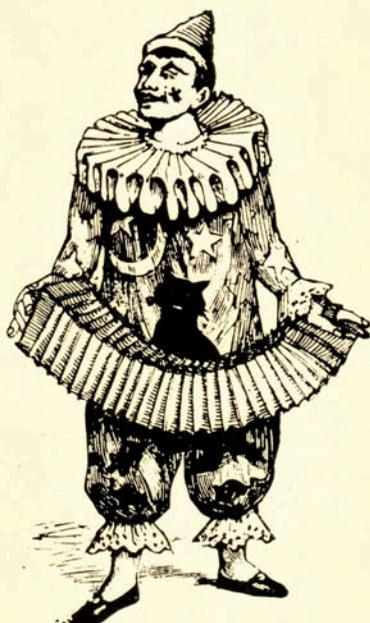

JACQUES - ALAIN MILLER

DOS
DIMENSIONES CLINICAS:
SINTOMA Y FANTASMA



DIANA S. RABINOVICH

LA TEORIA DEL YO
EN LA OBRA
DE JACQUES LACAN

FUNDACION DEL CAMPO FREUDIANO EN ARGENTINA

EDICIONES MANANTIAL

JACQUES-ALAIN MILLER
DOS DIMENSIONES CLÍNICAS:
SÍNTOMA Y FANTASMA

DIANA S. RABINOVICH
LA TEORÍA DEL YO EN LA OBRA
DE JACQUES LACAN

JACQUES - ALAIN MILLER

DOS
DIMENSIONES CLINICAS:
SINTOMA Y FANTASMA



DIANA S. RABINOVICH

LA TEORIA DEL YO
EN LA OBRA
DE JACQUES LACAN

FUNDACION DEL CAMPO FREUDIANO EN ARGENTINA
EDICIONES MANANTIAL

Dos dimensiones clínicas : síntoma y fantasma : la teoría del yo en Lacan / Jacques-Alain Miller...[et.al.]. - 1a ed. 7a reimp. - Buenos Aires : Manantial, 2007.

96 p. : 25x17 cm.

ISBN 978-950-9515-00-0

I. Psicoanálisis.
CDD 150.195

Impreso en la Argentina
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

© 1984, J.-A. Miller, D. S. Rabinovich y Ediciones Manantial SRL

Primera edición 1983, Fundación del Campo Freudiano
Reimpresiones: 1984, 1986, 1989, 1992, 2000, 2004, 2007,
Ediciones Manantial

Av. de Mayo 1365, 6° piso
(1085) Buenos Aires, Argentina
Telefax.: (54 11) 4383-6059 / 4383-7350
e-mail: info@emanantial.com.ar
www.emanantial.com.ar

ISBN 978-950-9515-00-0

Derechos reservados

Prohibida la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

Nota

Los días 29 y 30 de julio de 1983, en Buenos Aires, se realizaron dos Jornadas de Trabajo preparatorias al Tercer Encuentro Internacional del Campo Freudiano. En esa ocasión, y para tal fin, Jacques-Alain Miller y Diana S. Rabinovich dictaron los seminarios respectivos que ahora damos a publicación.

Dos dimensiones clínicas: síntoma y fantasma fue expuesto por Jacques-Alain Miller originalmente en castellano. Con su autorización, he corregido la desgrabación correspondiente, ajustando algún verbo y alguna sintaxis. Por lo demás, traté de mantener la gracia peculiar de su exposición oral aun a riesgo de dejar aquí o allá resabios de alguna construcción un poco forzada.

De estilo mi responsabilidad respecto de cualquier equívoco conceptual, así como la bastardilla de unos pocos enunciados. Con este último y mínimo rasgo de escritura explícito mi propio e inevitable ejercicio de lectura.

En cuanto a la versión que publicamos de La teoría del yo en la obra de Jacques Lacan, ha sido corregida y autorizada directamente por su autora, Diana S. Rabinovich.

El Tercer Encuentro Internacional del Campo Freudiano tendrá lugar en Buenos Aires, del 18 al 21 de julio de 1984, y será su tema: 'La práctica analítica o ¿cómo se analiza hoy?'

Que aprecie el lector hasta qué punto los textos que aquí le presentamos pueden prepararlo para ese debate que sigue siendo el de las luces.

J. C. Indart

Buenos Aires, diciembre de 1983

JACQUES-ALAIN MILLER

DOS DIMENSIONES CLÍNICAS:
SÍNTOMA Y FANTASMA

Con afecto vuelvo a encontrarme en Buenos Aires, en este Teatro Hebraica, donde estuve en setiembre de 1981 junto con Eric Laurent, dictando un primer Seminario. Han pasado ya dos años, pero desde entonces los contactos entre la comunidad analítica local y la nuestra de París han continuado sin interrupción. En febrero de 1982, viajaron a París algunos miembros de la comunidad psicoanalítica lacaniana de Argentina, para asistir al II Encuentro del Campo Freudiano. Y hay que decir que tanto su presencia como sus ponencias dejaron un recuerdo muy fuerte entre los parisinos y otros franceses que los escucharon. De manera que, creo, para 1984, cien analistas franceses van a venir a Buenos Aires a participar del III Encuentro Internacional que ahora preparamos.

El lacanismo —como se dice— no es un discurso sin consecuencias en la práctica analítica; y éste va a ser, precisamente, el tema de nuestro III Encuentro.

Hay gente que toma la obra de Lacan como un discurso sin consecuencias. Conocemos a esas personas. Son, ahora podemos decirlo, las que están dentro de esa organización internacional que se llama la IPA. Ahora, en la IPA, son todos lacanianos; están recién en los comienzos, pero es algo que va a ir desarrollándose.

Nuestra ambición común —en París, en Buenos Aires, y en algunos otros lugares también— *es demostrar que no hay clínica psicoanalítica sin ética.*

Voy a desarrollar un poco este tema, como introducción al de este Seminario: "Dos dimensiones clínicas: síntoma y fantasma". Pero como introducción a esa introducción quiero decir antes algo sobre mi propio camino en el campo del psicoanálisis, sobre un lugar que ha cambiado en los últimos años para mí. Un lugar que ahora es el de alguien que practica psicoanálisis, puede decirse, todos los días, ya que lo practica a veces los domingos también.

Voy a hablar poco, y a dar sólo un resumen de ese camino, porque es difícil centrar el lugar de uno, su propia novedad en psicoanálisis.

La cuestión es si nosotros, los lacanianos, estamos condenados o no a repetir el discurso de Lacan. Y si deseamos no repetir, ¿cómo se puede hacer la invención? Hay un medio para inventar: es el delirio. En cierto modo, en el saber, hay un componente que es delirio. La única cuestión es saber si los

otros comparten el delirio de uno, y si ese delirio de saber puede ser utilizado por otros.

Fue mi tentativa, desde el año pasado, en París, al proponer la división clínica entre síntoma y fantasma como esencial para la dirección de la cura. Como voy a tratar de demostrarlo, tal división proviene tanto de mi lectura de Freud y Lacan, como de mi práctica analítica.

Diría que el camino que me condujo a esa cuestión empezó en Caracas, en 1980, en ocasión de ese Encuentro en el que el Dr. Lacan dictó su último seminario público.

Mi intervención, en esa oportunidad, tuvo para mí un carácter inaugurante, porque ahí emprendí cierta rectificación de la lectura de Lacan que podemos considerar como la habitual y recibida. Mi idea era enfatizar que es un error suponer —como se lo solía hacer— que la enseñanza de Lacan se deduce de la proposición según la cual todo es significante.

En Lacan, no todo es significante.

Para él mismo su descubrimiento no era que el inconsciente esté estructurado como un lenguaje. Ese fue su punto de partida y el punto de Arquímedes que encontró, podríamos decir, para apoyar la palanca con la que levantó la enseñanza de Freud. Es verdad que ese punto no está formulado en esa enseñanza y que es exterior al conjunto de sus dichos, pero desde el punto de vista de Lacan es una formulación que se impone inmediatamente como conclusión de los mismos.

Es el objeto *a*, en cambio, lo que Lacan llamó su descubrimiento en psicoanálisis, y su estatuto exige partir de esto, a saber, que en el campo de la experiencia psicoanalítica no todo es significante. Aunque ahí todo sea estructura, lo que nos exige distinguirla del significante.

Al decir esto en 1980, en Caracas, acentué la existencia de un corte en la enseñanza de Lacan, señalando que los mismos términos, los mismos conceptos, no tienen el mismo valor antes y después o de un lado u otro de ese corte. Por ejemplo, algo que Diana Rabinovich va a desarrollar en su parte de este seminario, la definición del Yo (*moi*) no puede ser la misma antes y después del descubrimiento del objeto *a* como tal. Y lo mismo pasa con la interpretación o la transferencia.

Apoyándome en esa declaración que fue para mí mi conferencia de Caracas, hice un curso en 1981-82 en París para mostrar, al fin de cuentas, el error generalizado que había sido tomar como principio de interpretación de la enseñanza de Lacan su texto sobre 'La Instancia de la Letra'. Fue un error esencialmente francés. Pero creo también que la entrada más fácil y común a la enseñanza de Lacan fue considerar que metáfora y metonimia eran su clave universal. Se trata de un fenómeno similar al que se produjo cuando los psicoanalistas de la Ego Psychology (Krist, Lowenstein y Hartmann) decidieron tomar *El Yo y el Ello* como el texto desde el cual reinterpretar todo Freud. En realidad tampoco les importaba reinterpretar todo Freud, sino que lo amputaron de todo lo que no pegaba con *El Yo y el Ello*. He estudiado

el libro 'princeps' de la ortodoxia psicoanalítica actual de Nueva York, escrito por unos señores que reinan ahí y que se llaman Jacob Arlow y Charles Brenner. Ante todo exponen lo que llaman la primera teoría de Freud, la primera tónica, y la oposición 'Inconsciente' vs. 'Preconsciente-Consciente'. Luego exponen lo que llaman teoría estructural del Yo, el Ello y el Superyó. Por último, declaran que ambas teorías son incompatibles y que la que conviene a la práctica analítica es la segunda. No exagero —basta leer ese libro— no exagero si les digo que no les importa en absoluto preguntarse cuál puede haber sido el camino de Freud, y qué era lo que buscaba.

Con 'La Instancia de la Letra en el Inconsciente', sin ir más lejos, diría que la gente se volvió sorda a toda una parte de la enseñanza de Lacan.

Hace dos años me propuse mostrar esa escansión, así como cuál es la dirección, según mi punto de vista, del camino de Lacan. Me propuse mostrar hasta qué punto él pensaba contra sí mismo a partir de buena parte de su enseñanza, y cómo siempre se corrigió y añadió precisión a este tema que me conduce a la división entre síntoma y fantasma.

Retomé la cuestión el año pasado, en París, en el Encuentro del Campo Freudiano, donde llamé a mi intervención "Clínica bajo transferencia", y en la que nuevamente opuse esas dos nociones.

Haré un pequeño resumen de ese trabajo.

Partiendo de la definición dada por Lacan del fin del análisis en términos de travesía del fantasma, me pregunté cuál podía ser el término correlativo correspondiente para el síntoma. Es que, realmente, no tiene sentido hablar de 'travesía del síntoma'; y no hay que olvidar que Lacan situó el fin del análisis en relación al fantasma y no en relación al síntoma.

Si consideramos ahora que un término no toma su sentido sino porque resulta elegido entre muchos otros posibles —con lo que no hago más que remitirlos al planteo estructuralista respectivo— resulta innegable que Lacan trata la cuestión del fin del análisis en términos de fantasma y no de síntoma.

Es algo que hay que puntualizar.

¿Por qué? ¿De qué se trata?

Si el fin del análisis quedaba situado por Lacan a partir del fantasma, resultaba interesante preguntarse si, por el contrario, la entrada en análisis no atañe especialmente al síntoma. Intenté, entonces, en esa intervención, describir lo concerniente al síntoma en la entrada en análisis como lo que se precipita en su formalización. Traté, en forma muy sencilla, de obtener para la fórmula de la travesía del fantasma en el final del análisis la fórmula correlativa del síntoma en el inicio del mismo.

La oposición entre síntoma y fantasma también es una oposición entre significante y objeto, en la medida en que lo que prevalece en el síntoma es su articulación significativa. Por cierto que también hay una implicación del objeto en el síntoma, pero, por el momento, como puntos de referencia generales, podemos quedarnos con estos dos: para el síntoma, su articulación

significante y su prevalencia en la entrada en análisis; la prevalencia del objeto y ser lo que está en juego al final del análisis, para el fantasma.

Debo decir que esta oposición entre síntoma y fantasma también proviene de mi experiencia como analizante. Me dio la ocasión de reflexionar sobre mi experiencia desde ese lado del análisis.

Por último, he vuelto a retomar la cuestión en mi seminario de 1982-83, cuyo título preciso es: 'Del síntoma al fantasma y retorno'.

Como ven, esta oposición que les propongo es una oposición que me parece clave. Realmente, creo que se gana mucho si se relee a Freud y Lacan y se ordenan las cosas mediante la misma.

También la considero importante para rectificar la orientación clínica que tomaron los trabajos de la Escuela de la Causa Freudiana en los dos últimos años, luego de la muerte de Lacan.

Recientemente salió en Francia un libro que pretende presentar en dos tomos toda la historia del psicoanálisis a través del mundo, país por país. En la presentación del psicoanálisis en Francia, en su última parte, me adjudica el haber dado yo, como consigna, la clínica. No lo voy a negar. Ciertamente me pareció, después de la muerte de Lacan, que en los años anteriores había habido un período en París carente de toda orientación. Un período de la Escuela Freudiana de París en el que no se sabía cómo dar pie con bola con la enseñanza de Lacan. En particular, me pareció que convenía, efectivamente, retornar a la clínica. Y hay que reconocer que la consigna encontró en París bastante eco. Ocurrió de pronto que gente formada por Lacan podía hablar de casos. Aún más, a partir de esa formación o incluso a partir de la lectura de Lacan podían hablar de casos con más precisión y mejor que otros. Me alegro, por lo tanto, muchísimo del efecto producido por ese regreso a la clínica, pero que como toda cosa buena presentó un aspecto no tan positivo. Podríamos decir que tuvo un aspecto negativo consistente en cierto retorno al cuadro clínico. O sea, el retorno a algo que, por lo general, es olvidar —como ocurre en psiquiatría o psicología— que el analista también está en el cuadro y que, además, pinta el cuadro.

De ahí que no reducir la clínica al síntoma y sostener su distinción con el fantasma es necesario para no olvidar que nuestra clínica se hace bajo transferencia y que no puede carecer de ética. Pues por singular que parezca, es el fantasma el que nos conduce a la dimensión ética del psicoanálisis.

Es algo, sin embargo, comprensible, y no es un azar que el texto de Lacan sobre lo que podríamos llamar, rápidamente, la fantasmaticización del Marqués de Sade, hable justamente de Kant y de su ética.

Resultado sencillo de entender si nos preguntamos lo siguiente: ¿a qué problemática nos introduce el síntoma? A una problemática terapéutica. A la cuestión de su curación. Por eso se habla de 'levantamiento del síntoma' o 'desaparición del síntoma' y todo el mundo entiende de qué se trata. Pero justamente, si Lacan habla de 'travesía del fantasma', es para no hablar de 'levantamiento o desaparición del fantasma'.

Con el fantasma se trata más bien, y sobre todo, de ir a ver lo que está por detrás. Cosa difícil porque, para decirlo rápidamente, detrás no hay nada

No obstante, es una nada que puede asumir diversos rostros, y en la travesía del fantasma se trata de ir a dar una vuelta por el lado de esas nada.

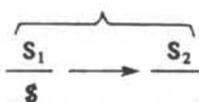
Hay que reconocer que no hay nada mejor, incluso para la salud, que darse una vuelta por el lado de la nada, pero hay que confesar también que nada lo obliga a uno a eso. Por eso, precisamente en este punto, es necesario algo que se llama 'el deseo del analista'. El artículo definido, en esta última expresión, es engañoso, porque no se trata del deseo de todo analista sino el del analista en tanto tal y como tal, el de éste o aquél, el de un analista efectivo, el de cada uno de los que practicamos el análisis.

No es forzoso, porque el analista se puede limitar perfectamente a su deseo terapéutico, es decir, al deseo del médico.

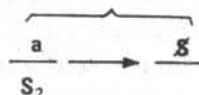
¿Qué es un médico, un terapeuta?

Es alguien, en cierto modo, conforme con la definición dada por Lacan del Amo: el que quiere que la cosa funcione, que la cosa ande, a nivel del individuo que se le presenta. Son muchas las correlaciones hechas en la historia entre el funcionamiento óptimo del cuerpo y el funcionamiento de la sociedad política, y entre el cuerpo viviente y el cuerpo social las metáforas se intercambian.

Ahora bien, el hecho de que la cosa ande bien es sumamente contrario al fantasma, y en este sentido el deseo del médico lo es también. Incluso diría que el síntoma, como formación del inconsciente, debe ubicarse en relación al discurso del Amo. Y les señalo que en Lacan la entrada en análisis está propiamente modelada sobre lo que más tarde sería el esquema de ese discurso: la representación del sujeto por el significante:



Por el contrario, es la estructura del fantasma y el fin del análisis lo que está privilegiado en el discurso analítico:



También podríamos decir que lo propio del análisis es cierto más allá de la clínica, y que es el sentido que se puede dar a la fórmula: 'no hay clínica sin ética'.

Implica al analista, en primer lugar, poner el acento sobre su querer o sobre su deseo. ¿Qué quieres?, es la pregunta misma del deseo y cuando se dice 'no hay clínica sin ética' se le hace esa pregunta al analista mismo.

Se le pregunta: ¿qué quieres obtener?

Puede que quiera obtener sujetos que encajen en el orden del mundo o

que se las arreglen bien con el Amo. Puede querer obtener un efecto de reparación, por ejemplo, como se dice de los automóviles.

Todo lo cual no deja de tener consecuencias sobre el paciente.

Hay una parte de la experiencia y práctica del analista consistente en tranquilizar y atemperar al paciente. Cuando llegan en pánico o angustiados hay como una necesidad de la vida de atemperarlos, reasegurarlos, darles cierta serenidad. Pero no es esto el todo del análisis. Podría hablar de esos casos que nuestros amigos norteamericanos llaman 'borderline'. Son casos que, en su mayoría, nada tienen que ver con la psicosis y en realidad se trata de sujetos histéricos decididos. A veces se requiere un año para reconducir a una histérica decidida a lo que podríamos llamar un comportamiento normal. No es lo ideal, por ejemplo, que se quite los zapatos y ande descalza por el consultorio. Tampoco es lo ideal para la asociación libre que se ponga a mirar cada uno de los objetos del consultorio para verificar que están ahí, que son los mismos, que no han cambiado de lugar. No es ideal que quiera proseguir la sesión apenas terminada. Y terminada con dificultad, porque también es un rasgo histérico esa cierta adhesividad que tienen con su propio discurso. Todo lo cual obliga, a veces, a llevarla a la sala de espera para que vuelva a tomar su turno, y tenga, luego, otra sesión. Y están esas otras veces en que hay que perseguirla hasta la calle porque se fue antes de que la sesión terminara.

No considero este tipo de casos como 'bordelines' sino como casos de histeria. Se puede poco a poco reconducirlos a lo regular. A nuestra regularidad "burocrática", como dice ella y con razón, luego de ciertas protestas. Se pueden ahora producir ciertos efectos, como el de que ella pueda recordar esa frase como del destino, pronunciada por su madre, en la que le había dicho que ella era como unos zapatos demasiado pequeños; era muy bueno quitárselos.

Fue necesario un año para que este caso pudiese entrar en la norma del dispositivo y para que esta persona se pusiese a trabajar. Incluso para que pagase regularmente. Hay, a veces, que darles crédito por bastante tiempo. Luego fue necesario hacerle pagar en mano, para que encontrase luego de toda esa "danza", como ella decía, su punto de referencia en el analista.

Al cabo de un año, pues, y pese a lo precario, el resultado era satisfactorio. Se adaptó, en cierto modo, a la sociedad, a la lucha por la vida, y se defiende en la existencia. Para nuestros amigos norteamericanos aún se requeriría de un tiempo para que, una vez casada, logre ser madre, etc.

Entonces, la cuestión ética para el analista, está en decidir que ahora es cuando el análisis puede empezar y que no ha concluido.

Justo en el punto en que se podría considerar terminado es cuando verdaderamente empieza. Empieza más allá de su supuesto bienestar y más allá del momento en que empieza a sentirse bien bajo su piel.

También es aquí donde la responsabilidad del analista es pesada. Porque ir más allá de ese punto supuesto del bienestar es estar en ruptura con todos los ideales comunes de nuestra sociedad. En ruptura con todos los ideales co-

munes de nuestra sociedad universal, porque la ética propia del análisis supone adoptar valores estrictamente inaceptables por parte de cualquier poder constituido. Es por eso que tampoco hay que hablar mucho de esto. Si pusiéramos demasiado énfasis en esta cuestión del más allá del bienestar y de la cura del síntoma, podríamos llegar a ser considerados como muy inquietantes para la seguridad pública. Pero podemos hablar de eso entre nosotros.

El análisis se presenta, respecto de las normas sociales, con un cierto carácter 'asocial'. Ese aspecto 'asocial' en realidad corresponde —y este es el esfuerzo extraordinario, el chiste de Lacan— a un lazo social de otro tipo: el discurso analítico.

Es un chiste, porque la extensión de ese supuesto lazo social es tan ínfima comparada con la extensión del lazo social universal. Lacan borró así lo 'asocial' del análisis ubicándolo como un otro lazo social. . .

Es una apuesta, porque tenemos que demostrarlo.

Tenemos entonces que una cierta subversión está presente en el analista en tanto apunta a un más allá del bienestar. La misma subversión que Lacan encuentra en Kant a propósito del fantasma. Vale como la que se toca atacando directamente el lazo social.

