si esa fiebre, esa presencia, ese deseo de Freud no condicionó, en su enfermo, el accidente tardío de su psicosis.

La repetición, entonces, no ha de confundirse con el retorno de los signos, ni tampoco con la reproducción o la modulación por la conducta de una especie de rememoración actuada. La repetición es algo cuya verdadera naturaleza está siempre velada en el análisis, debido a la identificación, en la conceptualización de los analistas, de la repetición y la transferencia. Cuando, precisamente, hay que hacer la distinción en ese punto.

La relación con lo real que se da en la transferencia, la expresa Freud en los términos siguientes: que nada puede ser aprehendido *in effigie, in absentia*. Ahora bien, ¿acaso no se nos presenta la transferencia como efigie y relación con la ausencia? Sólo a partir de la función de lo real en la repetición podremos llegar a discernir esta ambigüedad de la realidad que está en juego en la transferencia.

Lo que se repite, en efecto, es siempre algo que se produce —la expresión dice bastante sobre su relación con la *tyche*— como el *azar*. Los analistas, por principio, nunca nos dejamos engañar por eso. En todo caso, recalamos siempre que no hay que caer en la trampa cuando el sujeto nos dice que ese día sucedió algo que le

impidió realizar su voluntad, esto es, venir a la sesión. No hay que tomar a pie juntillas la declaración del sujeto —en la medida, precisamente, en que siempre tratamos con ese tropiezo, con ese traspié, que encontramos a cada instante. Este es por excelencia el modo de aprehensión que entraña el nuevo desciframiento que hemos propuesto de las relaciones del sujeto con lo que constituye su condición.

La función de la *tyche*, de lo real como encuentro —el encuentro en tanto que puede ser fallido, en tanto que es, esencialmente, el encuentro fallido— se presentó primero en la historia del psicoanálisis bajo una forma que ya basta por sí sola para despertar la atención— la del trauma.

¿No les parece notable que, en el origen de la experiencia analítica, lo real se haya presentado bajo la forma de lo que tiene de *inasimilable* —bajo la forma del trauma, que determina todo lo que sigue, y le impone un origen al parecer accidental? Estamos aquí en el meollo de lo que puede permitírnos comprender el carácter radical de la noción conflictiva introducida por la oposición del principio del placer al principio de realidad —aquello por lo cual no cabe concebir el principio de realidad como algo que, por su ascendiente, tuviera la última palabra.

En efecto, el trauma es concebido como algo que ha de ser taponado por la homeostasis subjetivante que orienta todo el funcionamiento definido por el principio del placer. Nuestra experiencia nos plantea entonces un problema, y es que, en el seno mismo de los procesos primarios, se conserva la insistencia del trauma en no dejarse olvidar por nosotros. El trauma reaparece en ellos, en efecto, y muchas veces a cara descubierta. ¿Cómo puede el sueño, portador del deseo del sujeto, producir lo que hace surgir repetidamente al trauma —si no su propio rostro, al menos la pantalla que nos indica que todavía está detrás?

Concluyamos que el sistema de la realidad, por más que se desarrolle, deja presa en las redes del principio del placer una parte esencial de lo que, a pesar de todo, es sin ambages real.

Tenemos que sondear eso, esa realidad, por así decir, cuya presencia presumimos exigible para que el motor del desarrollo, tal como lo presenta una Melanie Klein, por ejemplo, no se pueda reducir a lo que hace un rato llamé *la vida es sueño*.

A esta exigencia responden esos puntos radicales de lo real que

llamo encuentros, y que nos hacen concebir la realidad como *unterlegt, untertragen*, que en francés se puede traducir por la palabra misma de *souffrance*, “sufrimiento”, con la soberbia ambigüedad que tiene en este idioma.* La realidad está ahí sufriendo, está aguantada, a la espera. Y el *Zwang*, la compulsión, que Freud define por la *Wiederholung*, rige hasta los rodeos del proceso primario.

El proceso primario —que es lo que intenté definir en las últimas lecciones bajo la forma del inconsciente—, una vez más tenemos que captarlo en su experiencia de ruptura, entre percepción y consciencia, en ese lugar intemporal, como dije, que nos obliga a postular lo que Freud llama, en homenaje a Fechner, *die Idee einer anderer Lokalität*: otra localidad, otro espacio, otro escenario, el *entre percepción y consciencia*.

2

El proceso primario lo podemos captar a cada instante.

¿No fui despertado el otro día de un corto sueño con que buscaba descansar, por algo que golpeaba mi puerta ya antes de que me despertara? Porque con esos golpes apurados ya había formado un sueño, un sueño que me manifestaba otra cosa que esos golpes. Y cuando me despierto, esos golpes —esa percepción— si tomo consciencia de ellos, es en la medida en que en torno a ellos reconstituyo toda mi representación. Sé que estoy ahí, a qué hora me dormí, y qué buscaba con ese descanso. Cuando el ruido del golpe llega, no a mi percepción, sino a mi consciencia, es porque mi consciencia se reconstituye en torno a esta representación —sé que estoy bajo el golpe del despertar, que estoy *knocked*.

Pero entonces tengo por fuerza que preguntarme qué soy en ese momento —en ese instante, tan inmediatamente anterior y tan separado, en que empecé a soñar bajo ese golpe que, según parece, es lo que me despierta. Lo soy, que yo sepa, antes de que me despierte, *avant que je ne me reveille* —con ese *ne*, llamado expletivo, ya designado en alguno de mis escritos, que es el modo mismo de

* *Souffrance*, en francés, es a la vez sufrimiento y espera. [T.]

presencia de ese *soy* de antes del despertar. No es expletivo, es más bien la expresión de mi impleancia cada vez que tiene que manifestarse. La lengua, la lengua francesa, lo define bien en el acto de su empleo. Si digo: *Aurez-vous fini avant qu'il ne vienne*, “¿Habrá usted terminado antes de que él venga?”, el *ne* indica que a mí me importa que usted haya terminado, quiera Dios que él no venga antes. Mientras que si digo *Passerez-vous avant qu'il vienne?*, “¿Pasará usted antes de que él venga?”, sin el *ne*, estoy simplemente diciendo que si es así, cuando él venga usted no estará.

Veán hacia qué los dirijo —hacia la simetría de esa estructura que hace que, aparentemente, después del golpe del despertar, no me pueda sostener sino en una relación con mi representación, la cual, aparentemente, no hace de mí más que consciencia. Reflejo, en cierto modo, involutivo —en mi consciencia, sólo recobro mi representación.

¿Es eso todo? Freud no se cansó de decir que tendría que retomar —nunca lo hizo— la función de la consciencia. Quizá veamos mejor de qué se trata, si captamos qué motiva ahí el surgimiento de la realidad representada —a saber, el fenómeno, la distancia, la hiancia misma, que constituye el despertar.

Para acentuarlo, volvamos a ese sueño —también hecho enteramente en torno al ruido— que les he dado tiempo de encontrar en *La interpretación de los sueños*. Recuerden a ese padre desdichado que ha ido a descansar un poco en el cuarto contiguo al lugar donde reposa su hijo muerto —dejando a un viejo, canoso, nos dice el texto, velar al niño— y que es alcanzado, despertado por algo. ¿Qué es? No sólo la realidad, el golpe, el *knocking*, de un ruido hecho para que vuelva a lo real sino algo que traduce, en su sueño precisamente, la casi identidad de lo que está pasando, la realidad misma de una vela que se ha caído y que está prendiendo fuego al lecho en que reposa su hijo.

Esto es algo que parece poco indicado para confirmar la tesis de Freud en la *Traumdeutung*: que el sueño es la realización de un deseo.

Vemos surgir aquí, casi por primera vez en la *Traumdeutung*, una función del sueño que parece ser secundaria: —en este caso, el sueño sólo satisface la necesidad de seguir durmiendo. ¿Qué quiere entonces decir Freud, al colocar en ese lugar, precisamente, ese

sueño, y al acentuar que es en sí mismo la plena confirmación de su tesis en cuanto al sueño?

Si la función del sueño es permitir que se siga durmiendo, si el sueño, después de todo, puede acercarse tanto a la realidad que lo provoca, ¿no podemos acaso decir que se podría responder a esta realidad sin dejar de dormir? —al fin y al cabo, existen actividades sonámbulas. La pregunta que cabe hacer, y que por lo demás todas las indicaciones anteriores de Freud nos permiten formular aquí, es: —¿*Qué despierta?* ¿No es, acaso, en el sueño, otra realidad? Esa realidad que Freud nos describe así: *Das Kind das an seinem Bette steht*, que el niño está al lado de su cama, *ihn am Arme fasst*, lo toma por un brazo, y le murmura con tono de reproche, *und ihm vorwurfsvoll zuraunt: Vater, siehst du denn nicht*, Padre, ¿acaso no ves, *das Ich verbrenne*, que ardo?

Este mensaje tiene, de veras, más realidad que el ruido con el cual el padre identifica asimismo la extraña realidad de lo que está pasando en la habitación de al lado. ¿Acaso no pasa por estas palabras la realidad fallida que causó la muerte del niño? ¿No nos dice el propio Freud que, en esta frase, hay que reconocer lo que perpetúa esas palabras, separadas para siempre, del hijo muerto, que a lo mejor le fueron dichas, supone Freud, debido a la fiebre? Pero, ¿quién sabe? acaso perpetúan el remordimiento, en el padre, de haber dejado junto al lecho de su hijo, para velarlo, a un viejo canoso que tal vez no pueda estar a la altura de su tarea, *die Besorgnis das der greise Wächter seiner Aufgabe nicht gewachsen sein dürfte*, tal vez no esté a la altura de su tarea. En efecto, se quedó dormido.

Esta frase dicha a propósito de la fiebre, ¿no evoca para ustedes eso que, en uno de mis últimos discursos, llamé la causa de la fiebre? La acción, por apremiante que sea según todas las apariencias, de remediar lo que está pasando en la habitación de al lado, ¿acaso no se siente también que, de todos modos, ya es demasiado tarde en lo que respecta a lo que está en juego, a la realidad psíquica que se manifiesta en la frase pronunciada? ¿El sueño que prosigue no es esencialmente, valga la expresión, el homenaje a la realidad fallida? —la realidad que ya sólo puede hacerse repitiéndose indefinidamente, en un despertar indefinidamente nunca alcanzado. ¿Qué encuentro puede haber ahora con ese ser inerte para siempre —aun cuando lo devoran las llamas— a no ser precisamente este encuentro que sucede precisamente en el momento en que las llamas por accidente,

como por azar, vienen a unirse a él? ¿Dónde está, en este sueño, la realidad? —si no es en que se repite algo, en suma más fatal, *con ayuda* de la realidad— de una realidad en la que, quien estaba encargado de velar el cuerpo, sigue durmiendo, aun cuando el padre llega después de haberse despertado.

Así el encuentro, siempre fallido, se dio entre el sueño y el despertar, entre quien sigue durmiendo y cuyo sueño no sabremos, y quien sólo soñó para no despertar.

Si Freud, maravillado, ve en esto la confirmación de la teoría del deseo, es señal de que el sueño no es sólo una fantasía que colma un anhelo.

Y no es que en el sueño se afirme que el hijo aún vive. Sino que el niño muerto que toma a su padre por el brazo, visión atroz, designa un más allá que se hace oír en el sueño. En él, el deseo se presentifica en la pérdida del objeto, ilustrada en su punto más cruel. Solamente en el sueño puede darse este encuentro verdaderamente único. Sólo un rito, un acto siempre repetido, puede conmemorar este encuentro inmemorable pues nadie puede decir qué es la muerte de un niño —salvo el padre en tanto padre— es decir, ningún ser consciente.

Porque la verdadera fórmula del ateísmo no es *Dios ha muerto* —pese a fundar el origen de la función del padre en su asesinato, Freud protege al padre—, la verdadera fórmula del ateísmo es *Dios es inconsciente*.

El despertar nos muestra el despuntar de la consciencia del sujeto en la representación de lo sucedido: ¡enojoso accidente de la realidad, ante el cual sólo queda buscar remediarlo! ¿Pero qué era ese accidente? Cuando todos duermen, tanto quien quiso descansar un poco, como quien no pudo mantenerse en vela, y también aquel, de quien sin duda no faltó algún bien intencionado que dijera: *parece estar dormido*, cuando sólo sabemos una cosa, y es que en ese mundo sumido en el sueño, sólo su voz se hizo oír: *Padre, ¿acaso no ves que ardo?* La frase misma es una tea —por sí sola prende fuego a lo que toca, y no vemos lo que quema, porque la llama nos encandila ante el hecho de que el fuego alcanza lo *Unterlegt*, lo *Untertragen*, lo real.

Esto es lo que nos lleva a reconocer en esa frase del sueño arrancada al padre en su sufrimiento, el reverso de lo que será, cuando esté despierto, su consciencia, y a preguntarnos cuál es, en el sueño,

el correlato de la representación. La pregunta resulta aún más llamativa porque, en este caso, vemos el sueño verdaderamente como reverso de la representación—ésta es la imaginería del sueño, y es una ocasión para nosotros de subrayar en él aquello que Freud, cuando habla del inconsciente, designa como lo que lo determina esencialmente —el *Vorstellungsrepräsentanz*. Lo cual no quiere decir, como lo han traducido de manera borrosa, el representante representativo, sino lo que hace las veces, el lugarteniente, de la representación. Veremos su función más adelante.

Espero haber logrado hacerles percibir aquello que, en el encuentro como encuentro siempre fallido, es aquí nodal, y sustenta realmente, en el texto de Freud, lo que a él le parece en ese sueño absolutamente ejemplar.

Ahora tenemos que detectar el lugar de lo real, que va del trauma al fantasma —en tanto que el fantasma nunca es sino la pantalla que disimula algo absolutamente primero, determinante en la función de la repetición—; esto es lo que ahora nos toca precisar. Por lo demás, esto es algo que explica para nosotros la ambigüedad de la función del despertar y, a la vez, de la función de lo real en ese despertar. Lo real puede representarse por el accidente, el ruido, ese poco-de-realidad que da fe de que no soñamos. Pero, por otro lado, esa realidad no es poca cosa, pues nos despierta la otra realidad escondida tras la falta de lo que hace las veces de representación —el *Trieb*, nos dice Freud.

¡Cuidado!, aún no hemos dicho qué cosa es el *Trieb* —y si, por falta de representación, no está ahí, de qué *Trieb* se trata —tal vez tengamos que considerar que sólo es *Trieb* por venir.

El despertar, ¿cómo no ver que tiene un doble sentido?, ¿que el despertar que nos vuelve a situar en una realidad constituida y representada cumple un servicio doble? Lo real hay que buscarlo más allá del sueño —en lo que el sueño ha recubierto, envuelto, escondido, tras la falta de representación, de la cual sólo hay en él lo que hace sus veces, un lugarteniente. Ese real, más que cualquier otro, gobierna nuestras actividades, y nos lo designa el psicoanálisis.

agudo de los interrogadores del alma antes de él —Kierkegaard— ya se había centrado en la repetición.

Los invito a que vuelvan a leer el texto que lleva ese título, deslumbrante de ligereza y de juego irónico, verdaderamente mozartiano en su modo donjuanesco de anular los espejismos del amor. Con agudeza, sin réplica posible, acentúa el rasgo siguiente: en su amor, el joven, cuyo retrato a la vez conmovido e irrisorio nos pinta Kierkegaard, sólo se dirige a sí mismo por intermedio de la memoria. De veras, ¿no es esto más profundo que la fórmula de La Rochefoucauld según la cual muy pocos conocerían el amor si no se les hubiera explicado sus modos y sus caminos? Sí, pero ¿quién empezó? ¿Y no empieza todo esencialmente por el engaño del primero a quien se dirigía el encanto del amor —quien hizo pasar este encanto por exaltación del otro, haciéndose prisionero de esta exaltación, de su desaliento— quien, con el otro, creó la demanda más falsa, la de la satisfacción narcisista, así sea la del ideal del yo o la del yo que se toma por el ideal?

Para Kierkegaard, como para Freud, no se trata de repetición alguna que se asiente en lo natural, de ningún retorno de la necesidad. El retorno de la necesidad apunta al consumo puesto al servicio del apetito. La repetición exige lo nuevo; se vuelve hacia lo lúdico que hace de lo nuevo su dimensión; lo mismo dice Freud en el texto del capítulo cuya referencia les di la vez pasada.

Todo lo que, en la repetición, se varía, se modula, no es más que alienación de su sentido. El adulto, incluso el niño más adelantado, exigen en sus actividades, en el juego, lo nuevo. Pero ese deslizamiento esconde el verdadero secreto de lo lúdico, a saber, la diversidad más radical que constituye la repetición en sí misma. Véanla en el niño, en su primer movimiento, en el momento en que se forma como ser humano, manifestándose como exigencia de que el cuento siempre sea el mismo, que su realización contada sea ritualizada, es decir, sea textualmente la misma. Esta exigencia de una consistencia definida de los detalles de su relato, significa que la realización del significante nunca podrá ser lo suficientemente cuidadosa en su memorización como para llegar a designar la primacía de la significancia como tal. Por tanto, desarrollarla variando sus significaciones, es apartarse de ella, en apariencia. Esta variación hace olvidar la meta de la significancia transformando su acto en

juego, y proporcionándole descargas placenteras desde el punto de vista del principio del placer.

Freud, cuando capta la repetición en el juego de su nieto, en el *fort-da* reiterado, puede muy bien destacar que el niño taponaba el efecto de la desaparición de su madre haciéndose su agente, pero el fenómeno es secundario. Wallon subraya que lo primero que hace el niño no es vigilar la puerta por la que su madre se ha marchado, con lo cual indicaría que espera verla de nuevo allí; primero fija su atención en el punto desde donde lo ha abandonado, en el punto, junto a él, que la madre ha dejado. La hiancia introducida por la ausencia dibujada, y siempre abierta, queda como causa de un trazado centrífugo donde lo que cae no es el otro en tanto que figura donde se proyecta el sujeto, sino ese carrito unido a él por el hilo que agarra, donde se expresa qué se desprende de él en esta prueba, la automutilación a partir de la cual el orden de la significancia va a cobrar su perspectiva. Pues el juego del carrito es la respuesta del sujeto a lo que la ausencia de la madre vino a crear en el lindero de su dominio, en el borde de su cuna, a saber, un *foso*, a cuyo alrededor sólo tiene que ponerse a jugar al juego del salto.

El carrito no es la madre reducida a una pequeña bola por algún juego digno de jibaros —es como un trocito del sujeto que se desprende pero sin dejar de ser bien suyo, pues sigue reteniéndolo. Esto da lugar para decir, a imitación de Aristóteles, que el hombre piensa con su objeto. Con su objeto salta el niño los linderos de su dominio transformado en pozo y empieza su cantilena. Si el significante es en verdad la primera marca del sujeto, cómo no reconocer en este caso —por el sólo hecho de que el juego va acompañado por una de las primeras oposiciones en ser pronunciadas— que en el objeto al que esta oposición se aplica en acto, en el carrito, en él hemos de designar al sujeto. A este objeto daremos posteriormente su nombre de álgebra lacaniana: el *a* minúscula.

El conjunto de la actividad simboliza la repetición, pero de ningún modo la de una necesidad que clama porque la madre vuelva, lo cual se manifestaría simplemente mediante el grito. Es la repetición de la partida de la madre como causa de una *Spaltung* en el sujeto —superada por el juego alternativo, *fort-da*, que es un *aquí o allá*, y que sólo busca, en su alternancia, ser *fort* de un *da*, y *da* de un *fort*. Busca aquello que, esencialmente, no está, en tanto que representado —porque el propio juego es el *Repräsentanz* de

la *Vorstellung*. ¿Qué pasará con la *Vorstellung* cuando, de nuevo, llegue a faltar ese *Repräsentanz* de la madre —en su dibujo marcado por las pinceladas y las aguadas del deseo?

Yo también he visto, con mis propios ojos, abiertos por la adivinación materna, al niño, traumatizado de que me fuera a pesar del llamado que precozmente había esbozado con la voz, y que luego volvió a repetir durante meses enteros; yo lo vi, aun mucho tiempo después, cuando lo tomaba en brazos, apoyar su cabeza en mi hombro para hundirse en el sueño, que era lo único que podía volverle a dar acceso al significante viviente que yo era desde la fecha del trauma.

Verán cómo este esbozo que hoy he hecho de la función de la *tyche* será esencial para volver a establecer de manera correcta cuál es el deber del analista en la interpretación de la transferencia.

Hoy basta recalcar que no en vano el análisis postula una modulación más radical de esa relación del hombre con el mundo que durante mucho tiempo se confundió con el conocimiento.

Si el conocimiento, en los escritos teóricos, está referido tan a menudo a algo análogo a la relación entre la ontogénesis y la filogénesis, ello se debe a una confusión, y la próxima vez vamos a mostrar que toda la originalidad del análisis radica en no centrar la ontogénesis psicológica en los pretendidos *estadios*, los cuales, literalmente, no tienen ningún fundamento discernible en el desarrollo observable en términos biológicos. El accidente, el tropiezo de la *tyche* anima el desarrollo entero, y ello porque la *tyche* nos lleva al mismo punto en el cual la filosofía presocrática buscaba motivar el mundo.

Esta necesitaba que hubiera un *clinamen* en alguna parte. Cuando Demócrito intenta designarlo —afirmándose así como adversario de una pura función de negatividad para introducir en ella el pensamiento —nos dice: *lo esencial no es el μηδέν*, y agrega —mostrando así que ya en la etapa arcaica de la filosofía, como la llamaba una de nuestras discípulas, se utilizaba la manipulación de las palabras igual que en la época de Heidegger— *no es un μηδέν, es un δέν*, palabra que, en griego, es una palabra fabricada. No dijo *έν*, y no mencionemos el *όν*. ¿Qué dijo? Dijo —respondiendo a la pregunta que nos formulamos hoy, la del idealismo— *¿Nada, quizás? no —quizás nada, pero no nada.*

RESPUESTAS

F. DOLTO: *No veo cómo, para describir la formación de la inteligencia antes de los tres o cuatro años, se puede prescindir de los estadios. Pienso que para los fantasmas de defensa y de velo de la castración junto con las amenazas de mutilación, es preciso referirse a los estadios.*

La descripción de los estadios, *formadores de la libido*, no debe ser referida a una pseudo-maduración natural, siempre opaca. Los estadios se organizan en torno de la angustia de castración. El hecho de la copulación en la introducción de la sexualidad es traumatizante — ¡tamaño tropiezo!— y tiene una función organizadora para el desarrollo.

La angustia de castración es como un hilo que perfora todas las etapas del desarrollo. Orienta las relaciones que son anteriores a su aparición propiamente dicha: destete, disciplina anal, etc. Cristaliza cada uno de estos momentos en una dialéctica que tiene como centro un mal encuentro. Los estadios son consistentes precisamente en función de su posible registro en términos de malos encuentros.

El mal encuentro central está a nivel de lo sexual. Lo cual no quiere decir que los estadios tomen un tinte sexual que se difunde a partir de la angustia de castración. Al contrario, se habla de trauma y de escena primaria porque esta empatía no se produce.

12 DE FEBRERO DE 1964

DE LA MIRADA COMO OBJETO a MINUSCULA

LA CAUSA DEL DESEO

El objeto detrás del deseo

*La identificación sádica con el objeto
fetiche*

*La identificación masoquista con el
objeto común*

*El amor real presente en la transfe-
rencia*

El dejar caer de la joven homosexual

Quisiera llegar a decirles hoy cierto número de cosas sobre lo que les he enseñado a designar mediante el objeto *a*, hacia el cual les orienta el aforismo que propuse la última vez respecto a la angustia que es *no sin objeto*.

El objeto *a* se sitúa este año en el centro de nuestro discurso. Si se inscribe en el marco de un Seminario que he titulado de la angustia, es porque es esencialmente por este sesgo como es posible hablar de él, lo cual significa también que la angustia es su única traducción subjetiva.

Sin embargo, el *a* que aparece aquí, hace tiempo que fue introducido. Fue anunciado dentro de la fórmula del fantasma como soporte del deseo, ($\$ \diamond a$), $\$$ deseo de *a*.