Este 'no hay clínica sin ética' se juzga también por el modo en que uno acepta o no una demanda de análisis. Porque, como dice Lacan, son siempre inocentes los que entran en análisis. Lo que equivale a decir que es el analista el culpable. Los que entran son inocentes porque no saben que el verdadero final del análisis es la destitución subjetiva, cosa que curiosamente y aunque sea algo distinto, se parece al desarrollo de la personalidad.

Por último, y antes de empezar con la fenomenología clínica sobre síntoma y fantasma, tengo que agregar que la expresión 'no hay clínica sin ética' concierne también al grupo analítico. Porque el grupo analítico tiene que ser conforme con las exigencias éticas de la práctica. Por eso es vano tratar de trasponer la clínica de Lacan a un grupo sin ética. Efectivamente, considero que la IPA es un grupo sin ética, porque se formó y se mantiene para cerrar los ojos respecto del más allá a que aludíamos. Por supuesto, decir que la IPA es un grupo sin ética no quiere decir que sea un grupo sin moral. Tienen una moral, por lo general, la del Amo. También tienen, por ejemplo, la idea de absorber la obra de Lacan amputada de su ética. Desde el comienzo de nuestros contactos por vía de la Fundación del Campo Freudiano nuestra ambición ha sido impedir esa absorción de Lacan sin su ética. Para lo cual, por cierto, no basta con hacer la crítica de la IPA.

Tenemos que dejar establecido que la cuestión del grupo, no sólo en Francia sino en todos los países donde haya gente que practique el psicoanálisis en la óptica de la enseñanza de Lacan, es una cuestión abierta. Ninguno de nosotros tiene una respuesta.

Luego de esta introducción, tomaré ahora la cuestión clínica del síntoma y el fantasma a nivel de la fenomenología más concreta de nuestra experiencia. No es fácil, porque en este plano cualquier otro analista puede conside-

rar que las cosas no son así. Se trata del nivel más sencillo porque no va más allá de lo que puede verse y oírse del paciente, pero es también el más riesgoso. Me arriesgaré, entonces, pero con paracaídas, porque ya he expuesto esto el año pasado en París; veremos si aparecen otras concepciones en este primer nivel.

Me parece que la experiencia analítica nos enseña que el paciente, a propósito de su síntoma, habla y habla mucho. Digo que habla de su síntoma, en singular, en razón de su formalización al empezar el análisis. Y habla para lamentarse de él. Es la razón por la que se analiza.

En relación al fantasma, en cambio, la situación es completamente diferente. Normalmente el paciente no viene a lamentarse de su fantasma. Muy por el contrario, podemos decir que a través de él obtiene placer.

Se trata de una observación que creo cada analista puede hacer, muy sencilla, pero suficiente para colocar al síntoma y al fantasma en dos vertientes diferentes: la del displacer y la del placer. Displacer del síntoma. Placer del fantasma. (Esto de "placer del fantasma" parece el nombre de un perfume francés...)

Respecto de esta primera distribución podría hacerse una pequeña objeción relativa a ese término ambiguo que es la obsesión. La obsesión es un síntoma, pero también puede aparecer como un fantasma. Más adelante hablaremos de esto.

Me parece, entonces, y aunque no nos demos cuenta, que es de la manera que he descripto que funciona nuestra clínica. Y que es válido decir que el paciente encuentra en su fantasma un recurso contra su síntoma, un consuelo. El fantasma tiene una función de consolación, que ya fue observada por Freud, pues introdujo al fantasma en psicoanálisis como una producción imaginaria que el sujeto tiene a su disposición para ciertas ocasiones más o menos frecuentes. Freud la llamó 'sueño diurno', y bajo esa forma irrumpió el fantasma en el discurso analítico.

Las referencias son conocidas.

En los *Estudios sobre la histeria*, de Freud y Breuer, no cuesta mucho percatarse, cuando la famosísima Anna O. habla de su teatro privado, del vínculo entre el fantasma y esa función de consolación.

También hay un vínculo entre el fantasma y lo que se puede llamar la consolación filosófica por excelencia: la masturbación.

Cuando leemos ese texto que es el paradigma analítico del fantasma, *Se pega a un niño*, observamos que Freud lo abre mostrando la relación entre el fantasma y la satisfacción masturbatoria. Esta satisfacción es un 'goce fálico', expresión que alude a un goce distinto al 'goce del Otro'. Si hay un lugar en donde puede verse la separación entre ambos es en esta práctica de la masturbación. ¿Qué supone esta última sino un goce sin Otro? ¿Sin Otro cuerpo? Aclaremos al respecto que esa satisfacción existe tanto para hombres como para mujeres, y que las mujeres no sólo están vinculadas al goce del Otro. También tienen relación con el goce fálico.

Resumiendo: ya desde la primera consideración freudiana el fantasma se presenta como algo que parece producir placer al sujeto, mientras que el síntoma, por el contrario, le produce displacer.

Ahora bien, continuando esta descripción inmediata de la experiencia, nos encontramos con otra inversión entre síntoma y fantasma.

Me parece un hecho constante de la experiencia que el sujeto habla, y abundantemente, de sus síntomas, pero en cuanto a sus fantasmas la reticencia es mucha. Puede ser pródigo en la narración de sueños, gustar de sus propios lapsus, creer que divierte al analista y disfrutar de sus chistes. Pero sobre el fantasma, nada. Chitón. Sin palabras.

Un obsesivo, por ejemplo, con varias inhibiciones, no es nada inhibido en análisis para hablar de las mismas. ¡Al contrario! Si uno se lo permite puede contarlas durante horas. Su fantasma, en cambio, puede llegar a ser una de las cosas más escondidas del mundo. Han venido a verme analizantes que nunca habían dicho nada sobre sus fantasmas en análisis anteriores aunque su duración hubiese sido de siete, nueve o diez años.

Freud también señala, en una pequeña conferencia de 1907 titulada *El poeta y el fantasma*, que éste pareciera como el tesoro del sujeto y su propiedad más íntima. Y esto no es en absoluto el caso del síntoma.

¿Cómo podríamos dar cuenta de una diferencia clínica tan aguda?

Podemos, en primer lugar, considerar la existencia de una vergüenza del fantasma. Al neurótico, por lo general, su fantasma lo avergüenza, porque se le presenta en contradicción con sus valores morales. Es que, muy generalmente, toma del discurso de la perversión el contenido de sus fantasmas, cosa dicha por Freud, por Lacan, y que observamos también en la experiencia. Que el neurótico tenga fantasmas perversos no quiere decir que lo sea. Un obsesivo, por ejemplo, que obtiene del discurso de la perversión su fantasma, lo toma del campo de un goce que no es el suyo propio. Y por lo general se mantiene a una cierta distancia y preserva como un margen de seguridad respecto de sus fantasmas tomados del campo perverso.

Encontramos así una explicación a la dimensión de vergüenza que rodea el fantasma. Por ejemplo, es frecuente en análisis encontrar mujeres feministas con fantasmas masoquistas con los que no saben qué hacer, porque contradicen sus ideales. A veces les son por eso causa de mucho sufrimiento. También se pueden encontrar hombres humanistas cuyos fantasmas son particularmente agresivos.

¿Cómo se manifiesta ya en este primer nivel inmediato de la experiencia la división del sujeto! ¡Y qué difícil sostener la idea de una síntesis de la personalidad cuando se tiene en cuenta esa contraposición!

Pero, en la medida en que hemos hecho referencia a los valores morales del sujeto, debemos ahora en relación a esta cuestión ser aún más precisos. Y decir directamente que el elemento fantasmático no está en armonía con el resto de la neurosis. Esto, que Lacan solamente formalizó, lo dice muy claramente Freud al finalizar la segunda parte de su texto sobre *Se pega a un*

niño. Nos dice que es necesario hacer una observación de esas que el analista prefiere no recordar, a saber, que el fantasma permanece aparte del resto del contenido de una neurosis.

He ahí lo que yo retomo. Que el fantasma está en otro lugar distinto al resto de los síntomas y que en la dirección de la cura debemos contar con esta idea según la cual el campo en que se produce la experiencia analítica no es un campo unificado. Que el síntoma y el fantasma se ubican en lugares diferentes.

Voy a demostrar, en lo que sigue del seminario, que de ese modo algunos matemas de Lacan y muchos de sus dichos pueden tomar su sentido; y que la mencionada diferencia es esencial para enmarcar la clínica.

Hemos visto que es una idea estrictamente freudiana la de considerar al fantasma como algo que le permite al sujeto obtener placer.

Siendo así, me parece entonces una hipótesis estrictamente lacaniana que el fantasma es como una máquina para transformar el goce en placer. Como una máquina, digamos, para domar al goce, pues por su propio movimiento el goce no se dirige hacia el placer sino hacia el displacer. (Si no recuerdo mal fue éste uno de los temas de mis conferencias aquí, hace dos años.)

Estamos también con esto ante una investigación freudiana que se encuentra en *Más allá del principio del placer*. Más allá de ese principio lo que hay es una dimensión de goce, y el fantasma aparece como un medio para articularla con la correspondiente al principio del placer. Es lo que se observa, en mi opinión, en la función del famoso juego del '*fort-da*' que Freud presenta en ese texto, donde el sujeto domina una situación y aprende a obtener placer de la misma por vía de la pequeña máquina de su juego. El '*fort-da*' me parece de un valor ejemplar para nuestra cuestión. Es un emblema de cómo el fantasma funciona como maquinación para obtener placer.

También en la conferencia que recién les citaba, Freud dice que si los adultos no juegan como cuando eran niños es porque el fantasma sustituye en ellos a la actividad lúdica infantil.

En este sentido el fantasma tiene una función semejante a la del juego, y que es, a partir de una situación tanto de goce como de angustia, la de producir placer. No debemos olvidar que la condición necesaria del '*fort-da*' es la ausencia de la madre. Es porque ese Otro se fue, que el niño queda en una situación angustiosa y de la que obtiene placer gracias a su maquinación lúdica. Es importante recordar esa ausencia, porque es la ausencia del Otro lo que presentifica y pone en evidencia su deseo. A partir de esto es que Lacan construye su fórmula de la metáfora paterna, pues lo que ahí aparece como 'Deseo de la Madre' es algo que viene a ocupar el lugar dejado primeramente por la ausencia de la madre. Cuando no está se puede preguntar cuál es su deseo, qué es lo que desea. Por eso el niño del '*fort-da*' produce esa maquinación al evidenciarse el deseo del Otro. Pero lo que ilustra es generalizable: *el fantasma es una máquina que se pone en juego cuando se manifiesta el deseo del Otro*.

Avancemos ahora en la descripción de las diferencias entre síntoma y fantasma tomando la cuestión desde el punto de vista de la interpretación.

Digámoslo rápidamente: el fantasma fundamental nunca es interpretado, y en la experiencia analítica y en la función del analista no todo es interpretación. Por fantasma fundamental me refiero a lo que Freud acentúa como segundo tiempo del análisis de *Se pega a un niño*, tiempo a propósito del cual dice que nunca aparece en la experiencia misma como tal. Y no sólo porque haya por parte del paciente una reticencia a comunicarlo, sino porque está ubicado en tal lugar que nunca aparece en la experiencia. Nunca es interpretado realmente.

La interpretación es, fundamentalmente, interpretación de síntomas. Se puede decir que mi tesis es la siguiente: que la interpretación nunca lo es del fantasma fundamental. El fantasma fundamental no es un objeto de interpretación por parte del analista, sino un objeto de construcción.

Afirmar cosas así es difícil, y al comienzo de mi curso del año pasado me lo parecía aún más, porque nadie las había dicho exactamente de esa manera. Debemos ser cuidadosos al introducir este tipo de distinciones frente a un público de analistas, pero creo que vale la pena arriesgarlas porque supongo en los mismos cierto nivel de experiencias comunes. Por lo demás, también es interesante comprobar que Freud lo decía, aunque de modo menos evidente, en *Se pega a un niño*.

Por último y para terminar, por ahora, con el establecimiento de la diferencia entre síntoma y fantasma, diré que la ilustra del modo más evidente la literatura analítica respectiva. Observemos que cuando se trata de los síntomas, sueños, lapsus, actos fallidos, y en general de todo ese campo que Lacan llama las "formaciones del inconsciente", nos encontramos con libros, libros y más libros. Sólo en Freud ya tenemos: *La interpretación de los sueños*, *Psicopatología de la vida cotidiana*, *El chiste y su relación con el inconsciente*, etcétera.

Pero no hay muchos libros compuestos sobre la base de una gran diversidad de fantasmas, hecho que vale la pena reflexionar. ¿Es imaginable una recopilación de fantasmas si el paradigma de estos es una frase como '*se pega a un niño*'? Una lista de frases de ese tipo no componen un libro.

Ocurre que contrariamente a las formaciones del inconsciente, primer descubrimiento de Freud y dimensión tan divertida del psicoanálisis que apasiona a todo el mundo desde hace ya 80 años, hay una monotonía del fantasma.

Ayuda a ver esto una obra literaria excepcional, enteramente construida en torno al fantasma, y por tanto de gran monotonía: la del Marqués de Sade. Por eso fue tomada por Lacan en su escrito fundamental sobre el fantasma, 'Kant con Sade'. Hay que decir que la obra de Sade no es muy divertida, y que tal vez conservó interés por dos siglos porque conseguirla era difícil. Como dice Lacan, eran libros de segunda fila en las bibliotecas, figurando en la primera Santo Tomás de Aquino, etc. La obra de Sade carece de chistes y no está basada en la estructura del síntoma sino en lo que podríamos llamar la 'mono-

tonía del instante fantasmático'. Las *Ciento veinte jornadas de Sodoma* son ciento veinte días dedicados al mismo fantasma. No es algo muy entretenido por la misma razón que no es muy entretenido contar el mismo chiste durante ciento veinte jornadas.

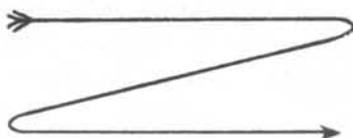
Tenemos aquí, entonces, un buen ejemplo de la diferencia existente entre el fantasma y las formaciones del inconsciente.

P.: —*Quería pedirle si podía aclarar un poco lo de 'fantasma fundamental'. Es lo de 'fundamental' lo que me interesa.*

R.: —Retomaré esa cuestión luego, pero algo puedo anticipar ahora. Inicialmente uno puede hablar simplemente de 'fantasmas' o de 'fantasmaticización', con una variada riqueza de personajes. Pero precisamente es un efecto de construcción propio del análisis la decantación de esos fantasmas, en cuyo caso nos vamos aproximando a fórmulas de simplicidad similar a la que Freud nos ofrece en *Se pega a un niño*.

Al principio, entonces, y como en *Las ciento veinte jornadas*, nos encontramos con todo un mundo de personajes y situaciones que justifican la expresión usada por Lacan para referirse a esta dimensión: 'la selva del fantasma'. Pero, con el análisis, todo eso se va a ir limpiando poco a poco en dirección hacia una formalización, una simplificación, a una suerte de singularización, si se puede decir, del fantasma.

En el texto que mencioné, Lacan hace referencia a toda una obra, la de Sade, que tiene cientos de personajes. Pero es capaz de darnos una fórmula del fantasma de Sade que no es más que una cosa así:



Eso es el fantasma decantado.

El fantasma fundamental es un punto límite del análisis, y se puede haber hecho un análisis sin llegar a ubicarse frente al mismo.

El término 'fantasma', por lo demás, tiene una amplitud variable, y en cierto modo todo puede parecer fantasma. Podemos decir que el comportamiento mismo de un sujeto es una demostración de sus fantasmas, y al mismo tiempo usar el término para referirnos a ese punto límite que recién evocaba. Podríamos decidir usar palabras distintas alegando que semejante variedad de sentido resulta engañosa. Sin embargo, es justamente ese equívoco y esa plasticidad del término lo que permite emplearlo de un modo que permite atravesar con él todo el campo analítico. Podemos observar esto en libros de uso común, como el diccionario de Laplanche y Pontalis. Allí están esas cosas que ellos apren-

dían en Lacan, como por ejemplo que hay un empleo del término 'fantasma' correspondiente al 'sueño diurno', o sea, a su presencia consciente, pero que Freud conserva igual cuando trata su dimensión inconsciente. Es que esta plasticidad es necesaria en la práctica, porque si quisiéramos ubicar directamente el fantasma fundamental careceríamos de toda referencia. También Freud construye ese punto a partir de lo que el sujeto comunica.

Aunque luego lo retomaré de modo más preciso, diré ahora rápidamente que el fantasma fundamental corresponde, me parece, a la *Urverdrängung*. Es correlativo a lo que, en lo reprimido, nunca podría salir a luz. Freud señala esto en *Inhibición, síntoma y angustia*, al afirmar 'que hay una represión originaria que no es un contenido o cosa que no pueda decirse, sino que siempre habrá una represión más. Siempre habrá un significante más que pueda advenir. Mi tesis este año, en mi curso, fue justamente que el fantasma fundamental corresponde a la represión originaria.

Con el fin del análisis lo que se puede esperar es que la relación del sujeto con ese fantasma fundamental cambie. Punto límite del análisis. Pero antes debemos articular más lo que se nos presenta en un primer nivel fenomenológico, porque es aquí donde se puede ir estableciendo un acuerdo entre los analistas tanto en relación a la experiencia como en la referencia a Freud. Es preciso construir más, dar más sentido, más peso y más articulación a los hechos de la experiencia analítica, porque no hay tantos. Por eso, cuando los hay, hay que quererlos, protegerlos, y construir cosas sobre ellos.

P.: —*Dada la división propuesta por usted entre síntoma y fantasmas, mi pregunta se refiere a cómo situar ahí la angustia. Porque es muy frecuente en la clínica que, cuando un paciente vence su reticencia y hace aparecer algunos de sus fantasmas retenidos, se producen momentos prolongados de angustia. Entonces se me hace difícil mantener en ese punto la escisión entre síntoma y fantasma.*

R.: —No. Por el contrario, me parece que la angustia encuentra una ubicación precisa en la cuestión. ¿Qué es lo que angustia? Una fórmula de Lacan, muy cómoda, nos responde que lo que angustia es el deseo del Otro. Entonces el fantasma se puede ubicar como lo que cubre la angustia suscitada por ese deseo del Otro. Es verdad, claro está, que la angustia misma aparece cuando hay un desfallecimiento de la cobertura fantasmática. Esto se ve muy bien en esa cobertura máxima y elemental (tan elemental que es dudoso que pertenezca a la dimensión fantasmática) que es una fobia. Una verdadera fobia, porque este término suele usarse del modo más impreciso; una fobia clínica como la del clásico ejemplo de Freud. La fobia, así considerada, es un medio elemental de cubrir la angustia, y sabemos cómo: a través de un miedo.

Creo, además, que las distintas estructuras fantasmáticas y las diversas

estructuras clínicas pueden ubicarse como modos de respuesta a la cuestión del deseo del Otro. También es esta una indicación de Lacan que trataré de desarrollar un poco después, a través de un ejemplo emblemático del fantasma.

P.: —*Cuando usted ubicó al síntoma del lado de la articulación significativa y al fantasma del lado del objeto, aclaró sin embargo que había una implicación de este último con el síntoma. Le pediría si me puede aclarar tal implicación.*

R.: —Esa repartición que propuse es un primer nivel de la cuestión, pero que tiene en sí su pertinencia. Si tenemos la opinión, o la creencia, de que podemos hacer algo con el análisis para curar los síntomas, es porque suponemos su articulación significativa. Y lo que Freud demostró para todo lo que Lacan llama 'formaciones del inconsciente', es que la articulación significativa está presente en cada una de ellas. Por el contrario, el fantasma concierne a una relación con el objeto. La famosa fórmula del fantasma de Lacan, $\$ \diamond a$ (cuyos significantes pueden ahora verse en los nuevos pesos argentinos) inscribe precisamente la relación del sujeto con el objeto. Hay acá una dificultad, porque el fantasma también tiene una dimensión simbólica que esa fórmula no expresa. Pero nos basta lo dicho para fundar esa oposición, de sentido común, podríamos decir, entre el síntoma y el significativo por un lado, y el fantasma y el objeto por el otro.

Ahora bien, ¿cuál es el descubrimiento por el cual resulta que el objeto también está implicado en el síntoma? Es, por ejemplo, el de Freud, de la reacción terapéutica negativa, donde lo que se descubre es la existencia de un goce propio del síntoma. Gocce paradójico, porque no es un placer sino un displacer. Por tanto el objeto *a*, como 'plus de gozar', también está presente en el síntoma. Hace dos años hablé aquí de esta cuestión, del masoquismo fundamental en relación a la voz del superior, de la reacción terapéutica negativa, todos temas que indican la presencia de ese goce en el síntoma. No podemos, pues, reducir este último solamente a su articulación significativa, lo que introduce una gran diferencia. Me parece que fue el esfuerzo propio de Lacan, luego de culminar los '50 y en *La instancia de la letra* lo iniciado con el *Discurso de Roma*, no rechazar las construcciones entonces producidas, sino ubicarlas dentro la función del goce y la función de lo real.

Respondo así a su pregunta, y tal vez podamos hablar más sobre el tema luego.

P.: —*Quería preguntarle sobre el concepto de máquina, que me pareció novedoso en su discurso, por lo menos. A mí me evocaba términos de Deleuze y Guattari, o de Lyotard...*

R.: —¿Cómo? ¿Mi discurso le evocaba a Deleuze, Guattari y Lyotard?

P.: —*No, no. Preguntaba si había una articulación... La otra cuestión era,*

cuando hablaba de libros sobre fantasmas, si incluiría los de Melanie Klein.

R.: —Creo que he usado acá el término de 'máquina' en el sentido de una articulación significativa que permite sujetar el goce para sosegarlo. Se podría decir 'dispositivo', a condición de que entendamos que nos referimos a una articulación significativa fantasmática que permite dominar el goce por vía de una relación con un objeto. Es lo que manifiesta el 'fort-da'.

En cuanto a la palabra 'máquina', en francés, no me parece que tenga relación especial con las viejas máquinas deleuzianas.

Sin duda tendremos que hablar de Melanie Klein. Quizás comente el artículo clásico de Susan Isaacs sobre el fantasma. Algo que se observa en esos textos es cómo el fantasma se extiende a toda la vida del sujeto, perspectiva que tiene su verdad, porque siendo lo más escondido que tiene, también es lo más evidente en su comportamiento. Pero en el método kleiniano, o de Isaacs, se intenta interpretar toda esa fantasmaticización cotidiana, cosa que me parece una locura.

P.: —*En varias oportunidades usted citó el ejemplo del 'fort-da', para mostrar cómo el fantasma permite el acceso al placer. Pero, entendiéndolo así, ¿no renunciaríamos a ir más allá del principio del placer, adonde Freud nos invita a ir?*

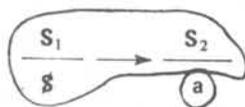
R.: —Se trata exactamente de eso. Planteamos el fantasma como un medio no contingente sino esencial para poner el goce dentro del principio del placer. Y la operación propia del análisis es abrir de nuevo la dimensión del más allá. Es cierto que los fantasmas están bajo la ley del principio del placer, pero al mismo tiempo son una vinculación entre el goce y el placer. Están en ese punto mismo de articulación. Puede usted verlo en *Kant con Sade*. En ese texto Lacan aún no había efectuado la distinción precisa entre 'placer' y 'goce', y por eso en algunas de sus frases hay como una cierta dificultad conceptual. Esas dificultades son ya como un llamado a efectuarla y el fantasma es clave en la cuestión.

P.: —*¿Podría aclarar más por qué no todo es significativo en la estructura?*

R.: Un ejemplo preciso de una estructura donde no todo es significativo es el discurso en sentido lacaniano. Tomemos el discurso del Amo:

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

Hay tres términos propiamente significantes: S_1 , S_2 , y su efecto que es $\$$



Pero *a* es un término perteneciente a la estructura que no es un significante y que no funciona como un significante. ¿Qué es necesario para que algo funcione como un significante? Que se sitúe en oposición a otro. Pues bien, lo peculiar del objeto en análisis es que no se plantea por oposición a otro. Tiene una peculiaridad absoluta. Este es uno de los sentidos presentes cuando Lacan habla del deseo como de una condición absoluta. Un significante, en cambio, nunca es el único ni es absoluto. Es muy difícil obtener un significante único y resultaría una paradoja en sí mismo.

El objeto, como vemos, puede colocarse en una estructura como un producto. Acá es necesario un poco de escolástica lacaniana. Distinguimos entre el efecto del significante, \mathcal{S} , que es el sujeto, y la producción del significante, *a*, que es el objeto. Mientras que el efecto se mueve y desplaza con el significante, dando lugar a esa dimensión tan divertida de las formaciones del inconsciente, el objeto determina la inercia del análisis y su dimensión no tan divertida. Todos los analistas conocen de algún modo lo que es esa inercia del paciente en análisis, matriz también de la repetición.

Inmediatamente después del descubrimiento de Freud, los significantes analíticos mismos eran pocos, pero con la creciente formación de grupos de analistas y todo el movimiento de su historia, se multiplicaron más y más, aumentando la producción de esa inercia. Hasta el punto de que hoy podría decirse que la inercia del paciente es nuestra obra colectiva, y que en cierto modo es resultado del discurso analítico mismo. De ahí que en tiempos de Freud decir a un joven que deseaba a su madre tuviese un efecto significativo, mientras que hoy es el paciente quien se presenta mencionando su complejo de Edipo. Este ejemplo se puede situar, entonces, como relacionado con nuestra propia producción de inercia por vía del significante.

En resumen, en una estructura no todo es significante. Pero lo que no lo es, el objeto, se encuentra ahí estructurado. Es un término que tiene su lugar. Ese lugar puede cambiar en otros discursos, etcétera.

II

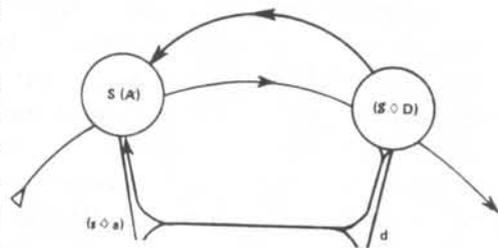
Mis cuatro intervenciones son sobre el mismo tema: síntoma y fantasma. Lo aclaro porque sé que hubo dudas entre algunos, pero es un tema que mantendré porque me parece fundamental para la clínica y la teoría psicoanalítica. Precisamente por eso trataré ahora de mostrar la importancia clínica de ese matema de Lacan que se escribe: \mathcal{A}

Es un matema que se puede traducir como 'el deseo del Otro', en tanto es necesario para que el Otro pueda tener un deseo que algo le falte. Pero, al mismo tiempo, esta es una traducción parcial. Ocurre que no sería muy interesante inventar y utilizar escrituras de este tipo si tuvieran un solo sentido. La ventaja de \mathcal{A} reside justamente en que es una escritura única para por lo menos dos significaciones: 1) deseo del Otro, 2) una falta en el significante, en el campo del significante.

Y esto, cuando se trata de la cuestión del fantasma, es muy útil, porque el mismo corresponde tanto a la manifestación del deseo del Otro como, al mismo tiempo, a la manifestación de una falta en el campo del significante.

Tal es la razón por la que el fantasma se presenta en la clínica de la experiencia analítica como un tope, y como una resistencia a la intervención del analista. También Freud nos lo indica, y voy a citarles una frase de *Se pega a un niño*, que implica la conexión del fantasma con ese \mathcal{A} . Dice Freud, aproximadamente: "El analista tiene que admitir —ante sí mismo— que estos fantasmas, en su mayor parte, subsisten aparte del resto del contenido de una neurosis y, en el fondo, no encuentran un lugar apropiado en su estructura".

Para nosotros, la traducción formalizada de esa frase —que me parece esencial en esta cuestión del fantasma— no es otra que la vinculación de este último con ese punto de falta en el Otro como lugar del significante. Observemos también, en el gráfico de Lacan, cómo hay una conexión directa entre \mathcal{A} y la fórmula del fantasma ($\mathcal{S} \diamond a$).



Esa conexión es una conexión eminentemente freudiana.

Así, no se trata solamente de hablar de la resistencia o reticencia a comunicar el fantasma, dato de la experiencia del que todos los analistas, creo, pueden dar testimonio. Además hay que articularla, formalizarla, porque no es mala voluntad del paciente, ni una resistencia del Yo o de no sé qué Super-yo... La verdad de esa resistencia es exactamente esa posición en el lugar del Otro que es un punto de falta en el significante.

Estas dos vertientes del fantasma, la de ser respuesta al deseo del Otro, y la de su vinculación con la falta en el campo de significante, es necesario tenerlas presentes pues, si no, se encuentran contradicciones en la enseñanza de Lacan relativa al tema. Bien es cierto que Lacan no dice todo el tiempo lo mismo, pero uno puede ubicarse no perdiendo de vista esos dos sentidos del matema \mathcal{A} . Matema que no es invención gratuita, sino que corresponde de modo muy preciso a lo que se presenta en la clínica. Si no hay interpretación del fantasma fundamental es justamente porque el mismo se ubica en esa falta del significante. De ahí que se pueda decir que es la cuestión más difícil de la dirección de la cura y también la del fin del análisis.

Hay una dimensión de la experiencia analítica que es un movimiento de demanda. Por un lado está la demanda y, por el otro, con qué responde el analista a la misma. La manera analítica de responder no es otra que la interpretación, y se puede decir que si bien hay muchas y variadas demandas, la fundamental de un paciente en análisis es una demanda de interpretación. Hay esa demanda del paciente como tal, de la misma manera que hay un deseo del analista como tal. El analista, por su parte, y tomando un primer nivel de la experiencia, puede presentar algunos fantasmas. Problema que me parece preocupa mucho acá y que es uno de los efectos de la atención puesta en la contratransferencia.

Hay que decir que —en la enseñanza de Lacan— el deseo del analista es exactamente lo que borra la cuestión de la contratransferencia.

Sin embargo, hay algunos fantasmas del lado del analista; entre ellos uno muy habitual y conocido: el de alimentar al paciente, el de darle el pecho. Pero ocurre que, siendo los pechos del analista pechos de significantes, encuentran un tope en el fantasma del paciente porque éste no lo ofrece a la interpretación y lo mantiene escondido. Por lo general el fantasma no se ofrece al movimiento de la interpretación y es una cuestión de dirección de la cura, de trabajo propio del analista, obtener su revelación. De ahí que podamos definir al fantasma fundamental como lo que se presenta en la experiencia como no tocado, no alcanzado directamente por el significante.

Cuando se hace una teoría de la experiencia analítica fundada unilateralmente en la dimensión del síntoma —o sea exclusivamente sobre el fundamento de la demanda inicial del paciente—, el análisis aparece únicamente como su terapéutica. Su problemática se limita a cómo curarlo. Es así, sin duda. También en Lacan. Sólo que en Lacan no se trata de curar al paciente de su

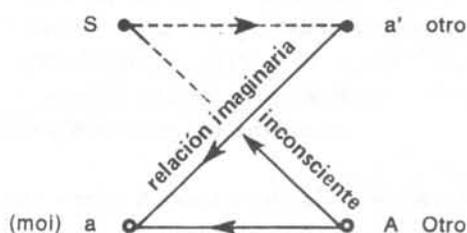
fantasma fundamental, y de que sitúa la problemática del fin del análisis del lado del fantasma y no del lado del síntoma.

El fin del análisis tiene por objeto una modificación mucho más profunda que la del nivel del síntoma, pues lo que se persigue es una cierta modificación de la posición subjetiva en el fantasma fundamental. Esto no es una cuestión de cura.

Si bien el fantasma puede entenderse como sueños diurnos, la práctica analítica muestra que su dimensión tiene una amplitud y variedad extraordinarias. A este respecto el fantasma fundamental es como el residuo del desarrollo de un análisis. Se lo podría ubicar como el residuo de la interpretación del síntoma.

Ahora, para ayudar a la comprensión del tema, podemos tratar de entender tres dimensiones del fantasma.

En primer lugar, el fantasma tiene un aspecto *imaginario*, correspondiente a todo lo que un sujeto puede producir como imágenes, tanto de aspectos de su mundo como de personajes de su ambiente, etc. Fue el primer aspecto articulado por Lacan, y puede observarse cómo en uno de sus primeros esquemas se sitúan todos los fantasmas en lo que ahí figura como relación a $\leftarrow a'$, es decir, la dimensión imaginaria.



Con esto se obtiene una espléndida simplificación de todo un material clínico, existente, sin duda, pero que pertenece, cualquiera sea su variada y extraordinaria complejidad, a la relación entre el individuo y sus imágenes.

Acá hay algo que se puede encontrar en la enseñanza de Lacan, a saber, que toda esa dimensión puede simplificarse en la conducción de la cura.

Por último, aclaremos que hay fórmulas y expresiones de Lacan referidas al fantasma en su dimensión imaginaria, que carecen de sentido si se intentase aplicarlas a otras de sus dimensiones, también existentes, y a las que Lacan se iba acercando luego de esta primera teorización.

En efecto, en segundo lugar, encontramos la dimensión *simbólica* del fantasma, aspecto ya mucho más escondido.

Se lo observa en el hecho de que el fantasma consiste, cada vez, en una pequeña historia que obedece a ciertas reglas, a ciertas leyes de construcción que son las leyes de la lengua.

El texto fundamental de Freud sobre el tema, *Se pega a un niño*, muestra esto con toda claridad pues trata de un fantasma que no es más que una frase

y cuyos tres tiempos son ciertas variaciones gramaticales. O sea que ya hay en Freud una *gramática del fantasma*.

Claro que hay que tener en cuenta que, contrariamente al caso de la dimensión imaginaria, este aspecto simbólico no aparece en un primer nivel de la experiencia. Sólo cuando la profusión, cuando la selva del fantasma se decanta completamente lo obtenemos como frase con algunas variaciones gramaticales. Resultado que no se puede entender apelando solamente a lo imaginario, y por eso se puede ver, en los *Escritos*, un cambio en la teorización de Lacan respectiva. Un desplazamiento del acento puesto inicialmente en la dimensión imaginaria del fantasma hacia la cuestión de su dimensión simbólica. Pero esto no es todo. Al efectuar ese desplazamiento Lacan no puso el acento sobre la gramática del fantasma, sino sobre su *lógica*.

Como siempre, un término no obtiene su sentido sino en relación a otro que pudo haber sido dicho en su lugar y no fue dicho. Por eso el valor de la expresión '*lógica del fantasma*' surge de no haber dicho '*gramática del fantasma*'.

Es que la idea de Lacan parte precisamente de esta pregunta: ¿qué tipo de frase es el fantasma fundamental? Quizás ustedes conozcan su respuesta: el fantasma fundamental es ese tipo de frase que en lógica se llama un *axioma*. Luego veremos qué puede querer decir que el fantasma, en tanto simbólico, sea definido como un axioma lógico, pero naturalmente es algo que tiene que ver con ese \bar{A} , con esa falta en el campo del significante. Pero antes de adentrarnos por ahí, vamos a considerar la tercera dimensión del fantasma, de la que Lacan se ocupa en un momento ya avanzado del desarrollo de su enseñanza.

Aunque parezca paradójico, la dimensión fundamental del fantasma es su dimensión *real*.

Decir que el fantasma es un real en la experiencia analítica es como decir también que es un residuo que no puede modificarse. En el pensamiento de Lacan es un axioma que lo real es lo imposible. Aquí, por ejemplo, se trata de lo imposible de cambiar. Por esta razón, para Lacan, el fin de análisis es el logro de una modificación de la relación del sujeto con lo real del fantasma. (Cuestión que, por lo demás, es la que produce las variaciones del movimiento analítico.)

Estamos a la vez, y ante todo, ante una cuestión de formación de los analistas que no se reduce a las conferencias, los cursos y los seminarios. El problema es cómo conseguir esa modificación subjetiva de lo real. Cómo conseguir, con los medios del lenguaje, con los medios del significante, con esos medios que son los únicos que tiene el analista, cómo conseguir una modificación del residuo real del análisis.

Por estas razones la dirección de la cura requiere conocer la delimitación exacta entre síntomas y fantasmas.

Cuando se mantiene la orientación correcta, el desarrollo de la cura está marcado por la obtención de un fantasma cada vez más puro y más trágico,

pero creo que es muy difícil conducir así la cura si se ignora la distinción entre síntoma y fantasma.

Hay una dinámica del síntoma, que podrá ser más o menos rápida, pero que es una dinámica. Mientras que, por el contrario (y esta es una expresión de Lacan en su *Kant con Sade*) hay una 'estática del fantasma': Por eso es más difícil para el analista ubicarse en relación a esa estática, y le es más fácil decir que son resistencias o que hay resistencias. Hay una inercia en la experiencia analítica, pero de eso es justamente de lo que se trata, de poder verla como lo real, como residuo de la propia operación analítica.

En ese sentido, hay también una verdad en el análisis de las resistencias, la de la existencia de ese componente real de inercia. Pero no se trata de un factor meramente negativo.

También lo que hay que subrayar en relación al fantasma fundamental es que en el desarrollo de la cura el fantasma se reduce cada vez más a un instante esencial, al punto del instante. No tiene, pues, verdaderamente, una dimensión temporal. En los *Escritos*, en un texto de Lacan de 1967, se puede leer la expresión 'el instante del fantasma'. Es algo a lo que hay que conceder toda su importancia, porque implica que el fantasma no tiene el mismo tipo de tiempo retroactivo característico del síntoma.

El hecho de que el inconsciente esté estructurado como un lenguaje no implica que todo se interprete, pero lo que no se interpreta también tiene una función. Justamente creo que la dirección de la cura es la utilización, como instrumento, de ese fantasma reducido. O sea que ese fantasma fundamental, que no se interpreta como tal, es en sí mismo un instrumento de la interpretación analítica.

El síntoma aparece a los ojos del mismo sujeto como una opacidad subjetiva, como un enigma. El paciente no sabe qué hacer con esa irrupción, y por eso demanda interpretación. Si Lacan ubica a la entrada del proceso analítico el sujeto supuesto saber, es porque en ese momento la demanda fundamental del paciente es relativa al enigma, a la interrogación que le hace su propio síntoma. Y la dificultad, diferente en cada caso, es que el fantasma al sujeto se le presenta como transparente y como si su lectura fuera inmediata. Entonces, el cambio que se trata de lograr en el analizante es un cambio dirigido a que se plantee lo que su fantasma cubre.

Situar con precisión cómo el fantasma fundamental puede ser instrumento de la interpretación es difícil, pero puedo contar una pequeña historia para aproximarnos a la cuestión y aprovechando que me es más fácil hablar aquí de esto que en París. Se trata de una mujer que de entrada cuenta el relato con el que se consolaba. Quizás haya, debo decir, una diferencia entre pacientes masculinos y femeninos al respecto. Me parece que es más fácil obtener el relato de los fantasmas de mujeres que de hombres y aunque demostrarlo es difícil, es cosa que se puede articular. Dejaremos esto en un nivel intuitivo, pero les recuerdo que la mayoría de los ejemplos que figuran en *Se pega a un niño* corresponden a casos femeninos, y eso no me parece

azaroso. Volviendo ahora al relato con el que esta paciente se consolaba, digamos que le era muy familiar porque le servía, desde muy joven, para obtener una excitación sexual. Se puede contar, porque tiene una sencillez y una delicadeza que permite transmitirlo. Es el siguiente: ser una lavandera, amar a un sacerdote, arder quemada como una bruja. Debo aclarar que tengo hacia esta paciente un gran respeto porque todo lo que da en análisis tiene esa delimitación precisa y fuerte, lo que no es el caso general. Es talentosa en su relación con el inconsciente, algo respecto de lo cual las personas se diferencian. Como es una persona culta, evocaba en relación a su fantasma una referencia literaria que quizás conozcan, la novela de Víctor Hugo *Notre-Dame de Paris*. En esa novela se cuenta la historia de la bella Esmeralda, la cual no está enamorada del sacerdote de Notre-Dame. Al contrario, el sacerdote la persigue pero ella está enamorada de un caballero. Quasimodo es quien la salva de los embates amorosos del sacerdote. A partir de esta trama conocida, ella introdujo una variación consistente en imaginar una nueva Esmeralda enamorada del sacerdote. Tal vez la indujo a hacerlo el que se llame María, como la Virgen, Notre-Dame, tanto de París como de algunas otras ciudades. El caso es que, en su fantasma, se identificaba con esa nueva Esmeralda relacionada con una persona de autoridad que escapa normalmente al comercio sexual y que un sacerdote encarna por excelencia. Otras personas pueden encarnar también este personaje, con tal de que sean de clase superior a la posición subalterna que se concede en la historia. Luego las cosas concluyen en una quema, en algo ardiente, expresiones que se repiten regularmente en todo lo que enuncia sobre sus pasiones por una serie de hombres a través de su vida: "Arder por un hombre", "arder de pasión", "pasión ardiente" (= 'brûler pour un homme', 'brûler de passion', 'passion brûlante', donde 'brûler' = quemar, arder). Evoca lo que Freud en *La interpretación de los sueños*, formula como un "padre, ¿no ves que ardo?". Fue una de mis asociaciones, pero en este caso venía bien porque la mirada del padre tiene para ella valor esencial. Muy especialmente porque su padre era tuerto, y debo aclarar que la presencia de ese ojo muerto es estructurante en este caso. Lo prueba muy bien una frase que, en su presencia, le fue dicha al padre por un amigo. Ese padre melancólico, que vivía en una región de la costa francesa, siempre tenía "su ojo azul puesto en el mar (siendo homófonos en francés mar y madre: mer y mère)". Obviamente, su preocupación es que ese ojo que no está ahí, la mire. Es para ese ojo que ella no deja de arder con los hombres que escoge y cuyo rasgo especial es el de ser hombres casados con los que sólo quiere tener encuentros violentos. Desde el punto de vista sexual, estos encuentros le son perfectamente satisfactorios, pero con esos hombres no puede mantener relaciones cotidianas.

Algo difícil en este caso es que, en cierto modo, ella no tiene síntomas de los que lamentarse. Además el riesgo de que el analista tome un lugar dentro de su serie de hombres con autoridad da también a esta relación analítica su dificultad propia.

De todos modos, lo esencial que quiero destacar en este caso es que la pequeña historia —ser una lavandera, amar a un sacerdote, arder quemada— es una formulación completamente separada del resto de su discurso. Como un monumento aislado pero que es, al mismo tiempo, la matriz de todo su comportamiento. Por eso uno no tiene que hipnotizarse con la diferencia entre los fantasmas y el fantasma, porque el fantasma es como un acordeón: puede cubrir toda la vida del sujeto y ser, al mismo tiempo, la cosa más oculta y más atómica del mundo.

He buscado este año un ejemplo que ahora puede permitirnos retomar nuestro camino a propósito del \mathcal{A} , pues demuestra precisamente la función del fantasma como respuesta al deseo del Otro.

No es fácil encontrar un ejemplo convincente en esta problemática, salvo en el campo cultural, literario. Lacan toma esta última vía cuando trata acerca del fantasma. Si comparamos las maneras de Freud y Lacan en este punto, observamos que el primero toma un fantasma surgido de su experiencia clínica mientras que el segundo toma uno elaborado literariamente: el fantasma de Sade. Hay una razón para elegir este último camino, y es que es muy difícil contar públicamente los propios casos. Conviene cruzar el Atlántico para eso. Pero también hay otra razón, y es que un fantasma como el de Sade alcanza una cierta objetividad en su producción literaria, y todos podemos ir a consultarlo.

De los textos de Lacan, 'Kant con Sade' es el que tiene más referencias culturales. Hace referencias a toda la literatura francesa, especialmente de los siglos XVIII y XIX. El año pasado hice un seminario con algunas personas para buscarlas: fue un trabajo de treinta personas durante un año recogerlas todas.