1

Como primer punto haré una precisión, que ciertamente no les resulta imposible de conquistar por sí mismos a quienes me han escuchado, aunque subrayarla hoy no resulta inútil.

Lo que se trata de precisar concierne al espejismo surgido de una perspectiva que se puede llamar subjetivista, en la medida en que, en lo que se refiere a la constitución de nuestra experiencia, pone todo su énfasis en la estructura del sujeto.

Esta línea de elaboración, que la tradición filosófica moderna llevó a su punto más extremo, en el entorno de Husserl, al delimitar la función de la intencionalidad, nos deja cautivos de un malentendido acerca de lo que conviene llamar objeto del deseo. Nos enseñan, en efecto, que no hay ninguna noesis, ningún pensamiento, que no se dirija a algo. Es el único punto, parece, que le permite al idealismo reencontrar su camino hacia lo real. Pero el objeto del deseo, ¿puede ser concebido de esta forma? ¿Son así las cosas en lo referente al deseo?

Para ese nivel de nuestros oídos que existe en cada quien y que necesita de la intuición, diré — ¿acaso el objeto del deseo está *delante*? Éste es el espejismo en cuestión. Esterilizaba todo lo que, en el análisis, pretendió avanzar en el sentido de lo que llaman la relación de objeto, y ya he pasado por muchos caminos para rectificarlo. Lo que voy a plantear ahora es una nueva forma de acentuar esta rectificación.

No lo haré de una manera tan desarrollada como convendría, sin duda. Reservaré esa formulación para algún trabajo que les llegará por otra vía. Creo que para la mayoría de los oídos alcanzará con escuchar algunas de las formulaciones generales que me bastará con acentuar en relación al punto que acabo de introducir.

Ya saben ustedes hasta qué punto, en el progreso de la epistemología, el aislamiento de la noción de causa ha producido dificultades. Sólo mediante una sucesión de reducciones que acabaron reduciéndola a una de las funciones más tenues y más equívocas, la noción de causa ha podido subsistir en el desarrollo de nuestra física.

Está claro, por otra parte, que cualquiera que sea la reducción a que se la someta, la función mental, por así decir, de esta noción no puede ser eliminada, ni reducida a una especie de sombra metafísica. Que es un recurso a la intuición lo que la hace subsistir, es decir muy poco. Lo que yo sostengo es que toda crítica de la razón pura, bajo la luz de nuestra ciencia, será posible partiendo del reexamen que podríamos llevar a cabo de la experiencia analítica.

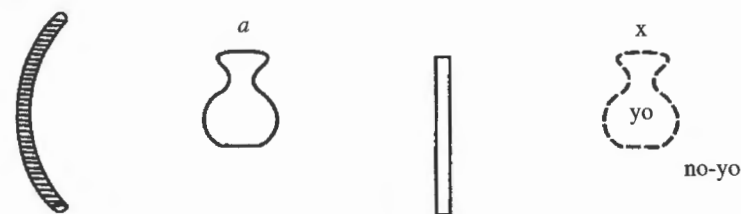
Para fijar nuestro punto de mira, diré que el objeto *a* no debe situarse en nada que sea análogo a la intencionalidad de una noesis. En la intencionalidad del deseo, que debe distinguirse de aquélla, este objeto debe concebirse como la causa del deseo. Para retomar mi metáfora de hace un momento, el objeto está *detrás* del deseo.

De este objeto *a* es de donde surge la dimensión cuya elusión en la teoría del sujeto ha constituido la insuficiencia de toda esa coordinación cuyo centro se manifiesta como teoría del conocimiento, gnoseología. Por otra

parte, la novedad topológica estructural que exige la función del objeto es perfectamente sensible en las formulaciones de Freud, y especialmente en las relacionadas con la pulsión.

Si quieren ustedes verificarlo en un texto, los remito a la trigésimo segunda lección de *Introducción al psicoanálisis*, que cité la última vez. La distinción que encuentran ustedes allí entre el *Ziel*, la meta de la pulsión, y su *Objekt* es bien distinta de lo que se ofrece de entrada al pensamiento — que esta meta y ese objeto estarían en el mismo lugar. Freud emplea términos muy impactantes, el primero de los cuales es *eingeschoben* — el objeto se desliza ahí dentro, pasa a algún lugar. Es la misma palabra que sirve para la *Verschiebung*, el desplazamiento. Lo que se indica allí es que el objeto es, en su función esencial, algo que se escapa en el plano de nuestra aprehensión.

Por otra parte, en este plano existe una oposición expresa entre dos términos — *ausseres*, externo, exterior, e *inneres*, interior. Se precisa que el objeto debe situarse *ausseres*, en el exterior, y, por otra parte, que la satisfacción de la tendencia sólo consigue realizarse en la medida en que alcanza algo que se debe considerar en el *inneres*, el interior del cuerpo, donde encuentra su *Befriedigung*, su satisfacción.



El yo y el no-yo

La función topológica que les he presentado permite formular de forma clara lo que conviene introducir para resolver este enigma. Es la noción de un exterior antes de una cierta interiorización, que se sitúa en *a*, antes de que el sujeto, en el lugar del Otro, se capte bajo la forma especular, en *x*, la cual introduce para él la distinción entre el yo y el no yo.

A este exterior, lugar del objeto, anterior a toda interiorización, pertenece la noción de causa. Voy a ilustrarlo inmediatamente de la forma más simple para que la escuchen sus oídos, ya que por otra parte hoy voy a abstenerme de hacer metafísica. Para ilustrarlo, no por casualidad voy a ser-

virme del fetiche en cuanto tal, pues en él se devela la dimensión del objeto como causa del deseo.

¿Qué es lo que se desea? No es el zapatito, ni el seno, ni ninguna otra cosa en la que encarnen ustedes el fetiche. El fetiche causa el deseo. El deseo, por su parte, va a agarrarse donde puede. No es en absoluto necesario que sea ella quien lleve el zapatito, el zapatito puede estar en sus alrededores. Ni siquiera es necesario que sea ella la portadora del seno, el seno puede estar en la cabeza. Pero todo el mundo sabe que, para el fetichista, es preciso que el fetiche esté ahí. El fetiche es la condición en la que se sostiene su deseo.

Indicaré de paso ese término, que creo que es poco utilizado en alemán y que las vagas traducciones que tenemos en francés dejan escapar por completo. Es, en lo que respecta la angustia, la relación que Freud indica mediante la palabra *Libidohaushalt*. Nos encontramos aquí con un término que está entre *Aushaltung*, que indicaría algo del orden de la interrupción o del levantamiento, e *Inhalt*, que sería el contenido. No es ni lo uno ni lo otro. Es el sostén de la libido. Por decirlo de una vez, esta relación con el objeto de la que les hablo hoy permite llevar a cabo la síntesis entre la función de señal de la angustia y su relación, en cualquier caso, con algo que podemos llamar, en el sostenimiento de la libido, una interrupción.

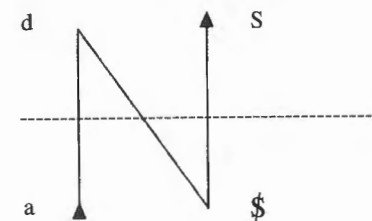
Suponiendo que me haya hecho entender lo suficiente con la referencia al fetiche en cuanto a la diferencia máxima que separa las dos perspectivas posibles sobre el objeto como objeto del deseo, y en cuanto a las razones que me hacen poner *a* en una precesión esencial, quiero hacerles comprender ya adónde nos conducirá nuestra investigación.

2

En el lugar mismo donde su hábito mental les indica que busquen al sujeto, allí donde, a pesar de ustedes, se perfila el sujeto cuando, por ejemplo, Freud indica la fuente de la tendencia, allí donde en el discurso se encuentra lo que articulan como siendo ustedes — en suma, allí donde dicen *yo (je)*, es ahí, propiamente hablando, donde, en el plano del inconsciente, se sitúa *a*.

En este plano, tú eres *a*, el objeto, y todos sabemos que es esto lo intolerable, y no sólo para el discurso, que después de todo lo traiciona. Voy a

ilustrarlo enseguida con una observación destinada a desplazar, incluso a conmover los caminos trillados donde suelen dejar las funciones llamadas del sadismo y del masoquismo, como si sólo se tratara del registro de una especie de agresión inmanente y de su reversibilidad. Al adentrarnos en su estructura subjetiva, surgirán rasgos de diferencia, de los cuales el esencial es el que voy a señalar ahora.



El deseo sádico

He aquí un esquema donde encontrarán ustedes de nuevo las distinciones que organiza el grafo en una fórmula abreviada con cuatro vértices. Tenemos a la derecha el lado del Otro, a la izquierda el lado del *S*, que es del *je* todavía inconstituido, del sujeto que hay que revisar en el interior de nuestra experiencia, del cual sabemos que no puede coincidir con la fórmula tradicional del sujeto, a saber, ser exhaustivo en toda relación con el objeto.

El deseo sádico, con todo lo que tiene de enigma, sólo es articulable a partir de la esquicia, la disociación, que apunta a introducir en el sujeto, el otro, imponiéndole hasta cierto límite algo imposible de tolerar — el límite exacto en que aparece en el sujeto una división, una hiancia, entre su existencia de sujeto y lo que soporta, lo que puede sufrir en su cuerpo.

No es tanto el sufrimiento del otro lo que se busca en la intención sádica como su angustia. Lo indiqué con esta pequeña sigla, \$0. En las fórmulas de mi segunda lección de este año, les enseñé a leerlo, no es *o*, la letra, sino *cero*.

La angustia del otro, su existencia esencial como sujeto en relación con esa angustia, he aquí lo que el deseo sádico es un experto en hacer vibrar, y por eso no dudé, en uno de mis Seminarios anteriores, en señalar su estructura como propiamente homóloga a lo que Kant articuló como la condición del ejercicio de una razón pura práctica, de una voluntad moral para hablar con propiedad, donde sitúa el único punto donde puede manifestarse una relación con un puro bien moral. Me disculpo por la brevedad de este resu-

men. Quienes asistieron a aquel Seminario lo recuerdan. Los demás verán publicado dentro de no mucho tiempo lo que pude retomar de él en un prefacio a *La filosofía en el tocador*, que era el texto en torno al cual había organizado esta comparación.

El elemento nuevo que quiero aportar es el siguiente, característico del deseo sádico. En el cumplimiento de su acto, de su rito — porque se trata propiamente del tipo de acción humana en el que encontramos todas las estructuras del rito —, lo que el agente del deseo sádico no sabe es lo que busca, y lo que busca es hacerse aparecer a sí mismo — ¿para quién? ya que en todos los casos, esta revelación sólo puede permanecer oscura para él mismo — como puro objeto, fetiche negro. A eso se resume, en último término, la manifestación del deseo sádico, en tanto que aquel que es su agente se dirige a una realización.

Por otra parte, si recuerdan ustedes la figura de Sade, advertirán que no es casualidad si lo que queda de él tras una especie de transubstanciación lograda a lo largo de las épocas, tras la elaboración imaginaria de generaciones, es precisamente la forma que Man Ray encontró más adecuada para alumbrarlo cuando hubo que hacer su retrato imaginario, a saber, una forma petrificada.

Muy distinta es la posición del masoquista, para quien esta encarnación de sí mismo como objeto es el fin declarado — ya sea que se haga perro bajo la mesa, o mercancía, ítem del que se habla en un contrato entre otros objetos destinados al mercado. En suma, lo que busca es su identificación con el objeto común, el objeto de intercambio. Sigue siéndole imposible captarse como aquello que es, en tanto que, como todos, es un *a*.

En cuanto a saber por qué esto le interesa tal reconocimiento, que permanece de todas formas imposible, es lo que su análisis podrá revelar. Pero incluso antes de poder comprender sus conjunciones particulares, hay ciertas conjunciones estructurales que es preciso establecer aquí.

Entiendan bien que no he dicho, sin más, que el masoquista alcance su identificación de objeto. Como en el sádico, esta identificación sólo aparece en una escena. Pero, incluso en esta escena, el sádico no se ve, sólo ve el resto. Hay también algo que el masoquista no ve, y nosotros veremos enseguida qué es.

Esto me permite introducir algunas fórmulas, la primera de las cuales es que reconocerse como objeto de deseo, en el sentido en que yo lo articulo, es siempre masoquista.

Esta fórmula tiene el interés de hacerles palpable la dificultad. Es muy cómodo servirse de otro pequeño guiñol y decir, por ejemplo, que si hay

masoquismo es porque el superyó es muy cruel. Nosotros conocemos, por supuesto, todas las distinciones que es preciso hacer en el interior del masoquismo — el masoquismo erógeno, el masoquismo femenino, el masoquismo moral. Pero la sola enunciación de esta clasificación ya da cierta impresión — aquí tienen un vaso, la fe cristiana y la baja de Wall Street. Esto nos deja, sea como sea, un poco con las ganas. Si el término masoquismo puede llegar a tener algún sentido, convendría encontrarle una fórmula que fuera un poco más unitaria. Diciendo que el superyó es la causa del masoquismo no nos apartaríamos demasiado de esta intuición satisfactoria — sólo que habría que tener en cuenta todavía lo que les enseñé hoy sobre la causa. Digamos, pues, que el superyó participa de la función de este objeto en cuanto causa, tal como la introduje hoy. Incluso podría hacerlo entrar en la serie de los objetos que deberé desplegar ante ustedes.

Son enumerables. Pero si no he hecho de entrada este catálogo, es para que no pierdan ustedes la cabeza y vayan a creer que ahí se encuentran las mismas cosas con las que siempre se han sentido ustedes en su terreno en lo que al análisis se refiere. No es cierto. Si bien pueden ustedes creer que conocen la función del seno materno o las del escíbalo, saben perfectamente qué oscuridad permanece en su espíritu en lo concerniente al falo. Y cuando se trata del objeto que viene inmediatamente después — voy a confiárselo de todos modos, por dar a su curiosidad algún alimento, es el ojo en cuanto tal —, entonces ya no saben ustedes nada. Por eso conviene aproximarse a él con prudencia, y con razón, porque si es el objeto sin el cual no hay angustia, es ciertamente un objeto peligroso. Seamos, pues, prudentes, puesto que falta.

En lo inmediato, esta prudencia será para mí la ocasión de hacer visible en qué sentido, dos lecciones atrás, dije lo siguiente, que llamó la atención de uno de mis oyentes — que el deseo y la ley eran la misma cosa.

El deseo y la ley son la misma cosa en el sentido de que su objeto les es común. No basta pues con reconfortarse diciendo que son, el uno respecto al otro, como los dos lados de la muralla, o como el derecho y el revés. Ello sería tener en poco la dificultad. Si el mito central que permitió que el psicoanálisis se pusiera en marcha es válido, lo es tan solo porque hace que se sienta que es así.

El mito de Edipo no significa nada más que esto — en el origen, el deseo como deseo del padre y la ley son una sola y misma cosa. La relación de la ley con el deseo es tan estrecha que sólo la función de la ley traza el camino del deseo. El deseo, en cuanto deseo por la madre, es idéntico a la función de la ley. Es en tanto que la prohíbe que la ley impone desearla, ya

que, después de todo, la madre no es en sí el objeto más deseable. Si todo se organiza en torno al deseo de la madre, si se debe preferir que la mujer sea distinta de la madre, ¿qué significa ello, sino que un imperativo se introduce en la estructura misma del deseo? Para decirlo todo, se desea a la orden. El mito del Edipo significa que el deseo del padre es lo que hace la ley.

¿En qué consiste el valor del masoquismo desde esta perspectiva? Es el único mérito del masoquista. Cuando el deseo y la ley se encuentran juntos, lo que el masoquista pretende hacer manifiesto — y, añadido, en su pequeña escena, porque nunca hay que olvidar esta dimensión — es que el deseo del Otro hace la ley.

Enseguida vemos uno de los efectos que esto tiene. Es que el propio masoquista aparece en la función que yo llamaría de deyecto.¹ Es nuestro objeto *a*, pero bajo la apariencia de lo deyectado, echado a los perros, a los despojos, a la basura, al desecho del objeto común, a falta de poder ponerlo en alguna otra parte.

Es uno de los aspectos con que puede aparecer el *a* tal como se ilustra en la perversión. Esta forma de reconocerlo en el masoquismo no agota de ningún modo lo que sólo podemos circunscribir rodeándolo, a saber, la función del *a*.

El efecto central de esta identidad que conjuga el deseo del padre con la ley es el complejo de castración. La ley nació de la muda o de la mutación misteriosa del deseo del padre después de que se le hubo dado muerte, y la consecuencia de ello es, tanto en la historia del pensamiento analítico como en lo que podemos concebir como la conexión más segura, el complejo de castración. Por eso ya han visto ustedes aparecer en mis esquemas la notación $(-\phi)$ en el lugar mismo en que *a* falta.

Así, primer punto, les he hablado del objeto como causa del deseo. Punto dos, les he dicho que reconocerse como el objeto del propio deseo es siempre masoquista, les he indicado a este respecto lo que se perfilaba como cierta incidencia del superyó, y he subrayado una particularidad de lo que se produce en el lugar de este objeto *a* bajo la forma de $(-\phi)$.

Llegamos, pues, a nuestro tercer punto, que concierne a las posibilidades estructurales de la manifestación del objeto *a* como falta. Si desde hace algún tiempo les presentifico el esquema del espejo, es para que puedan concebir esto.

1. *Déjet*: neologismo que alude a *déjection* (deyección) y a *jeter* (arrojar). [N. del T.]

¿Qué es el objeto *a* en el plano de lo que subsiste como cuerpo y que nos sustrae en parte, por así decir, su propia voluntad? Este objeto *a* es aquella roca de la que habla Freud, la reserva última irreductible de la libido, cuyos contornos es tan patético ver literalmente puntuados en sus textos cada vez que da con ella, y no voy a terminar mi lección de hoy sin decirles dónde conviene que vayan ustedes a renovar esta convicción.

Este *a* minúscula, ¿en qué lugar está? ¿En qué nivel podría ser reconocido, si ello fuera posible? Les he dicho hace un momento que reconocerse como objeto del propio deseo es siempre masoquista. Pero el masoquista sólo lo hace en la escena, y van a ver ustedes lo que se produce cuando ya no puede permanecer en la escena. No siempre estamos en la escena, aunque la escena se extienda muy lejos, incluso hasta el dominio de nuestros sueños. Cuando no estamos en la escena, cuando permanecemos más acá y tratamos de leer en el Otro de qué va, no encontramos allí, en *x*, más que la falta.

El objeto está en efecto vinculado a su falta necesaria allí donde el sujeto se constituye en el lugar del Otro, es decir, tan lejos como sea posible, más allá incluso de lo que puede aparecer en el retorno de lo reprimido. La *Urverdrängung*, lo irreductible de lo incógnito — no podemos decir lo incognoscible puesto que hablamos de ello —, ahí es donde se estructura y se sitúa lo que, en nuestro análisis de la transferencia, produjo ante ustedes con el término *ágalma*.

En la medida en que se apunta a este lugar vacío en cuanto tal, se instituye la dimensión siempre descuidada, y con razón, cuando se trata de la transferencia. Este lugar, circunscrito por algo que se materializa en la imagen, un borde, una abertura, una hiancia, donde la constitución de la imagen especular muestra su límite — ahí está el lugar predilecto de la angustia.

Este fenómeno de borde, lo encuentran ustedes, por ejemplo, en ocasiones privilegiadas, en aquella ventana que se abre, marcando el límite del mundo ilusorio del reconocimiento, el que llamo la escena. Este borde, este encuadre, esta hiancia, se ilustra en este esquema al menos dos veces — en el borde del espejo y también en este pequeño signo, $\diamond$. Que éste es el lugar de la angustia, es algo que deben ustedes recordar siempre como señal de lo que se debe buscar en medio.

El texto de Freud sobre Dora, al que les ruego que se remitan, lo deja a uno más estupefacto cada vez que lee, por la doble cara que presenta. Para los novicios lo primero a destacar son las debilidades, las insuficiencias, pero la profundidad que alcanza allí donde tropieza con su tope revela hasta qué punto giraba ciertamente en torno al campo que nosotros intentamos trazar.

A quienes escucharon mi discurso sobre *El Banquete*, el texto de Dora — por supuesto, conviene que primero se familiaricen con él — puede recordarles la dimensión siempre eludida cuando se trata de la transferencia, a saber, que la transferencia no es simplemente lo que reproduce y repite una situación, una acción, una actitud, un traumatismo antiguo. Siempre hay otra coordenada, que he destacado a propósito de la intervención analítica de Sócrates, a saber, en particular, en los casos que evoco, un amor presente en lo real. No podemos comprender nada de la transferencia si no sabemos que es también la consecuencia de este amor, de este amor presente, y los analistas deben recordarlo a lo largo del análisis. Este amor está presente de diversas formas, pero al menos hay que pedirles que lo recuerden cuando está ahí, visible. En función de este amor, digamos, real, se instituye lo que es la cuestión central de la transferencia, la que se plantea el sujeto a propósito del *ágalma*, a saber, lo que le falta, pues es con esta falta con lo que ama.

No sin motivo, desde siempre, les repito machaconamente que el amor es dar lo que no se tiene. Es incluso el principio del complejo de castración. Para tener el falo, para poder usarlo, es preciso, precisamente, no serlo.

Cuando uno vuelve a las condiciones en las que parece que lo es — puesto que se lo es, en el caso de un hombre no hay duda, y en el caso de una mujer ya volveremos a decir de qué modo se ve llevada a serlo —, pues bien, siempre es muy peligroso.

3

Básteme con pedirles, antes de dejarlos, que releen atentamente el texto enteramente consagrado por Freud a sus relaciones con su paciente llamada la joven homosexual. Les recuerdo que el análisis pone de manifiesto que es esencialmente a raíz de una decepción enigmática relativa al nacimiento en la familia de un hermanito que se orientó hacia la homosexualidad, en forma de un amor demostrativo por una mujer de dudosa reputación, respecto a la cual se conduce, nos dice Freud, de un modo esencialmente viril.

Estamos tan habituados a hablar de eso sin saber, que no nos damos cuenta de que así pretende acentuar lo que traté de presentificar ante ustedes acerca de la función del amor cortés. Lo hace con un estilo, con una ciencia de la analogía, absolutamente admirable. Ella se comporta como el

caballero que todo lo soporta por su Dama, se conforma con los favores más ínfimos, menos sustanciosos, prefiere incluso no recibir más que éstos. Cuanto más se aleja el objeto de su amor de lo que se podría llamar la recompensa, más sobrestima dicho objeto de eminente dignidad.

Cuando el rumor público no puede dejar de imponerle el hecho de que la conducta de su bien amada es efectivamente de las más dudosas, la exaltación amorosa se ve reforzada por el objetivo suplementario de salvarla. Todo ello es admirablemente destacado por Freud.

Ya saben ustedes de qué modo es conducida la muchacha en cuestión a su consulta. Esta relación tenía lugar a sabiendas de toda la ciudad, con un estilo de desafío del que Freud se percató enseguida que constituía una provocación dirigida a alguien de su familia, y pronto se ve que se trata de su padre. La relación finaliza con un encuentro. La joven, acompañada de su bien amada, se cruza con el padre que va camino de su despacho. El padre le lanza una mirada cargada de irritación. Entonces la escena se desarrolla muy deprisa. La persona amada, para quien esta aventura no es sin duda más que una diversión bastante oscura, que manifiestamente empieza a estar harta y no quiere exponerse a grandes dificultades, le dice a la joven que la cosa ya ha durado demasiado, que lo dejen ahí, que deje de mandar-le flores todos los días y de pisarle los talones. Entonces, la chica se arroja inmediatamente de un puente.

Hubo un tiempo en que yo exploraba minuciosamente los mapas de Viena para dar su pleno sentido al caso de Juanito, pero hoy no llegaré a decirles qué lugar es. Muy probablemente es algo comparable a lo que pueden ver todavía junto al Boulevard Pereire, o sea, un pequeño foso al fondo del cual se encuentran los raíles de un pequeño ferrocarril que ya no funciona. Ahí es donde la chica se arroja, *niederkommt*, se deja caer.