Creo, pues, que es posible tomar como ejemplo emblemático un fantasma propiamente literario. He elegido uno que fue como un juego para escritores de varias épocas. También para pintores, sobre todo barrocos. Alude, me parece, a una experiencia del fantasma, porque es una presentación o ilustración del instante fantasmático. Instante que, como lo dice esta fórmula: $\mathcal{S} \diamond a$, fija al sujeto en un lugar peculiar. Observemos que el sujeto del significante como tal no tiene lugar. Se mueve con el significante y puede aparecer aquí o allá siendo su ubicación siempre equívoca. En el fantasma, en cambio, hay un lugar para el sujeto. Un lugar fijo... peculiar... escondido... que puede parecer ridículo. Quizás por eso todo el mundo se ríe cuando se cuenta el fantasma de otro. Pero cada uno tiene el suyo.

Ese instante fantasmático que he elegido es la historia de Diana y Acteón.

Se trata de una especie de fantasma compartido, de maquinación común en la literatura barroca, e ilustra de manera evidente lo que Lacan llama 'el instante de ver'. Porque se trata de eso: de ver a la diosa desnuda y de las consecuencias de ese acto.

En la historia de Diana y Acteón convergen varios temas y podrían acentuarse unos u otros. Está el tema de la belleza sorprendida, el de la visión

del ojo, el del cazador, el de los perros... Por eso el sentido de la fórmula § punzón a (◊ no es un rombo sino, más bien, marca) es ser una escritura que no propone al fantasma como frase sino como la relación del sujeto con un objeto algo especial. Es la escritura de la fijación del sujeto por un objeto especial.

Haré un pequeño resumen de esta historia, por todos conocida. Acteón, un cazador, se pierde en la selva (como en la de los fantasmas) cuando a la vuelta de un camino descubre a la diosa Diana desnuda, bañándose entre sus ninfas. Después, generalmente, es transformado en ciervo por la diosa y devorado por los perros que la misma azuza contra él.

Tengo en París un catálogo de cuadros sobre esta historia, cuyas ilustraciones son innumerables. Algunas corresponden al momento anterior, cuando Acteón se acerca. Otras, al instante mismo de ver a la diosa. Las hay, aunque es más raro, que ilustran cuando los perros lo devoran. También es una imagen que se puede encontrar en los *Escritos* de Lacan. En dos o tres momentos utiliza esa referencia pero no a propósito del fantasma sino entre sus referencias barrocas.

Entre las diosas, Diana es la diosa virgen. Al mismo tiempo es cruel y maléfica. Ella misma es cazadora, aunque en esta historia resulta cazada por el cazador. Cazada pero no casada, porque es la diosa que rechaza el casamiento por antonomasia. Acteón, por su parte, no es solamente un cazador sino un *voyeur*.

Recordemos que si Diana es la figura inhumana por excelencia, hablar de la mujer como 'la inhumana' es expresión típica del teatro del siglo XVII, e incluso anterior, propia del amor cortés.

Que Diana no acepte someterse a la elección del sexo puede dirigirnos a considerarla, quizás, como una histérica. Lacan la identifica con la verdad en el sentido de la verdad que él hace hablar en 'La Cosa Freudiana'. La verdad, como se sabe, es mujer, y esto justifica la identificación que les propongo: tomar a Diana como un emblema y reflexionar primero sobre su historia en tanto sujeto. Esto último se justifica en razón de que Acteón, evidentemente, se presenta al final, cuando los perros lo devoran, como un resto, un objeto. ('Ser comido por los perros', es también lo que ocurre con Atalía, en la tragedia homónima de Racine de la que extrajo Lacan su ejemplo sobre el punto de almohadillado.)

Podemos decir que, en la historia que comentamos, Diana 'se derobe', lo que en francés quiere decir que se desnuda, pero también que se escapa. Se escapa cuando se manifiesta el deseo de ese pobre Otro, Acteón. Justamente Diana es la diosa que desea que el Otro sexo permanezca como Otro, y esa es su función propiamente mitológica. Por eso se queda todo el tiempo entre sus ninfas manteniendo sólo relaciones con sus animales, sea para matarlos, sea para hacerlos pelear. De manera que en la misma mitología Diana es la que rechaza al hombre. Hay una obra moderna que puede contraponerse a la historia de Diana y Acteón. Se trata de la obra de Marcel Duchamp

que se llama *La casada desnudada por sus solteros*. Es realmente lo contrario, porque el problema de Diana, entre los dioses, consiste en que no es casada.

Hagamos ahora pequeñas variaciones sobre estas historias tan bien estructuradas. ¿Qué pasaría, en esta historia de Diana enfrentada al deseo del Otro, si, por ejemplo, fuese fóbica?

No es difícil responder. Si Diana fuese fóbica —lo que no es completamente imposible en la mitología—, sus perros ya estarían realmente ahí antes del acercamiento de Acteón. Van a su vanguardia, y en el momento en que el deseo del Otro se manifiesta ya están ahí los perros ladrando. Lo extraordinario en la fobia es que los perros ladran contra el sujeto mismo, pero para impedir el acercamiento del deseo del Otro.

Lacan, que no creo que hable de fantasma fóbico sino de deseo fóbico, da de este último la siguiente fórmula: "El deseo fóbico, dice, es un deseo prevenido". Lo que quiere decir, exactamente, que los perros ladran antes de que se acerque Acteón. Funcionan como señal de que hay un deseo del Otro, y así el sujeto queda prevenido, avisado de su acercamiento. Dicho de otro modo, los perros anticipan. Son señal que anticipa lo señalado e impide acercarse al deseo del Otro.

En esta variación que comentamos, el supuesto sería que Diana tiene miedo de sus propios perros, tal como Juanito tenía miedo de los caballos. Ambas son maneras de protegerse de la angustia suscitada por el deseo del Otro. Por lo demás, destaquemos la presencia de los animales, que en la fobia son una instancia fundamental.

¿Cuál sería, en cambio, la situación, si Diana fuera un histérica? Puede que se trate, en la mitología, de una histérica.

Por un lado, ella exige que se respeten sus 'semblantes' (palabra técnica lacaniana), y se ve cuando la representan desnuda que su valor fálico es evidente. Pero, en la historia misma, necesita de velos, y puede que sea una histérica que utiliza sus velos para provocar la tentación del Otro de descubrirla. No sabemos qué pasa en la cabeza de Diana, pero pudiera ser que ella misma hubiese organizado el acercamiento de Acteón para matarlo después. Tenemos aquí una contradicción que Freud menciona al describir el ataque histérico de una sujeto cuya pantomima consistía en dos movimientos contrarios: con una mano sujetaba su vestido y, con la otra, se lo quitaba. Para Freud, esto es típico del fantasma histérico, porque la histérica se comporta como una mujer y como un hombre al mismo tiempo. Con una mano se da protección —como una mujer— contra el deseo del hombre, y con la otra se comporta como el hombre que va a quitarle el vestido. Quizás después hable un poco más sobre esta presentación freudiana del fantasma de la histérica, con sus contradicciones a propósito de la desnudez, y que él ve como expresión de la bisexualidad. Por ahora, lo que podemos decir en la historia de Diana y Acteón, es que esos dos movimientos están separados.

También podríamos decir algo sobre cómo sería Diana si fuese obsesiva. En la mitología lo es un poco, porque está completamente obsesionada por

la caza, su pasión exclusiva. Si fuera obsesiva, Diana no le arrojaría los perros a Acteón luego del instante de ver, sino que se los enviaría cuando Acteón está a tres kilómetros de ella. Así como está el hombre de las ratas, entonces podríamos hablar de la mujer de los perros.

Lo importante es que se pueden hacer muchas variaciones a propósito de esto. Por ejemplo, ahora podemos invertir la estructura del fantasma construyendo las cosas a través de los ojos de Acteón. Este caso es perfectamente considerable porque sin duda es Diana el *fascinum* del fantasma. La desaparición del pobre Acteón al final de la historia puede representar, entonces, el eclipse del sujeto. Vemos que, contrariamente a los sentimientos, que son recíprocos, el deseo no tiene por qué corresponder necesariamente al deseo del Otro. El supuesto de la historia —demasiado larga ya porque me es difícil contar esto en castellano—, sería que hay dioses angustiados. Los dioses no eran neuróticos y generalmente ellos eran los que angustiaban, pero quizás cabría la excepción de Diana. Por eso creo que la peculiaridad de esta historia y el motivo de su fascinación es sugerir que haya un hombre capaz de angustiar a una diosa. Obviamente, ésta lo hace desaparecer de inmediato.

Me parece que esto puede ayudar también a ubicar la antinomia entre el deseo y el goce, antinomia en la que vemos especialmente al neurótico.

Se puede decir que el neurótico se defiende del goce a través del deseo, mientras que el perverso, por el contrario, asume el deseo como voluntad de goce. El fantasma de este último está fundado en un alejamiento, en un dejar de lado la demanda del Otro, en una problemática, por tanto, de sometimiento o coacción. Es cierto que Sacher-Masoch negociaba con su esposa para que lo coaccionara. Y lo sabemos porque ella nos dejó sus *Memorias* sobre sus relaciones con Masoch. La señora Masoch era una santa.

Para un masoquista, una Diana desnuda no es interesante. Le es necesaria una Diana vestida, y si es posible, con pieles. Acá tendríamos otra variación posible de la historia de Diana y Acteón. No fue nunca representado un Acteón tratando de ver a una Diana vestida con pieles, variación que daría, por cierto, una diferencia de estructura. Aquí se ve el carácter irrisorio de la máquina masoquista y hay que tener en cuenta que en la problemática perversa existen todo el tiempo ese tipo de objetos suscitados por su fantasma.

Si el perverso nada dice de la antinomia entre deseo y goce, es porque acepta el goce del Otro. Acepta ponerse como instrumento del goce del Otro. Toda la lectura que Lacan realiza del fantasma de Sade demuestra que lo que ahí está escondido es justamente que el perverso, en su fantasma, acepta ser un instrumento del goce del Otro. Hay que ver en Sade el trabajo extraordinario que se dan esos verdugos. Son realmente trabajadores. Trabajan ciento veinte jornadas haciendo eso. Los otros, en cambio, reciben. Es verdad que reciben golpes, pero reciben.

Tal es la situación en Sade, y si hay una cierta conexión entre la perversión y el deseo masculino, es porque el destino del deseo masculino es dar

el instrumento. Lo que difiere de la conexión que hay entre la mujer y la sublimación. La sublimación es hacer algo con nada.

Mientras que el perverso ataca, el neurótico se defiende. Y se defiende por vía del deseo mismo que lo angustia. Por eso estamos acá ante un nudo paradojal.

Es que las cosas se ponen difíciles para el neurótico cuando los perros no están.

Para Lacan, la fobia —o sea donde los perros están— no es en absoluto una gran entidad clínica especial. En América Latina es usual considerar la fobia como una gran estructura clínica, pero no creo que ése sea el caso para Lacan, para quien la fobia es más bien como una plataforma giratoria; un momento anterior donde se puede elegir una estructura clínica. *O sea que en una fobia verdadera no hay fantasma*, porque los perros realmente están. El problema en la histeria y en la obsesión, es que no están los perros cuando se manifiesta el deseo del Otro. Lo que es un gran problema. Conocerán ustedes esa historia de Sherlock Holmes llamada *El sabueso de los Baskerville*. El punto central de la misma radica en que esa noche el perro de los Baskerville no ladra. Entonces hay algún problema y hay que recurrir a un Sherlock Holmes.

¿Qué pasa entonces cuando los perros no están para responder a la manifestación del deseo del Otro?

Pasa, tanto en la histeria como en la obsesión, el tratar de manejar el fantasma de manera que el Otro aparezca como completo. Es decir, manejar las cosas de modo que el Otro aparezca, por ejemplo, como dueño y señor de su deseo, lo que equivale también a que quede sin deseo. Para que exista un deseo es necesario que en algún punto se cierren los ojos, pues ver todo mata el deseo. Hay una novela del siglo XIX, de Villiers de L'Isle-Adam, llamada *Eva futura*, en la que se trata de una mujer mecánica que es la más bonita, la más amante, la más inteligente, la más sometida también, del mundo. Lacan dice de ese personaje femenino tan importante que la dificultad para entrar en relación con ella reside en que puede verlo todo. Ver todo mata el deseo. Por eso el deseo cierra los ojos y acá estamos también ante un problema de Acteón. ¿Por qué no representar un Acteón ciego?

¿Cómo se produce un Otro completo en la histeria? Podemos observar cómo maneja la histérica su fantasma en la cura analítica. Cómo maneja su fantasma en ausencia de los perros, porque insisto en que solamente hay perros en la fobia, no en la histeria.

Un sujeto histérico se presenta como alguien que no tiene su lugar en el Otro, como alguien sin alojamiento en el Otro. Por esa razón el sujeto histérico por excelencia es $\$$, el sujeto tachado, un sujeto sin lugar, sin habitación en el Otro.

Esencialmente es de eso de lo que se lamenta, de un modo peculiar según cada ocasión. Se lamenta, en la experiencia analítica, de esa falta de significante que podría engancharlo en el Otro.

Diana se mueve en la selva y no es ciudadana, pero si fuera histérica aunque estuviese en la ciudad sería como si estuviese en el bosque. Un sujeto histérico lleva la selva consigo, y una histérica se presenta como una mujer de la selva. Tal vez yo vea las cosas desde ese sesgo porque en París mi consultorio queda cerca del Jardín de Luxemburgo, donde hay ninfas diversas y también poetas, estudiantes, hombres de ciencia... Un ambiente muy rico y muy diverso. Con todo me parece que no es por el Jardín de Luxemburgo que el histérico se presenta como sin lugar, sin alojamiento.

¿Qué es lo que podría darle un lugar?

Precisamente un significante que lo represente. La siguiente escritura de Lacan es para los sujetos que tienen un significante que los representa:

$$\frac{S_1}{\$} \longrightarrow \frac{S_2}{\quad}$$

Pero el problema histérico, fundamental en la neurosis, consiste justamente en esto: que el sujeto se presenta como tal:

$$\frac{\$}{\quad} \longrightarrow \frac{\quad}{\quad}$$

sin su lugar significante. Se presenta no sometido, rebelde a un significante, y por eso fundamentalmente como sin hogar o como aplastado por un hogar, voluntariamente a un costado de la humanidad.

Tenemos que saber que, cuando el sujeto histérico viene a vernos, viene a buscar un lugar en el Otro, y es así como debemos recibirlo: como a un sujeto que viene a buscar un lugar en el Otro y que puede encontrarlo.

En ocasiones esto puede traer dificultades, como la de que se considere en el consultorio como en su propia casa; y si esto puede ser dificultoso es porque al mismo tiempo considera un agravio molestar la vida de los demás. Imagina precisamente que tiene el deber de enseñar al Otro, que imagina completo, la verdad del deseo. Porque imagina al Otro completo piensa que su deber es tomar la falta a su cargo y mostrarla.

Es necesario que el analista respete sus semblantes, de los que es pródigo, porque le permiten cierto enganche en el Otro, en el lugar de un significante. El obsesivo se engancha al Otro como a un significante en el que cree del modo más tenaz, pero para el histérico es mucho más difícil porque su enganche, si bien resistente, es al mismo tiempo frágil y variable. No hay sólo siete velos, sino una muchedumbre de velos bajo los cuales el histérico no sabe si hay algo, lo que lo lleva, a veces, a lamentarse de parecer mentiroso. Esta lamentación histérica, presentada en ocasiones del modo más distraído

y tangencial, es, sin embargo, una de las cosas más trágicas que existen en el mundo.

Es verdad que la histeria ha cambiado en su modo de manifestarse, pero hoy también podemos encontrar lo mismo que Freud: su mentira originaria. Sin duda el Otro ha cambiado, y esa mentira originaria ya no tiene tanto campo para dar sus efectos, para desarrollar sus posibilidades. Se necesitan para eso amos más consistentes que nosotros. Pero si hoy las manifestaciones histéricas son menos espectaculares, igual encontramos lo visto por Freud y que Lacan escribió como \S .

Debe tenerse en cuenta que, en comparación con una histérica, el analista parece torpe, pero es en ella en quien hay un dolor de existir en ese vacío fundamental.

Por eso, en la dirección de la cura, hay que respetar sus semblantes y permitirles fabricar y producir su falso dinero. Es que tienen propensión a producir falso dinero. He aceptado el falso dinero de una histérica durante un año: me pagaba con cheques, pero con la condición de que yo no fuese al banco a cobrarlos. He aceptado ese juego, aunque después, obviamente, y con su consentimiento, haya ido al banco (no hay que trabajar por nada). Pero hay que respetar ese juego porque no es una trampa sino un deseo. Lo prueba el que fuera perfectamente compatible con el hecho de hacerme regalos. Al mismo tiempo, me hacía regalos, ¿y qué es un regalo cuando lo regala un analizante histérico? Es una manera de hacerse representar en el consultorio, de inscribirse en el Otro, de permanecer ahí durante su ausencia física. Es posible que a una histérica le resulte difícil irse al terminar la sesión porque tiene cierta adhesividad. Podría decirse que es una fastidiosa, o en francés, que "c'est une emmerdeuse". Pero no es elegante decirlo, porque lo que hay que considerar es que es su manera de ocupar un lugar en el Otro, al que supone de hormigón, y en el que quiere cavar su agujero. Desea tachar al analista como Otro, mandarlo y revelarle a él —que se pensaba como un A completo— que es un A tachado.

Por eso también es necesario en la dirección de la cura demostrar al analizante que el analista no es ese A completo, demostrándole la existencia de un deseo. No se puede conducir la cura de una histérica sin demostrar esa falta y esto también es una indicación clínica de Lacan que puede encontrarse en sus *Escritos*. Todo está en la manera, en el cómo demostrarlo, peculiar según cada ocasión. Pero es un momento inevitable en el análisis del sujeto histérico. No se trata de seducción, como se dice groseramente. Se trata de suscitar la falta en el Otro.

El sujeto histérico pide ser creído, pero al mismo tiempo no se cree a sí mismo, y es por esta falsedad esencial que es el sujeto más apropiado para representar la verdad. Porque la verdad nunca sale desnuda, como uno se imagina, sino siempre vestida. Si saliese desnuda, igual sería preciso ir a ver detrás del vestido de su piel, como lo ilustra esa historia de Alphonse Allais, en la que desuellan a la bailarina luego de la caída de los siete velos.

El obsesivo maneja su fantasma de una manera muy distinta, pero hablemos de esto en la próxima intervención.

P: —¿En qué sentido usan Lacan o Ud. la palabra gramática en una expresión como 'gramática del fantasma'? ¿En el sentido de gramática formales, gramáticas matemáticas o gramáticas lingüísticas?

R: —No, no. Gramática... la de la escuela. Es una alusión, solamente, a cómo trata el fantasma Freud en 'Se pega a un niño'. El reconoce ahí transformaciones gramaticales mínimas —por ejemplo del pasivo al activo, etc.—, pero suficientes para hablar de una gramática del fantasma. Lo importante, como introducción a lo que va a seguir, es que el acento de Lacan no está puesto sobre la gramática del fantasma (acento de Freud que sin duda acepta), sino sobre otra dimensión simbólica que es la lógica del fantasma. No con mucho desarrollo, porque en su seminario sobre *La lógica del fantasma* no hay demasiado sobre el fantasma. No obstante, está ese acento, puesto al final y un poco enigmático: el fantasma es como un axioma.

P: —La pregunta también estaba basada en el hecho de que Lacan trabaja en 'Problemas cruciales', estrictamente el concepto de gramática chomskiana. Concepto que evidentemente descalifica.

R: —¡Oh! Nos vamos a quedar en un nivel mucho más cercano a la clínica que el que supondría preguntarnos sobre la gramática chomskiana, etc. Podría hablar sobre el tema, pues hace cuatro o cinco años, cuando salió el libro de Chomsky *Rules and representations*, hice un seminario sobre el mismo para demostrar cómo Lacan en su 'Instancia de la Letra', en dos frases, rechazaba toda esa dimensión biológica supuesta por Chomsky. No es exactamente nuestro tema, pero puedo agregar que las dos frases de Lacan son las siguientes: "*que no se puede confundir el lenguaje con los órganos que sirven a esa función en el individuo*". Es decir, que el lenguaje no es una cuestión de producción individual. Y que nuestro punto de vista fundamental es "*que el lenguaje preexiste a la entrada que hace en él un sujeto*". Ya existe antes de la cuestión de aprenderlo. Por eso el problema es saber —primera manera de enunciarlo de Lacan— cómo un sujeto, un individuo, entra dentro de un lenguaje ya existente. Aun más, de cómo el lenguaje va existe para cada uno antes de la existencia del individuo. No sólo Lacan, también un Popper ha visto esto. Por eso, para nosotros, el sujeto se produce a partir de ese lenguaje preexistente y entonces la problemática del carácter orgánico de la gramática no nos es cuestión pertinente. Era el punto de vista de Lacan va en 1957, y permite evitar las elucubraciones de Chomsky. Hay que decir del mismo que es un gran lingüista, pero no existe como biólogo. También debemos decir, con respeto, que es un delirio chomskiano su elucubración sobre la biología.

P: —Usted decía que el fantasma, a diferencia del síntoma, es un residuo

que no puede cambiarse. Me interesa lo de residuo, resto, desecho, porque son expresiones que mencionan el objeto 'a'. ¿Qué relación tendría este último tanto con el fantasma como con el síntoma? Me gustaría además que clarificara un punto en relación al caso clínico que presentó. Usted dice que la paciente curiosamente no tiene síntomas. Sin embargo señala que no puede relacionarse con los hombres con quienes tiene comercio sexual, de una manera cotidiana. Entonces, ese no poder ¿no puede ser considerado como un impedimento, en el sentido de Lacan, como un ser tomado en la trampa, como un síntoma?

R: —Para nosotros sí, pero para ella no. Por el momento, veremos si cambia. Ella se encuentra satisfecha así, y no imagina cambiar. Lo interesante, pero también lo difícil, es que hay que esperar. Hay que esperar a ver si lo va a sintomatizar. Puede que no sea inmediato. En cierto modo, el análisis contribuye un poco acá a mantener esa situación. Porque, por un lado, puede con el mismo sostener una relación de amor intensa no física, y por el otro, mantener aparte esos encuentros físicos. Con esta separación, las cosas andan relativamente bien para ella. O sea que estamos ante una cierta inmovilidad del dispositivo. No puedo entrar demasiado en los detalles de este caso, pero puedo decir que en cierto modo configura una problemática masculina. Me refiero a la de esa separación: por un lado, el amor (aunque sea analítico se trata del amor), y por el otro, el sexo. Lacan señala que la problemática erótica femenina permite coincidir, sobre el mismo objeto, amor y deseo. Decimos ahí deseo aunque sea un deseo que es también goce, pero Lacan no había aún separado ambos conceptos. La problemática erótica masculina consiste, en cambio, en que se produce una divergencia entre los dos. El problema de esa paciente, si tiene alguno, es precisamente que vive dentro de esa divergencia. ¡Hay que ver cómo trata a los hombres con los que se acuesta! A veces ellos desean un poco de su amor, pero cuando manifiestan esa demanda, los rechaza de una manera brutal.

P: —*¿Y con respecto a la primera parte de mi pregunta, al fantasma como residuo y su relación con el objeto 'a'?*

R: —Exactamente. Hay una relación. El fantasma fundamental nos presenta ese objeto 'a' como un producto del discurso analítico mismo. Es algo que puede resultar difícil de entender en Lacan; que en cierto modo el objeto 'a' sea una producción de nuestra operación. Pero para entenderlo hay que pensar en esa decantación del fantasma fundamental. Que el deseo del analista sea obtener de un sujeto su fantasma fundamental es una responsabilidad, porque no es encantador obtenerlo. No es algo especialmente elevado el fantasma fundamental de un sujeto. Es ésta, me parece, la responsabilidad misma del acto analítico. Se produce también esa revelación exactamente en el momento en que cae el sujeto supuesto saber. O sea cuando se manifiesta la falta en el Otro, su anulación. (Hablaemos con más precisión de esto, mañana.)

- P: —*En las dos charlas, la de esta mañana y la de ahora, acentuaste la diferencia entre sintoma y fantasma. E incluso hoy, cuando planteaste las tres dimensiones del fantasma, situaste la real como fundamental, mientras que para el sintoma fue su articulación significativa lo acentuado. Ahora bien, en Lacan, y en un trabajo tuyo no muy lejano, Réveil, el sintoma es considerado una posibilidad privilegiada de acceso a lo real. Me gustaría que dijeras algo sobre esto.*
- R: —Es cierto, completamente cierto. La cuestión, para mí, es tener que dar cierta progresión a las cosas. Es verdad que esa oposición entre sintoma y fantasma es algo que he entrevisto en 1980, pero con la profundización de mi propia práctica analítica ha tomado ahora aún más fuerza. Fue para mí, y creo que para el público francés de mi curso de ese año, una novedad que exigía tanto cambiar algunas perspectivas anteriores como descubrir que esa diferencia, esa oposición, estaba ya en Lacan y, en cierto modo, también en Freud. Ese año yo tenía, me parece, la dificultad de entender cómo se articula lo real del fantasma, su carácter de residuo de la operación analítica, con su aspecto frase. Cómo articular al mismo tiempo su carácter real y de frase articulada. Cómo ubicar al fantasma como real y simbólico al mismo tiempo. Una solución sería decir, lo que el fantasma manifiesta, que hay un real de lo simbólico. Un real de lo simbólico es exactamente el sentido que voy a dar a la expresión de Lacan 'el fantasma es un axioma'. Me parece una manera de exponer cómo una articulación significativa puede estar en el lugar de lo real, porque un axioma es lo que en un sistema lógico no se cambia. Funda el sistema pero está aparte de él. Y esto me parece conviene con exactitud a la frase de Freud que he leído, esa frase extraordinaria: *"El analista tiene que admitir que estos fantasmas subsisten aparte del resto del contenido de una neurosis y, en el fondo, no encuentran un lugar propio en su estructura"*. Creo que cuando Lacan dice "el fantasma es un axioma", de lo que se trata es de la formalización de esa intuición freudiana, y de la manera de poder ver cómo una articulación simbólica puede estar al mismo tiempo en el lugar de un real, de algo que no se cambia. Bien es cierto que esto da al fantasma una posición muy paradójica que, me parece, explica por qué la literatura sobre el mismo es mucho más reducida que la existente sobre las formaciones del inconsciente. Sólo ha habido literatura analítica sobre fantasmas imaginarios, cosa criticada por Lacan, porque un catálogo de fantasmas no explica nada. Es necesario descubrir la articulación simbólica de la experiencia. De ahí que opine que es indispensable en la conducción de la cura ubicar ese punto límite del fantasma fundamental. Pero no para olvidar el sintoma. Di a mi seminario de este año, en París, el título: "Dos dimensiones clínicas: sintoma y fantasma", de donde proviene el que he dado para éste, hace ya un tiempo. Pero en París, un mes después de iniciado mi curso, el título ya era un poco diferente:

"Del síntoma al fantasma y retorno". También el deber del analista tiene que ver con los síntomas, pero es necesario un recorrido a través del fantasma. Tal es la indicación de Lacan. Mañana veremos dónde ubicar el síntoma y dónde el fantasma, y cuál es al respecto la tesis freudiana. Que hay una implicación del fantasma en el síntoma es la primera intuición de Freud cuando trata sobre las histéricas. Intuye que dentro de cada síntoma hay un fantasma, cosa que puede verse exactamente igual en el gráfico de Lacan si nos fijamos en la inmediata implicación que hay entre $s(A)$, lugar del síntoma, y $\$ \diamond a$, lugar del fantasma.

III

El sujeto obsesivo no necesita, como el histérico, que se le garanticen sus dichos y sus comportamientos. Si este último pide que uno salga de garante de su falso dinero, el primero, por el contrario, querrá ofrecerles, él, su propia garantía. El obsesivo se propone como garante del analista. Su problema es garantizar al gran Otro, y a uno mismo, si uno se confunde con el gran Otro.

Tal es su manera, obsesiva, de no tener nada que ver con uno, pues el obsesivo quiere hacer lo necesario, hacer lo que hay que hacer, pero nada más.

El sujeto histérico se ubica como Amo, cosa escrita así en la fórmula correspondiente de Lacan para su discurso. Por el contrario, el sujeto obsesivo se ubica voluntariamente como esclavo, y aunque sea un rebelde lo será siempre en nombre de una ley. Quiere, sin duda, una relación con el Otro, pero en la medida en que esa relación se ajuste a determinadas reglas. Precisamente las mismas reglas que el histérico no soporta, porque el que todas las cosas estén en regla es una manera de matar el deseo.

Y hay que reconocer que la mayoría de la humanidad quiere que todo sean reglas, que todo esté en regla, que todo ocurra según las reglas. De esto hay un ejemplo muy bueno en la comedias de Molière, en el personaje del médico molièresco. Estamos acá ante un deseo del que se puede decir que ya no es sólo el de vivir sino el de morir en regla. Lo importante del médico molièresco no era que fuese capaz de curar. (Para la medicina del siglo XVII era difícil curar cualquier cosa.) Lo importante era que dejase morir, pero eso sí, en regla, dentro de las reglas.

El obsesivo es obediente y no causa problemas al respecto, pero lo subleva el capricho, el Otro caprichoso. Se puede decir que acepta la bota pero no el capricho. Tal es su manera de establecer la permanencia y consistencia de su Yo, tendencia que determina, correlativamente, las intermitencias de su deseo; que su deseo se desvanezca frente al objeto.

Vemos así la función, en él, de la vigilancia. No sólo la que le determina su típica dificultad para dormir, sino también la vigilancia diurna y que le es igualmente cansadora. Hay acá una dificultad propia del obsesivo pues la vigilancia es un esfuerzo de todo su ser. Hace muchos esfuerzos para asegurar su permanencia.

Esta cuestión es observable en la dirección de la cura.

Un analista puede obtener la histerización o la obsesionalización del paciente, cosa que puede depender estrictamente de su misma posición.

El psicoanálisis puede obsesionalizar al paciente y llevarlo a creer en las reglas como un médico de Molière, de una manera ciega. Es frecuente que esto pase en relación al encuadre analítico, en cuyo caso se trata de un 'no importa lo que pase, hay que mantener el encuadre'. Ustedes saben al respecto que Lacan no aceptaba los *standards*, las reglas de esos nuevos médicos de Molière de la Internacional, y la razón no es que fuese histérico. De sí mismo dijo a veces que era histérico, obsesivo, psicótico, mujer, etc. Tampoco es cierto que los lacanianos hagan cualquier cosa con esas reglas. Pero cuando el análisis toma una vertiente obsesiva, la verdad de la conducta del analista, así como lo que se puede oír de su deseo en todas sus enunciaciones es: "podés morirte, que no me importa". Tal es la verdad de esa conducta mollièresca, la de esos analistas que obsesionalizan al paciente.

No conozco muchas cosas de adentro de la Internacional. Conozco, en París, las anécdotas del lado de los lacanianos. Pero hay un libro de una periodista norteamericana, Janet Malcolm, publicado hace un año, que trae muchas anécdotas de la Internacional de Nueva York. No es lacaniana ni mucho menos, pero a través de su libro uno se puede hacer una idea de esas pequeñas cosas de Nueva York, como la de esta historia que ilustra a la perfección el estilo: "podés morirte que no me importa".

Una paciente, en Nueva York, concurre a lo de su analista "ortodoxo", como se dice. Llega con la cabeza completamente vendada a causa de un grave accidente que ha tenido. La anécdota es sólo esto: que el analista no dice nada ni hace mención alguna al respecto. Sería salirse de su función. Ahora, claro, ella no vuelve más.

Para mí esta anécdota tiene la marca de la verdad, y estoy seguro de que ha ocurrido, porque obedece a una lógica: la de que en esos casos el analista debe hacer lo que hay que hacer según las reglas, estrictamente, sin una palabra de más.

En la práctica analítica, la vertiente de Lacan es todo lo contrario. Por ejemplo, cuando pacientes suyos estaban hospitalizados por enfermedades graves iba a verlos. Y para todos ellos su presencia no se reducía a las sesiones cortas, tema de calumnia por años. Es cierto que practicaba sesiones de tiempo variable, regularmente mucho más cortas que lo que exigen los *standards* de la Internacional, pero al mismo tiempo su 'holding', si se puede decir, era mucho más amplio que ese 'holding' reducido de manera obsesiva. Tomaba por sus pacientes, verdaderamente, una responsabilidad mayor.

Cuando uno habla de la manera en que los pacientes se presentan en sesión, o cuando uno los retrata, se produce un sesgo satírico cuya prueba son las risas que a veces suscita una ponencia como ésta. Siempre está ese elemento cuando uno describe el comportamiento humano. Por eso es difícil hacerlo y por eso debemos poder dar un estatuto estructural a esa descripción.

He encontrado en Lacan algo para dar una base a esa descripción. Todos esos comportamientos humanos son respuestas, que se concretizan cada vez de una manera peculiar, a la cuestión del deseo del Otro. Responden así cuando se les presenta \bar{A} , el Otro tachado. Por tanto, cada estructura clínica tiene lo que se puede llamar, y así lo llama una vez Lacan, su propia 'pantomima', o sea su propia estrategia ante la cuestión del deseo del Otro. Diferente para el histérico y para el obsesivo, esa respuesta concreta es su fantasma en el sentido más amplio de la palabra. No en el sentido del fantasma fundamental como resto de la operación analítica, sino su fantasma como 'su manera de ser'.

Sobre esto Lacan nos ha dejado indicaciones clínicas muy precisas. Son pocas, en los *Escritos*, pero son claves para la conducción de la cura. Una de ellas: lo esencial en el fantasma histérico, en cada ocasión, es la función de la otra mujer.

Hay que ser prudente en las generalizaciones clínicas, pero se puede decir que cada vez que nos encontramos con un sujeto histérico, vale el 'cherchez la femme'. Hay que buscar... la otra mujer. Porque la forma que toma la cuestión del deseo del Otro en la histeria es siempre una cuestión sobre el sexo, sobre el sexo que el sujeto tiene. No es lo mismo para el obsesivo, para quien la cuestión del deseo del Otro es la de su propia existencia en el mundo. Recientemente hablaba acá con dos analistas que venían juntos a discutir casos. Fue como una presentación clásica, porque uno traía un caso donde era evidente la insistencia de la cuestión sobre el sexo, mientras que en el otro caso el problema de la existencia y el origen del individuo era lo predominante. A veces podemos así, de modo muy sencillo, diagnosticar los casos.

En el sujeto histérico la otra mujer tiene esa función prevalente porque la cuestión sobre el sexo es siempre una cuestión sobre el Otro sexo. No es verdad que haya acá reciprocidad, porque el Otro sexo como tal, para ambos sexos, es el sexo femenino. Es el Otro sexo tanto para los hombres como para las mujeres. De ahí que el sujeto histérico, para quien esa cuestión humana fundamental tiene toda su intensidad, espere siempre alcanzar una respuesta a través de una mujer.

Freud había visto esto a su manera, manera que se dobló, se curvó un poco, por su relación con Fliess y su concepto de bisexualidad. Fue su modo de decir que el sujeto histérico se identifica al hombre, toma su lugar, para plantear su pregunta sobre la femineidad.

En cuanto al concepto de bisexualidad, concepto un poco delirante (sabemos que Fliess era delirante)... ¿No se sabe que Fliess era delirante?... ¿No conocen su libro sobre la nariz? ¡Ah!, es un texto fundamental para la historia del psicoanálisis. Fue traducido en Francia, en la colección del Dr. Lacan, para que se pueda ver quién ocupó el lugar de analista de Freud. Saben que no hay un autoanálisis de Freud, sino que fue analizado. Se analizó en su relación con Fliess, y durante todo el período de invención del análisis, este último, con sus teorías sobre la nariz, fue para él exactamente un sujeto

supuesto saber. Por eso su palabra tenía para Freud un valor increíble. Se puede hablar, entonces, de relación transferencial de Freud para con Fliess, y no importa que ese sujeto supuesto saber fuese un delirante. ¡Es por esa razón que uno puede analizarse con tipos más o menos del estilo de Fliess! ... La noción de sujeto supuesto saber indica justamente que no es un sujeto que sepa. No necesitamos asegurar eso; un supuesto saber es suficiente ...

Luego de esta pequeña digresión sobre la persona de Fliess, retornemos a su concepto de bisexualidad. El concepto de Lacan que lo reemplaza es: '*il n'y a pas de rapport sexuel*', no hay relación sexual. No se trata entonces de bisexualidad sino de nulisexualidad, porque el objeto 'a', como tal, no tiene sexualidad. Retomaremos esto en otra oportunidad, ya que lo que ahora nos ocupa es destacar la importancia que tiene ubicar, en el fantasma histérico, la otra mujer. Esa otra mujer que el sujeto histérico, de una cierta manera, ofrece al hombre. Se la ofrece a un '*homme de paille*', según la expresión de Lacan, es decir a alguien que le oficia de prestanombre.

Una mujer histérica alquila su cuerpo a otra mujer, lo que puede observarse no sólo en los casos clásicos, sino en cada ocasión en que el fantasma histérico se construye.

Al respecto, he encontrado un fantasma femenino mucho más complejo que el masculino aparentemente correlativo. Un fantasma masculino considerado clásico es el de fantasear con otra mujer cuando se está cogiendo. Pues bien, este fantasma femenino que he encontrado, más complejo, más difícil de entender, no es el de fantasear que es otro hombre el que se la está cogiendo, sino fantasear que ese hombre se está cogiendo a otra mujer que no es ella. Es decir, que ofrece al hombre su propio cuerpo como el cuerpo de otra.

A la paciente en cuestión ese fantasma le era necesario para obtener el orgasmo. Y ocurre que al contarle —lo mantuvo escondido durante años en su análisis anterior— y al decidir no manejarlo más de esa manera, el resultado actual del análisis es que tiene dificultad con el orgasmo. Tenemos, en el lugar del fantasma, un síntoma bien articulado.

Vemos, en este ejemplo, esa posición de la otra mujer que es lo más escondido del fantasma histérico y que en cada ocasión se presenta según una modalidad peculiar. Es cosa muy escondida porque el hombre, su hombre, su marido, de eso no sabe nada. No sabe que cada noche coge con otra mujer ...

Tal es la pantomima histérica a la que hace referencia Lacan. Su fantasma, que es al mismo tiempo lo más secreto como lo que puede observarse en las actitudes y comportamientos más cotidianos del sujeto, no es fácil de ubicar.

No continuaré este desarrollo, pero pueden leer esa descripción, así como la correspondiente a la pantomima obsesiva, en los *Escritos* de Lacan. Esta última consiste, precisamente, en que el obsesivo, con su problema sobre la vida y la muerte, acepta riesgos; acepta riesgos y grandes riesgos, pero al mismo tiempo se pone un poco al costado de la situación donde ocurren. En 'El

psicoanálisis y su enseñanza' hay dos páginas sobre todo esto que son, desde el punto de vista clínico, realmente útiles.

Ahora quisiera ubicar la cuestión de la resistencia, difícil también para mí ese año, a raíz de tener todos en las orejas el dicho de Lacan según el cual la única resistencia es la resistencia del analista. Fue ésta su manera de borrar el 'análisis de las resistencias', donde siempre es el paciente el culpable por no hacer bien su trabajo.

Un primer planteo polémico de Lacan fue señalar que el inconsciente no resiste, que solamente repite, y que la única resistencia que hay es una resistencia imaginaria. Resistencia imaginaria en la que el analista tiene su responsabilidad. Forma parte de la misma, porque *la resistencia, en tanto imaginaria, necesita la colaboración del analista*.

Pero, lo dije ayer, hay una resistencia más fundamental que esa.

Una resistencia fundamental de la que podemos decir que es la consistencia misma de la estructura neurótica. En esta consistencia estructural hay una inercia, una fijación, de la que la travesía del fantasma es su análisis. El análisis de esa última y fundamental inercia del sujeto.

En un Seminario de Lacan, creo que de los años '60, podemos encontrar una frase que implica un cambio de punto de vista respecto de la resistencia acorde con el desarrollo de su enseñanza. Se refiere a una resistencia que nada tiene que ver con la resistencia del 'análisis de las resistencias'. "*Las resistencias —dice Lacan luego de veinte años de enseñanza— son las formas de coherencia misma de la construcción neurótica*".

Ya estamos ahí en aquello de que se trata cuando hablamos de fantasma fundamental, pues podríamos decir que este último es como la matriz de las formas de coherencia de una construcción neurótica.

Me parece necesario plantearse este tipo de cosas antes de tomar un tema como el fin del análisis y la travesía del fantasma. Si una fórmula como esta última parece cosa difícil, es porque antes hay que elaborar de qué fantasma se trata, de qué tipo, cuál es su estatuto.

La coherencia misma de la estructura neurótica puede permanecer, y seguramente permanece, aunque los síntomas desaparezcan, lo que puede observarse, por ejemplo, entre analistas. No hay histéricos más puros, en cierto modo, que los analizados. Es que se obtiene, a través del análisis, una estructura neurótica de coherencia más pura, y sin perjuicio de que los síntomas, por supuesto, se hayan disipado.

Como aproximación al problema daré ahora una o dos referencias freudianas sobre esta cuestión que me parece central y que es la de la relación entre síntoma y fantasma.

Siempre es necesario hacer referencias freudianas, porque así el auditorio queda tranquilo en cuanto a la ortodoxia de las cosas. Al mismo tiempo, desde ya, cada texto de Freud leído a través de Lacan toma un relieve inédito. *Fantasmas histéricos y su relación con la bisexualidad*, texto de 1908, o sea un año posterior a *El poeta y el fantasma*, es un texto donde Freud rela-

ción del modo más evidente síntoma histérico y fantasmas. Es más, supone que el fantasma determina al síntoma. Nos dice que según su experiencia analítica, dado un síntoma, uno puede encontrar el fantasma que lo determina. De esta manera considera a este último, podríamos decir, como el nombre propio de lo reprimido.

Tenemos entonces así una teoría muy sencilla, base de las posteriores articulaciones kleinianas. ¿Por qué? Porque si se toma al fantasma como causa del síntoma y se lo concibe como una derivación de los sueños diurnos, el resultado es que sus imágenes parecen el contenido mismo del inconsciente. Así, para Freud, en el texto a que hago referencia, el método de investigación psicoanalítico conduce, de los síntomas patentes, visibles, a los fantasmas inconscientes, escondidos. Va del síntoma al fantasma, en un camino que hace aparecer a este último como precursor inmediato, directo, del primero, y en un sentido causal.

Ahora bien, esto me parece fundamental para entender por qué Lacan tuvo, de entrada, respecto de esa misma cuestión, un problema teórico. Un problema propiamente teórico, porque esa teoría freudiana no diferencia entre lo imaginario y lo simbólico mientras que distinguirlos estrictamente era su punto de partida.

En todos sus primeros textos Lacan ubica al síntoma como una formación simbólica mientras que el fantasma aparece situado en la dimensión imaginaria. Entonces es obvio que esta distinción se contradice con este texto de Freud. Pero no con otros, porque todo el mundo sabe que no mantuvo el mismo discurso toda la vida y que su obra no es un sistema acorde en todas sus partes. Pasa lo mismo con Lacan, aunque no del mismo modo.

Inicialmente, entonces, para Lacan, se trata de sostener la primacía de lo simbólico por sobre lo imaginario. Al ser éste el punto de partida teórico, surge un problema al tratar de ubicar algo que se encuentra en la experiencia, a saber, la prevalencia que una imagen puede tomar para el sujeto. Si lo estructural corresponde a lo simbólico, ¿cómo dar cuenta de esa prevalencia?

Hay varias indicaciones de Lacan sobre esto, previas a una teoría que, me parece, luego mantiene.