No basta con recordar la analogía con el parto para agotar el sentido de esta palabra. El *niederkommen* es esencial en toda súbita puesta en relación del sujeto con lo que él es como *a*. No sin razón el sujeto melancólico tiene tal propensión, siempre llevada a cabo con una rapidez fulgurante, desconcertante, a arrojarse por la ventana. En efecto, la ventana, en tanto que nos recuerda el límite entre la escena y el mundo, nos indica lo que significa tal acto — de algún modo, el sujeto retorna a aquella exclusión fundamental en la que se siente. El salto se produce en el momento mismo en que se cumple, en lo absoluto de un sujeto que sólo nosotros, analistas, podemos concebir, la conjunción del deseo y de la ley. Esto es propiamente lo que ocurre en el momento del encuentro de la pareja de la caballera de Lesbos y su objeto kareniniano, por así decir, con el padre.

No basta con decir que el padre lanzó una mirada furiosa para comprender cómo pudo producirse el pasaje al acto. Hay ahí algo que se deriva del fondo mismo de la relación, de la estructura en cuanto tal. ¿De qué se trata? Digámoslo en términos breves, los creo suficientemente preparados como para que lo entiendan.

La hija, cuya decepción respecto al padre por el nacimiento de su hermano menor había sido el punto de inflexión en su vida, se había dedicado, pues, a hacer de su castración de mujer lo que hace el caballero con su Dama, o sea, ofrecerle precisamente el sacrificio de sus prerrogativas viriles, lo cual, por inversión de dicho sacrificio, hacía de ella el soporte de aquello que falta en el campo del Otro, o sea, la garantía suprema de que la ley es ciertamente el deseo del padre, de que se está seguro de ello, que hay una gloria del padre, un falo absoluto, Φ .

Sin duda, resentimiento y venganza son decisivos en la relación de esta hija con su padre. Su resentimiento y su venganza son esta ley, este falo supremo. La Φ mayúscula, he aquí dónde la pongo. Ya que fui decepcionada en mi apego a ti, mi padre, y que no pude ser, yo, tu mujer sumisa ni tu objeto, Ella será mi Dama y yo seré, por mi parte, quien sostenga, quien cree la relación idealizada con aquello que de mí misma fue rechazado, aquello que de mi ser de mujer es insuficiencia. No olvidemos, en efecto, que la muchacha ha abandonado la cultura de su narcisismo, sus cuidados, su coquetería, su belleza, para convertirse en el caballero servidor de la Dama.

Todo esto, toda esta escena, es lo que se presenta ante la mirada del padre en aquel simple encuentro en el puente. Y esta escena, que había conseguido el completo asentimiento del sujeto, pierde sin embargo todo su valor por la desaprobación que percibe en aquella mirada. Es por eso por lo que se produce entonces lo que podríamos llamar, refiriéndonos al primer cuadro que les presenté sobre las coordenadas de la angustia, el supremo embarazo.

Luego viene la emoción. Remítanse a ese cuadro, verán sus coordenadas exactas. La emoción la invade por la súbita imposibilidad en que se encuentra de hacer frente a la escena que le hace su amiga.

Aquí, me dirijo a alguien que me pidió que adelantara un poco lo que puedo tener que decir sobre la distinción entre el *acting out* y el pasaje al acto. Tendremos que volver a ocuparnos de ello, pero por lo pronto podemos revelar que las dos condiciones esenciales de lo que se llama, hablando con propiedad, pasaje al acto se cumplen en este caso.

La primera es la identificación absoluta del sujeto con el *a* al que se reduce. Eso es ciertamente lo que le sucede a la muchacha en el momento del

encuentro. La segunda es la confrontación del deseo y la ley. Aquí, se trata de la confrontación del deseo del padre, en base al cual se construye toda su conducta, con la ley que se presentifica en la mirada del padre. Esto es lo que la hace sentirse definitivamente identificada con *a* y, al mismo tiempo, rechazada, expulsada, fuera de la escena. Y esto, sólo puede realizarlo el *dejar caer*, el *dejarse caer*.

Hoy me falta tiempo para indicarles hacia en qué dirección va todo esto. Digamos, de todos modos, que la célebre notación de Freud sobre el duelo — la identificación con el objeto como aquello contra lo cual va dirigida una venganza de quien experimenta el duelo — no es suficiente. Llevamos luto y experimentamos sus efectos de devaluación en la medida en que el objeto por el que hacemos el duelo era, sin nosotros saberlo, el que se había convertido en soporte de nuestra castración. Cuando ésta nos retorna, nos vemos como lo que somos, en la medida en que nos vemos esencialmente devueltos a esa posición de castración.

Ya ven ustedes que el tiempo me urge, y que sólo puedo darles aquí una indicación. Dos cosas indican hasta qué punto es de esto de lo que se trata.

De entrada, la sensación que tiene Freud es de que, por espectacular que sea el avance que la paciente haga en su análisis, todo le pasa, por así decir, como el agua por las plumas de un pato. El lugar que corresponde al *a* en el espejo del Otro, él lo designa perfectamente mediante todas las coordenadas posibles. No dispone, por supuesto, de los elementos de mi topología, pero es imposible decirlo más claramente. Me detengo, tropiezo, dice, con algo similar a lo que ocurre en la hipnosis. Ahora bien, ¿qué ocurre en la hipnosis? El sujeto, en el espejo del Otro, es capaz de leer todo lo que se encuentra ahí, en el pequeño florero punteado, es decir, todo lo que es especularizable, no hay problema con eso. No sin razón el espejo, el tapón de cristal, así como la mirada del hipnotizador son los instrumentos de la hipnosis. La única cosa que no se ve en la hipnosis es precisamente el propio tapón o la mirada del hipnotizador, a saber, la causa de la hipnosis. La causa de la hipnosis no se revela en las consecuencias de la hipnosis.

La otra referencia es la duda del obsesivo. ¿Y en qué se basa esa duda radical, que hace también que los análisis de obsesivos se prolonguen tanto tiempo y tan lindamente? Una cura de obsesivo es siempre una verdadera luna de miel entre el analista y el analizado, en la medida en que se centra en esa clase de discurso en la que se mantiene el obsesivo, y que Freud señala muy bien — a saber, ese hombre es formidable, me cuenta las his-

torias más bellas del mundo, el problema es que no me lo acabo de creer. Si esto es central, es porque se encuentra aquí, en *x*.

En el caso de la joven homosexual, de lo que se trata es de cierta promoción del falo, en cuanto tal, al lugar de *a*. Es precisamente esto lo que debe esclarecernos en lo referente al desenlace de la cura.

Siento escrúpulos al abordarlo, porque es un texto tan maravillosamente esclarecedor que no tengo necesidad de mencionar sus otras propiedades. Les ruego, al menos, que no confundan con uno de esos estribillos a los que luego nos han habituado, eso con lo que aquel hombre, que entonces está llevando a cabo un descubrimiento, concluye su texto — o sea, la distinción entre los elementos constitucionales y los históricos de la determinación de la homosexualidad, poco importa cuáles. Distinguiendo en cuanto tal la *Objektwahl*, la elección de objeto, mostrando que comporta mecanismos originales, aísla el objeto en cuanto tal como el campo propio del análisis. Todo gira, en efecto, en torno a la relación del sujeto con *a*.

La paradoja de este análisis confina con lo que les indiqué la última vez como el punto donde Freud nos lega la cuestión de saber cómo operar al nivel del complejo de castración. Esta paradoja está designada mediante algo que se inscribe en la observación y que me sorprende que no sea el objeto más común de la sorpresa entre los analistas, a saber, que este análisis termina en lo siguiente — Freud lo deja.²

En lo referente a Dora — ya hablaremos de esto — ahora podemos articular mejor lo que ocurrió. Todo ello está lejos, muy lejos, de ser una torpeza, y se puede decir que si bien Dora no fue analizada hasta el final, Freud vio claro hasta el final. Pero con la joven — que es un caso donde la función de *a* es tan prevalente que llegó a pasar a ese real, un pasaje al acto, cuya relación simbólica él comprende, sin embargo, tan bien — Freud se da por vencido. No voy a llegar a nada, se dice, y se la pasa a una colega femenina. Es él quien toma la iniciativa de *dejarla*.

Los dejaré con este término para que hagan sus reflexiones.

Como ustedes pueden ver, lo que me preocupa es una referencia esencial en la manipulación analítica de la transferencia.

16 DE ENERO DE 1963

2. *La laisser tomber*, por alusión a *niederkommen lassen*. Cf. supra. [N. del T.]

IX

PASAJE AL ACTO
Y ACTING OUT

Dejarse caer y subir a la escena

La yoización
El corte natal
El goce del síntoma
Las mentiras del inconsciente
La pasión de Freud

Hoy vamos a continuar hablando de lo que les designo como *a* minúscula.

Empezaré recordando su relación con el sujeto, y ello con el fin de mantener nuestro eje y no darles la oportunidad de una deriva por mi propia explicación. Sin embargo, lo que vamos a acentuar hoy es su relación con el Otro con mayúscula.

El aislamiento de *a* se produce a partir del Otro, y es en la relación del sujeto con el Otro que se constituye como resto. Por eso he reproducido este esquema, que es homólogo al aparato de la división.

A	S
\$	$\overline{A}$
a	0

Segundo esquema de la división

Arriba de todo a la derecha, el sujeto, en tanto que, en nuestra dialéctica, tiene su punto de partida en la función del significante. Es el sujeto hipotético en el origen de dicha dialéctica. El sujeto tachado, por su parte, único sujeto al que accede nuestra experiencia, se constituye en el lugar del

Posición del inconsciente Intervención en el Congreso de Bonneval en 1960, retomada en 1964

Henri Ey —con toda la autoridad con que domina el medio psiquiátrico francés— había reunido en su servicio del hospital de Bonneval una amplísima concurrencia de especialistas, sobre el tema del inconsciente freudiano (30 de octubre-2 de noviembre de 1960).¹

El informe de nuestros alumnos Laplanche y Leclaire² promovió allí una concepción de nuestros trabajos que, publicada en Les Temps Modernes, desde entonces es testimonio, aunque manifiesta de uno a otro una divergencia.

Las intervenciones que se aportan a un Congreso, cuando el debate pone algo en juego, exigen a veces un comentario para que se las sitúe.

Y basta con que la remodelación de los textos se practique de manera general para que la tarea se haga ardua.

Pierde además su interés con el tiempo que necesitan esas remodelaciones. Pues habría que sustituirle lo que sucede en ese tiempo considerado como tiempo lógico.

En pocas palabras, tres años y medio después, por no haber tenido casi ocasión para supervisar el intervalo, tomamos una determinación que Henri Ey, en el libro sobre ese Congreso que publicará la editorial Desclée de Brouwer, presenta de esta manera:

“Este texto”, escribe, “resume las intervenciones de J. Lacan, que constituyeron por su importancia el eje mismo de todas las discusiones.

La redacción de esas intervenciones fue condensada por Jacques Lacan mismo en estas páginas escritas, en marzo de 1964, a petición mía.”

El lector habrá de admitir que para nosotros ese tiempo lógico haya podido reducir las circunstancias a la mención que se hace de ellas, en un texto que se reseña con una más íntima reunión.

(1966)

1 [Véase *El inconsciente*, México, Siglo XXI, 1970. El texto de Jacques Lacan en pp. 168-182. E]

2 [Jean Laplanche y Serge Leclaire, “El inconsciente: un estudio psicoanalítico”, en *ibid.*, pp. 95-134. E]

En un coloquio como éste, que invita, atendiendo a la técnica de cada uno, a filósofos, psiquiatras, psicólogos y psicoanalistas, el comentario falla en ponerse de acuerdo sobre el nivel de verdad en que se mantienen los textos de Freud.

Es preciso, sobre el inconsciente, ir a los hechos de la experiencia freudiana.

El inconsciente *es* un concepto forjado sobre el rastro de lo que opera para constituir al sujeto.

El inconsciente *no es* una especie que defina en la realidad psíquica el círculo de lo que no tiene el atributo (o la virtud) de la conciencia.

Puede haber fenómenos que corresponden al inconsciente bajo estas dos acepciones: no por ello dejan de ser la una a la otra extrañas. No tienen entre sí más relación que de homonimia.

El peso que damos al lenguaje como causa del sujeto nos obliga a precisar: la aberración florece de rebajar el concepto primero indicado, aplicándolo a los fenómenos *ad libitum* registrables bajo la especie homónima; restaurar el concepto a partir de esos fenómenos no es pensable.

Acusemos nuestra posición sobre el equívoco a que se prestarían el *es* y el *no es* de nuestras posiciones iniciales.

El inconsciente *es* lo que decimos, si queremos entender lo que Freud presenta en sus tesis.

Decir que el inconsciente para Freud *no es* lo que llaman así en otras partes poco añadiría si no se entendiese lo que queremos decir: que el inconsciente de antes de Freud *no es* pura y simplemente. Esto porque no denomina nada que valga más como objeto, ni que merezca que se le dé más existencia, que lo que se definiría situándolo en el *in-negro*.

El inconsciente antes de Freud no es nada más consistente que ese *in-negro*, o sea, el conjunto de lo que se ordenaría por los sentidos diversos de la palabra negro, por el hecho de que rechazase el atributo (o la virtud) de la negrura (física o moral).

¿Qué hay en común —para tomar las definiciones, unas ocho, que Dwelshauvers compara en un libro antiguo (1916), pero no tan pasado de fecha debido a que su carácter heteróclito no se vería reducido si se lo rehiciese en nuestros días—, qué hay en común efectivamente entre el inconsciente de la sensación (en los efectos de contraste o de ilusión llamados ópticos), el inconsciente de automatismo que desarrolla el hábito, el coconsciente (?) de la doble personalidad, las emergencias ideicas de una actividad latente que se impone como orientada en la creación del pensamiento, la telepatía que algunos quieren referir a esta última, el fondo adquirido, incluso integrado

de la memoria, lo pasional que nos sobrepasa en nuestro carácter, lo hereditario que se reconoce en nuestras naturalezas, el inconsciente racional finalmente o el inconsciente metafísico que implica el “acto del espíritu”?

(Nada en todo esto se parece, sino por confusión, por lo que los psicoanalistas le han adjuntado de oscurantismo, al no distinguir el inconsciente del instinto, o como dicen ellos de lo instintual —de lo arcaico o de lo primordial, en una ilusión decisivamente denunciada por Claude Lévi-Strauss— hasta de lo genético de un pretendido “desarrollo”).

Decimos que no hay nada en común que pueda fundarse en una objetividad psicológica, aun si ésta hubiera sido extendida a partir de los esquemas de una psicopatología, y que ese caos no es sino el reflector para revelar de la psicología el error central. Ese error es considerar unitario el propio fenómeno de la conciencia, hablar de la misma conciencia, considerada como poder de síntesis, en la playa soleada de un campo sensorial, en la atención que lo transforma, en la dialéctica del juicio y en la ensoñación común.

Ese error reposa sobre la transferencia indebida a esos fenómenos del mérito de una experiencia de pensamiento que los utiliza como ejemplos.

El *cogito* cartesiano es de esa experiencia la hazaña insigne, tal vez terminal, por cuanto alcanza una certidumbre de saber. Pero no hace sino denunciar mejor lo que tiene de privilegiado el momento en que se apoya, y cuán fraudulento resulta extender su privilegio, para darles con él un estatuto, a los fenómenos provistos de conciencia.

Para la ciencia, el *cogito* marca por el contrario la ruptura con toda seguridad condicionada en la intuición.

Y la latencia buscada de ese momento fundador, como *Selbstbewusstsein*,³ en la secuencia dialéctica de una fenomenología del espíritu por Hegel reposa sobre el presupuesto de un saber absoluto.

Todo demuestra por el contrario en la realidad psíquica, sea cual sea la manera en que se ordena su textura, la distribución, heterótropa en cuanto a los niveles y en cada uno errática, de la conciencia.

La única función homogénea de la conciencia está en la captura imaginaria del yo por su reflejo especular y en la función de desconocimiento que permanece ligada a ella.

La denegación inherente a la psicología en este lugar habría, de seguir a Hegel, más bien de ponerse en la cuenta de la Ley del corazón y del delirio de la presunción.

3 [Conciencia de sí o autoconciencia. AS]

La subvención que recibe esta presunción perpetuada, aunque sólo fuese bajo las especies de los honores científicos, abre la cuestión de dónde se encuentra la punta adecuada de su provecho; no podría reducirse a la edición de más o menos copiosos tratados.

La psicología es vehículo de ideales: la psique no representa en ella más que el padrino que hace que se la califique de académica. El ideal es siervo de la sociedad.

Cierto progreso de la nuestra ilustra la cosa, cuando la psicología no sólo abastece las vías sino que se muestra deferente a los votos del estudio de mercado.

Habiendo concluido un estudio de este género sobre los medios apropiados para sostener el consumo en los Estados Unidos, la psicología se enroló, y enroló a Freud consigo, para recordar a la mitad más ofrecida a esa finalidad de la población que la mujer sólo se realiza a través de los ideales del sexo (cf. Betty Friedan sobre la ola de “mística femenina” dirigida, en tal década de la posguerra).

Tal vez la psicología en esa salida irónica confiesa la razón de su subsistencia de siempre. Pero la ciencia puede acordarse de que la ética implícita en su formación le ordena rechazar toda ideología así delimitada. Así, el inconsciente de los psicólogos es debilitante para el pensamiento, tan sólo por el crédito que éste tiene que darle para discutirlo.

Ahora bien, los debates de este coloquio han tenido de notable que no han cesado de volverse hacia el concepto freudiano en su dificultad, e incluso que tomaban su fuerza del sesgo de esta dificultad en cada uno.

Este hecho es notable, tanto más cuanto que el día de hoy en el mundo los psicoanalistas no se aplican sino en volver a las filas de la psicología. El efecto de aversión con que tropieza en su comunidad todo lo que viene de Freud es claramente confesado, principalmente en una fracción de los psicoanalistas presentes.

Dato que no puede dejarse al margen del examen del tema en cuestión. Como tampoco ese otro de que se deba a nuestra enseñanza el que este coloquio haya invertido esa corriente. No sólo para dejar señalado el punto —muchos lo han hecho—, sino porque esto nos obliga a dar cuenta de las vías que tomamos para ello.

A lo que resulta invitado el psicoanálisis cuando regresa al redil de la “psicología general” es a sostener lo que merece, únicamente allí y no en las lejanas colonias difuntas, ser denunciado como mentalidad primitiva. Pues la clase de interés a la que la psicología viene a servir en nuestra sociedad presente, y de la que hemos dado una idea, encuentra en ello su ventaja.

El psicoanálisis entonces subviene a proporcionar una astrología más decente que aquella a la que nuestra sociedad sigue sacrificando en sordina.

Encontramos pues justificada la prevención con que el psicoanálisis tropieza en el Este. A él le tocaba no merecerla, manteniendo la posibilidad de que, si se le ofreciese la prueba de exigencias sociales diferentes, habría resultado con ellas menos tratable cuanto peor lo trataran. Prejuzgamus sobre esto según nuestra propia posición en el psicoanálisis.

El psicoanálisis habría hecho mejor en profundizar su ética e instruirse por el examen de la teología, según una vía que Freud nos señaló que no podía evitarse. Cuando menos, que su deontología en la ciencia le haga sentir que es responsable de la presencia del inconsciente en ese terreno.

Esa función ha sido la de nuestros alumnos en este coloquio, y hemos contribuido a ella según el método que ha sido constantemente el nuestro en semejantes ocasiones, situando a cada uno en su posición en cuanto al tema. Su pivote se indica suficientemente en las respuestas consignadas.

No carecería de interés, si bien sólo para el historiador, contar con las notas donde están recogidos los discursos realmente pronunciados, incluso interrumpidos por las ausencias que han dejado en ellos los defectos de las grabadoras mecánicas. Subrayan la carencia de aquel a quien sus servicios designaban para acentuar con mayor tacto y fidelidad los rodeos de un momento de combate en un lugar de intercambio, cuando sus nudos, su cultura, incluso su don de gentes, le permitían captar mejor que cualquier otro las escuchas con las entonaciones. Su desfallecimiento lo inclinaba ya a los favores de la defección.

No deploraremos más la ocasión con eso estropeada, puesto que cada quien, habiéndose permitido con largueza el beneficio de un uso bastante aceptado, ha rehecho cuidadosamente su contribución. Aprovecharemos esa ocasión para explicarnos sobre nuestra doctrina del inconsciente en este momento, y tanto más legítimamente cuanto que unas resistencias de reparto singulares nos impidieron entonces decir más.

Este miramiento no es político, sino técnico. Corresponde a la condición siguiente, establecida por nuestra doctrina: los psicoanalistas forman parte del concepto de inconsciente, puesto que constituyen aquello a lo que éste se dirige. No podemos por consiguiente dejar de incluir nuestro discurso sobre el inconsciente en la tesis misma que enuncia, que la presencia del inconsciente, por situarse en el lugar del Otro, ha de buscarse en todo discurso, en su enunciación.

El sujeto mismo del pretendiente a sostener esa presencia, el analista, debe, en esta hipótesis, con un mismo movimiento, ser informado y “puesto en tela de juicio”, o sea: experimentarse sometido a la escisión del significante.

De allí el aspecto de espiral detenida que se observa en el trabajo presentado por nuestros alumnos S. Leclaire y J. Laplanche. Es que lo han limitado a la puesta a prueba de una pieza suelta.

Y esto es el signo mismo de que en su rigor nuestros enunciados están hechos primeramente para la función que sólo *desempeñan* en su lugar.

En el tiempo propedéutico, se puede ilustrar el efecto de enunciación preguntando al alumno si imagina el inconsciente en el animal, a menos que sea por algún efecto de lenguaje, y de lenguaje humano. Si consiente efectivamente en que ésta es por cierto la condición para que pueda tan sólo pensar en él, hemos verificado en él la escisión de las nociones de inconsciente y de instinto.

Feliz auspicio inicial, puesto que si apelamos asimismo a todo analista, aun cuando haya podido ser llevado más adelante a un credo o a otro, ¿podrá decir que en el ejercicio de sus funciones (sostener el discurso del paciente, restaurar su efecto de sentido, ponerse en él en tela de juicio si le responde, como asimismo si se calla) ha tenido alguna vez que vérselas con algo que se parezca a un instinto?

Como la lectura de los escritos analíticos y las traducciones oficiales de Freud (que nunca escribió esa palabra) nos atiborran de instinto, tal vez tenga algún interés obviar una retórica que obtura toda eficacia del concepto. El justo estilo del informe de la experiencia no es toda la teoría. Pero es el garante de que los enunciados según los cuales opera preservan en sí ese retroceso de la enunciación en el que se actualizan los efectos de metáfora y de metonimia, o sea, según nuestras tesis, los mecanismos mismos descritos por Freud como los del inconsciente.

Pero aquí nos regresa legítimamente la pregunta: ¿son éstos efectos de lenguaje, o efectos de palabra? Consideremos que no adopta aquí más que el contorno de la dicotomía de Saussure. Vuelta hacia lo que interesa a su autor, los efectos sobre la lengua, proporciona trama y urdimbre a lo que se teje entre sincronía y diacronía.

Si se la vuelve hacia lo que nos pone en tela de juicio (tanto como a aquel que nos pregunta, si no está ya extraviado en los que sostienen la pregunta), a saber, el sujeto, la alternativa se propone como disyunción. Ahora bien, es ciertamente esa disyunción misma la que nos da la respuesta, o más bien es al llevar al Otro a fundarse como el lugar de nuestra respuesta, dándola él mismo bajo la forma que invierte su pregunta en mensaje, como introducimos la disyunción efectiva a partir de la cual la pregunta tiene un sentido.

El efecto de lenguaje es la causa introducida en el sujeto. Gracias a ese

efecto no es causa de sí mismo, lleva en sí el gusano de la causa que lo hiende. Pues su causa es el significante, sin el cual no habría ningún sujeto en lo real. Pero ese sujeto es lo que el significante representa, y no podría representar nada sino para otro significante: a lo que se reduce por consiguiente el sujeto que escucha.