En primer lugar, como ya vimos, su primera fórmula del fantasma nos indica que éste queda situado en una dimensión estrictamente imaginaria: $a \leftarrow a'$.

En segundo lugar, Lacan señala que la eventual prevalencia de una imagen en el sujeto corresponde a una falta en el sistema simbólico. Aunque no tengo ahora tiempo para desarrollarlo, ya se puede encontrar en Lacan la idea de que es en un momento de falta en la cadena significante, escribible como A, que puede llegar a volverse prevalente una imagen, un elemento de nivel imaginario.

En tercer lugar, y como ejemplo de lo anterior, observemos la primera manera que tuvo Lacan de dar cuenta de la figura del superyo. Dice en esa

época, exactamente, que es cuando hay una falta en la cadena simbólica que viene, del nivel imaginario, la figura obscena del superyo.

Todo esto configura su primer modo de ubicar el fantasma. Pero sabemos que no es el último. Lo importante, es que es en relación con esa primera formulación, a \leftarrow a', que toma sentido la segunda, $\mathcal{S} \diamond a$.

¿Cuál es la novedad?

La novedad, lo primero que surge como novedoso, no es que esa segunda fórmula implique el objeto 'a', porque en cierto modo eso ya está presente en la primera. Es cierto que al respecto hay una transformación que va de la consideración del objeto como imaginario hacia la cuestión de su estatuto real. Pero lo nuevo, lo escandaloso de esa fórmula ya conocida por todos, lo que tiene verdaderamente de paradójico, es implicar en el fantasma al sujeto como sujeto del significante: O sea que en el fantasma queda implicado un elemento que viene del nivel simbólico, que es efecto de la dimensión simbólica.

Se articulan, así, dos elementos heterogéneos.

Hay una alusión velada de esto en el texto de Freud, cuando nos dice que se requieren dos cosas para hacer un fantasma. Un goce, un placer proveniente de una zona erógena, primero. Y segundo, lo que llama una representación del deseo. En cierto modo, ambas cosas pueden encontrarse en la fórmula $\mathcal{S} \diamond a$. En 'a', ese goce, vinculado con \mathcal{S} , el sujeto del deseo.

Pero en la teoría de Lacan tal vinculación es paradójica, porque es la de dos elementos fundamentalmente diferentes en sus estructuras. Por eso, en su topología, ubica al fantasma a partir de una figura topológica llamada 'crosscap'. Durante años nadie podía entender nada del por qué de la topología de Lacan, y puede que él se divirtiera con eso. Pero no es cosa que se justifique por mero placer. En la cuestión en que estamos, la del fantasma, se trata de entender algo verdaderamente difícil. ¿Cómo puede ser que dos elementos de estructuras diferentes se vinculen entre sí? Para colmo esa vinculación es fuerte, muy resistente, la más resistente que aparezca en la dirección de la cura analítica.

Una vinculación entre significantes no es una cuestión tan difícil, porque los elementos en juego son homogéneos. No es este el caso del fantasma, y por eso la importancia de una figura como el 'crosscap'. En efecto, esta última es una figura topológica compuesta de dos elementos de estructura diferentes. Se la obtiene vinculando: 1) lo que se llama la banda de Moebius, conocida de ustedes, por supuesto, y 2) cualquier cosa tan estúpida como ésta, un trozo de papel común, una parte de un plano, de una esfera, y que no tiene en absoluto la estructura de una banda de Moebius.

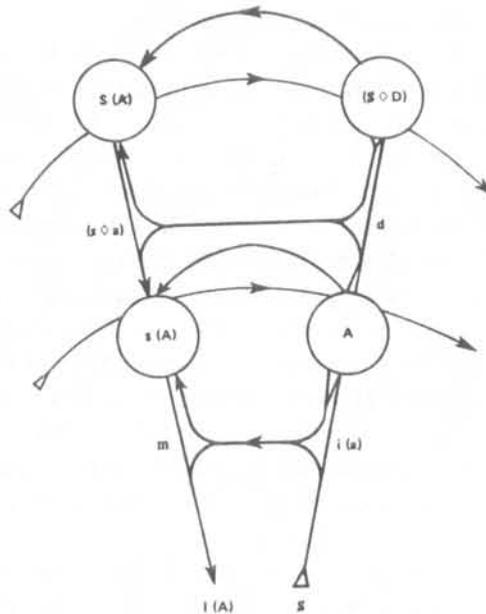
La segunda es cosa conocida por todo el mundo desde hace siglos, mientras que la primera, aunque es también un objeto muy sencillo, nadie lo conocía antes de 1860, cuando Moebius lo produjo por vía de una teoría muy complicada sobre los polígonos.

Ahora bien, el 'crosscap' es utilizado entonces por Lacan porque permite

mostrar, si no demostrar, que hay una vinculación posible entre dos elementos de estructuras diferentes. Cuestión que su fórmula del fantasma supone y donde la banda de Moebius corresponde al sujeto y esta parte cualquiera del plano al objeto. Solamente aludo, por cierto, a esa construcción que no voy a desarrollar aquí, pero que me permite señalar que no es suficiente reflexionar la práctica analítica con el campo del significante. Sin duda que ahí están los medios del analista, pero si el sujeto es, por un lado, efecto de la cadena significativa, no se debe olvidar que, por otro, se presenta en la experiencia analítica con una inercia, con una resistencia proveniente de su estrecha vinculación, a través del fantasma, con el objeto.

De ahí que la culminación del análisis necesite, podríamos decir, una vacilación de ese vínculo entre el sujeto y el objeto propio del fantasma.

Todas estas diferentes consideraciones son ubicables en el grafo de Lacan, construido, por lo demás, a tal fin.



Observemos primero, arriba a la izquierda, el punto \mathcal{A} en $S(\mathcal{A})$, punto del deseo del Otro. Inmediatamente abajo, tenemos $\mathcal{S} \diamond a$, el fantasma, ubicado ahí como un tapón respecto de esa falta del Otro, lo que los ejemplos que di anteriormente ilustraban.

En segundo lugar, veamos qué sigue inmediatamente abajo del fantasma: algo que Lacan escribe como $s(A)$, y que es una de sus escrituras del síntoma. Por lo tanto el gráfico articula al síntoma como determinado por el fantasma, y a este último como tapón del deseo del Otro. Es verdad, entonces, que el fantasma es como el resumen de toda la producción inconsciente, lo que en cierto modo da razón a Melanie Klein, así como explica su error: considerar

solamente al fantasma en su dimensión imaginaria y suponerlo el contenido del inconsciente.

Por último, señalemos que, en el gráfico, el fantasma aparece como punto último de bifurcación posible de la trayectoria que tiene punto de partida en $S \diamond D$ y para por d. Es decir que es el último lugar en donde aún es posible volver, retornar, a lo que puede ser consciente para el paciente. Y es verdad que a veces el fantasma es consciente.

Ahora bien, si para Freud hay una relación entre síntoma y fantasma, vemos que la misma no sólo está inscrita en el gráfico de Lacan, sino que se la articula con la relación que el último tiene con la falta del Otro. Por lo demás, y para dar una referencia de los *Escritos*, página 636 de su edición francesa, vemos ahí que a propósito de la formación de síntomas, Lacan menciona inmediatamente su relación con el fantasma.

Sólo que la cuestión es cómo dar cuenta de esa relación.

Y es aquí, creo, que debemos introducir su definición del fantasma como axioma. El fantasma es como un axioma no sólo para el sujeto, sino que así también se presenta en la práctica analítica.

He dado ya la indicación de que a pesar de que el fantasma pueda reducirse a una fórmula significativa —lo que se ve en Freud con su '*se pega a un niño*'— no por eso obedece a la estructura de la retroacción ni al movimiento o dinámica del significante. Les leí ese fragmento de Freud en el que se señala que el fantasma permanece aparte del resto del contenido de una neurosis.

Pero pensemos ahora en ese tipo de sistema significativo por excelencia que es un sistema lógico. En un sistema lógico ciertas fórmulas son inmodificables: sus axiomas. Justamente porque están en el fundamento de un sistema lógico no se dejan modificar por las leyes de transformación del resto del sistema. Son su punto de partida.

¿Cómo entender entonces lo que dice Freud, que el fantasma no tiene lugar en la estructura neurótica, pero que sin embargo está ligada a ella? Por vía de esta idea de Lacan, a saber, que el fantasma está ligado a la estructura neurótica de la misma forma en que el axioma está ligado al resto deductivo de un sistema lógico.

En este sentido, lo que Lacan escribe como $S(\mathcal{A})$ es ese significativo lugar del fantasma como axioma simbólico. Es como el valor de lo que permanece cuando el orden simbólico se desvanece junto con lo que se puede llegar a decir y a saber. Por eso, al llegar a ese punto mismo del fantasma no estamos ante una mera reticencia del sujeto sino ante una falta de las palabras y del saber. *Se pega a un niño*, es el título del trabajo de Freud, pero cuando él introduce la frase completa tal como la enuncia el paciente, vemos que es así: "*No sé más. Se pega a un niño*". Ese '*no sé más*' también es muy importante y corresponde a lo que se escribe como $S(\mathcal{A})$. '*No sé más*'; en una falta del saber se aloja ese resto simbólico completamente resistente que es el axioma fantasmático.

¿Qué es un axioma en lógica?

Fundamentalmente, es algo puesto al principio. Hay definiciones de términos y luego axiomas, en cualquier tratado de lógica. Son frases, primera, segunda, tercera, puestas ahí, de una vez, postuladas. No se pueden discutir, desde ningún lugar, porque es a partir de ellas que se van a poder producir verdades y falsedades, verificaciones. Pero antes de ellas mismas no hay nada. Son el punto de partida y un punto límite.

Tal es la importancia y el valor de sostener que hay un axioma fantasmático. Sólo así puede valorarse una indicación clínica freudiana esencial. Y esto, creo, demuestra también la precisión, la exactitud de la lectura de Freud hecha por Lacan.

Profundicemos un poco más la cuestión; ¿qué implica un axioma?

Aclaremos, en primer lugar, que un matemático, por ejemplo, no hace sus descubrimientos a través de la formalización. Descubre cosas haciendo sus operaciones. Sólo en un segundo tiempo se trata de axiomatizar. Es decir, de encontrar ciertas frases lo más cortas y lo menos numerosas posibles, y de postularlas como esos pocos axiomas gracias a los cuales pueden hacerse todas las demás operaciones. Por eso podemos decir que son posiciones absolutas de una frase que no pueden someterse a la jurisdicción de lo que va a seguir: los teoremas y sus demostraciones.

Entonces, ¿qué implica el axioma fantasmático?

Implica el ser una creación significante pura.

Porque hay un creacionismo, un creacionismo del significante, cuestión ya planteada por Lacan en su seminario sobre *Las psicosis*. Antes de poder decir 'noche y día', explica Lacan, la noche y el día no existen. No hay más que variaciones de la luz. Una novedad absoluta, total, surge cuando en el mundo se introducen los significantes 'noche y día'. La experiencia misma se estructura a partir del significante que engendra la oposición, como comienzo absoluto. Podemos así entender qué significa que el significante surja 'ex-nihilo', de la nada. El significante es un "fiat", y nada lo demuestra mejor que el axioma lógico. De ahí que sea divertido leer lógica matemática, y en general todas las axiomatizaciones, cuando se las puede leer como lo mismo que se hace en la creación del mundo. Es en la lógica donde uno no deja de crear el mundo.

Concuera con esto que Lacan diga de su siglo $\$ \diamond a$, en alguna parte de sus *Escritos*, que son los índices de una significación absoluta. "*Noción —agrega— que parecerá adecuada a la condición del fantasma.*"

El fantasma fundamental, para Lacan, está ligado a una significación absoluta. A una significación despegada, separada de todo. La significación de: '*Se pega a un niño*' no tiene motivación anterior y es en sí misma un comienzo absoluto: 'Hágase la luz, y la luz se hizo', es lo que uno repite cada vez que postula un axioma.

'*Se pega a un niño*' no dice: 'se pega a un niño y me gusta', o: 'se pega a un niño y me da miedo'. En este sentido podría ser la frase inicial de una

infinidad de novelas y dar lugar a un desarrollo imaginario que no puede saberse de inmediato. Pero como tal, en sí, la frase no dice más que: 'Se pega a un niño'.

Hacia el final de su seminario sobre *La lógica del fantasma*, también dice Lacan que el fantasma tiene una significación de verdad. Esto es algo difícil de entender cuando uno sabe que lo mismo podría afirmarse del síntoma, ya que éste es como una irrupción de la verdad en la vida del sujeto. Incluso aún más fuertemente puede decirse que el síntoma *es verdad*. Entonces, ¿cómo puede decirse al mismo tiempo que el fantasma tiene una significación de verdad? Y Lacan lo dice. Lo dice en su última conferencia de ese seminario que no trata tanto de la definición del fantasma como de su travesía: "*el fantasma tiene una significación de verdad*".

¿Cómo entenderlo?

En mi opinión, 'verdad' no puede entenderse ahí como la verdad del sufrimiento sintomático. Hay que entenderla como una significación de verdad lógica. En un sistema lógico, 'verdad' es poner la letra V a una frase, así como 'falsedad' no es más que ponerle la letra F. No quiere decir otra cosa decir que el fantasma tiene una significación absoluta de verdad. Quiere decir que para el sujeto una frase única —tal es la hipótesis— tiene en su fantasma significación absoluta, significación de un comienzo absoluto. No es la significación de la fórmula 'no hay significación que no reenvíe a otra significación', o sea la que se refiere al sentido del síntoma. Es una significación separada de todo contexto.

Entonces, el problema de la travesía del fantasma y del fin del análisis es el de cómo puede transformarse, si se puede, la relación del sujeto con esa significación axiomática absoluta.

IV

P.: —*Mi pregunta se refiere a la cuestión de lo verdadero y lo falso, ya que me evocaba una suerte de lógica bivalente. Igualmente el creacionismo del significante, según el ejemplo de la división 'noche y día', parece plantearse en términos de una oposición bipo... Pero, ¿es esa una lógica viable para nuestra experiencia analítica? Máxime si tomamos en cuenta que con la introducción del concepto de 'semblant' entiendo que Lacan propone efectivamente una dimensión de lo que no es ni verdadero ni falso. En todo caso algo del orden de una lógica débil.*

R.: —*Sé que las cuestiones de lógica le interesan a usted mucho, como que creo que fue uno de los que propuso el tema 'Lógica del significante' para mi Seminario de setiembre 81.*

Este seminario es más clínico que aquél, pero puedo de todos modos decir esto sobre su pregunta.

Es verdad que la lógica bivalente no conviene al discurso analítico. Pero al mismo tiempo tenemos que tomar en cuenta lo que es el valor propiamente saussureano en la introducción del concepto mismo de significante. Ese valor es el siguiente: que un significante no es nada sino por oposición a otro o a un conjunto de otros significantes. Tal es el principio de la lógica del significante, resumido de una manera que no puede ser más sencilla en la escritura de Lacan: $S_1 // S_2$. Es la formulación más sencilla que se pueda imaginar del principio diacrítico de Saussure, y del que el término 'diacrítico' no quiere decir otra cosa sino que algo vale solamente por vía de una oposición. Y esto podría decirse que es bivalente. Ejemplos de Lacan como el de 'la noche y el día' corresponden a este nivel de introducción del significante y su valor diacrítico.

Al mismo tiempo es cierto que para nosotros contar solamente con un valor de verdad y otro de falsedad no es suficiente para conceptualizar lo que encontramos en la experiencia.

También es verdad que 'el semblante' —para tomar por ahora esa traducción de 'le semblant'— es un elemento que no es exactamente ni verdadero ni falso. 'Semblant' es una palabra inventada por Lacan, a partir de una expresión francesa, precisamente para no emplear el tér-

mino 'apariencia'. Cuando se dice 'apariencia', se cree que por detrás hay una substancia. Mientras que cuando se dice 'semblant', puede ser una apariencia pero a la que no corresponde ninguna substancia. Lacan se encontró con un problema de expresión en la conceptualización, por ejemplo, del 'falo', a partir de su distinción entre lo simbólico, lo imaginario y lo real. Porque es cierto que el falo es una imagen. Una imagen tomada del cuerpo. Pero al mismo tiempo es una imagen puesta en serie en las cadenas significantes. De ahí la dificultad, consistente en cómo formular al mismo tiempo el origen imaginario del falo y su función en el orden simbólico. En su texto sobre la psicosis, en los *Escritos*, Lacan lo menciona como un significante imaginario. Pero hay que reconocer que es esa una expresión un poco contradictoria consigo misma y que la palabra 'semblante' es más adecuada.

En este sentido, puede decirse de todos los significantes que también son semblantes, y justamente las formalizaciones lógicas nos dan una experiencia de eso. Con sólo poner las definiciones y los axiomas que convienen se desarrolla un sistema. Un sistema de semblantes lógicos. Ahora bien, lo extraordinario es que con esos semblantes de significantes surjan algunas imposibilidades. Al comienzo la libertad es completa, y en este sentido la lógica es una escuela de libertad frente al significante. Pero después de las definiciones y de los axiomas esa libertad inicial se va reduciendo hasta encontrar, a partir de la misma, ciertas imposibilidades. Y cuando se encuentran esas imposibilidades producidas por un sistema de semblantes podemos decir que hemos encontrado lo real. Tiene un inmenso valor esta enseñanza de Lacan sobre la conexión entre lo real y lo imposible.

Agregaré ahora esto, ya que además pienso que esta cuarta intervención puede consistir en las respuestas a vuestras preguntas. Me parece importante destacar, en la enseñanza de Lacan, ese desplazamiento del acento que hay a propósito de la verdad.

En su enseñanza la figura más conocida de la verdad es la de la verdad que habla. Fue en su escrito 'La Cosa freudiana', donde en un momento se expone a la verdad misma que dice: "Yo, la Verdad, hablo". Y la verdad habla, por ejemplo de Diana y Acteón, y de otras cosas. Pero en este caso la verdad es una figura de comedia, como puede serlo trágica si se trata, por ejemplo, de la verdad que habla en el síntoma. Pero me parece que esto no es el todo de la figura de la verdad en Lacan. Tiempo después, en los años '70, efectúa una declaración que toma mucho sentido si uno piensa en su enseñanza anterior. Dice: "*debemos, en la experiencia analítica, reducir la verdad al mismo estatuto que en la lógica matemática*". Es decir, pensar la verdad como una letra. Creo que es en *Radiofonía* que lo dice, y tiene una aplicación muy sencilla, precisamente, en la cuestión del fantasma.

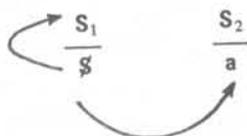
Que haya una significación de verdad del fantasma quiere decir sola-

mente que la frase (por ejemplo la freudiana de: 'se pega a un niño') tiene la letra V. El sujeto no puede deducirla de ninguna otra cosa y tiene, en sí misma, una posición absoluta.

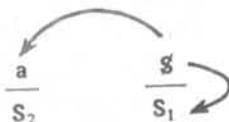
P.: —*Querría hacerle dos preguntas. La primera se refiere a qué articulación podría hacerse entre el axioma fantasmático, ese axioma ligado a una significación absoluta, y el rasgo unario. La segunda pregunta se refiere al obsesivo. Según la teorización freudiana, las formaciones sintomáticas suponen un retorno de lo reprimido. Por tanto, en el obsesivo, sus ceremoniales, rituales, etc., marcarían progresivamente un retorno de lo reprimido. Usted, por otra parte, planteaba la necesidad que se presenta en el obsesivo de sostener su yo. ¿Puede pensarse, además de este nivel imaginario, que haya un nivel por el cual encuentre el obsesivo un goce en la reiteración de sus síntomas?*

R.: —Estoy de acuerdo en que hay una relación entre axioma y rasgo unario. Lo implica la fórmula del llamado 'discurso $\frac{S_1}{\$}$ Amo', y del que no hay que olvidar que también es la fórmula del discurso del inconsciente como tal. Esto último Lacan no lo dijo muchas veces. Lo dijo una vez.

Lacan inventó el matema S_1 después de su consideración sobre el 'rasgo unario'. Es un matema más general que este último, pero no hay duda de que uno de sus valores es el 'rasgo unario'. Creo en efecto que hay una relación entre la vinculación del sujeto con esa función eminente del significante que es el rasgo unario, y la vinculación del mismo al objeto 'a' en el fantasma. Ambas cosas están perfectamente escritas en este discurso:



Pero son muchos los problemas que surgen al comparar esas dos instancias. Observemos que la novedad que introduce el discurso analítico es un cambio de posición entre esas dos funciones:



Vemos que para el sujeto, ahora, donde estaba S_1 está a y dónde estaba a está S_1 .

Ahora bien, ese cambio de posiciones me parece fundamental en la estructura de la cura analítica misma. Sin duda, no es una posición natu-

ral del objeto el que venga a ocupar el lugar que normalmente sería el del Amo. Las implicancias de esto en la dirección de la cura son muchas. Por ejemplo, no es lo mismo mantener el llamado 'encuadre analítico' como un Amo, como un Amo-analista, que mantenerlo como objeto. Mantenerlo, porque desde ya que hay que mantenerlo, haciendo semblante del objeto.

Es difícil transmitir esto último a un auditorio tan amplio. Es difícil porque en la dirección de la cura la distinción se observa en cosas muy pequeñas. Pedirle algo al paciente, que vuelva al día siguiente, puede ser algo hecho a la manera del Amo o de la manera que conviene al analista. La diferencia es grande. Seguramente de lo que se trata es de asumir la función por la que se presenta una exigencia al paciente. Pero hay que borrar todo el imaginario del Amo y efectuar el pedido siendo uno mismo, si se puede decir, como un real. Pedirlo siendo uno mismo como una instancia de lo imposible. Con una cierta inflexibilidad, como una instancia de lo imposible de cambiar, por ejemplo, y sin escuchar los excelentes motivos que tiene el paciente para no venir porque no puede, por sus otros compromisos, etcétera.

Tal inflexibilidad encarnó Lacan en su vida misma. En su institución, y también en otros lugares. Cuando tenía una idea en la cabeza encarnaba esa imposibilidad de cambiar pese a los excelentes motivos de discípulos o pacientes. Hasta el fin. Eso, me parece, es encarnar lo real, cosa muy distinta a encarnar el Amo, aunque se trate del mismo lugar en el discurso.

¿La segunda pregunta, por favor, que era sobre el goce del obsesivo, y más precisamente...?

P.: —*Sí, era acerca de cómo se podía pensar el goce en el síntoma obsesivo. Partía de la idea freudiana según la cual las defensas secundarias del obsesivo, rituales, etc., aparecían finalmente teñidas por la erotización de la que el sujeto se pretendía precaver. O sea, funcionando permanentemente un retorno de lo reprimido en las formaciones sintomáticas de la obsesión. Como en todas las neurosis, por supuesto. Me preguntaba entonces cómo se puede plantear esto desde el punto de vista de la teoría lacaniana, en relación al yo, y a nivel de lo real del yo: en tanto posibilidad de goce en esa reiteración que podría trascender a la reiteración imaginaria. Para pensarlo en la línea de la repetición y del goce. Esa es la pregunta...*

R.: —Hay muchas cosas en su pregunta y no es posible responder a todo, pero... Bien. Lo que se puede llamar en el perverso, por ejemplo, tanto a nivel teórico como en un plano empírico, fenoménico, la 'voluntad de goce', es cosa que no se encuentra en el neurótico. Es seguro que en el perverso el deseo toma la forma de una voluntad de goce y esa es la expresión utilizada por Lacan a propósito de Sade.

Esto que puede incluso, en cierto modo, aparecer para el perverso en el plano consciente de su comportamiento, no aparece así en la neurosis. Por el contrario, lo que aparece en el obsesivo, justamente, es la queja por una ausencia de goce, por un cierto desierto de goce.

Ahora bien, lo que sabemos a través de algunas de sus manifestaciones es que goza, pero en un lugar que no conoce. Es un lugar en el que está como sujeto, pero no lo sabe, y esto es lo que enseñan a los analistas. Nos encontramos acá, entonces, con la problemática consistente en ubicar dónde está, en cada ocasión, y si la expresión es válida, el 'sujeto del goce'. Es algo muy misterioso. Dónde está el sujeto del significante, es algo que las formaciones del inconsciente muestran. Cada vez que hay un lapsus, éste muestra dónde se ubica el sujeto del inconsciente, pues es su misma emergencia. Pero dónde está el 'sujeto del goce', en qué lugar, es mucho más misterioso.

La expresión: 'sujeto del goce', hay que tomarla con cierta precaución. Que yo sepa Lacan la emplea solamente una vez y precisamente la cuestión es saber si existe algo como un 'sujeto del goce'. Lo que por el momento conocemos es la ya muy problemática ubicación del sujeto en el fantasma. Bien problemática porque, ¿dónde está, por ejemplo, el sujeto, en 'Se pega a un niño'...?

P.: —Una pregunta en relación a la substancia. La substancia, tal como se la comprendió en el pensamiento occidental, tiene la propiedad de ser en sí, o sea, absoluta. Es fundamento, permanente presencia, no implica estructura temporal, es imodificable. La pregunta es: ¿cómo se diferencia el fantasma fundamental de una substancia, dado que —reprimido primario— no es modificable, permanece; no es elemento de un sistema de transformaciones, podríamos entender que es en sí, es fundamento; además no obedece a la estructura temporal de la retroacción y no tiene opuesto; es absoluto, como una verdad absoluta?

R.: Cuando se hace la lista de lo que uno ha dicho...

P.: —Bueno, es que es la primera vez que escucho hablar del fantasma, por eso.

R.: —Me alegro mucho de haber sido escuchado con esa atención. Es verdad que lo más substancial que hay en la experiencia analítica es el goce. Y el fantasma fundamental es lo que viene a encarcelar al goce. Pero es cierto que en la experiencia analítica, y cuando hablamos de inercia, de resistencia fundamental, de lo real en este sentido, el goce es la única substancia que podemos conocer. Por lo demás, no hay que decirlo demasiado, porque el punto de vista substancial no es nuestra regla en la dirección de la cura. Lacan lo dijo una vez, al comienzo de su seminario *Aun*, cuando señala que el goce es lo más parecido, para nosotros, a una substancia. Se trata de un punto de vista diferente al relativo al significante, porque en este último campo no se puede encontrar jamás una substancia sino una cadena de semblantes.

Por eso, cuando el sujeto se define a partir de la cadena significativa, no hay substancia y sí una movilidad infinita. Fue éste un tema de Lacan muy apreciado por los filósofos porque les permitía imaginar una suerte de libertad infinita de los significantes, donde cada uno puede todo el tiempo ser traducido por otro y donde toda la cultura podía articularse en ese movimiento infinito de infinitas cadenas significantes. Pero Lacan no introdujo la función de la cadena significativa para entusiasmar a las poblaciones con esa libertad infinita. Al contrario, la introdujo porque, como lo muestra la experiencia analítica, se trata de la ausencia de substancia del sujeto. La escritura tachada de S, como S , es ésto: la falta de substancia del sujeto del significante.

Esa función de ausencia se produce en la experiencia analítica y se ahonda aún más por el hecho de que ésta pone en juego al mismo tiempo la función de la presencia. Observen que esa ausencia surgirá por vía del significante, pero que, ante todo, en la experiencia analítica, es necesario la presencia del analizante y del analista. Se trata, cada vez, de una cita. En última instancia, una sesión analítica es una cita: una cita con una presencia. Es seguro que, a veces, con Lacan, la sesión se reducía a una cita; o sea, a esa presencia.

Es que el fantasma, en la experiencia analítica, es el momento, el instante en que se hace la experiencia de una presencia. Así lo dice Lacan, de un modo un poco escondido pero que hay que acentuar, cuando habla de Sade. Vamos a estudiar, nos dice, la función de la presencia en el fantasma de Sade. Tal función, desde luego, no se aplica sólo al fantasma de Sade, sino al fantasma en tanto tal. Para hablar de eso tomó una referencia filosófica de Heidegger, en el sentido de que esa experiencia de la presencia es como una experiencia de *Dasein*, de un 'ser-ahí'. Desde el punto de vista del significante, en la experiencia analítica, no hay nunca un 'ser-ahí'. El ser del sujeto del significante, por decirlo así, se mueve en su cadena y nunca 'está ahí'. Cuando Lacan analiza las formaciones del inconsciente, por ejemplo un lapsus, demuestra que su emergencia es siempre un poco antes o un poco después, pero que no tienen presente. Es necesaria, primero, la palabra, para saber después, retroactivamente, que el sujeto 'estaba ahí'. Creo que son éstas las articulaciones teóricas más conocidas de Lacan, y según las cuales el sujeto nunca está presente porque se constituye antes o después. Tal es su destino en el significante. Pero la cuestión es distinta en el fantasma. En el fantasma el sujeto *está ahí*. Hay que buscar dónde, pero está, y por eso en la experiencia analítica, además de la relación del sujeto al significante, está la cuestión de su vinculación con ese algo que le da permanencia. En este sentido es que no hay sólo un aspecto imaginario del yo, tema tan conocido de Lacan, sino algo desconocido que es su vinculación con esa especie de permanencia.

P.: —*Quería hacer una pregunta, o más bien poner a su consideración un lugar donde creo haber leído en Lacan otra propuesta de substancia aparte de la substancia gozante. En la 'Proposición del 9 de octubre', y en relación al concepto de 'sujeto supuesto saber', señala Lacan que no debemos entender ahí lo de 'supuesto' tanto como derivado del verbo 'suponer' como en el sentido que 'supuesto' toma en Aristóteles. Fui a buscar ese sentido y encontré que 'supuesto' es una de las acepciones de 'substancia', y se la emplea como 'sujeto' pero en el sentido de sujeto de una proposición lógica. Es algo que no tengo claro pero me pareció que acá Lacan podía presentarnos una posibilidad de pensar otra substancia además de la gozante, y que no fuese ni la extensa ni la pensante. Una substancia en tanto sujeto de una proposición lógica.*

R.: —*Queda sin precisión la cita misma a la que usted se refiere... pero debo decir que el sujeto de una proposición lógica no es de ninguna manera una substancia.*

Es cierto que surgen confusiones sobre esta y otras cuestiones a causa de la traducción latina de Aristóteles. Fue algo también señalado por Heidegger, quien afirmó que no se podía entender nada de la filosofía griega en su traducción latina. Quedan sobre esto cosas por desarrollar, pero lo importante es aclarar que la 'οὐσία' de Aristóteles y la 'substancia' de los latinos no es la misma cosa. Para hacer ver la diferencia pensemos no sólo en la proposición lógica de los griegos, sino en nuestra moderna manera de considerar a esta última.

En términos muy simples: hay una primera ruptura en la historia de la consideración lógica del lenguaje cuando Aristóteles comienza a sustituir frases por letras. Es algo extraordinario esta ocurrencia de poner letras en lugar de frases. Pero hay otra ruptura, con Frege, cuando se considera que toda frase del lenguaje puede ser reducida, articulada en términos de 'función' y 'variable'. O sea que se puede tomar cualquier frase y reducirla, por ejemplo, a algo así: $\beta(x)$, y donde 'beta' es una función y x la variable.

Tomemos la frase: 'se pega a un niño'. Puede ser analizada de este modo: 'se pega a' se reduce a la 'beta', a una función. Y 'un niño' puede sustituir el lugar de la x , la variable. Entonces, de la supuesta substancia individual, porque sobre eso es la pregunta, de la supuesta substancia individual, ¿qué queda? Una variable y ninguna substancia. Así todo lo que en nuestro lenguaje hace referencia a individuos, a supuestas substancias, se reduce por articulación con el lugar de la variable. Variable que, por su parte, es la cosa más tenue posible.

Extraemos también de esto algo importante respecto de Lacan.

Especialmente en sus seminarios, cuando hacía improvisaciones, Lacan empleaba mucho la palabra función, por ejemplo en la expresión 'función del sujeto'. Hubo entonces gente, en París, a quienes pareció que era muy inteligente y moderno decir la 'función sujeto', en lugar de la

'función del sujeto'. Pero es un error, porque si uno desea hacer esa reducción entonces lo que hay que decir es la 'variable sujeto'. El sujeto tachado, \mathcal{S} , no es otra cosa que el lugar de una variable que está articulada con una cadena significante. Con todo esto no puedo acá sino hacer una mera aproximación a este tipo de cuestiones, pero espero sea suficiente para aclarar que el sujeto no es una substancia sino una variable. Pienso que una proposición lógica bien teorizada no nos introduce a ningún tipo de substancia, sino a su reducción a variables.

P.: —*Una pregunta quizás ya reiterativa. Una frase como 'se pega a un niño', ¿contiene en sí una significación? ¿o es una frase generadora de significación?*

R.: —*¿Cuál es su idea?*

P.: —*Mi idea es la siguiente: que si es generadora de sentido, tendríamos ahí un real, algo imposible de alcanzar, ese punto límite del fantasma que usted ha descrito. Si no fuera así, y el fantasma contiene una significación en sí mismo, entonces para mí existiría el riesgo de volver a la idea de un significante fundamental o a la idea de un Uno reprimido. Retrocederíamos a la idea de un dios o de algo adonde arribar y que estaría caído bajo la represión primaria.*

R.: —Bueno, hay que decir que esa frase tiene una significación. No podemos decir otra cosa, porque si digo 'se pega a un niño', o 'un niño es pegado', todo el mundo acá, a pesar de mi castellano, entiende y comprende esa frase. Por otra parte, tiene una construcción gramatical correcta, de modo que si seguimos acá a Chomsky tenemos que admitir, sin discusión, que la frase posee una significación. Pero al mismo tiempo tenemos que tomar en cuenta que para el sujeto que la comunica a Freud es un: "*No sé más. Se pega a un niño*". La frase tiene entonces una significación, pero que es absoluta en el sentido etimológico del término. Es una significación separada y no soluble en un contexto. Misteriosa para el mismo sujeto para quien surge anudada a un: "*No sé más*".

Cuando un analista está atento a las emergencias de ese tipo de fenómenos puede llegar a obtener una lista extensa de los mismos, aunque, claro está, no respecto del mismo sujeto. En cierto modo hay que desear encontrarlos. Cuando se lee el texto de Freud no se puede no observar su exigencia investigativa, el pedido que efectúa al paciente para que le diga más sobre eso. No quiero decir con esto que sea necesario hacerlo así, y sabemos que hay acá efectos clínicos a tener en cuenta.

A modo de ejemplo, sin embargo, puedo decirles que hace un tiempo recibí a una señora temblorosa y en un estado de pánico impresionante. Anteriormente se había analizado durante siete años. Desde hacía uno había dejado ese tratamiento y ahora ya no soportaba ni se soportaba más. Supe eso después de dos entrevistas muy difíciles, porque hablaba muy poco. Permanecía simplemente en el consultorio con su pánico. Si

ahí estaba, es porque había una demanda, pero muda, pues no hablaba salvo para decir que todo era imposible. Luego, no de sesiones cortas, sino de dos o tres entrevistas extensas y por las que otros pacientes tuvieron que esperar, reveló que en medio de su pánico se le presentaba una idea. Esa idea era un fantasma que no había podido comunicar en sus siete años de análisis anterior y que no es tan divertido como el que consideramos ayer. Consistía en la idea de ponerse un niño entre las piernas y orinar.

Después de decir eso, su estado de pánico, al menos, cedió.

P.: —*Mi pregunta entronca con estas últimas cuestiones que usted está desarrollando. Cuando hizo referencia a esa paciente cuyo fantasma era 'ser una lavandera, enamorarse de un sacerdote y luego ser quemada', pareciera que el fantasma fundamental lo comunica, lo entrega el paciente. Pero en otro momento, cuando usted toma el ejemplo de: 'se pega a un niño', puntualiza que el fantasma fundamental, segundo tiempo de esa fantasía, está construido por el analista. Entonces ¿qué relación hay entre el fantasma comunicado y el construido por el analista? ¿Cómo piensa usted el trabajo analítico una vez construido el fantasma fundamental? Otra cuestión: en el caso del Hombre de los Lobos, Freud trabaja en torno a un fantasma construido por él, el de la escena primordial. ¿Qué relación hay entre todo ese trabajo y el destino posterior del Hombre de los Lobos?*

R.: —Creo que en mi exposición de ayer se ha deslizado una ambigüedad, y que ha dado lugar a un equívoco. De ningún modo considero que el fantasma de mi paciente, 'ser una lavandera', etc., sea un fantasma fundamental. Creo haber dicho, pero obviamente no con el suficiente énfasis, que para mí ese fantasma no es más que un ejemplo emblemático de la cuestión. Como lo hubiera señalado Freud, se trata de un sueño diurno familiar para la paciente y con el que obtenía, cuando joven, un placer a través de la masturbación. Ella misma dice que, en cierto momento, podía masturbarse con esa historia dos o tres veces, o diez veces, pero ya sin gusto, y que dejó de serle un recurso. Sin embargo el fantasma permaneció por sí mismo, como un sueño diurno ya más simplificado y con cierta articulación precisa propia del aspecto talentoso de esta paciente. Es indicativo, precisamente, de la transición que va de la fantasmaticización diurna y su selva, hacia el fantasma fundamental. Pero nada más.

Por cierto no voy a retomar el historial del *Hombre de los Lobos*, pero me parece seguro que la reconstrucción hecha por Freud de la escena primordial ocupa el lugar de la construcción de un fantasma fundamental. También creo que con la oposición entre síntoma y fantasma y con la distinción entre fantasmaticización y fantasma fundamental podrían llegar a releerse algunos grandes textos de la literatura analítica. Es algo posible. El caso Schreber podría releerse considerando que se

inicia con un sueño diurno: 'cuán hermoso sería ser una mujer...'. La palabra 'hermoso' (=schön) que ahí figura nos indica también algo propio del fantasma, pues la función de la belleza, de lo hermoso, es una función fantasmática esencial. Lacan no ha hablado mucho de eso, pero en su seminario sobre *La Ética del Psicoanálisis*, nos dice que la función de la belleza es como la última barrera cuando un sujeto se acerca, en definitiva, al horror de su goce. Por eso, esa función de belleza del fantasma es también lo que impide atravesarlo, tema que eventualmente se podría desarrollar también a propósito del caso Schreber. Igualmente en Sade comprobamos que las víctimas son todas siempre de la más alta belleza, y en su fantasma, perverso, se trata precisamente de atravesar esa barrera de la hermosura para obtener un desecho.

P.: —*Quisiera hacer una pregunta. Gran parte de los primeros años de la enseñanza de Lacan han estado bastante centrados en poner, como quien diría, al Yo en su lugar. Digamos, en lo que uno podría considerar hoy el verdadero lugar. Entonces, ahora, respecto de esta suerte de dirección de la cura que usted parece plantear, dirigida hacia la búsqueda de un fantasma fundamental, digamos que me parece que podría implicar el riesgo de regresar, de alguna manera, al Yo del analista. Por ejemplo usted nos ha recordado que Freud busca con insistencia en 'Pegan a un niño', lo que es cierto. Sin embargo, Lacan nos ha enseñado que más de una vez, Freud, por buscar con insistencia, se equivoca. Como cuando busca el amor de Dora por el Sr. K. De suerte que ahí hay un argumento que en principio me parece cuestionable. Por otra parte Lacan, citando a Picasso, ha repetido más de una vez: "Yo no busco, encuentro". Por lo tanto mi pregunta apunta a esto: ¿cómo evitar ese riesgo que, por lo menos, digamos que se plantea para mi pensamiento?*

R.: —Seguramente. Es cierto que Freud no es un ejemplo para nosotros y que no podemos buscar las cosas en su estilo. No es un ejemplo. Creo, por mi parte, que el analista tiene que tener un deseo, pero un deseo que no es una búsqueda. Pero el analista tiene que saber qué desea obtener del paciente. Al final del Seminario sobre *Los cuatro conceptos* Lacan lo dice, cuando dice que el analista desea obtener una diferencia absoluta en el paciente. De eso se trata, según cada caso, pero es verdad que es importante no confundir el deseo del analista y su demanda. La única demanda, como tal, del analista al paciente, es que vuelva. Pero su deseo es otra cosa, y depende de su propio análisis. Decir que el fin de análisis se sitúa a nivel del fantasma también es decir que se espera que el analista se corra un poco por detrás del suyo propio. No que no lo tenga más, pero sí que obtenga un punto de vista sobre su propio comportamiento en el mundo y sobre su propia manera de responder al deseo del Otro. Es como ir, en un teatro, por detrás, a ver qué es lo que ahí pasa y qué es lo que sostiene su funcionamiento. Por ejemplo, en este momento, hay por detrás un señor con muchas máquinas. Todos

ustedes lo saben, porque sabemos que nuestra propia voz depende de algo que acá nadie puede ver y que está por detrás. La travesía del fantasma es ir a dar una vuelta por bambalinas, para saber cómo funciona eso.

P.: —*Para ratificar algo dicho por Miller antes, quería decir que he escuchado en una época a gente de la IPA afirmar que el encuadre cura por sí mismo. O sea que si se lo mantenía de modo bien estricto, eso ya de por sí curaba. Ahora viene la pregunta: ¿cuál es la fundamentación teórica del dispositivo de la sesión breve introducido por Lacan? Porque si lo introduce para evitar la ritualización y consiguiente procrastinación del paciente, entonces me parece que acá en Argentina ha comenzado a utilizarse la sesión breve de un modo igualmente ritualizado. Simplemente en vez de 50 minutos, la sesión ha pasado a ser de 30 o de 20. Intuyo que la fundamentación de Lacan es completamente distinta. También quisiera que considerase la relación posible de esto con la ética del psicoanálisis.*

R.: —Gracias por esa pregunta.

Primer punto: la sesión corta nunca fue un tema de propaganda en Lacan. Tampoco invitó nunca a sus discípulos a que hiciesen como él en cuanto a la duración de las sesiones. Entonces, ubiquemos bien las cosas. Fue un tema por el que, algunos colegas primero y la IPA después, desataron polémicas contra él. Pero nunca fue tema de propaganda para los lacanianos.

Segundo punto: hay que tener en cuenta que la otra cara de la sesión corta es lo que dije esta mañana: una responsabilidad mucho mayor y más amplia por parte del analista. Cuando Lacan se iba de vacaciones no era para olvidarse por un tiempo de sus pacientes. Si era necesario dejaba su dirección y su teléfono personal. La sesión corta no estaba al servicio de su comodidad y aceptaba ser fastidiado por sus pacientes terminado ya el día de trabajo. Estaba y se lo podía encontrar, eventualmente también sábado y domingo al teléfono, pues no tenía, por ejemplo, la religión del week-end.

Tercer punto: creo que hay cosas que fueron posibles para Lacan y que no lo son para cualquier otro. Su práctica no fue solamente la de alguien que puede funcionar como sujeto supuesto saber. Hacer la pantomima necesaria para presentarse como sujeto supuesto saber es cosa que muchos pueden enseñar y otros muchos aprender. Incluso ya no es necesario imitar a un analista viejo y austríaco para eso. Hoy hay jóvenes psicólogos de veinte años que se las arreglan muy bien para hacerlo. Pero la diferencia con Lacan es que él sabía. Y saber o inventar el saber hace una diferencia y explica cosas en su práctica que otros no pueden permitirse. Por tanto hay que tener en cuenta que la sesión corta, a su vez, fue cosa muy personal y propia de Lacan. Del mismo modo que

inicialmente el empleo del diván fue un método que convino a Freud en términos que le eran estrictamente personales.

Cuarto punto: es verdad que si uno hace variar el tiempo de la sesión de modo que el paciente no puede saber de antemano cuánto va a quedarse, lo que él dice cuenta y cuenta verdaderamente. Esto permite obtener ciertos efectos clínicos, cosa dicha por Lacan, en los *Escritos*, a través del ejemplo de un obsesivo.