Al sujeto pues no se le habla. “Ello” habla de él, y ahí es donde él se aprehende, y esto tanto más forzosamente cuanto que, antes de que por el puro hecho de que “ello” se dirige a él desaparezca como sujeto bajo el significante en el que se convierte, no era absolutamente nada. Pero ese nada se sostiene gracias a su advenimiento, ahora producido por el llamado hecho en el Otro al segundo significante.

Efecto de lenguaje por nacer de esa escisión original, el sujeto traduce una sincronía significativa en esa primordial pulsación temporal que es el *fading* constituyente de su identificación. Es el primer movimiento.

Pero en el segundo, toda vez que el deseo hace su lecho del corte significativo en el que se efectúa la metonimia, la diacronía (llamada “historia”) que se ha inscrito en el *fading* retorna a la especie de fijeza que Freud otorga al anhelo inconsciente (última frase de la *Traumdeutung*).

Este soborno segundo no cierra solamente el efecto del primero proyectando la topología del sujeto en el instante del fantasma; lo sella, rehusando al sujeto del deseo que se sepa efecto de palabra, o sea, lo que es por no ser otra cosa que el deseo del Otro.

En esto es en lo que todo discurso está en el derecho de considerarse, de ese efecto, irresponsable. Todo discurso, menos el del enseñante cuando se dirige a psicoanalistas.

En cuanto a nosotros, siempre nos hemos creído imputables de semejante efecto, y, aunque desigual en la tarea de hacerle frente, tal era la proeza secreta en cada uno de nuestros “seminarios”.

Es que los que vienen a escucharnos no son los primeros comulgantes que Platón expone a la interrogación de Sócrates.

Que la “secundaria” de donde salen tenga que redoblar con una propedéutica es bastante significativo de esas carencias y esos agregados superfluos. De su “filosofía” la mayoría no ha conservado más que una mescolanza de fórmulas, un catecismo en desorden, 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 quiere decirse.

El ideal de autoridad al que se acopla el candidato a médico; la encuesta

de opinión en la que se escabulle el mediador de los callejones sin salida relacionales; el *meaning of meaning* en que encuentra su coartada toda búsqueda; la fenomenología, cernidor que se ofrece a las alondras asadas del cielo: el abanico es amplio y la dispersión grande en el punto de partida de una obtusión ordenada.

La resistencia, igual en su efecto de negar a pesar de Hegel y de Freud, desdicha de la conciencia y malestar de la civilización.

Una κοινή [comunidad] de la subjetivación subyace a ella, la cual objetiva las falsas evidencias del yo y desvía toda prueba de una certidumbre hacia su postergación. (Que no nos opongan ni a los marxistas ni a los católicos ni a los freudianos mismos, o pedimos que se pase lista.)

Por eso sólo una enseñanza que quebranta esa κοινή 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 κοινή.

Este aporte de doctrina tiene un nombre: es sencillamente el espíritu científico, que falta absolutamente en los lugares de reclutamiento de los psicoanalistas.

Nuestra enseñanza es anatema por el hecho de que se inscribe en esa verdad.

La objeción que se ha hecho valer de su incidencia en la transferencia de los analistas en formación dará risa a los analistas futuros, si gracias a nosotros los hay todavía para quienes Freud existe. Pero lo que ella prueba es la ausencia de toda doctrina del psicoanálisis didáctico en sus relaciones con la afirmación del inconsciente.

Se comprenderá entonces que nuestro uso de la fenomenología de Hegel no implicaba ninguna fidelidad al sistema, sino que predicaba con el ejemplo la oposición a las evidencias de la identificación. Es en la conducción del examen de un enfermo y en el modo de concluir sobre él donde se afirma la crítica contra el bestiario intelectual. Es no evitando las implicaciones éticas de nuestra praxis en la deontología y en el debate científico como se des-enmascarará a la bella alma. La ley del corazón, ya lo hemos dicho, hace de las suyas más lejos que la paranoia. Es la ley de una astucia que, en la astucia de la razón, traza un meandro de flujo muy lento.

Más allá, los enunciados hegelianos, incluso ateniéndose a su texto, son propicios a decir siempre Otra-cosa. Otra-cosa que corrige su nexo de síntesis fantasmática, a la vez que conserva su efecto de denunciar las identificaciones en sus señuelos.

Es nuestra propia *Aufhebung* la que transforma la de Hegel, su propio señuelo, en una ocasión de señalar, en el fugaz de los saltos de un progreso ideal, los avatares de una carencia.

Para confirmar en su función este punto de carencia, nada hay mejor, llegados a eso, que el diálogo de Platón, por cuanto pertenece al género cómico, que no rehúye señalar el punto en el que ya no queda sino oponer “a los insultos de madera las máscaras de guiñol”, que conserva el rostro de mármol a través de los siglos al pie de un gran embuste, en espera de quien lo haga mejor en la postura que coagula de su *judo* con la verdad.

Así, en el *Banquete*, Freud es un comensal al que puede correrse el riesgo de invitar *impromptu*, aunque sólo fuese fiándose de la pequeña nota en la que nos indica lo que le debe en su justeza sobre el amor, y tal vez en la tranquilidad de su mirada sobre la transferencia. Sin duda sería hombre como para reanimar allí esas frases bacanales de las que nadie, si las ha expresado, se acuerda ya después de la embriaguez.

Nuestro seminario no era “donde ‘ello’ habla”, como llegó a decirse en broma. Suscitaba el *lugar* desde donde “ello” podía hablar, abriendo más de un oído a escuchar lo que, por falta de reconocerlo, habría dejado pasar como indiferente. Y es verdad que al subrayarlo ingenuamente por el hecho de que era esa misma noche, a menos que fuese justamente la víspera, cuando lo había encontrado en la sesión de un paciente, tal oyente nos maravillaba de que hubiese sido, hasta el punto de hacerse textual, lo que habíamos dicho en nuestro seminario.

El lugar en cuestión es la entrada de la caverna respecto de la cual es sabido que Platón nos guía hacia la salida, mientras que puede uno imaginar ver entrar en ella al psicoanalista. Pero las cosas son menos fáciles, porque es una entrada a la que nunca se llega sino en el momento en que están cerrando (ese lugar no será nunca turístico), y porque el único medio para que se entreabra es llamar desde el interior.

Esto no es insoluble, si el sésamo del inconsciente es tener efecto de palabra, ser estructura de lenguaje, pero exige del analista que retome la cuestión del modo de su cierre.

Hiancia, latido, una alternancia de succión para seguir ciertas indicaciones de Freud, de esto es de lo que tenemos que dar cuenta, y con ese fin hemos procedido a fundarlo en una topología.

La estructura de lo que se cierra se inscribe en efecto en una geometría donde el espacio se reduce a una combinatoria: es propiamente lo que se llama un *borde*.

Si se lo estudia formalmente, en las consecuencias de la irreductibilidad de su corte, se podrán reordenar en él algunas funciones, entre estética y lógica, de las más interesantes.

Se da uno cuenta de que es el cierre del inconsciente el que da la clave de

su espacio, y concretamente de la impropiedad que hay en hacer de él un dentro.

Demuestra también el núcleo de un tiempo reversivo, muy necesario de introducir en toda eficacia del discurso; bastante sensible ya en la retroacción, sobre la que insistimos desde hace mucho tiempo, del efecto de sentido en la frase, el cual exige para cerrar su círculo su última palabra.

El *nachträglich* (recordemos que fuimos el primero que lo extrajo del texto de Freud), el *nachträglich* o *après-coup* [efecto *a posteriori*] según el cual el trauma se implica en el síntoma, muestra una estructura temporal de un orden más elevado.

Pero sobre todo la experiencia de ese cierre muestra que no sería un acto gratuito para los psicoanalistas volver a abrir el debate sobre la *causa*, espectro imposible de conjurar por el pensamiento, crítico o no. Pues la causa no es, como se dice también del ser, un señuelo de las formas del discurso —se lo habría disipado ya. Perpetúa la razón que subordina al sujeto al efecto del significativo.

Sólo como instancia del inconsciente, del inconsciente freudiano, se capta la causa en ese nivel de donde un Hume pretende desemboscarla y que es precisamente aquel donde toma consistencia: la retroacción del significativo en su eficacia, que hay que distinguir totalmente de la causa final.

Sería incluso demostrando que es la única y verdadera causa primera como se vería unirse la aparente discordancia de las cuatro causas de Aristóteles —y los analistas podrían, desde su terreno, a esta reanudación contribuir.

Tendrían con ello la prima de poder utilizar el término freudiano sobre-determinación de otro modo que para un uso de pirueta. Lo que va a seguir esbozará el rasgo que gobierna la relación de funcionamiento entre esas formas: su articulación circular, pero no recíproca.

Si hay cierre y entrada, no está dicho que separen: dan a dos dominios su modo de conjunción. Son respectivamente el sujeto y el Otro, dominios que aquí sólo han de sustantivarse gracias a nuestras tesis sobre el inconsciente.

El sujeto, el sujeto cartesiano, es el presupuesto del inconsciente, lo hemos demostrado en su debido sitio.

El Otro es la dimensión exigida por el hecho de que la palabra se afirma en verdad.

El inconsciente es entre ellos su corte en acto.

Al que se encuentra gobernando las dos operaciones fundamentales en que conviene formular la causación del sujeto. Operaciones que se ordenan en una relación circular, pero no por ello recíproca.

La primera, la alienación, es cosa del sujeto. En un campo de objetos, no es concebible ninguna relación que engendre la alienación, si no es la del significante. Tomemos por origen el dato de que ningún sujeto tiene razón para aparecer en lo real, salvo que existan allí seres hablantes. Es concebible una física que dé cuenta de todo en el mundo, incluyendo su parte animada. Un sujeto sólo se impone en éste por la circunstancia de que hay en el mundo significantes que no quieren decir nada y que han de descifrarse.

Conceder esta prioridad al significante sobre el sujeto es, para nosotros, tener en cuenta la experiencia que Freud nos abrió de que el significante juega y gana, si puede decirse, antes de que el sujeto se percate de ello, hasta el punto de que en el juego del *Witz*, del rasgo de ingenio, por ejemplo, sorprende al sujeto. Con su *flash*, lo que ilumina es la división del sujeto consigo mismo.

Pero que se la revele no debe enmascararnos que esa división no procede de otra cosa sino del mismo juego, del juego de los significantes... de los significantes y no de los signos.

Los signos son plurivalentes: representan sin duda algo para alguien: pero de ese alguien el estatuto es incierto, lo mismo que el del lenguaje pretendido de ciertos animales, lenguaje de signos que no admite la metáfora ni engendra la metonimia.

Ese alguien, en última instancia, puede ser el universo en cuanto que en él circula, nos dicen, información. Todo centro donde ésta se totaliza puede tomarse por alguien, pero no por un sujeto.

El registro del significante se instituye por el hecho de que un significante representa a un sujeto para otro significante. Es la estructura, sueño, lapsus y rasgo de ingenio, de todas las formaciones del inconsciente. Y es también la que explica la división originaria del sujeto. El significante, produciéndose en el lugar del Otro todavía no delimitado, hace surgir allí al sujeto del ser que no tiene todavía la palabra, pero al precio de coagularlo. Lo que allí *había* listo para hablar —esto en los dos sentidos que el pretérito imperfecto, en francés como en español, da al *había*, el de colocarlo en el instante anterior: estaba allí y ya no está, pero también en el instante siguiente: un poco más y estaba por haber podido estar—, lo que *había* allí desaparece por no ser ya más que un significante.

No es pues que esta operación tome su punto de partida en el Otro lo que hace que se la califique de alienación. Que el Otro sea para el sujeto el lugar de su causa significativa no hace aquí sino motivar la razón por la que ningún sujeto puede ser causa de sí. Lo cual se impone no sólo porque no sea Dios,

sino porque ese Dios mismo no podría serlo, si hemos de pensarlo como sujeto —San Agustín lo vio perfectamente al negar el atributo de causa de sí al Dios personal.

La alienación reside en la división del sujeto que acabamos de designar en su causa. Adentrémonos en la estructura lógica. Esta estructura es la de un *vel*, nuevo en producir aquí su originalidad. Para eso hay que derivarlo de lo que llaman, en la lógica llamada matemática, una reunión (que se reconoce ya que define cierto *vel*).⁴

Esta reunión es tal que el *vel* que llamamos de alienación sólo impone una elección entre sus términos eliminando uno de ellos, siempre el mismo sea cual sea esa elección. Su apuesta se limita pues aparentemente a la conservación o no del otro término, cuando la reunión es binaria.

Esta disyunción se encarna de manera muy ilustrable, si es que no dramática, en cuanto el significante se encarna en un nivel más personalizado en la demanda o en la oferta: en “la bolsa o la vida” o en “la libertad o la muerte”.

Se trata tan sólo de saber si queremos o no (*sic aut non* [sí o no]) conservar la vida o rehusar la muerte, pues en lo que hace al otro término de la alternativa: la bolsa o la libertad, vuestra elección será en todo caso decepcionante.

Hay que fijarse en que lo que queda está de todos modos descornado: será la vida sin la bolsa —y será también, por haber rehusado la muerte, una vida un poco incomodada por el precio de la libertad.

Tal es el estigma de que el *vel*, funcionando aquí dialécticamente, opere efectivamente sobre el *vel* de la reunión lógica que, como se sabe, equivale a un *et* (*sic et non* [sí y no]). Como se ilustra en que a más largo término habrá que abandonar la vida después de la bolsa y que no quedará finalmente más que la libertad de morir.

Del mismo modo nuestro sujeto está colocado en el *vel* de cierto sentido que ha de recibirse o de la petrificación. Pero si se queda con el sentido, es en ese campo (del sentido) donde vendrá a morder el sinsentido que se produce por su cambio en significante. Y es ciertamente al campo del Otro al que corresponde ese sinsentido, aunque producido como eclipse del sujeto.

4 [Vel, “conjunción disyuntiva que sirve para nombrar dos o más cosas dejando libre la elección o conjetura, porque designa una diferencia fundada meramente en la opinión, mientras que *aut* denota una diferencia que estriba en la naturaleza misma de las cosas” (*Nuevo diccionario latino-español etimológico*, de Raimundo de Miguel, Madrid, Victoriano Suárez, 1940). AS]

La cosa vale la pena de decirse, pues habilita al campo del inconsciente a tomar asiento, diremos, en el lugar del analista, entendámoslo literalmente: en su sillón. Hasta tal punto que deberíamos cederle ese sillón en un “gesto simbólico”. Es la expresión usual para decir: un gesto de protesta, y éste tendría el alcance de inscribirse en oposición contra la consigna que se ha delatado tan graciosamente en la grosera divisa, en *franglemés*⁵, forjemos esa palabra, directamente brotada de la ἀμαθία [ignorancia] que una princesa encarnó en el psicoanálisis francés, para sustituir el tono presocrático del precepto de Freud: *Wo Es war, soll Ich werden*, el gargajo de: el yo (del analista sin duda) debe desalojar al “ello” [ça] (por supuesto del paciente).

Que se le dispute a Leclair el poder considerar como inconsciente la secuencia del unicornio, con el pretexto de que él por su parte es consciente de ella, quiere decir que no se ve que el inconsciente no tiene sentido sino en el campo del Otro —y menos aún esto que resulta de ello: que no es el efecto de sentido el que opera en la interpretación, sino la articulación en el síntoma de los significantes (sin ningún sentido) que se encuentran allí apresados.⁶

Pasemos a la segunda operación, en la que se cierra la causación del sujeto, para poner a prueba en ella la estructura de borde en su función de límite, pero también en la torsión que motiva el traslape del inconsciente. Esa operación la llamaremos: separación. Reconoceremos en ella lo que Freud llama *Ichspaltung* o escisión del sujeto, y captaremos por qué, en el texto donde Freud la introduce, la funda en una escisión no del sujeto, sino del objeto (fálico concretamente).

La forma lógica que viene a modificar dialécticamente esta segunda operación se llama en lógica simbólica: la intersección, o también el producto que se formula por una pertenencia *a—* y *a—*.^{*} Esta función aquí se modifica por una parte tomada de la carencia a la carencia, por la cual el sujeto viene a encontrar en el deseo del Otro su equivalencia a lo que él es como sujeto del inconsciente.

Por esta vía el sujeto se realiza en la pérdida en la que ha surgido como inconsciente, por la carencia que produce en el Otro, según el trazado que Freud descubre como la pulsión más radical y a la que denomina: pulsión de muerte. Un *ni a—* es llamado aquí a llenar otro *ni a—*. El acto de Empédo-

5 [En francés, *franglaise*, condensación del término *franglais* (franglés) con el término *glaise* (flema).]

6 Abreviación de nuestra respuesta a una objeción inoperante.

* [En el original, *a—* et *à—* (?). AS]

cles, al responderle, manifiesta que se trata aquí de un querer. El *vel* vuelve a aparecer como *velle* [querer]. Tal es el fin de la operación. El proceso ahora.

Separare, separar, aquí termina en *se parere*, engendrarse a sí mismo. Eximámonos de los favores seguros que encontramos en los etimologistas del latín en este deslizamiento de sentido de un verbo a otro. Sépase únicamente que este deslizamiento está fundado en su común aparejamiento en la función de la *pars*.

La parte no es el todo, como dicen, pero por lo general inconsideradamente. Pues debería acentuarse que nada tiene que ver con el todo. Hay que aceptarlo, ella juega su partida por su propia cuenta. Aquí, es de la partición de ésta de donde el sujeto procede a su parto. Y esto no implica la metáfora grotesca de que se trae de nuevo al mundo. Cosa que además el lenguaje tendría grandes dificultades para expresar con un término original, por lo menos en el área del indoeuropeo, donde todas las palabras empleadas para ese uso tienen un origen jurídico o social. *Parere* es en primer lugar procurar (un hijo al marido). Por eso el sujeto puede procurarse lo que aquí le incumbe, un estado que calificaremos de civil. Nada en la vida de ninguno desencadena más encarnizamiento para lograrlo. Para ser *pars*, sacrificaría sin duda gran parte de sus intereses, y no es para integrarse a la totalidad, que por lo demás no constituye en modo alguno los intereses de los otros, y menos aún el interés general que se distingue de ellos de muy otro modo.

Separare, *se parere*: para guarecerse del significante bajo el cual sucumbe, el sujeto ataca a la cadena, que hemos reducido a lo más justo de un binarismo, en su punto de intervalo. El intervalo que se repite, la más radical estructura de la cadena significativa, es el lugar frecuentado por la metonimia, vehículo, por lo menos eso enseñamos, del deseo.

En todo caso, bajo la incidencia en que el sujeto experimenta en ese intervalo Otra cosa para motivarlo que los efectos de sentido con que lo solicita un discurso, es como encuentra efectivamente el deseo del Otro, aun antes de que pueda siquiera nombrarlo deseo, mucho menos aún imaginar su objeto.

Lo que va a colocar allí es su propia carencia bajo la forma de la carencia que produciría en el Otro por su propia desaparición. Desaparición que, si puede decirse, tiene a mano, de la parte de sí mismo que le regresa de su alienación primera.

Pero lo que colma así no es la falla que encuentra en el Otro, es en primer lugar la de la pérdida constituyente de una de sus partes, y por la cual se encuentra en dos partes constituido. Aquí yace la torsión por la cual la separación representa el regreso de la alienación. Es que opera *con* su propia pérdida, que vuelve a llevarlo a su punto de partida.

Sin duda el “puede perderme” es su recurso contra la opacidad de lo que encuentra en el lugar del Otro como deseo, pero es para remitir al sujeto a la opacidad del ser que le ha vuelto de su advenimiento de sujeto, tal como primeramente se ha producido por la intimación del otro.

Es ésta una operación cuyo diseño fundamental volverá a encontrarse en la técnica. Pues a la escansión del discurso del paciente en cuanto que el analista interviene en él es a la que se verá acomodarse la pulsación de borde por donde debe surgir el ser que reside más acá.

La espera del advenimiento de ese ser en su relación con lo que designamos como el deseo del analista en lo que tiene de inadvertido, por lo menos hasta la fecha, por su propia posición, tal es el resorte verdadero y último de lo que constituye la transferencia.

Por eso la transferencia es una relación esencialmente ligada al tiempo y a su manejo. Pero el ser que a nosotros que operamos desde el campo de la palabra y del lenguaje, desde el más acá de la entrada de la caverna, nos responde, ¿cuál es? Iremos a darle cuerpo por las propias paredes de la caverna que vivirían o más bien se animarían con una palpitación cuyo movimiento de vida está captando, ahora, es decir, después de que hayamos articulado función y campo de la palabra y del lenguaje en su condicionamiento.

Pues no vemos bien que se tenga derecho a imputarnos descuidar lo dinámico en nuestra topología: lo orientamos, lo cual vale más que hacer de ello un lugar común (lo más verbal no está donde se le ocurra a uno decirlo).

En cuanto a la sexualidad, que podría recordársenos que es la fuerza con que tenemos que vérnoslas y que es biológica, replicaremos que el analista tal vez no ha contribuido tanto como pudo esperarse en una época al esclarecimiento de sus resortes, salvo preconizando su naturalidad en temas de estribillos que llegan a veces hasta el arrullo. Vamos a tratar de aportarle algo más nuevo, al recurrir a una forma que Freud mismo en este asunto nunca pretendió rebasar: la del mito.

Y para seguirle los pasos al Aristófanes del *Banquete* más arriba evocado, recordemos su animal de dos espaldas primitivo en el que se sueldan unas mitades tan firmes al unirse como las de una esfera de Magdeburgo, las cuales, separadas en un segundo tiempo por una intervención quirúrgica de los celos de Zeus, representan a los seres hambrientos de un inencontrable complemento que hemos llegado a ser en el amor.

Al considerar esta esfericidad del Hombre primordial tanto como su división, es el huevo lo que se evoca y tal vez se indica como reprimido después de Platón en la preeminencia concedida durante siglos a la esfera en una jerarquía de las formas sancionada por las ciencias de la naturaleza.

Consideremos ese huevo en el vientre vivíparo donde no necesita cascarón, y recordemos que cada vez que se rompen sus membranas, es una parte del huevo la que resulta herida, pues las membranas son, del huevo fecundado, hijas con el mismo derecho que el viviente que sale a la luz por su perforación. De donde resulta que con la sección del cordón, lo que pierde el recién nacido no es, como piensan los analistas, a su madre, sino su complemento anatómico. Lo que las comadronas llaman las secundinas.

Pues bien, imaginemos que cada vez que se rompen las membranas, por la misma salida vuela un fantasma [*fantôme*], el de una forma infinitamente más primaria de la vida, y que no estaría muy dispuesta a redoblar el mundo en microcosmos.

Rompiendo el huevo se hace el Hombre (*Homme*), pero también la *Hommelette*.⁷

Supongámosla, ancha crepa para desplazarse como la amiba, ultraplana para pasar bajo las puertas, omnisciente por ser llevada por el puro instinto de la vida, inmortal por ser escisípara. Tenemos aquí algo que no sería agradable sentir derramarse a uno en la cara, sin ruido durante el sueño, para sellarla.

Si tenemos a bien que en este punto el proceso de digestión comience, se percibe que la *Hommelette* tendría con qué sustentarse mucho tiempo (recordemos que hay organismos, y ya muy diferenciados, que no tienen aparato digestivo).

Inútil añadir que pronto se trabaría la lucha contra un ser tan temible, pero que sería difícil. Pues puede suponerse que la ausencia de aparato sensorial en la *Hommelette* no le deja para guiarse sino lo real puro, y eso le daría ventaja sobre nosotros, hombres, que debemos siempre proveernos de un homúnculo en nuestra cabeza para hacer del mismo real una realidad.

No sería fácil en efecto obviar a los caminos de sus ataques, por lo demás imposibles de prever, puesto que asimismo no conocería obstáculo a ellos. Imposible educarla, lo mismo ponerle trampas.

En lo que se refiere a destruir a la *Hommelette*, mejor sería cuidarse de que llegue a pulular, puesto que hacerle un tajo sería ayudar a su reproducción, y puesto que el menor de sus esquejes que sobreviviese, aunque fuese de una quemazón, conservaría todos sus poderes de dañar. Fuera de los efectos de un rayo mortal que además habría que experimentar, la única salida sería encerrarla, agarrándola en las mandíbulas de una esfera de Magdeburgo por ejemplo, que regresa aquí, único instrumento casualmente que se propone.

7 [Hay aquí, aparte del juego de palabras con *Homme*, una alusión a un dicho francés: hay que romper los huevos para hacer una tortilla (*omelette*), equivalente aproximadamente a nuestro: no se pescan truchas a bragas enjutas. TS]

Pero sería necesario que entrase toda y ella sola. Pues para ponerle encima los dedos, para empujarla por una nada que desborde, el más valiente lo pensaría dos veces, por temor a que entre sus dedos se le resbale, y ¿para ir a alojarse dónde?

Con la salvedad de su nombre, que vamos a cambiar por este otro más decente de *laminilla* (por lo demás la palabra *omelette* no es más que una metástasis⁸ de la palabra francesa *lamelle*: laminilla). Esta imagen y este mito nos parecen bastante apropiados para figurar tanto como para poner en su lugar lo que llamamos la *libido*.

La imagen nos presenta la *libido* como lo que es, o sea, un órgano, a lo cual sus costumbres la emparentan mucho más que a un campo de fuerzas. Digamos que es como superficie como ella ordena ese campo de fuerzas. Esta concepción se pone a prueba al reconocer la estructura de montaje que Freud confirió a la pulsión y al articularla en ella.

La referencia a la teoría electromagnética y concretamente a un teorema llamado de Stokes nos permitiría situar, bajo la condición de que esta superficie se apoye en un borde cerrado, que es la zona erógena, la razón de la constancia del empuje de la pulsión sobre la que Freud insiste tanto.⁹

Se ve también que lo que Freud llama el *Schub* o el flujo [*coulée*] de la pulsión no es su descarga, sino que ha de describirse más bien como la evaginación ida y vuelta de un órgano cuya función ha de situarse en las coordenadas subjetivas precedentes.

Ese órgano debe llamarse irreal, en el sentido en que lo irreal no es lo imaginario y precede a lo subjetivo condicionándolo, por estar en contacto directo con lo real.

A esto es a lo que nuestro mito, como cualquier otro mito, se esfuerza en dar una articulación simbólica más que una imagen.

8 Nos llega, bajo la consigna del buen latín, que se pitorrean de nuestras referencias a... la metástasis y a la metonimia (*sic*). Es raro que haga reír alguien cuyo rostro es suficientemente expresivo como para ilustrar el eslogan con que lo marcaríamos: la boñiga de vaca que ríe.

8 Es sabido lo que este teorema enuncia sobre el flujo del rotacional. Supone un vector-campo definido en lo continuo y lo derivable. En un campo así, puesto que lo rotacional de un vector está articulado por las derivadas de sus componentes, se demuestra que la circulación de ese vector sobre una línea cerrada es igual al flujo del rotacional que se engendra por la superficie que se apoya en esta línea como borde. Es decir que al plantear así ese flujo como invariante, el teorema establece la noción de un flujo “a través” de un circuito de orificio, o sea, tal que la superficie de partida ya no es tenida en cuenta.

Para los topólogos: $\oint \vec{dl} \cdot \vec{V} = \iint d\vec{S} \cdot \text{Rot. } \vec{V}$.

Nuestra laminilla representa aquí esa parte del viviente que se pierde al producirse éste por las vías del sexo.

Esa parte no deja sin duda de indicarse en soportes que la anatomía microscópica materializa en los glóbulos expulsados en las dos etapas de los fenómenos que se ordenan alrededor de la reducción cromosémica, en la maduración de una gónada sexuada.

Al ser representada aquí por un ser mortífero, marca la relación, en la que el sujeto toma su parte, de la sexualidad, especificada en el individuo, con su muerte.

De lo que de esto se representa en el sujeto, lo que impresiona es la forma de corte anatómico (reanimando el sentido etimológico de la palabra anatomía) en donde se decide la función de ciertos objetos de los que es preciso decir no que son parciales, sino que tienen una situación muy aparte.

El seno, para tomar el ejemplo de los problemas que suscitan estos objetos, no es únicamente la fuente de una nostalgia “regresiva” por haber sido la de un alimento estimado. Está ligado al cuerpo materno, nos dicen, a su calor, incluso a los cuidados del amor. No es esto dar una razón suficiente de su valor erótico, del cual un cuadro (en Berlín) de Tiepolo, en su horror exaltado al figurar a Santa Ágata después de su suplicio, está mejor hecho para dar una idea.

De hecho no se trata del seno, en el sentido de la matriz, aunque suelen mezclarse a placer esas resonancias donde el significante juega a fondo con la metáfora. Se trata del pecho especificado en la función del destete que prefigura la castración.

Ahora bien, el destete está demasiado situado desde la investigación kleiniana en el fantasma de la partición del cuerpo de la madre para que no sospechemos que es entre el pecho y la madre donde pasa el plano de separación que hace del pecho el objeto perdido que está en juego en el deseo.

Pues de recordar la relación de parasitismo en que la organización mamífera pone a la cría, desde el embrión hasta el recién nacido, respecto del cuerpo de la madre, el pecho aparecerá como la misma clase de órgano, que ha de concebirse como ectopía de un individuo sobre otro, que la placenta realiza en los primeros tiempos del crecimiento de cierto tipo de organismo, el cual queda especificado por esta intersección.

La *libido* es esa laminilla que desliza el ser del organismo hasta su verdadero límite, que va más allá que el del cuerpo. Su función radical en el animal se materializa en tal etología por la caída súbita de su poder de intimidación en el límite de su “territorio”.

Esa laminilla es órgano por ser instrumento del organismo. Es a veces como sensible, cuando el histérico juega a experimentar hasta el extremo su elasticidad.

El sujeto hablante tiene el privilegio de revelar el sentido mortífero de ese órgano, y por ello su relación con la sexualidad. Esto porque el significante como tal, al tachar al sujeto de primera intención, ha hecho entrar en él el sentido de la muerte. (La letra mata, pero lo aprendemos de la letra misma.) Por esto es por lo que toda pulsión es virtualmente pulsión de muerte.

Lo importante es captar cómo el organismo viene a apresarse en la dialéctica del sujeto. Ese órgano de lo incorporal en el ser sexuado, eso es lo que del organismo el sujeto viene a colocar en el tiempo en que se opera su separación. Por él es por el que de su muerte, realmente, puede hacer el objeto del deseo del Otro.

Por cuyo intermedio vendrán a ese lugar el objeto que pierde por naturaleza, el excremento, o también los soportes que encuentra para el deseo del Otro: su mirada, su voz.

A dar vueltas a esos objetos para en ellos recuperar, en él restaurar su pérdida original, es a lo que se dedica esa actividad que en él llamamos pulsión (*Trieb*).

No hay otra vía en que se manifieste en el sujeto una incidencia de la sexualidad. La pulsión en cuanto que representa la sexualidad en el inconsciente no es nunca sino pulsión parcial. Ésta es la carencia esencial, a saber, la de aquello que podría representar en el sujeto el modo en su ser de lo que es allí macho o hembra.

Lo que nuestra experiencia demuestra de vacilación en el sujeto referente a su ser de masculino o de femenino no ha de referirse tanto a su bisexualidad biológica como a que no hay nada en su dialéctica que represente la bipolaridad del sexo, si no es la actividad y la pasividad, es decir, una polaridad pulsión-acción-del-exterior, que es enteramente inadecuada para representarla en su fondo.

A esto es a lo que queremos llegar en este discurso, que la sexualidad se reparte de un lado al otro de nuestro *borde* en cuanto umbral del inconsciente, como sigue:

Del lado del viviente en cuanto ser apresable en la palabra, en cuanto que no puede nunca finalmente entero advenir, en ese más acá del umbral que no es sin embargo ni dentro ni fuera, no hay acceso al Otro del sexo opuesto sino por la vía de las pulsiones llamadas parciales, donde el sujeto busca un objeto que le sustituya esa pérdida de vida que es la suya por ser sexuado.

Del lado del Otro, desde el lugar donde la palabra se verifica por encon-

trar el intercambio de los significantes, los ideales que soportan, las estructuras elementales del parentesco, la metáfora del padre como principio de la separación, la división siempre vuelta a abrir en el sujeto en su alienación primera, de ese lado solamente y por esas vías que acabamos de decir, el orden y la norma deben instaurarse, las cuales dicen al sujeto lo que hay que hacer como hombre o mujer.

No es verdad que Dios los hizo macho y hembra, si esto es decirlo de Adán y Eva, como lo contradice también expresamente el mito ultracondensado que se encuentra en el mismo texto sobre la creación de la compañera.

Sin duda había desde antes Lilith, pero ésta no arregla nada.

Al cortar aquí, dejamos en el pasado debates en los que, en lo que concierne al inconsciente freudiano, eran bienvenidas intervenciones irresponsables, precisamente porque las responsables venían sólo de mala gana, por no decir más, de cierto bando.

Un resultado que no dejó de conseguirse por ello fue que la consigna de silencio de ese bando opuesto a nuestra enseñanza fue rota allí.

Que sobre el complejo de Edipo el punto final, o más bien la estrella norteamericana, haya llegado a una hazaña hermenéutica confirma nuestra apreciación de ese coloquio y ha mostrado más tarde sus consecuencias.

Indicamos aquí por nuestra cuenta y riesgo el aparato por donde podría hacer su regreso la precisión.¹⁰

10 Apuntemos sin embargo además que al restituir aquí bajo una forma irónica la función del objeto "parcial" fuera de la referencia a la regresión con que se le echa habitualmente un velo (entendamos que esta referencia no puede entrar en ejercicio sino a partir de la estructura que define a ese objeto —que llamamos el objeto *a*), no hemos podido extenderla hasta ese punto que constituye su interés crucial, a saber, el objeto ($-\phi$) en cuanto "causa" del complejo de castración.

Ese objeto es abordado en la comunicación que viene ahora.

Pero el complejo de castración que está en el nudo de nuestros desarrollos actuales rebasa los límites que asignan a la teoría las tendencias que se designaban en el psicoanálisis como nuevas poco antes de la guerra y por las que está todavía afectado en su conjunto.

Se medirá el obstáculo que hemos de quebrantar aquí por el tiempo que nos ha hecho falta para dar al discurso de Roma la continuación de este texto, como por el hecho de que en el momento en que lo corregimos, su colación original se espere todavía.

Por supuesto, la economía del deseo implica otras zonas que no son estas zonas erógenas. Pero fíjese en lo que pasa cada vez que surgen. No en balde me referí al asco. Hay, de veras, dos grandes vertientes del deseo tal como surge en la caída de la sexualización —por un lado, el asco generado por la reducción del partenaire sexual a una función de realidad sea cual fuere y, por otro, eso que llamé, a propósito de la función escópica, la *invidia*, la envidia. La envidia es algo distinto de la pulsión escópica, y el asco es algo distinto de la pulsión oral.

6 DE MAYO DE 1964

XIV

LA PULSION PARCIAL Y SU CIRCUITO

Die ganze Sexualstrebung.
Toda pulsión es parcial.
La pulsión, el sexo y la muerte.
Los presuntos estadios.
La Schaulust.
Sado-masiquismo.

τῷ πῶς ὄντα βίος ἔργον δὲ θάνατος, Heráclito. B 48.

Cuando leo en el *Psychoanalytic Quarterly* un artículo como el del señor Edward Glover, *Freudian or neo-freudian*, enteramente dirigido contra las concepciones del señor Alexander, siento un tufillo sórdido a encierro al ver cómo se atacan, en nombre de criterios obsoletos, concepciones como las de Alexander. A decir verdad, yo no vacilé en atacarlo de la manera más firme, hace ya catorce años en el Congreso de Psiquiatría de 1950, pero a fin de cuentas, se trata de la concepción de un hombre de gran talento. Cuando veo la degradación en que se cae al analizar su obra, creo justo admitir que, a través de todos los avatares por los que ha pasado, aquí mismo y en otras partes, mi discurso ha servido de obstáculo contra una transmisión absolutamente cretinizante de la experiencia del análisis.

Reanudo, a partir de esto, mi discurso sobre la pulsión. Me vi llevado a abordarlo después de haber postulado que la transferencia es lo que manifiesta en la experiencia la puesta en acto de la realidad del inconsciente en tanto ella es sexualidad. Me he detenido en las consecuencias de esta afirmación.

Estamos seguros de que la sexualidad está presente en acción

en la transferencia únicamente porque en ciertos momentos se muestra al descubierto como amor. De esto se trata. ¿Representa el amor el punto culminante, el momento logrado, el factor indiscutible, que presentifica la sexualidad en el *hic et nunc* de la transferencia?

A esto se opone con todas sus letras el texto de Freud que tiene por objeto las pulsiones y sus vicisitudes, texto no aislado pero sí central.

Es el texto que comencé a abordar la vez pasada para que repararan la forma problemática, plagada de preguntas, en que se presenta la introducción de la pulsión. Espero que gran parte de los que me escuchan hayan podido acudir entretanto a este texto, así se trate de personas que puedan leerlo en alemán, cosa altamente deseable, o de quienes, a falta de algo mejor, lo hayan leído, siempre más o menos impropriamente traducido, en las otras dos lenguas de la cultura, el inglés y el francés —me limito a ponerle la peor nota a la traducción francesa, sin detenerme pormenorizadamente en las tremendas falsificaciones que abundan en ella.

Salta a la vista, aun al leerlo por primera vez, que el artículo todo está dividido en dos vertientes —*en primer lugar*, el desmontaje de la pulsión —*en segundo lugar*, el examen del *das Lieben*, el acto de amor. Abordaremos este segundo punto.

1

Freud formula expresamente que de ninguna manera puede considerarse el amor como representante de lo que él mismo interroga con el término *die ganze Sexualstrebung*, o sea, la tendencia, las formas, la convergencia del esfuerzo sexual, en tanto sea algo que culmine en *Ganze*, un todo susceptible de ser aprehendido, y que sintetice su esencia y su función.

Kommt aber auf damit nicht zuher, no es para nada así, exclama Freud cuando le toca responder a esta sugerencia que anda en boca de todos. Nosotros, los analistas, la hemos traducido mediante las más variadas fórmulas, todas engañosas. Todo el artículo, en lo que a esto respecta, tiende a mostrar que respecto de la finalidad biológica de la sexualidad, a saber, la reproducción, las pulsio-

nes, tal como se presentan en el proceso de la realidad psíquica, son pulsiones parciales.

Las pulsiones, en su estructura, en la tensión que establecen, están ligadas a un factor económico. Este factor económico depende de las condiciones en que se ejerce la función del principio del placer en un nivel que, en el momento oportuno, retomaremos con el término *Real-Ich*. Digamos desde ahora que puede concebirse el *Real-Ich* como el sistema nervioso central en tanto funciona, no como un sistema de relación, sino como un sistema destinado a asegurar cierta homeostasis de las tensiones internas.

Debido, precisamente, a la realidad del sistema homeostático, la sexualidad entra en juego únicamente en forma de pulsiones parciales. La pulsión, justamente, es el montaje a través del cual la sexualidad participa en la vida psíquica, y de una manera que tiene que conformarse con la estructura de hiancia característica del inconsciente.

Coloquémonos en los dos extremos de la experiencia analítica. Lo reprimido primordial es un significante, y aquello que se erige encima para constituir el síntoma podemos considerarlo siempre como andamiaje significativo. Lo reprimido y el síntoma son homogéneos y siempre reductibles a funciones significantes. Su estructura, pese a erigirse sucesivamente como todo edificio, puede no obstante, a fin de cuentas inscribirse en términos sincrónicos.

En el otro extremo, está la interpretación. La interpretación concierne a ese factor dotado de una estructura temporal especial que traté de definir mediante la metonimia. En su término, la interpretación apunta al deseo, al cual, en cierto sentido, es idéntica. En resumidas cuentas, el deseo es la interpretación misma.

En el intervalo está la sexualidad. De no haberse manifestado la sexualidad, en forma de pulsiones parciales, como lo que domina toda la economía de este intervalo, nuestra experiencia no sería más que una mántica, a la que entonces le cuadraría muy bien el término neutro de energía psíquica, pero a la cual le faltaría aquello que constituye en ella la presencia, el *Dasein*, de la sexualidad.

La legibilidad del sexo en la interpretación de los mecanismos inconscientes es siempre retroactiva. Esta legibilidad pertenecería exclusivamente al registro de la interpretación si no pudiésemos estar seguros de que, en cada instante de la historia, las pulsiones parciales han intervenido eficazmente en el momento y lugar

apropiados. Y no de manera errática, como se creyó al comienzo de la experiencia analítica. Desde el comienzo del psicoanálisis se impuso con una fuerza que sorprende, cuando se mira hacia atrás, que la sexualidad infantil no es un témpano errante desprendido del gran banco de hielo de la sexualidad adulta, que interviene como seducción sobre un sujeto inmaduro.

En *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad*, Freud supo postular la sexualidad como esencialmente polimorfa, aberrante. Así quedó roto el encanto de la supuesta inocencia infantil. Por haberse impuesto tan pronto, y yo diría que demasiado pronto, no se examinó detenidamente qué representa esta sexualidad en su esencia. A saber que, en lo referente a la instancia de la sexualidad, la situación es la misma para todos los sujetos, así sean niños o adultos —todos se enfrentan sólo con la sexualidad que pasa por las redes de la constitución subjetiva, las redes del significante— la sexualidad sólo se realiza mediante la operación de las pulsiones en la medida en que son pulsiones parciales, parciales respecto de la finalidad biológica de la sexualidad.

La integración de la sexualidad a la dialéctica del deseo requiere que entre en juego algo del cuerpo que podríamos designar con el término de aparejo —entendido como aquello con lo que los cuerpos pueden aparearse en lo que toca a la sexualidad, que ha de distinguirse de aquello con que los cuerpos pueden aparearse.

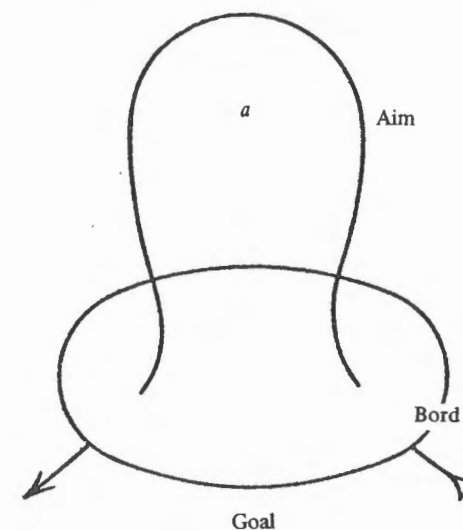
La discusión sobre las pulsiones sexuales resulta un embrollo porque no se repara en que la pulsión, aunque representa la curva de la realización de la sexualidad en el ser vivo, sólo la representa, y, además, parcialmente. ¿Por qué asombrarse de que su término último sea la muerte cuando la presencia del sexo en el ser vivo está ligada a ella?

Hoy reproduce en la pizarra un fragmento de Heráclito, tomado de la obra monumental en la que Diels recopiló lo que quedó disseminado de la época presocrática. *Biós*, escribe, y esto aflora como esas lecciones de sabiduría de las que puede decirse que dan derecho en el blanco antes de todo el circuito de la elaboración científica, *al arco se le dio el nombre de la vida* —*Bíos*, el acento cae sobre la primera sílaba— *y su obra es la muerte*.

De entrada y durante toda su existencia, la pulsión integra justamente una dialéctica del arco, y yo hasta diría del tiro al arco. Con esto podemos darle su lugar en la economía psíquica.

Freud nos presenta entonces la pulsión en una forma muy tradicional, utilizando en todo momento los recursos de la lengua y apoyándose sin vacilaciones en algo que sólo pertenece a ciertos sistemas lingüísticos, las tres voces, activa, pasiva y media. Pero esto no es más que el cascarón. Tenemos que darnos cuenta de que esta reversión significativa es una cosa, y otra, muy distinta, lo que recubre. Lo fundamental de cada pulsión es el vaivén con que se estructura.

Es notable reparar en cómo Freud no puede designar estos dos polos sin echar mano a ese algo que llamamos verbo. *Sehen und gesehen werden*, ver y ser visto, *quälen y gequält werden*, atormentar y ser atormentado. Y es porque, desde el comienzo, Freud da por sentado que no hay parte alguna del trayecto de la pulsión que pueda separarse de su vaivén, de su reversión fundamental, de su carácter circular.



También es notable que para ilustrar la dimensión de esta *Verkehrung*, elija la *Schaulust*, la dicha de ver, y algo que sólo puede designar con el acoplamiento de dos términos, el sado-masiquismo. Cuando habla luego de estas dos pulsiones, y en especial del masiquismo, se toma el cuidado de señalar muy bien que hay tres tiempos, no dos, en estas pulsiones. Hay que hacer la distinción

entre el regreso en circuito de la pulsión y lo que aparece —aunque sea *por no aparecer*— en un tercer tiempo. O sea, la aparición de *ein neues Subjekt*, que ha de entenderse así —no que hay ya un sujeto, el de la pulsión, sino que lo nuevo es ver aparecer un sujeto. Este sujeto, que es propiamente el otro, aparece si la pulsión llega a cerrar su trayecto circular. Sólo con su aparición en el otro puede ser realizada la función de la pulsión.

Sobre esto quiero llamarles la atención ahora. Vean en la pizarra un circuito dibujado por esa flecha ascendente y descendente que atraviesa, como *Drang* que es originariamente, la superficie constituida por lo que la vez pasada definí como el borde, considerado en la teoría como la fuente, *Quelle*, es decir, la zona llamada erógena en la pulsión. La tensión siempre es un lazo, y no puede disociarse de su regreso sobre la zona erógena.

Aquí se esclarecerá el misterio del *zielgehemmt*, esa forma que puede asumir la pulsión y que consiste en alcanzar la satisfacción sin alcanzar su meta —en la medida en que esta meta se define por la función biológica, por la realización del apareamiento reproductivo. Porque no es ésa la meta de la pulsión parcial. ¿Cuál es entonces?

Voy a dejar en suspenso la respuesta para examinar el término meta y los dos sentidos que puede tomar. Para diferenciarlos he elegido una lengua en la que son particularmente expresivos, el inglés. *Aim*: si se encarga a alguien una misión, *aim* no se refiere a lo que ha de traernos, se refiere al camino que tiene que recorrer. *The aim* es el trayecto. La meta tiene también otra forma, *the goal*. *Goal*, en el tiro al arco, no es tampoco el blanco, no es el pájaro que derribamos, es, más bien, haber marcado un punto y, con ello, haber alcanzado la meta.

La pulsión puede satisfacerse sin haber alcanzado aquello que, desde el punto de vista de una totalización biológica de la función, satisface supuestamente su fin reproductivo, precisamente porque es pulsión parcial y porque su meta no es otra que ese regreso en forma de circuito.

Esta teoría está presente en Freud. En alguna parte dice que el modelo ideal del autoerotismo podría ser el de una boca que se besa a sí misma —metáfora luminosa, hasta deslumbrante, como todo lo que sale de su pluma, que sólo pide que se la complete con una pregunta. En la pulsión ¿no podría llamarse a esta boca una boca flechada? Una boca cerrada en la que, en el análisis, vemos

asomar al máximo, en ciertos silencios, la instancia pura de la pulsión oral cerrándose sobre su satisfacción.

En todo caso, hay algo que nos obliga a distinguir esta satisfacción del puro y simple autoerotismo de la zona erógena, y es el objeto que con demasiada frecuencia confundimos con aquello sobre lo cual se cierra la pulsión —ese objeto que, de hecho, no es otra cosa más que la presencia de un hueco, de un vacío, que, según Freud, cualquier objeto puede ocupar, y cuya instancia sólo conocemos en la forma del objeto perdido *a* minúscula. El objeto *a* minúscula no es el origen de la pulsión oral. No se presenta como el alimento primigenio, se presenta porque no hay alimento alguno que satisfaga nunca la pulsión oral, a no ser contorneando el objeto eternamente faltante.

El asunto, para nosotros ahora, es saber dónde se enchufa este circuito y, antes que nada, si tiene características de espiral, es decir, si el circuito de la pulsión oral lo continúa la pulsión anal, que se convertiría entonces en el estadio siguiente. ¿Hay un progreso dialéctico generado por la oposición? Para aquellos que nos han acostumbrado a considerar el asunto como ya zanjado, como algo inscrito en el organismo, en nombre de un supuesto misterio del desarrollo, esto es ya llevar las cosas demasiado lejos.

Esta concepción tiene visos de validez porque el surgimiento de la sexualidad en la forma que se ha dado en llamar acabada es, en efecto, el producto de un proceso orgánico. Pero no hay razón alguna que permita aplicar esto a la relación entre las demás pulsiones parciales. No hay ninguna relación de engendramiento entre una pulsión parcial y la siguiente.

El paso de la pulsión oral a la pulsión anal no es el producto de un proceso de maduración, es el producto de la intervención de algo que no pertenece al campo de la pulsión —la intervención, la inversión de la demanda del Otro. Si hacemos que intervengan las demás pulsiones, cuya serie podemos establecer y cuyo número es limitado, se verían en un aprieto si tuviesen que situar, respecto a las pulsiones que acabo de nombrar, dentro de una sucesión histórica, la *Schaulust*, pulsión escópica, y aun lo que distinguiré en el momento oportuno como pulsión invocante, y si tuviesen que establecer entre ellas alguna relación de deducción o de génesis.

No hay ninguna metamorfosis natural de la pulsión oral en pulsión anal. Pese a las apariencias que al respecto pueda tomar el juego

del símbolo que, en otros contextos, constituye el presunto objeto anal, las heces, en relación al falo en su incidencia negativa, la experiencia nos demuestra que nada nos permite considerar que exista una continuidad entre la fase anal y la fase fálica, que exista una relación natural de metamorfosis.

A la pulsión tenemos que considerarla bajo el acápite de la *konstante Kraft*, que la sostiene como tensión estacionaria. Observemos hasta las metáforas que Freud nos presenta para expresar esas emergencias —la palabra que usa es *Schub* dice, y de inmediato la traduce con la imagen que tiene en mente al respecto, la de un brote de lava, emisión material de la deflagración energética que se produce en diversos tiempos sucesivos— que completan, por venir uno tras otro, esa forma de trayecto de retorno. Se ve muy claro en la metáfora freudiana cómo encarna esa estructura fundamental —algo que sale de un borde, que duplica su estructura cerrada, siguiendo un trayecto que retorna y cuya consistencia sólo puede asegurarla el objeto, el objeto como algo que debe ser contorneado.

Esta articulación nos lleva a considerar la manifestación de la pulsión el modo de un sujeto acéfalo, pues todo en ella se articula en términos de tensión, y su relación con el sujeto es tan sólo de comunidad topológica. Articulé el inconsciente como algo que se sitúa en las hiancias que la distribución de las inversiones significantes instaure en el sujeto, figuradas en el algoritmo como el rombo [◇] que coloco en el centro de toda relación del inconsciente entre la realidad y el sujeto. Pues bien, la pulsión desempeña su papel en el funcionamiento del inconsciente debido a que algo en el aparejo del cuerpo está estructurado de la misma manera, debido a la unidad topológica de las hiancias en cuestión.

3

Ahora, sigamos a Freud cuando nos habla de la *Schaulust*, ver, ser visto. ¿Será lo mismo? ¿Puede esto siquiera sostenerse sin inscribirlo en términos significantes? ¿Será que habrá otro misterio? Hay uno muy distinto y, para presentárselos, basta considerar que la *Schaulust* se manifiesta en la perversión. Subrayo que la pulsión no es la perversión. El carácter enigmático de la presentación que hace Freud se debe, precisamente, a que quiere darnos una

estructura radical —una estructura en la que el sujeto no está colocado aún—. La perversión, en cambio, se define justamente por la manera de colocarse en ella el sujeto.

Hay que considerar detenidamente el texto de Freud al respecto. El gran valor de los textos de Freud, en esta materia en la cual está desbrozando, 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. Cuando el señor Fenichel pasa por ahí, hace lo que se hacía antes, recoge todo, se lo mete en los bolsillos y luego lo pone en unas vitrinas, sin ningún orden o, al menos, según un orden enteramente arbitrario, de modo que ya nadie puede encontrar nada.

¿Qué ocurre en el voyeurismo? En el momento del acto del voyeur ¿dónde está el sujeto, dónde está el objeto? Ya lo he dicho, el sujeto no está allí en tanto se trata de ver, a nivel de la pulsión de ver. Está allí como perverso, y sólo se sitúa donde termina el lazo. En cuanto al objeto, el lazo gira a su alrededor, es proyectil, y con él, en la perversión, se alcanza el blanco —mi topología inscrita en la pizarra no se los puede dar a ver, pero sí permite que lo admitan—.

El objeto aquí es mirada —mirada que es el sujeto, que lo alcanza, que acierta en el tiro al blanco. Basta con que recuerden lo que dije del análisis de Sartre. Este análisis hace surgir la instancia de la mirada pero no a nivel del otro cuya mirada sorprende al sujeto en el momento en que está viendo por el hueco de la cerradura. Lo que ocurre es que el otro sorprende al sujeto, todo él, como mirada escondida.

Así podrán captar cuál es la ambigüedad en juego cuando nos referimos a la pulsión escópica. La mirada es ese objeto perdido y, de pronto, re-encontrado, en la conflagración de la vergüenza, gracias a la introducción del otro. Hasta ese momento ¿qué busca ver el sujeto? Busca, sepase bien, al objeto como ausencia. Lo que el voyeur busca y encuentra no es más que una sombra, una sombra detrás de la cortina. Fantaseará cualquier magia de presencia, la de la más hermosa muchacha, aunque del otro lado sólo haya un atleta peludo. Busca, no el falo, como dicen, sino justamente su ausencia, y a eso se debe la preeminencia de ciertas formas como objetos de su búsqueda.

Se mira lo que no se puede ver. Si, gracias a la introducción

del otro, aparece la estructura de la pulsión, ésta sólo se completa de veras en su forma invertida, en su forma de retorno, que es la verdadera pulsión activa. En el exhibicionismo, el blanco del sujeto es lo que se realiza en el otro. La verdadera mira del deseo es el otro, el otro al que se fuerza, más allá de su implicación en la escena. El exhibicionismo no sólo involucra a la víctima, sino a la víctima en tanto que está referida a algún otro que la mira.

De modo que en este texto encontramos la clave, el nudo, de lo que tanto ha obstaculizado la comprensión del masoquismo. Freud articula de la manera más firme que el dolor nada tiene que ver con el punto de partida de la pulsión sado-masoquista. Se trata de una *Herrschaft*, una *Bewältigung*, ¿de una violencia ejercida sobre que? —sobre algo que carece a tal punto del nombre que Freud decide y, a la vez, vacila, en dar como su primer modelo, en conformidad con todo lo que aquí les expongo, la violencia que ejerce el sujeto sobre sí mismo; en aras del ejercicio de un dominio.

Freud retrocede y no le faltan razones. El asceta que se flagela lo hace para un tercero. Ocurre que eso no es lo que Freud quiere captar —sólo quiere designar el retorno, la inserción en el cuerpo propio, del punto de partida y del final de la pulsión.

Freud pregunta *¿en qué momento vemos introducirse la posibilidad del dolor en la pulsión sado-masoquista?* Posibilidad del dolor padecido por lo que en ese momento se ha convertido en sujeto de la pulsión. Es el momento, dice Freud, en que el lazo se ha cerrado, en que ha habido una reversión de un polo al otro, en que el otro entró en juego, en que el sujeto se tomó como término, terminal, de la pulsión. En ese preciso momento entra en juego el dolor en la medida en que el sujeto lo padece del otro. En esta deducción teórica se convertirá, podrá convertirse, en sujeto sádico, en la medida en que la vuelta completa del lazo de la pulsión haya hecho intervenir la acción del otro. Aquí vemos, al fin, qué pasa con la pulsión —el camino de la pulsión es la única forma de transgresión permitida al sujeto con respecto al principio del placer.

El sujeto se dará cuenta de que su deseo no es más que un vano rodeo para pescar, engarzar, el goce del otro —en la medida en que al intervenir el otro, el sujeto se dará cuenta de que hay un goce más allá del principio del placer.

El forzamiento del principio del placer por la incidencia de la pulsión parcial es lo que nos permite concebir que las pulsiones

parciales, ambiguas, están instaladas en el límite de una *Erhaltungstrieb*, del mantenimiento de una homeostasis, de su captura por la figura velada que es la figura de la sexualidad.

En la medida en que la pulsión pone de manifiesto el forzamiento del principio del placer, se hace patente que más allá del *Real-Ich* interviene otra realidad. Veremos por qué vuelta de las cosas resulta que, en última instancia, esta otra realidad es la que otorga a ese *Real-Ich* su estructura y su diversificación.

RESPUESTAS

J.-A. MILLER: —*La pregunta se refiere a la relación de la pulsión con lo real, y a las diferencias entre el objeto de la pulsión, el del fantasma y el del deseo.*

El objeto de la pulsión debe situarse en el plano de lo que llamé metafóricamente una subjetivización acéfala, una subjetivización sin sujeto, un hueso, una estructura, un trazado, que representa una faz de la topología. La otra faz es la que hace del sujeto, debido a sus relaciones con el significante, un sujeto agujereado. Estos agujeros, estos huecos, han de provenir de alguna parte.

En sus primeras construcciones, en las primeras redes de encrucijadas significantes que se estabilizan, Freud apunta hacia algo, en el sujeto, que está destinado a mantener al máximo lo que he llamado homeostasis. Ello no quiere decir simplemente que se rebasa cierto umbral de excitación, quiere decir también cierta distribución de vías. Freud llega hasta emplear metáforas que asignan un diámetro a esas vías, vías que permiten el mantenimiento, la dispersión pareja, de cierta inversión.

En alguna parte Freud dice, categóricamente, que la presión de lo que hay que reprimir en la sexualidad para mantener el principio del placer —la libido— permite el progreso del propio aparato mental y, por ejemplo, la instauración en el aparato mental de la posibilidad de carga que llamamos *Aufmerksamkeit*, posibilidad de atención. La determinación del funcionamiento del *Real-Ich*, que por un lado satisface el principio del placer y, a la vez, recibe indenfeso las cargas crecientes de la sexualidad, es responsable de su estructura.

A este nivel ni siquiera nos vemos obligados a tomar en cuenta ninguna subjetivación del sujeto. El sujeto es un aparejo. Este aparejo tiene lagunas, y en esas lagunas el sujeto instaura la función de cierto objeto como objeto perdido. Es el status del objeto *a* en tanto está presente en la pulsión.

En el fantasma, el sujeto a menudo pasa desapercibido, pero allí está siempre, así sea en el sueño, la ensoñación, o cualquier otra forma más o menos desarrollada. El sujeto se sitúa él mismo como determinado por el fantasma.

El fantasma es el soporte del deseo, no el objeto. El sujeto se mantiene como sujeto deseante por una relación con un conjunto significante que siempre es mucho más complejo. Esto se ve a las claras por la forma de libreto que asume, donde el sujeto, más o menos reconocible, está en alguna parte escindido, dividido, habitualmente doble, en su relación con ese objeto que las más de las veces tampoco muestra su verdadero rostro.

La próxima vez retomaré lo que llamé la estructura de la perversión. A decir verdad, se trata de un efecto invertido del fantasma. El sujeto se determina a sí mismo como objeto, en su encuentro con la división de la subjetividad.

Les mostraré —y deploro que debido a la hora sólo pueda hacerlo de pasada— que el sujeto que desempeña este papel de objeto es, exactamente, lo que sirve de soporte a la realidad de la situación de lo que se llama pulsión sado-masoquista, y sólo está en un único punto —en la propia situación masoquista. Justamente porque el sujeto se hace objeto de una voluntad ajena, ocurre que no sólo se cierra sino también se constituye la pulsión sado-masoquista.

El deseo sádico relacionado con un fantasma sólo es posible, como lo indica Freud en este texto, en un segundo tiempo. El deseo sádico existe en muchísimas configuraciones, y en las neurosis también, pero no es aún el sadismo propiamente dicho.

Remítanse a mi artículo “Kant con Sade”. Verán que el sádico ocupa él mismo el lugar del objeto, pero sin saberlo, en provecho de otro, y ejerce su acción de perverso sádico en aras del goce de ese otro.

Ahí ve, entonces, diversas posibilidades de la función del objeto *a*, el cual nunca se halla en la posición de ser la mira del deseo. Es o presubjetivo, o fundamento de una identificación del sujeto, o fundamento de una identificación que el sujeto niega. En este senti-

do, el sadismo no es otra cosa más que la negación del masoquismo. Esta fórmula permite aclarar muchas cosas de la verdadera naturaleza del sadismo.

Pero el objeto del deseo, en el sentido corriente, es o un fantasma que es en realidad el *sostén* del deseo o un señuelo.

El análisis que hace Freud del amor permitirá que nos adentremos en este tema del señuelo, con el cual se plantean todas las preguntas previas que usted me hizo acerca de la relación del sujeto con lo real.

La necesidad que se le impuso a Freud de referirse a la relación del *Ich* con lo real para introducir la dialéctica del amor —siendo lo real neutro, a decir verdad, lo real desexualizado— no interviene cuando de la pulsión se trata. Esto es lo que resultará más enriquecedor para nosotros en lo tocante a cómo debemos concebir la función del amor —a saber, cómo debemos concebir su estructura fundamentalmente narcisista—.

No cabe la menor duda de que existe lo real. Que el sujeto sólo tenga una relación constructiva con ese real en una estrecha dependencia respecto del principio del placer, del principio del placer no forzado por la pulsión, ése es —lo veremos la próxima vez— el punto de emergencia del objeto de amor. El asunto, entonces, es saber cómo este objeto de amor puede llegar a desempeñar un papel análogo al del objeto del deseo —sobre qué equívocos se basa la posibilidad de que el objeto de amor se convierta en objeto de deseo—.

¿Le he procurado algunas luces con esta exposición?

—*Algunas luces y algunas sombras.*

13 DE MAYO DE 1964

DE LA PLUSVALÍA AL PLUS-DE-GOZAR

La esencia de la teoría psicoanalítica
es un discurso sin palabras

En el pizarrón

Volvemos a encontrarnos para un seminario cuyo título, *De un Otro al otro*, elegí con el propósito de indicarles las grandes referencias en torno de las cuales deben girar mis palabras de este año, palabras cruciales en la medida en que se trata de definir qué pasa con este discurso llamado el discurso psicoanalítico, cuya intervención en el momento actual conlleva tantas consecuencias.

Se ha puesto una etiqueta sobre el proceso del discurso. Se habló del estructuralismo, palabra que no necesitó mucha invención de parte del publicista que súbitamente la impulsó hace unos pocos meses para englobar a unos cuantos cuyo trabajo había trazado hace mucho tiempo algunos caminos de este discurso.

Me acabo de referir a un publicista. Todos conocen los juegos de palabras que me he permitido en torno de la *pouvellication*.¹ Allí estamos, pues, unos cuantos reunidos en el mismo cubo de basura por los gajes del oficio. Se podría tener una compañía más desagradable. A decir verdad, no se me liga allí más que a personas por cuyo trabajo siento la mayor estima, no podría encontrarme mal en ese lugar.

Con respecto al cubo de basura, en esta época dominada por el genio de Samuel Beckett sabemos bastante sobre el tema. Personalmente, por haber vivido en tres sociedades psicoanalíticas desde hace hoy unos treinta años,

1. *Pouvellication* condensa en francés *poubelle* (cubo de basura) y *publication* (publicación). [N. de la T.]

en tres tramos de quince, diez y cinco años, sé bastante sobre lo que es convivir con los residuos domésticos.

En cuanto al estructuralismo, se entiende el malestar que produce la manipulación que se pretendería infligir desde el exterior a nuestro hábitat común, y que se tengan ganas de salir un poco a estirar las piernas.

Sin embargo, desde que, por lo que se ve, esta impaciencia atrapa a algunos, se me ocurrió que después de todo no me encuentro tan mal en este cesto.

1

El estructuralismo solo puede identificarse — por lo menos, me parece a mí — con lo que llamaré simplemente lo serio.

Pero, sea como fuere, el estructuralismo no se asemeja en nada a una filosofía, si designamos de este modo una visión del mundo o incluso una manera de asegurar, a diestra y siniestra, las posiciones de un pensamiento.

Si como psicoanalista yo pretendiera de alguna manera introducir lo que se titula ridículamente una antropología psicoanalítica, bastaría para refutarme recordar, en el inicio mismo de este dominio, verdades constitutivas que ofrece el psicoanálisis. Estas conciernen a esos que el Génesis dice que Dios los creó — hay también *lo* creó — hombre y mujer. Dios sabe por qué, conviene decirlo.

A saber, no hay unión del hombre y la mujer sin que la castración *a)* determine en calidad de fantasma la realidad del *partenaire* para el que esta es imposible, *b)* sin que la castración intervenga en esa especie de guarida que la afirma como verdad en el *partenaire* que está realmente dispensado de ella, salvo exceso accidental. En uno la imposibilidad de realización de la castración se plantea como determinante de su realidad, mientras que en el otro lo peor con lo que lo amenaza la castración como posibilidad no necesita suceder para ser verdadero, en el sentido en que este término no admite apelación.

El mero hecho de evocarlo implica que, por lo menos en el que es aparentemente nuestro campo, no se admite ninguna armonía, la llamemos como la llamemos. Por eso seguramente se nos impone la pregunta por el discurso que debemos llevar a cabo, adecuado a este campo.

¿Tendremos que preguntarnos de dónde, de alguna manera, partió toda la filosofía? ¿Nos preguntaremos por lo que, respecto de tantos saberes que no carecen de valor ni de eficacia, distingue a este discurso que responde

por sí mismo y que, fundándose en un criterio que el pensamiento apreciaría en su justa medida, merecería llamarse *epistème*, la ciencia?

En esta progresión en la que el pensamiento acuerda consigo mismo somos llamados a más prudencia, aunque solo sea, en primer lugar, por este desafío que la verdad dirige a lo real, como acabo de destacar. Una regla de pensamiento que debe apoyarse en el no pensamiento como lo que puede ser su causa, con eso nos confronta la noción del inconsciente.

Solo en conformidad con el fuera de sentido de las palabras — y no con el sentido, como se imagina y como supone toda la fenomenología — soy como pensamiento. Mi pensamiento no se regula según mi voluntad, se le agregue o no *por desgracia*. Está regulado. En mi acto no apunto a expresarlo, sino a causarlo. Pero no se trata del acto, sino del discurso. En el discurso no debo seguir la regla del pensamiento, sino encontrar su causa. En el entre-sentido — escúchenlo tan obsceno² como puedan imaginarlo — está el ser del pensamiento.

A través de mi pensamiento, la causa deja pasar pura y simplemente lo que este ha sido como ser, debido a que, por donde pasó, ella siempre produjo efectos de pensamiento.

Il pleut [llueve]³ es acontecimiento del pensamiento cada vez que se lo enuncia, y el sujeto es en primer lugar ese *il* [él], ese *hile* [cicatriz] diría yo, que deja en cierto número de significaciones. Y por eso este *il* se encuentra cómodo en todo lo que sigue. En efecto, pueden continuar *il pleut* como *il pleut des vérités premières* [llueven verdades primeras], *il y a de l'abus* [hay abuso]. Sobre todo, al confundir, unificar la lluvia como meteoro con el *aqua pluvia*, el agua de lluvia que se recoge, el meteoro es propicio para la metáfora. ¿Por qué? Porque ya está hecho de significantes. *Llueve*. El ser del pensamiento es la causa de un pensamiento fuera de sentido. Nunca fue más que ser de un pensamiento previo.

Ahora bien, la práctica de esta estructura rechaza toda promoción de una infalibilidad. Y solo se vale precisamente de la falla, o más bien de su proceso mismo. Hay en efecto un proceso de la falla, y de este proceso se vale la práctica de la estructura, pero solo podría utilizarlo siguiéndola, lo que no es de ninguna manera superarla, sino poder captarla en la consecuencia

2. Hay homofonía entre *sens* (sentido) y *sein* (seno), y juego de palabras con *obscène* (obsceno). [N. de la T.]

3. *Il pleut* (llueve): verbo impersonal, precedido en francés de *il*, que funciona como pronombre neutro invariable y no se traduce al español. [N. de la T.]

que se coagula en el punto mismo en que se detiene la reproducción del proceso. Es decir que su tiempo de detención marca su resultado.

Se explica así — digámoslo discretamente al pasar — que todo arte sea defectuoso. Solo cobra fuerza cuando se recoge lo que se hunde allí donde se produce su desvanecimiento. Por eso la música y la arquitectura son las artes supremas. Entiendo supremas técnicamente, como lo máximo en lo basal, que produce la relación del número armónico con el tiempo y el espacio, desde el punto de vista precisamente de su incompatibilidad. En efecto, ahora lo sabemos bien, el número armónico es solo un colador que no retiene ni uno ni otro, ni este tiempo ni este espacio.

Esto es lo que el estructuralismo toma en serio. El estructuralismo toma en serio el saber como causa, causa en el pensamiento, y por lo general — es preciso decirlo — con una mira delirante.

No se asusten. Son palabras iniciales, recordatorios de certezas, no de verdades.

Antes de introducir hoy los esquemas de los que me propongo partir, aún me gustaría indicar que, si hay algo que de ahora en más deben retener, es lo que me ocupé de escribir hace un rato en el pizarrón — *La esencia de la teoría psicoanalítica es un discurso sin palabras.*

Se trata de la esencia de la teoría. La esencia de la teoría psicoanalítica es la función del discurso y precisamente por el hecho, que podrá parecerles nuevo o por lo menos paradójico, de que lo llame *sin palabras*.

¿Qué ocurre con la teoría en el campo psicoanalítico? Yo escucho al respecto murmurar en torno a mí extraños ecos. No falta el malentendido. Con el pretexto de que al plantear todo un campo del pensamiento como manipulación parezco cuestionar principios tradicionales, mis palabras se traducen — sorprendentemente, por tratarse de lugares o de cabezas cercanas a mí — en algo que se llamaría *la imposibilidad teórica*.

Un día enuncié, en un contexto que explicaba bien lo que quería decir esto, que no hay universo de discurso. Pues bien, ¿no encontré acaso, en el decurso de algunas líneas, que parecía concluirse de ello — *Entonces, ¿para qué tomarnos el trabajo??*

Mi decir no se presta sin embargo a ninguna ambigüedad. No se entiende por qué el hecho de que se pueda enunciar, que se haya enunciado, que no hay cierre del discurso tenga como consecuencia que el discurso sea imposible, ni tampoco siquiera desvalorizado. Muy lejos de esto. Precisamente a partir de allí tienen la carga de este discurso, y especialmente la de conducirlo bien, teniendo en cuenta lo que quiere decir este enunciado, que no hay universo de discurso.

No hay, pues, en este aspecto nada de mi parte para corregir. Simplemente necesito volver a este punto para dar los siguientes pasos, detallando las consecuencias que se inducen del discurso ya presentado. Quizá también necesite volver a lo que puede hacer que, aunque estando tan atado como puede estarlo un analista a las condiciones de este discurso, en todo momento sea posible mostrar así su debilidad.

Antes de entrar en este campo, permítanme un poco de música.

2

Hubo una época en la que yo había tomado el ejemplo del pote, lo que implicó tal escándalo que decidí dejar este pote al margen de mis *Escritos*.

El pote es la imagen sensible de una noción, *es* de alguna manera esta significación, modelada por él mismo.

Manifestando la apariencia de una forma y un contenido, el pote hace pensar, en efecto, que el contenido es la significación, como si el pensamiento manifestara allí una necesidad de imaginarse teniendo otra cosa que contener — lo que la expresión *contenerse* designa cuando se refiere a un acto intempestivo. He denominado al pote *de mostaza* para destacar que, lejos de contenerla de manera necesaria e ineludible, es precisamente por estar vacío por lo que asume su valor de pote de mostaza. Es porque la palabra *mostaza* está escrita encima. Pero *mostaza* [*moutarde*] quiere decir que ese pote no ve el momento [*moult lui tarde*] de alcanzar su vida eterna de pote, que comenzará cuando sea agujereado.

En efecto, con este aspecto lo recogemos a lo largo de los años en excavaciones al buscar en las tumbas el testimonio del estado de una civilización. Se nos cuenta que la vasija está agujereada en homenaje al difunto, y para que el viviente no pueda utilizarla. Por supuesto, es una razón. Pero tal vez haya otra, a saber, que la vasija está hecha para producir este agujero, para que este agujero se produzca, según ilustra el mito de las Danaides. En este estado agujereado, cuando la resucitamos de su lugar de sepultura, la vasija se pavonea en la estantería del coleccionista. En ese momento de gloria ocurre con ella lo que también ocurre con Dios — en esta gloria revela precisamente su naturaleza.

Aparece entonces lo que es la estructura del pote — no digo su materia —, a saber, correlativa de la función del tubo y del tambor. Si buscamos en la

naturaleza las preformas, veremos que una vez extraída la vida de cuernos o caracolas, sigue siendo allí donde hay que mostrar lo que es su esencia, a saber, su capacidad sonora.

Civilizaciones enteras solo están representadas para nosotros por esos recipientes con la forma de una cabeza o incluso de algún animal, cubierto él mismo de tantos signos que no podemos penetrar, por falta de documentos correspondientes.

Aquí sentimos que la significación, la imagen, está en el exterior, y que en el interior está precisamente lo que yace en la tumba donde lo encontramos, a saber, materias o sustancias preciosas, perfumes, oro, inciensos y la mirra, según se expresa.

¿El pote explica la significación de lo que está allí como qué? Como un valor de uso o, más bien, un valor de cambio con otro mundo y otra dignidad. Como un valor de homenaje.

Haber encontrado en vasijas los manuscritos del Mar Muerto nos permite apreciar que no es el significado lo que está en el interior, sino precisamente el significante. Con él tendremos que tratar cuando esté en juego lo que nos importa, a saber, la relación del discurso y la palabra en la eficiencia analítica.

Habiendo llegado el momento de ofrecer lo que les ilustrará la unidad de la función teórica en este progreso llamado propia o impropriamente estructuralista, pido que se me permita un salto.

Recurriré a Marx, cuyas palabras, importunado como estoy desde hace mucho tiempo, lamento no haber introducido antes en un campo donde sin embargo está perfectamente en su lugar. Con una homología que se apoya en Marx, procederé a presentar hoy el lugar donde tenemos que situar la función esencial del objeto *a*.

Primero recordaré lo que han puesto en evidencia, y no muy lejos de aquí, trabajos recientes, precisamente comentarios de Marx que eran, hasta la retractación de su autor, designados como estructuralistas. Este autor plantea el problema del objeto del capital. Nosotros veremos qué permite enunciar paralelamente la investigación psicoanalítica.

Marx parte de la función del mercado. Su novedad es el lugar donde sitúa el trabajo. No es que el trabajo sea nuevo, sino que sea comprado, que haya un mercado del trabajo. Esto le permite a Marx demostrar lo que hay de inaugural en su discurso, y que se llama la plusvalía.

Resulta que este progreso inspira el acto revolucionario que se conoce. O más bien, que se conoce muy mal, porque no es seguro que la toma del

poder haya resuelto la subversión del sujeto — capitalista — prometida por este acto, y que haya tenido de hecho consecuencias faustas a gusto incluso de los marxistas que habrían tenido que recogerlas. Pero por ahora esto nos importa poco. Lo importante es lo que Marx designa y lo que quiere decir su avance.

Estructuralistas o no, estos comentaristas de Marx parecen haber demostrado que Marx por su parte era estructuralista. Y es que justamente por lo que es él como ser de pensamiento, hasta el punto que determina la predominancia del mercado del trabajo, se desprende como causa de su pensamiento la función — oscura, hay que decirlo, si esta oscuridad se reconoce en la confusión de los comentarios — de la plusvalía.

En efecto, con lo que ahora diré del progreso analítico, espero que se aclare la identidad del discurso con sus condiciones.

El trabajo no era nuevo en la producción de la mercancía, como tampoco era nueva la renuncia al goce, cuya relación con el trabajo ya no tengo que definir aquí. Desde el principio, en efecto, y contrariamente a lo que dice o parece decir Hegel, esta renuncia constituye al amo, quien piensa volverla el principio de su poder. La novedad es que haya un discurso que articule esta renuncia, y que haga aparecer lo que llamaré la función del plus-de-gozar. Aquí está la esencia del discurso analítico.

Esta función aparece debido al discurso y demuestra en la renuncia al goce un efecto del discurso mismo. Para delimitar las cosas, es preciso en efecto suponer que en el campo del Otro está el mercado, que totaliza los méritos, los valores, que asegura la organización de las elecciones, de las preferencias y que implica una estructura ordinal, hasta cardinal.

El discurso posee los medios de gozar en la medida en que implica al sujeto. No habría ninguna razón de sujeto, en el sentido en que se dice razón de Estado, si no hubiera en el mercado del Otro como correlato el establecimiento de un plus-de-gozar recuperado por algunos.

Demostrar cómo el plus-de-gozar procede de la enunciación, es producido por el discurso y aparece como un efecto, exigiría sin duda un discurso bastante prolongado. Pero tampoco será algo tan nuevo para sus oídos si me leyeron, porque es objeto de mi escrito "Kant con Sade", donde se demuestra la total reducción del plus-de-gozar al acto de aplicar sobre el sujeto el término *a* del fantasma, por medio del cual el sujeto puede plantearse como causa de sí en el deseo.

En el futuro, elaboraré esto retomando la apuesta de Pascal, que ilustra excelentemente la relación de la renuncia al goce con la dimensión de la

apuesta. La vida en su totalidad se reduce ella misma en este caso a un elemento de valor. Rara manera de inaugurar el mercado del goce en el campo del discurso. Pero ¿no es allí simple transición, después de la función de los bienes consagrados a los muertos que hace un momento vimos inscribirse en la historia?

Además, no es lo que ahora está en discusión. Tenemos relación con la teoría en la medida en que esta se aligera de la función del plus-de-gozar. Sin embargo, en torno del plus-de-gozar se juega la producción de un objeto esencial cuya función se trata ahora de definir — el objeto *a*.

La rudeza de los ecos que recibió la introducción de este término sigue siendo para mí la garantía del orden de eficacia que yo le confiero, de acuerdo con el pasaje repetido, célebre, de Marx, donde este se deleita en los tiempos en que ubicaba en el desarrollo de su teoría la oportunidad de ver nadar la encarnación viviente del desconocimiento.

Yo enuncié — *el significante es lo que representa a un sujeto para otro significante*. Se trata de una definición. Puede exigirse que una definición sea correcta y que una enseñanza sea rigurosa. Cuando el psicoanálisis está llamado a responder a algo que no deben creer que tengo la intención de elidir, y que es la crisis que atraviesa la relación del estudiante con la Universidad, resulta intolerable, impensable, que nos contentemos con lanzar que hay cosas que de ninguna manera podrían definirse como un saber. Si el psicoanálisis no puede enunciarse como un saber y enseñarse como tal, no tiene estrictamente qué hacer allí donde no se trata de otra cosa.

Si el mercado de los saberes está tan especialmente sacudido por el hecho de que la ciencia le aporta esa unidad de valor que permite ahondar en lo que atañe a su intercambio hasta sus funciones más radicales, no es por cierto para que el psicoanálisis presente su propia dimisión, cuando puede perfectamente articular algo al respecto. Todos los términos empleados a propósito de esto, como el de no conceptualización, toda mención de no sé qué imposibilidad, solo designan la incapacidad de quienes los promueven. Sin duda la estrategia con la verdad, que es la esencia de la terapéutica, no puede residir como tal en ninguna intervención particular llamada interpretación. Sin duda en la práctica pueden hallar su oportunidad todo tipo de funciones particulares, juegos felices en el orden de la variable. Sin embargo, esta no es una razón para desconocer que solo tienen sentido si se sitúan en el punto preciso en que la teoría les da su fuerza.

Se trata sencillamente de esto.

El plus-de-gozar es función de la renuncia al goce por el efecto del discurso. Eso es lo que da su lugar al objeto *a*. En la medida en que el merca-

do define como mercancía cualquier objeto del trabajo humano, este objeto lleva en sí mismo algo de la plusvalía.

Así, el plus-de-gozar permite aislar la función del objeto *a*.

3

¿Qué hacemos en el análisis sino instaurar mediante la regla un discurso? ¿Este discurso es tal que el sujeto suspende allí qué? Lo que constituye precisamente su función de sujeto. El sujeto está eximido de sostener su discurso con un *yo digo*. Hablar es distinto de plantear *yo digo lo que acabo de enunciar*. El sujeto del enunciado dice *yo digo*, dice *yo planteo*, como hago yo aquí en mi enseñanza. Yo articulo esta palabra. No es poesía. Digo lo que está escrito aquí, y puedo incluso repetirlo, lo que es esencial, de manera que, repitiéndolo, para variar agrego que lo he escrito.

He aquí este sujeto eximido de sostener lo que él enuncia. ¿De este modo llegará a esa pureza de la palabra, a esa palabra plena de la que hablé en tiempos de evangelización? ¿A quién estaba dirigido el discurso llamado "Discurso de Roma" sino a las orejas más cerradas para escucharlo? No calificaré lo que proveía a esas orejas de estas cualidades opacas, porque estaría manifestando una apreciación que solo sería ofensiva.

Pero observen lo siguiente. Al hablar de la Cosa freudiana, me he lanzado en algo que yo mismo llamé prosopopeya. Se trata de la verdad que enuncia — *Soy, pues, para ustedes el enigma de aquella que se escabulle no bien aparece. Hombres que tanto pretenden disimularme bajo los oropeles de sus conveniencias, no por ello dejo de admitir que su embarazo sea sincero*. Señalo que en otra ocasión indiqué la función del término *embarazo*. *Porque aun cuando ustedes se vuelven mis heraldos, no valen más para llevar mis colores que estos hábitos suyos, y semejantes a ustedes mismos, fantasmas es lo que son, ¿cómo pasará a ustedes, dónde estaba antes de este pasaje? Tal vez un día se lo diga. Pero para que me encuentren donde estoy, les enseñaré por qué signo reconocerme, hombres, escuchen: les doy el secreto. Yo, la verdad, hablo*. No escribí *digo*. Si lo que habla apareciera, seguramente el análisis estaría cerrado, como escribí irónicamente. Pero es justamente lo que no ocurre o lo que, cuando ocurre, merece puntuarse de manera distinta.

Retomemos lo que se refiere al sujeto aquí cuestionado.

Por un procedimiento artificial, se le pidió en el análisis no ser el que

sostiene lo que se presenta. No debe creerse sin embargo que él se disipa, porque el psicoanalista está allí para representarlo, es decir, para mantenerlo durante todo el tiempo en que él no puede encontrarse respecto de la causa de su discurso. Y de este modo se trata ahora de remitirse a las fórmulas fundamentales, en particular, a la que define el significante como lo que representa a un sujeto para otro significante.

Me sorprende que aún nadie haya observado nunca que como corolario resulta que un significante no podría representarse a sí mismo. Por supuesto, esto tampoco es nuevo, ya que se trata de lo que articulé en torno de la repetición. Pero debemos detenernos un instante para captarlo en vivo — ¿qué puede querer decir, en el giro de esta frase, el *sí mismo* del significante?

Observen bien que cuando hablo del significante, hablo de algo opaco. Cuando digo que es necesario definir el significante como lo que representa a un sujeto para otro significante, eso significa que nadie sabrá nada al respecto, salvo el otro significante. Y el otro significante no tiene cabeza, es un significante. Al mismo tiempo que aparece, el sujeto es enseguida ahogado, borrado. ¿Cómo algo de este sujeto que desaparece cuando surge, producido por un significante para enseguida extinguirse en otro, puede constituirse y hacerse pasar al final por un *Selbstbewußtsein* — es decir, algo que se satisface por ser idéntico a sí mismo? Esto es lo que se trata de ver ahora.

Más allá de la forma en la que se produce en su presencia, el sujeto no podría reencontrarse en su representante significativo sin que tenga lugar esta pérdida en la identidad que se llama, hablando con propiedad, el objeto *a*. Esto es lo que indica la teoría de Freud respecto de la repetición. Gracias a esto, no se identifica nada de ese algo que es el recurso al goce, donde, por virtud del signo, algo distinto viene a su lugar, es decir, el rasgo que lo marca. Nada se produce allí sin que un objeto se pierda en ese sitio.

Un sujeto es lo que puede ser representado por un significante para otro significante. ¿Esto no reproduce el hecho de que en lo que Marx descifra, a saber, la realidad económica, el tema del valor de cambio está representado al lado del valor de uso? En esta falla se produce y cae lo que se llama la plusvalía. En nuestro nivel solo cuenta esta pérdida. No idéntico de aquí en más a sí mismo, el sujeto ya no goza. Algo está perdido y se llama el plus-de-gozar, que es estrictamente correlativo de la entrada en juego de lo que desde ese momento determina todo lo relativo al pensamiento.

Lo mismo sucede con el síntoma. ¿En qué consiste este sino en la mayor o menor facilidad del recorrido del sujeto en torno de eso que nosotros llamamos el plus-de-gozar, pero que él es muy incapaz de nombrar? A menos que le dé la vuelta, no podría llevar a cabo nada de lo que concierne no solo a sus relaciones con sus semejantes, sino también a su relación más profunda, su relación llamada vital. Las referencias y configuraciones económicas son aquí mucho más propicias que las que se ofrecían a Freud provenientes de la termodinámica, y que están más lejos en este caso, aunque no son completamente impropias.

Este es entonces el elemento capaz de permitirnos avanzar en el discurso analítico. En la definición del sujeto como causado por la relación intersignificante, planteamos teóricamente, a priori y sin haber necesitado una larga recursión para constituir sus premisas, algo que nos prohíbe para siempre atraparlo.

Esta es además la ocasión de percibir lo que da al sujeto la unidad — llamémosla provisionalmente preconsciente, no inconsciente — que hasta hoy permitió sostenerlo en su pretendida suficiencia. Lejos de ser suficiente, es en torno de la fórmula ($S \diamond a$), en torno del ser del *a*, del plus-de-gozar, como se constituye la relación que hasta cierto punto nos permite ver cumplirse esta soldadura, esta precipitación, este congelamiento, que hace posible unificar un sujeto como sujeto de todo discurso.

Haré en el pizarrón un esquema que representa lo que está en juego.

La primera fórmula indica que en su relación con otro significante S_2 , un significante S_1 representa al sujeto, *S* barrado, que nunca podrá atraparse.

$$\frac{S_1}{\text{S}} \rightarrow S_2$$

La segunda pretende indicar que un significante cualquiera en la cadena, aquí S_3 , puede ponerse en relación con lo que no es sin embargo más que un objeto, el *a*, que se fabrica en la relación con el plus-de-gozar.

$$S_3 \diamond a$$

Por apertura del juego del organismo, el objeto puede asumir la figura de estas entidades evanescentes cuya lista, que va del seno a la deyección y de la voz a la mirada, ya di. Son otras tantas fabricaciones del discurso de la renuncia al goce. El resorte de esta fabricación es el siguiente — en torno de ellos puede producirse el plus-de-gozar.

Como les señalé a propósito de la apuesta de Pascal — incluso solo habría una vida más allá de la muerte para ganar gracias a la apuesta, y haría falta que trabajemos bastante en esta para saber cómo conducirnos en la otra.

Este trabajo, así como el intercambio al que procede la apuesta con algo que sabríamos que vale la pena, tiene por resorte una función correlativa de la del plus-de-gozar que es la del mercado. Ella está en el fondo mismo de la idea que aparentemente Pascal maneja con la extraordinaria ceguera de quien está él mismo al comienzo del período de desencadenamiento de esta función del mercado. Si bien él introdujo el discurso científico, no olvidemos que fue él también quien, incluso en el momento más extremo de su retiro y su conversión, quería inaugurar una compañía de ómnibus parisinos. Este Pascal no sabe lo que dice cuando habla de una vida feliz, pero nosotros tenemos la encarnación de ello. ¿Qué más puede atraparse con el término *feliz* sino precisamente la función que se encarna en el plus-de-gozar?

Además nosotros no necesitamos apostar sobre el más allá para saber cuánto vale allí donde el plus-de-gozar se descubre bajo una forma desnuda. Esto tiene un nombre — se llama perversión. Y, por eso, a mujer santa hijo perverso. No hay ninguna necesidad del más allá para que de una a otro se cumpla la transmisión de un juego esencial del discurso.

Este esquema permite concebir cómo se juega en torno del fantasma lo que atañe a la producción del *a*.

$$\begin{array}{c} S \\ \hline a \end{array} \quad \begin{array}{c} S \diamond (S \diamond (S \diamond a)) \\ \hline a \end{array}$$

La reiteración del significante que representa al sujeto, *S* barrado, en relación con él mismo es correlativa del *a* ubicado bajo la barra. Inversamente, la relación del sujeto y el objeto adquiere por esto consistencia en $(S \diamond a)$, donde se produce algo que ya no es ni sujeto ni objeto, sino que se llama fantasma. Desde entonces, los otros significantes, encadenándose, articulándose, y al mismo tiempo congelándose en el efecto de significación, pueden introducir este efecto de metonimia que suelda al sujeto.

Por ejemplo, en la frase *Se pega a un niño*, es equivalente que el sujeto, ese ser solidario del que tenemos la debilidad de dar una imagen omnivalente en el discurso como si pudiera haber un sujeto de todos los significantes esté en el momento del *un niño*, en el momento del *pega* o en el momento del *se*.

Si, por la regla analítica, algo puede estar bastante flojo en esta cadena

para que se produzcan efectos reveladores, ¿cómo acentuar este hecho para que cobre dimensión? Para ilustrar la aparición de la verdad en la experiencia analítica, la destaqué como un *Yo hablo* mítico. Sin duda es el ideal, pero se trata ahora de comprender que la verdad así emitida está atrapada y suspendida entre los dos registros cuyos límites planteé en el título de mi seminario este año, el del Otro y el de *a* minúscula.

¿Qué es el Otro? Es ese campo de la verdad que definí como el lugar donde el discurso del sujeto adquiriría consistencia, y donde se coloca para ofrecerse a ser o no refutado. Descartes se preguntaba si es o no un dios el que garantiza este campo. Pero hoy este problema está totalmente desplazado, ya que no hay en el campo del Otro posibilidad de entera consistencia del discurso.

Me disculparán no tener el tiempo para mostrárselo esta vez. Me bastará decirles que es algo demostrable. Espero poder articulárselo la próxima, y precisamente en función de la existencia del sujeto. Se trata de una demostración que ya les había escrito una vez rápidamente en el pizarrón. Esta resulta muy fácil de encontrar en el primer capítulo de lo que se llama teoría de los conjuntos. Aún hará falta, por lo menos para una parte de las orejas que están aquí, mostrar por qué es pertinente introducir en la elucidación de la función de nuestro discurso, de nosotros analistas, una función extraída de una lógica de la que sería completamente erróneo creer que llamarla matemática es excluirla y remitirla al anfiteatro vecino.

Si la consistencia de lo que se llama la verdad no puede asegurarse en ninguna parte en el Otro, ¿dónde está la verdad sino en aquello por lo que responde la función del *a*? Además, en otra oportunidad ya comenté qué ocurre con el grito de la verdad.

Yo, la verdad — escribí —, *hablo*, soy pura articulación pronunciada para el embarazo de ustedes. Esto es lo que puede decir la verdad para conmovernos. Pero no es esto lo que grita aquel que es sufrimiento por *ser* esta verdad. Ese debe saber que su grito no es más que grito mudo, grito en el vacío, grito que ya antes ilustré con el famoso grabado de Munch.

En este nivel, ¿qué en el Otro puede responder al sujeto? Solamente lo que le da su consistencia y su fe ingenua en lo que es como yo [*moi*].⁴ A

4. El francés distingue entre *je*, forma átona del pronombre personal de la primera persona del singular que representa la persona y forma bloque con el verbo, y *moi*, forma tónica de dicho pronombre que sirve para evidenciar la persona y refiere al yo como instancia psíquica. En la traducción, solo se indicará el término francés entre corchetes cuando se trate de este último caso. [N. de la T.]

saber, lo que es allí el verdadero sostén — su fabricación como objeto *a*. No hay nada frente al sujeto más que este, el uno-en-más [*l'un-en-plus*] entre tantos otros, y que no puede de ninguna manera responder al grito de la verdad, salvo que él es precisamente su equivalente — el no goce, la miseria, el desamparo y la soledad. Tal es la contrapartida del *a*, de ese plus-degozar que constituye la coherencia del sujeto como yo [*moi*].

No queda nada para decir — a menos que hoy quiera dejarlos con algo que los haga sonreír un poco más y que para ello retome del Eclesiastés las palabras de un viejo rey que no encontraba contradicción entre ser el rey de la sabiduría y poseer un harén.

Sin duda todo es vanidad — les dice —, *goza de la mujer que amas*. Es decir, haz anillo de ese hueco, de ese vacío que está en el centro de tu ser. No hay prójimo salvo ese hueco mismo que está en ti, el vacío de ti mismo.

Seguramente, esta relación solo está garantizada por la figura que sin duda le permite a Freud mantenerse a lo largo de este camino peligroso, y ponernos en condiciones de esclarecer las relaciones que de otro modo no habrían sido soportables sin la Ley divina, ese mito que deja en su entera primitividad el goce entre el hombre y la mujer. Debemos decir al respecto — *Dale lo que no tienes, ya que solo puede unirse a ella su goce*.

De este modo, a la manera de un simple, un total, un religioso enigma, ese que solamente se aborda en la cábala, hoy doy esto por finiquitado.

13 DE NOVIEMBRE DE 1968

NOTAS A LA TRADUCCION

Hemos tratado de limitarlas a aquellos casos en que son imprescindibles dado el juego propio de la lengua francesa. Para la traducción general de ciertos términos, consúltese la nota a la traducción de *El Seminario I, Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, 1981.

A las precisiones generales hechas entonces agregamos tan sólo la de la traducción del término *semblant*, cuyo uso en forma sustantivada introduce Lacan. Lo traducimos por *semblante*, palabra cuya vieja acepción cuadra perfectamente con el uso que le da Lacan. Consultar el *Diccionario de Autoridades*, 1737, edición facsímil, Madrid, Gredos, 1979: «Semblante: la representación exterior en el rostro de algún interior afecto del ánimo (...) Es natural venga del verbo antiguo *sembler* que significa parecer. Metafóricamente vale la apariencia y representación del estado de las cosas sobre el cual formamos el concepto de ellas. Usado como adjetivo vale lo mismo que semejante. *Semblar*: semejar o ser semejante».

Diana Rabinovich

I

DEL GOCE

Sucede que no publiqué *L'Ethique de la psychanalyse* (La ética del psicoanálisis). En esa época, era de mi parte una forma de cortesía —después de usted, se lo imploro, se lo empeoro...¹— Con el tiempo, descubrí que podía decir algo más sobre el asunto. Me percaté, además, de que mi manera de avanzar estaba constituida por algo que pertenecía al orden del *no quiero saber nada de eso*.

Sin duda ello hace que, pese al tiempo, esté yo *aun* aquí, y que lo estén ustedes también. Me asombra siempre... *aun*. Lo que me favorece desde hace algún tiempo es que hay también entre ustedes, en la gran masa de los que están aquí, un *no quiero saber nada de eso*. Pero el asunto es si será el mismo.

Vuestro *no quiero saber nada* de cierto saber que se les transmite por retazos ¿será igual al mío? No lo creo, y precisamente por suponer que parto de otra parte en ese *no quiero saber nada de eso* se hallan ligados a mí. De modo que, si es verdad que respecto a ustedes yo no puedo estar aquí sino en la posición de analizante de mi *no quiero saber nada de eso*, de aquí a que ustedes alcancen el mismo, habrá mucho que sudar.

Por eso, precisamente, sólo cuando el suyo les parece suficiente, pueden, si son uno de mis analizantes, desprenderse normalmente de su análisis. De ello concluyo que, contraria-

1. *Prie* (implora, ruega) y *pire* (peor) son anagramas en francés. [T.]

mente a lo que se afirma, no hay ningún impase entre mi posición de analista y lo que aquí hago.

1

El año pasado, intitulé lo que creía poder decirles: ...o peor, y después: *Eso se opeora, suspira o sospeora*.² Y eso nada tiene que ver con yo o tú: yo no te opeoro, tú no me opeoras. Nuestra vía, la del discurso analítico, sólo progresa por ese límite angosto, ese filo de cuchillo, que es lo que hace que allende eso no pueda sino sospeorarse.

Me sostiene este discurso, y para recomenzarlo este año, primero voy a suponerlos en cama, una cama de pleno empleo, una cama para dos.

Creí poder responder a alguien, un jurista que tuvo a bien averiguar qué es mi discurso, creí poder responderle —para hacerle sentir cuál es su fundamento, a saber, que el lenguaje no es el ser que habla— que no me sentía fuera de lugar hablando en una facultad de derecho, ya que es el sitio donde la existencia de los códigos pone de manifiesto que el lenguaje es algo que se mantiene ahí, aparte, constituido en el curso de las épocas, mientras que el ser que habla, lo que llamamos hombres, es una cosa muy distinta. Entonces, empezar por suponerlos en cama es algo que requiere que ante él me disculpe.

No me despegaré hoy de esa cama, y recordaré al jurista que, en el fondo, el derecho habla de lo que voy a hablarles —el goce.

El derecho no desconoce la cama: tómese por ejemplo ese

2. Juego homofónico y ortográfico entre *ou pire* (o peor), *soupire* (suspiro) y *ça s'oupire* (eso suspira). Traducimos a lo largo del texto el *ça*, traducción francesa del *es* alemán, por *eso* a diferencia del *ello* habitual. De otro modo son imposibles de reproducir los juegos de Lacan con el *ça* [T.]

derecho consuetudinario con que se funda el uso del concubinato, que quiere decir acostarse juntos. Por mi parte, voy a partir de lo que, en el derecho, queda velado, es decir, lo que se hace en esa cama: abrazarse. Parto del límite, del límite del cual hay que partir en efecto para ser serio, es decir para establecer la serie de lo que a él se acerca.

Esclareceré con una palabra la relación del derecho y del goce. El usufructo —¿no es acaso una noción del derecho?— reúne en una palabra lo que ya evoqué en mi seminario sobre la ética, es decir, la diferencia que hay entre lo útil y el goce. ¿Para qué sirve lo útil? Es que nunca ha sido bien definido en razón del prodigioso respeto que, debido al lenguaje, tiene el ser que habla por el medio. El usufructo quiere decir que se puede gozar de sus medios, pero que no hay que despilfarrarlos. Cuando se tiene el usufructo de una herencia, se puede gozar de ella a condición de no usarla demasiado. Allí reside la esencia del derecho: repartir, distribuir, retribuir, lo que toca al goce.

¿Qué es el goce? Se reduce aquí a no ser más que una instancia negativa. El goce es lo que no sirve para nada.

Asomo aquí la reserva que implica el campo del derecho-algoce. El derecho no es el deber. Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó es el imperativo del goce: ¡Goza!

Justamente allí se encuentra el punto de viraje que el discurso analítico interroga. Por este camino, en esa época del *después de usted* que dejé pasar, traté de mostrar que el análisis no nos permitía atenernos a mi punto de partida, adoptado con todo respeto, a saber, la ética de Aristóteles. En el curso de las épocas ha habido un deslizamiento, un deslizamiento que no es progreso sino rodeo, que de la consideración del ser que era la de Aristóteles condujo al utilitarismo de Bentham, es decir, a la teoría de las ficciones, que demuestra del lenguaje el valor de uso, o sea, el estatuto de útil. De allí fue de donde regresé para interrogar todo lo tocante al ser, al soberano bien como objeto de contemplación, desde donde, antaño, se había creído poder edificar una ética.

Los dejo entonces en esa cama, a su inspiración. Salgo, y una vez más, escribiré en la puerta para que a la salida puedan tal vez recapturar los sueños que hayan hilado en esa cama. Escribiré la frase siguiente: *El goce del Otro*, del Otro con mayúscula, *del cuerpo del otro que lo simboliza, no es signo de amor*.

2

Escribo eso, y no escribo después *terminado*, ni *amén*, ni *así sea*.

El amor ciertamente, hace señas, y es siempre recíproco.

Digo esto desde hace tiempo, muy bajito, al decir que los sentimientos son siempre recíprocos. Era para que me lo devolvieran: —*Y entonces, entonces, el amor, ¿el amor es siempre recíproco?* —*¡Pues claro, claro que sí!* Por eso hasta inventaron el inconsciente para percatarse de que el deseo del hombre es el deseo del Otro, y que el amor, aunque se trate de una pasión que puede ser la ignorancia del deseo, no por ello es capaz de privarlo de su alcance. Cuando se mira de cerca, se pueden ver sus estragos.

El goce —el goce del cuerpo del Otro— sigue siendo pregunta, porque la respuesta que pudiera constituir no es necesaria y todavía hay más. No es tampoco una respuesta suficiente, porque el amor pide amor. Lo pide sin cesar. Lo pide... *aun*. *Aun* es el nombre propio de esa falla de donde en el Otro parte la demanda de amor.

¿Entonces, de dónde parte lo que es capaz, de manera no necesaria y no suficiente, de responder con el goce del cuerpo del Otro?

No es el amor. Es lo que el año pasado, inspirado en cierta forma por la capilla de Sainte-Anne³ que me hacía proclive al sistema, me dejé llevar a llamar el *amuro*.

3. Hospital psiquiátrico de París donde Lacan dictaba en una época su seminario. [T.]

El amuro es lo que aparece en señales extrañas sobre el cuerpo. Son esos caracteres sexuales que vienen de más allá, de ese lugar que creíamos poder escudriñar en el microscopio bajo la forma del germen; del cual quiero señalarles que no se puede decir que sea la vida ya que también acarrea la muerte, la muerte del cuerpo, porque lo repite. De allí le viene el *aun en-cuerpo*.⁴ Es falso, pues, decir que hay separación del soma y el germen, ya que, por hospedar este germen, el cuerpo lleva huellas. Hay huellas en el amuro.

Pero no son más que huellas. El ser del cuerpo, ciertamente, es sexuado, pero esto es secundario, como dicen. Y como lo demuestra la experiencia, de estas huellas no depende el goce del cuerpo en tanto simboliza al Otro.

Esto lo corrobora la más simple consideración del asunto.

¿De qué se trata entonces en el amor? El amor ¿es —como lo propone el psicoanálisis con audacia increíble ya que toda su experiencia se opone a ello, y demuestra lo contrario— hacerse uno? ¿Es el Eros tensión hacia el Uno?

No se habla más que de eso desde hace tiempo, del Uno. *Hay Uno*, con este enunciado sustenté mi discurso el año pasado, y ciertamente no para abundar en esta confusión original, pues el deseo no nos conduce más que a la mira de la falla donde se demuestra que el Uno sólo depende de la esencia del significante. Si interrogué a Frege al comienzo fue para tratar de demostrar la hiancia que hay entre este Uno y algo que depende del ser, y tras el ser, del goce.

Puedo contarles un cuento, el de una cotorra que estaba enamorada de Picasso. ¿En qué se notaba? En la manera como le mordisqueaba el cuello de la camisa y las solapas de la chaqueta. En efecto, la cotorra estaba enamorada de lo que es esencial al hombre, su atuendo. Esa cotorra era como Descartes, para quien los hombres eran trajes que... paseaban. Los trajes, cuando se les deja *vacantes*, prometen *bacantes*. Pero esto no es más que un mito, un mito que viene a converger con

4. Homofonía entre *encore* (*aun*) y *en-corps* (en-cuerpo). [T.]

la cama de hace un rato. Gozar de un cuerpo cuando ya no hay traje deja intacta la pregunta acerca de lo que configura al Uno, es decir la de la identificación. La cotorra se identificaba con Picasso vestido.

Pasa lo mismo en todo lo tocante al amor. El hábito ama al monje, porque por eso no son más que uno. Dicho de otra manera, lo que hay bajo el hábito y que llamamos cuerpo, quizá no es más que ese resto que llamo objeto *a*.

Lo que hace que la imagen se mantenga es un resto. El análisis demuestra que el amor en su esencia es narcisista, y denuncia que la sustancia pretendidamente objetal —puro camelo— es de hecho lo que en el deseo es resto, es decir, su causa, y el sostén de su insatisfacción, y hasta de su imposibilidad.

El amor es impotente, aunque sea recíproco, porque ignora que no es más que el deseo de ser Uno, lo cual nos conduce a la imposibilidad de establecer la relación *de ellos*. ¿La relación *de ellos*, quiénes? —dos sexos.⁵

3

Ciertamente, lo que aparece en los cuerpos bajo esas formas enigmáticas que son los caracteres sexuales —que no son sino secundarios— conforma al ser sexuado. Sin duda. Pero el ser es el goce del cuerpo como tal, es decir como asexuado, ya que lo que se llama el goce sexual está marcado, dominado, por la imposibilidad de establecer como tal, en ninguna parte en lo enunciable, ese único Uno que nos interesa, el Uno de la relación *proporción sexual*.

Lo demuestra el discurso analítico, en aquello de que a uno de esos seres como sexuado, al hombre en cuanto provisto del órgano al que se le dice fálico —dije al que se le *dice*—, el sexo

5. Homofonía entre *deux* (dos) y *d'eux* (de ellos). [T.]

corporal, el sexo de la mujer —dije *de la mujer*, cuando justamente no hay *la mujer*, la mujer *no toda es*— el sexo de la mujer no le dice nada, a no ser por intermedio del goce del cuerpo.

El discurso analítico demuestra —permítaseme decirlo en esta forma— que el falo es la objeción de conciencia que hace uno de los dos seres sexuados al servicio que tiene que rendir al otro.

Y que no vengan a hablarme de los caracteres secundarios de la mujer, porque, hasta nueva orden, son los de la madre los que predominan en ella. Nada distingue a la mujer como ser sexuado, sino justamente el sexo.

Que todo gira en torno al goce fálico, de ello da fe la experiencia analítica, y precisamente porque la mujer se define con una posición que señalé como el *no todo* en lo que respecta al goce fálico.

Llegaría más lejos todavía: el goce fálico es el obstáculo por el cual el hombre no llega, diría yo, a gozar del cuerpo de la mujer, precisamente porque de lo que goza es del goce del órgano.

Por eso el superyó tal como lo señalé antes con el ¡*Gozal*! es correlato de la castración, que es el signo con que se adereza la confesión de que el goce del Otro, del cuerpo del Otro, sólo lo promueve la infinitud. Voy a decir cuál: ni más ni menos la que sustenta la paradoja de Zenón.

Aquiles y la tortuga, tal es el esquema del gozo de un lado del ser sexuado. Cuando Aquiles ha dado su paso, terminado su lance con Briseis, ésta, como la tortuga, avanza un poco, porque es *no toda*, no toda suya. Todavía queda. Y es necesario que Aquiles dé el segundo paso, y así sucesivamente. Hasta es así como en nuestros días, pero sólo en nuestros días, se llegó a definir el número, el verdadero, o para decirlo mejor, el real. Porque Zenón no había visto que tampoco la tortuga está preservada de la fatalidad que pesa sobre Aquiles; también su paso es cada vez más pequeño y nunca llegará tampoco al límite. Un número se define de allí, sea cual fuere, si es real. Un

número tiene un límite, y en esta medida es infinito. Aquiles, está muy claro, sólo puede sobrepasar a la tortuga, no puede alcanzarla. Sólo la alcanza en la infinitud.

Esto es lo dicho en lo tocante al goce, en cuanto sexual. Por un lado, el goce está marcado por ese agujero que no le deja otra vía más que la del goce fálico. Por el otro, ¿puede alcanzarse algo que nos diga cómo lo que hasta ahora no es más que falla, hiancia en el goce, puede llegar a realizarse?

Lo cual, peculiarmente, no puede ser sugerido sino con atisbos muy extraños. En francés, extraño, *étrange*, es una palabra que puede descomponerse: *être-ange*. Ser ángel es; después de todo, algo contra lo cual nos pone en guardia la alternativa de ser tan necios como la cotorra de hace un momento. Sin embargo, miremos de cerca lo que nos inspira la idea de que, en el goce de los cuerpos, el goce sexual tenga ese privilegio, el de estar especificado por un impase.

En este espacio del goce, tomar algo obtuso, cerrado, es un lugar, y hablar de ello es una topología. En un escrito que verán publicado como el filo de mi discurso del año pasado, creo demostrar la estricta equivalencia de topología y estructura. Si nos guiamos por esto, es una geometría lo que distingue al anonimato de aquello de que se habla como goce, o sea de lo que ordena el derecho. Una geometría es la heterogeneidad del lugar, es decir, que hay un lugar del Otro. De este lugar del Otro, de un sexo como Otro, como Otro absoluto, ¿qué nos permite afirmar el desarrollo más reciente de la topología?

Asomaré aquí el término de compacidad. Nada más compacto que una falla, si se establece claramente que, al admitir como existente la intersección de todo lo que allí se cierra en un número infinito de conjuntos, resulta que la intersección implica ese número infinito. Es la definición misma de la compacidad.

Esta intersección de la que hablo es la que asomé antes como lo que cubre, lo que hace de obstáculo, a la supuesta relación sexual.

Supuesta solamente, pues enuncio que el discurso analítico

no se sostiene sino con el enunciado de que no hay relación sexual, de que es imposible formularla. Eso es lo que sostiene el avance del discurso analítico, y por allí es como determina cuál es realmente el estatuto de todos los demás discursos.

Tal es, denominado, el punto que cubre la imposibilidad de la relación sexual como tal. El goce, en tanto sexual, es fálico, es decir, no se relaciona con el Otro en cuanto tal.

Sigamos por ahí el complemento de esta hipótesis de compacidad.

La topología que calificué de más reciente, partiendo de una lógica construida sobre la interrogación del número, que conduce a la instauración de un lugar que no es el de un espacio homogéneo, nos proporciona una fórmula. Tomemos el mismo espacio obtuso, cerrado, que se supone instituido, el equivalente de lo que hace poco afirmé de la intersección que se extiende al infinito. Si lo suponemos recubierto de conjuntos abiertos, es decir, que excluyen su límite —para darles una imagen rápida, el límite es lo que se define como algo más grande que un punto, más pequeño que otro, pero en ningún caso igual ni al punto de partida ni al punto de llegada— se demuestra que es equivalente decir que el conjunto de estos espacios abiertos se ofrece siempre para un sub-recubrimiento de espacios abiertos, que constituye una finitud, o sea, que la secuencia de los elementos constituye una secuencia finita.

Podrán notar que no dije que se pueden contar. Y, sin embargo, eso es lo que implica el término *finito*. A la postre, se les cuenta, uno por uno. Pero antes de llegar allí, será necesario encontrar un orden, y habrá de pasar algún tiempo antes de poder suponer que este orden pueda encontrarse.

En todo caso ¿qué implica la finitud demostrable de los espacios abiertos capaces de recubrir el espacio obtuso, cerrado para la ocasión, del goce sexual? que los dichos espacios pueden ser tomados uno por uno —y ya que se trata del otro lado, pongámoslo en femenino— una por una.

Es precisamente esto lo que sucede en el espacio del goce sexual, que por ello resulta ser compacto. El ser sexuado de

esas mujeres no-todas no pasa por el cuerpo, sino por lo que se desprende de una exigencia lógica en la palabra. En efecto, la lógica, la coherencia inscrita en el hecho de que existe el lenguaje y de que está fuera de los cuerpos que agita, en suma, el Otro que se encarna, si se me permite la expresión, como ser sexuado, exige este *una por una*.

Y eso es lo extraño, lo fascinante, cabe decirlo: esta exigencia de lo Uno, como ya podía hacérselo prever extrañamente el *Parménides*, sale del Otro. Allí donde está el ser, es exigencia de infinitud.

Retornaré al asunto de ese lugar del Otro. Pero desde ya, para hacer imagen, se los ilustraré.

Es bien sabido cuánto se han divertido los analistas con Don Juan, con el cual hicieron de todo, y, hasta lo que es el colmo, un homosexual. Pero céntreselo sobre la imagen que acabo de hacerles, ese espacio del goce sexual recubierto por conjuntos abiertos, que constituyen una finitud, y que a la postre se cuentan. ¿Acaso no se ve que lo esencial en el mito femenino de Don Juan es que las posee una por una?

Eso es el otro sexo, el sexo masculino, para las mujeres. En esto, la imagen de Don Juan es muy importante.

Desde el momento en que hay nombres, se puede hacer una lista de las mujeres, y contarlas. Si hay *mille e tre* es porque puede poseérselas una por una, que es lo esencial. Y es algo muy distinto al Uno de la fusión universal. Si la mujer no fuese no-toda, si en su cuerpo no fuese no-toda como ser sexuado, nada de esto se sostendría.

Los hechos de los que les hablo son hechos de discurso, de un discurso cuya salida buscamos en el análisis, ¿en nombre de qué?: de dejar plantados a los demás discursos.

Mediante el discurso analítico el sujeto se manifiesta en su hiancia, a saber, en lo que causa su deseo. Si no hubiese eso, yo no podría recapitular con una topología que pese a todo no se refiere a la misma incumbencia, al mismo discurso, sino a otro, muchísimo más puro, y que pone de manifiesto mucho más el hecho de que no hay génesis sino de discurso. El que esta topología converja con nuestra experiencia hasta el punto de permitirnos articularla, ¿acaso no es algo que puede justificar lo que, en lo que ofrezco, se sustenta, se sospea,⁶ por no recurrir nunca a ninguna sustancia, por no referirse nunca a ningún ser, y por estar en ruptura con cualquier cosa que se enuncie como filosofía?

Todo lo que se ha articulado del ser supone que se pueda rehusar el predicado y decir *el hombre es*, por ejemplo, sin decir qué. Lo tocante al ser está estrechamente ligado a esta sección del predicado. Entonces nada puede decirse de él si no es con rodeos que terminan en impases, con demostraciones de imposibilidad lógica, donde ningún predicado basta. Lo tocante al ser, a un ser que se postule como absoluto, no es nunca más que la fractura, la rotura, la interrupción de la fórmula *ser sexuado* en tanto el ser sexuado está interesado en el goce.

21 DE NOVIEMBRE DE 1972.

6. Véase nota 2. [T.]

COMPLEMENTO

Comienzo de la sesión siguiente: LA NECEDAD

Lacan, al parecer, para su primer seminario, como se le llama, de este año, habló, ¿a que no lo adivinan?, nada menos que del amor.

La noticia se propaló. Hasta retornó a mí desde —no de muy lejos, por supuesto— desde una pequeña ciudad de Europa donde la habían enviado como mensaje. Como regresó a mí sobre mi diván, no puedo creer que la persona que me la trajo la creyera de verdad, dado que sabe muy bien que lo que digo del amor es con toda certeza que no puede hablarse de él. *Parlez-moi d'amour* (Hábleme de amor) no es más que una canción. He hablado de la carta de amor, de la declaración de amor, que no es lo mismo que la palabra de amor.

Creo que está claro para todos, aunque no se lo hayan formulado a sí mismos, que en este primer seminario hablé de la necesidad.

Se trata de la que condiciona a aquello con que titulé este año mi seminario y que se dice *aun*. A las claras se ve lo riesgoso. No les digo esto sino para mostrarles lo que constituye el peso de mi presencia: el hecho de que ustedes la gozan. Sólo mi presencia —oso al menos creerlo— sólo mi presencia en mi discurso, mi sola presencia es mi necesidad. Debería saber que tengo cosas mejores que hacer que estar aquí. Precisamente por eso puedo tener ganas de que no la tengan asegurada en cualquier caso.

Sin embargo, es claro que no puedo adoptar una posición de retirada al decir que *aun* y que dura. Es una necesidad ya que yo mismo colaboro en ello, evidentemente. No puedo situarme sino en el campo de ese *aun*. Tal vez el remontarse desde el discurso analítico hasta lo que lo condiciona —a saber, esa verdad de que no hay relación sexual, la única verdad que puede ser incontestable por lo que no es— no permite de ninguna

manera juzgar lo que es o no es necesidad. Y no obstante, dada la experiencia, no es posible que a propósito del discurso analítico algo no sea interrogado: ¿no se mantiene este discurso por sustentarse en la dimensión de la necesidad?

¿Por qué no preguntarse por el estatuto de esta dimensión, muy presente, por lo demás? Pues al fin y al cabo no necesitó del discurso analítico para que —y aquí está el matiz— se anunciase *como verdad* que no hay relación sexual.

No crean que por mi parte vacilo en tirarme al agua. No es de hoy mi hablar de San Pablo. No es eso lo que me asusta, pese a que me comprometo con gente cuya posición y descendencia no es, propiamente hablando, lo que suelo frecuentar. Sin embargo, lo de los hombres por un lado, las mujeres por otro, como consecuencia del Mensaje, es algo que en el transcurso de los tiempos tuvo sus repercusiones. Aunque no impidió al mundo reproducirse a vuestra medida. La necesidad se mantiene firme en todo caso.

No es del todo así como se establece el discurso analítico, que les formulé con la *a* minúscula y el S2 que está por debajo, y con lo que eso interroga por el lado del sujeto, ¿para producir qué? sino necesidad. Pero, después de todo, ¿en nombre de qué podría decirse que si eso continúa, sobreviene la necesidad? ¿Cómo salir de la necesidad?

No es menos cierto que hay que dar un estatuto a este nuevo discurso y a su enfoque de la necesidad. Con toda seguridad le llega más cerca, ya que en los otros discursos, la necesidad es aquello de lo que se huye. Los discursos apuntan siempre a la menor necesidad, a la necesidad sublime, pues *sublime* quiere decir el punto más elevado de lo que está abajo.

¿Dónde está, en el discurso analítico, lo sublime de la necesidad? Esto justamente legitima, a la vez, que deje cesante mi participación en la necesidad en tanto ella nos engloba, y que invoque a quien podrá sobre este punto proporcionarme la réplica de lo que, en otros campos, coincide con lo que digo. Ya a fines del año pasado, tuve la dicha de recogerlo de unos labios que ustedes van a escuchar hoy mismo. Se trata de

alguien que aquí me escucha, y que por ello ya está lo bastante introducido en el discurso analítico. Desde el comienzo de este año, pretendo que me proporcione, a su cuenta y riesgo, la réplica de lo que en un discurso, el filosófico aquí, guía su camino, lo desbroza con cierto estatuto respecto a cualquier necedad. Doy la palabra a François Recanati, que ya todos conocen.

Se leerá la intervención de F. Recanati en Scilicet, revista de la Escuela Freudiana de París.

12 DE DICIEMBRE DE 1972.

II

A JAKOBSON

Lingüistería.

El signo de que se cambia de discurso.

La significancia bebida a porrillo.

Necedad del significante.

La sustancia gozante.

Me parece difícil no hablar neciamente del lenguaje. Sin embargo, Jakobson, estás allí, eso es lo que tu logras.

Una vez más, en las charlas que Jakobson nos dio en estos días en el *Collège de France*, pude admirarlo lo suficiente como para rendirle homenaje ahora.

Sin embargo, es necesario alimentar la necedad. ¿Todo lo que se alimenta, es por ello, necio? No. Pero está demostrado que alimentarse forma parte de la necedad. ¿Tengo que decir más en esta sala donde, a la postre, se está en el restaurante, y donde se imaginan que se alimentan porque no están en el restaurante universitario? Justamente eso es lo que alimenta, la dimensión imaginativa.

Doy por sentado que recuerdan lo que enseña el discurso analítico sobre la vieja atadura con la nodriza, madre además como por azar, y, detrás, la historia infernal de su deseo y todo lo que sigue. En el alimento se trata de lo mismo, de una suerte de necedad, pero a la que el discurso analítico funda en su derecho.