Quinto punto: como ven, ya son más que los del razonamiento del caldero. Hay que reconocer que ahora, para los lacanianos franceses por lo menos, cortar la sesión y hacerlas más breves es ya como una costumbre. O sea que Lacan fue en esto muy imitado. El tenía una muchedumbre de pacientes y la cuestión del tiempo no deja tampoco de tener que ver con esto. Lo seguro es que los lacanianos lo imitaron en este punto. Recordemos, por lo demás, que el inconsciente no conoce el tiempo, y que este último no plantea más que la cuestión de la vinculación de la práctica analítica con la práctica social general. Es decir, su vinculación con el discurso del Amo, del que surge la exigencia por la que el analista debe cambiar su tiempo por dinero. Sólo cuando se consigue producir, gracias a Lacan, una cierta autonomía del discurso analítico respecto de ese vínculo, puede dejar de obedecerse la regulación del tiempo que efectúa el mercado. También hay un mercado de la transferencia, pero este es un mercado propio del análisis.

P.: —*Usted sostiene que la clínica psicoanalítica no puede pensarse en términos de lógica bivalente. Sería necesario pensarla en términos de trivalencia o incluso de polivalencia. Pero por otro lado se plantea la necesidad de introducir los conceptos en términos de antinomias, porque no podría hacérselo de otra manera. ¿No hay entonces un verdadero entrecruzamiento esencial en cuanto a la bivalencia y la trivalencia de las lógicas útiles para pensar la práctica analítica?*

R.: —Sería útil para los analistas conocer más lógica matemática, y es sabido que tal era el punto de vista de Lacan. Puedo decir que la lógica analítica no es bivalente, pero no sé si una trivalente nos resultaría más apta. En esta perspectiva posiblemente necesitemos una lógica con una cantidad de valores muy grande. También podría ser útil emplear las lógicas llamadas inconsistentes. Iré pronto a Brasil a encontrarme con el Papa de las lógicas inconsistentes, un brasileño llamado Newton d'Acosta. Según parece vamos a encontrarnos para discutir sobre psicoanálisis y lógica y quizás, después de eso, pueda dar más respuesta a su pregunta.

P.: —*¿Cuál sería el estatuto del fantasma fundamental, independientemente de que se efectúe o no su travesía? Se me ocurrió esta pregunta a partir de lo que escuché en torno a la cuestión del fantasma como generador o no de significación. Escuchando su respuesta me empecé a preguntar sobre la importancia central que estaba tomando la idea del fantasma*

fundamental, aparte de que se lo atraviere o no. Porque si partimos de que los significantes circulan, entonces en todo caso un fantasma podría ser sustituido por otro que diese un lugar fundamental al pequeño objeto para...

- R.: —Bien. ¿Qué significa la travesía del fantasma, en caso de ser algo que pueda decirse rápidamente? Lacan nos da una idea de esto justamente a propósito de Sade. Sade —nos dice Lacan—, no fue engañado por su propio fantasma. Su misma literatura prueba que conocía algo del funcionamiento de sus fantasmas. *Se trata, pues, no de la desaparición del fantasma sino de no ser engañado por el propio. Es verdad que esto es esencial para el analista. Es esencial que tenga la posibilidad de tomar cierta distancia respecto de su propio fantasma.*

DIANA S. RABINOVICH

LA TEORÍA DEL YO EN LA OBRA
DE JACQUES LACAN

Como ustedes saben, el seminario de hoy es un seminario preparatorio para el Tercer Encuentro que tendrá lugar en julio de 1984, aquí en Buenos Aires, que estará centrado en la actualidad de un texto de Lacan. *Dirección de la cura*, y en el interrogante que éste despierta: *¿Cómo analiza hoy?* Este tema está en continuidad con lo que fue el eje del Encuentro de París de febrero de 1982: la clínica psicoanalítica.

El tema que he elegido está relacionado con los interrogantes suscitados por un caso que presenté en dicha ocasión en París, interrogantes que están en estrecha relación con los problemas que actualmente se plantean en la práctica psicoanalítica. Entre ellos, hay uno, que surge como un leitmotiv cansador e insistente, según el cual la práctica analítica fundada en la obra de Lacan desconocería la importancia del yo (*moi*) en el proceso de la cura. Quienes lo repiten suponen que el narcisismo y el análisis del yo son el eje central de la práctica analítica. Por otra parte, suele suponerse que la teoría del yo en Lacan se agota en su conceptualización del estadio del espejo, retomado hoy en día por casi todas las corrientes psicoanalíticas, e incorporado a lo que podría denominarse la vulgata psicoanalítica. Personalmente opino que esto no es así.

Existen, como lo señaló J.-A. Miller en su curso del año lectivo 81-82 acerca de las Escansiones en la obra de Lacan, distintas escansiones, distintos momentos en la enseñanza de Lacan, que obligan a releer las primeras formulaciones a la luz de formulaciones posteriores.

Retomaré entonces la teoría del yo y el estadio del espejo a partir de una cita de Lacan de 1967, cita tomada del *Discurso a la Escuela Freudiana de París*, publicado en la revista *Scilicet* 2/3. En ella Lacan retoma el *i(a)*, sigla que clásicamente, en su álgebra, designa al yo y su narcisismo y dice: "*Así funciona el i(a) con el que se imaginan el yo y su narcisismo al hacer de hábito a ese objeto a que hace la miseria del sujeto. Esto porque el (a), causa del deseo, por estar a la merced del Otro, angustia pues en ocasiones, se disfraza contrafóticamente con la autonomía del yo, como lo hace el cangrejo con cualquier caparazón*" (pág. 11).

En esta cita se condensa un punto esencial del viraje que sufre la teoría del yo en Lacan. Todos los que han frecuentado la obra de Lacan conocen

la relación del yo con lo imaginario, la relación del yo con lo simbólico —ya sea a través de la formulación del yo como síntoma o de su determinación por el Ideal del yo—, pero la articulación del yo con lo real ha sido, hasta ahora, mucho menos enfatizada. En esta articulación quisiera centrarme, ya que en dos reuniones no tendremos tiempo de recorrer todos los vericuetos de la teoría del yo en Lacan.

Este viraje que sufre la conceptualización del yo es inseparable de las modificaciones que sufren el concepto de objeto y el concepto de fantasma en Lacan. Podemos observarlo claramente si comparamos el esquema L con el grafo de Subversión del sujeto. En el esquema L la línea a' —a sitúa la línea imaginaria, la de la relación del yo con el otro especular, y en dicha línea Lacan ubica —en el seminario II— lo que aún llama los fantasmas. En el grafo en cambio, el fantasma, definido ahora por su fórmula, y planteado en singular, se sitúa en la línea de las respuestas retroactivas al interrogante que el deseo del Otro despierta, y el yo también se sitúa en esa línea. En el camino entre ambos esquemas, el deseo del otro ha pasado a ser deseo del Otro con mayúscula, y el objeto a ser objeto causa del deseo, objeto real, y ya no imaginario, ni siquiera simbólico; el fantasma y su fórmula sustituyen a los fantasmas, cuya pertinencia empero sigue ubicándose entre a' y a.

Someramente retomaré la conceptualización del estadio del espejo para, a partir de ella, culminar en la problemática de lo real y el yo. En una pequeña introducción a sus primeros artículos de los *Escritos* titulada: '*De nuestros antecedentes*' —escrita en 1966— Lacan nos dice que su teoría del yo se fundamenta en dos elementos de la teorización freudiana del yo: la imagen del propio cuerpo y la teoría de las identificaciones. En la época del artículo sobre el estadio del espejo la identificación es definida por Lacan como la transformación que sufre el sujeto por la asunción de una imagen, identificación que configura la forma misma de la causalidad psíquica. Causalidad es un término que reaparece en Lacan y que sufrirá un viraje cuando la identificación fundante del sujeto se sitúe a nivel de objeto (a) definido como objeto causa del deseo. La asunción de dicha imagen brinda una unidad ortopédica a la incoordinación motora que caracteriza al cachorro humano, como gusta llamarlo Lacan. La imagen es asumida con júbilo, con alegría, y da al sujeto una primera imagen alienada, totalizante, prematura de unidad. Alienación es otro término que cambiará en Lacan, la alienación especular, la alienación en la imagen, será sustituida en su posición fundante por la alienación estructural en la cadena significativa, basta recordar la formulación que Lacan hace de la operación de alienación en el Seminario XI y en su artículo *Posición del inconsciente*.

Esta imagen alienante es anticipada y esboza va la articulación propia de la temporalidad en Lacan, capturada siempre en el vaivén entre anticipación y retroacción, temporalidad propia del efecto de la estructura significativa, temporalidad imposible de definir según un patrón preestablecido, según una

maduración biológica o una mera cronología, que escapa a la "objetividad" de cualquier patrón. Esta imagen determina también lo que él denomina "el umbral del mundo de lo visible". Organiza entonces las coordenadas tiempo-espaciales de la supuesta percepción objetiva. La alienación en esta imagen ortopédica establece una discordancia primordial entre el yo y lo que en ese entonces denomina "el ser del sujeto", discordancia que marcará toda su historia.

En el Seminario I, Lacan distingue dos narcisismos, el primero fundado en la imagen del propio cuerpo, el segundo en la imagen del semejante, en el transitivismo infantil, en el otro con minúscula. Este otro con minúscula es designado como (a), vale decir con la misma sigla que luego designará al objeto (a). Lacan abandonará esta distinción, pero ambas identificaciones cumplen una función central: permitir al sujeto hacer frente a la prematuración del nacimiento, a la dehiscencia primera, a la hiancia primero conceptualizada como prematuración biológica. Esta hiancia asume luego un carácter harto diferente, en tanto será propia de la estructura en cuanto tal.

La teoría del estadio del espejo es indisoluble de la teoría de la agresividad que Lacan propone. Esta solidaridad implica consecuencias clínicas que no deben olvidarse. La agresividad es definida como intrínseca a la relación especular, a la relación yo a yo, y a la rivalidad que le es inmanente. La agresividad nunca es en Lacan traducción de la pulsión de muerte, su distancia respecto a la teorización kleiniana es total en este punto. El masoquismo para Lacan, como para Freud, es primordial, y se sitúa del lado de la insistencia de la cadena significante y del lado del fantasma y su articulación con la constitución del sujeto. Así, en los Seminarios I y II, la discusión de la resistencia como surgiendo en el circuito $a' - a$, en el yo a yo, la agresividad que caracteriza ciertas formas imaginarias de la transferencia negativa no debe confundirse con la reacción terapéutica negativa, con la resistencia cuya fuente reside en la inercia de la cadena significante, o en la inercia de lo real, esa reacción que Freud fundaba en la pulsión de muerte en cuanto tal. Frente a la resistencia que surge de la relación yo a yo Lacan recomendó *hacer el muerto*, es decir, no engancharse en ella, no enredarse en la maraña de un aquí y ahora que deja escapar la determinación representada en el esquema I por el "muro del lenguaje", o sea la línea \overline{AS} .

Si pensamos en la inercia de lo real, en la resistencia que lo real puede ofrecernos, el hecho de que en la cita del 67 que les leí, Lacan lea la (a) del i(a) como el objeto (a) causa del deseo, real, nos obliga a asumir que la resistencia, la inercia que el yo pueda asumir en el análisis, no se agota a nivel de las resistencias imaginarias.

Sin embargo, hay un punto que desde este ángulo adquiere un peso peculiar, Lacan, en el Seminario II por ejemplo, ya definía al yo como un objeto peculiar, la teoría del narcisismo de Freud no nos dice sino eso. ¿No es acaso el descubrimiento del narcisismo el descubrimiento de que el yo puede ser un

objeto libidinal? Esta forma de objeto es privilegio y desgracia del hablanteser, y viene a ocupar el lugar que la etología precisa como el del objeto del instinto en el animal. Este objeto particular —que para colmo de perversión no es ni siquiera la imagen propia del sujeto, sino la de un otro— hace de obstáculo al reconocimiento del vector simbólico, AS. ¿Qué ocurre pues con el yo, clásicamente definido como sede de la función de percepción-consciencia?

Lacan dedica una parte importante de su seminario sobre el yo a discutir el concepto de consciencia y a recorrer sus impases en la teorización freudiana. La primera operación que lleva a cabo es la de separar consciencia y yo. El yo aparece como un objeto propio del hombre cuya presencia se funda en la inserción de éste en el mundo del significante. La consciencia, definida por Lacan desde un ángulo que considera materialista, es un fenómeno heterotópico respecto a la subjetividad. Lo subjetivo, insiste Lacan, no es inmanente a una sensibilidad, sino a la articulación significante; subjetividad y sensibilidad no confluyen. La consciencia, en su definición materialista, es la capacidad de producción de una imagen, capacidad objetiva, no subjetiva, cuya condición es la presencia de un complejo aparato simbólico.

Introduce al respecto un apólogo, el de una cámara fotográfica que filma un lago luego de la desaparición, debida a alguna catástrofe, de toda la humanidad. La cámara seguirá filmando, y esa cámara él la compara a un Yo (*Je*) sin yo (*moi*), un Yo que no necesita de una instancia de síntesis.

La autoconsciencia es precisamente la confusión entre la consciencia y la percepción que ésta tiene de ese objeto particular que se llama yo (*moi*). Es el yo el que crea la ilusión de una síntesis posible, el que crea la matriz de una unidad anticipada y alienante, cuyo carácter objetivo la autoconsciencia enmascara. Ni la consciencia ni el yo son una subjetividad, ni pueden fundarla, lo único que hace posible la existencia de un sujeto es el sistema significante en cuanto tal.

Así, la teoría del yo lleva desde el inicio la marca de su articulación con el objeto. Miller, en el curso al que me referí anteriormente, señalaba que la imagen del semejante, del otro con minúscula (*a*), era en ese momento de la teoría de Lacan el principio común, el patrón, de los objetos de deseo en cuanto tales, objetos que eran definidos como objetos de deseo del otro (*a*). El deseo del otro con minúscula (*a*) organiza pues el mundo de los objetos humanos en tanto objetos de competencia y rivalidad. La competencia y la rivalidad desembocan en un callejón sin salida, que Lacan —a esta altura de su teoría— supone puede resolverse a través de la pacificación que representa la presencia de la Ley, del Otro simbólico, del Otro del pacto. Si a nivel imaginario los objetos del deseo son incompatibles, si la rivalidad que se establece en función de los mismos genera una agresividad mortífera, la pacificación es obra de un tercero, el Otro simbólico. Este objeto es el mismo que Lacan caracteriza como el objeto del conocimiento paranoico, implícito en lo que caracteriza la estructura paranoica del yo.

Este objeto peculiar es empero definido con matices diferentes en este mismo seminario. Lacan señala la existencia de un antes lógico del estadio del espejo, éste no configura el tiempo uno de la subjetividad. Una metáfora, en el Seminario II, pinta al sujeto, antes del estadio del espejo, como un paralítico —alude así a la impotencia motriz— que es luego guiado por un ciego —la imagen del yo—. El paralítico sólo puede identificarse a la unidad en la fascinación con la que responde a la mirada que lo apresa, esa mirada es una mirada ciega. Lacan insistirá en la fascinación como un elemento esencial de la constitución del yo. Esta mirada ciega que sostiene la especularidad es ya un esbozo de la mirada como objeto (a), que está teorizada en el Seminario XI, y que muestra ya como el prestigio de la imagen se apoya en un más allá del narcisismo. Esa mirada que hará del sujeto mancha apunta en dirección al objeto (a) como real.

Al hablar de la insistencia de la cadena significante, cuando hace el esquema de los + y los — que está reproducido en *La carta robada*, texto que eligió para inaugurar los *Escritos*, Lacan dice que la insistencia de la cadena esboza una nueva forma de objeto, el objeto perdido, objeto imposible de volver a encontrar, objeto que se relaciona con la repetición. La repetición y el objeto perdido, su búsqueda, ya están más allá de lo imaginario y lo determinan. Este objeto es imposible de encontrar porque por definición está perdido. Para Lacan la supuesta fusión madre-hijo es un mito retroactivo, no una experiencia vivida.

A estas dos formas del objeto se le agrega una tercera, que surge en el análisis del sueño de la inyección de Irma —a mi juicio uno de los momentos más logrados del seminario de Lacan— cuando comenta la imagen de la garganta. Recuerdan que en un momento del sueño Freud mira la garganta, imagen que divide al sueño en dos partes. La primera culmina en esa imagen aterradorante, angustiante, verdadera cabeza de Medusa —alusión obvia a la castración— que revela, dice Lacan, algo innombrable. Ese algo innombrable resume lo que Lacan propone llamar la revelación de lo real, un real sin mediación, un real último que va más allá del objeto como imaginario, ante el cual las palabras se detienen y las categorías fracasan, formulación esta última que esboza ya lo real como imposible. Este objeto es el objeto de la angustia por excelencia, el objeto del que el hombre está irremediadamente separado.

Aquí el término separación aparece en relación al objeto definido como real, y creo que marca lo que, si quieren, podríamos llamar la prehistoria del objeto como separador, como operando, haciendo funcionar la operación de separación tal como es descrita en *Posición del inconsciente*. Este objeto último muestra al hombre su dehiscencia, no puede ser alcanzado —el encuentro como encuentro imposible está así presente—, y con este objeto no hay ni complementariedad ni reconocimiento posible en el plano del deseo. Este objeto es pues inseparable del carácter desgarrado del deseo, desgarrado en el que se instala la siempre problemática mediación imaginaria de la ima-

gen del cuerpo. Esta formulación de Lacan sobre la separación y el objeto está en las antípodas de aquellas teorías que colocan al duelo como eje de la operación analítica, teorías para las cuales el objeto no está perdido en la estructura, sino que para ellas el objeto se pierde ya sea en la maduración, ya sea en la historia. Desde este ángulo existe en la enseñanza de Lacan una redefinición y reubicación de la teoría del duelo y sus impases.

La segunda parte se produce precisamente en la medida en que el sueño llega lo más lejos posible en el orden de la angustia, en ella se produce la descomposición espectral del *moi* en sus identificaciones haciéndose presente en el sueño "la multitud freudiana", o sea la multitud de personajes en que se divide el yo del soñante. Surge allí un sujeto que no es uno, sino una mixtión, mezcla que caracteriza la presencia del sujeto del inconsciente más allá de la descomposición imaginaria del yo, el sujeto del inconsciente es un sujeto poli-céfalo.

Lacan compara este sueño, en su momento de máxima angustia, con el famoso sueño del Hombre de los lobos. En ambos sueños — a juicio de Lacan — el sujeto se enfrenta con la aprehensión de un real último más allá de toda mediación imaginaria o simbólica. Este real está ligado a un Otro absoluto, vale decir más allá de la intersubjetividad. Observen, de paso, que la idea que circula de un primer tiempo de la enseñanza de Lacan centrada en la pura intersubjetividad es totalmente incorrecta. Este Otro absoluto es un desemejante esencial, no es ni complemento ni suplemento del semejante, indica el desgarró, la discolocación esencial del sujeto, que aún no se escribe $\$$.

El sujeto pasa más allá del vidrio donde su imagen se refleja, es un momento de falla de la mediación, momento de comienzo de lo que curiosamente Lacan denomina una a-lógica, momento en que comienza también la significación esencial del sueño, a la que considera liberadora de culpa: la aparición de la fórmula de la trimetilamina que introduce la pacificación simbólica. En este punto de real del sueño el sujeto se ve enfrentado a algo que puede llamarse *id* y que Lacan prefiere llamar un *quod*. Creo significativo el que Lacan elija llamar a ese algo *quod*, conjunción cuya función en latín es causal, para referirse a ese algo que debe advenir en el análisis, y que será luego formulado como la causa del deseo.

Este punto de real del objeto es planteado en términos de separación. La alienación, definida en función de lo simbólico, está ligada al objeto perdido, al objeto como real, en tanto marca el desgarró, la división del sujeto producida por la acción del significante. El deseo, vinculado a la falta, se satisface en el fantasma, el fantasma situado en la línea $a - a'$, la línea del yo y su imagen, sufre un procesamiento peculiar por el que deviene fantasma inconsciente. El *moi* como tal está integrado a la función fantasmaticante, de producción de fantasías, aquí Lacan no hace más que retomar la continuidad que Freud estableció entre ensueño diurno y fantasma, señalando que a nivel del *moi* se produce una satisfacción ilusoria del deseo. A través del rodeo del

yo, se llega a la posibilidad de un ensueño sin yo, ese ensueño sin yo es el fantasma inconsciente.

Más adelanté el fantasma inconsciente se presenta fundamentalmente como una respuesta a la pregunta sobre el deseo del Otro, al: ¿qué me desea? Ahora bien, a medida que las formulaciones de Lacan avanzan puede observarse que el yo también está articulado con el problema de la pregunta del deseo del Otro. Así, la prematuración y el desamparo se presentan bajo una nueva luz, el desamparo surge como la vivencia de estar sin recursos frente a la presencia primitiva del deseo del Otro. La experiencia traumática se sitúa precisamente allí: dónde el sujeto queda sin recursos ante el deseo del Otro. La relación yo-otro imaginario emerge como aquello que permite hacer frente, defenderse del desamparo, del trauma que es el enigma del deseo del Otro. Por eso Lacan puede decir: "el sujeto se defiende del desamparo con su yo (*moi*)".

Entre fantasma y yo existe una relación de homología, visible en cuanto miramos el grafo de Subversión del sujeto, y observamos la ubicación de ambos en la misma línea, como respuesta a la pregunta sobre el deseo del Otro. Homología remite a equivalencia de posiciones, no a identidad. Por eso una de las lecturas del *Che Vuoi?* que propone Lacan es la siguiente: ¿qué quiere el Otro en lo tocante a ese lugar del yo (*moi*)? Entre dos de las respuestas, fantasma y yo, se sitúa la angustia, en los límites del yo apuntado al fantasma. Así, por ejemplo, cuando en el seminario sobre la angustia Lacan plantea la diferencia entre su fórmula del deseo y la de Hegel, dice que el deseo del otro (con minúscula) es deseo del deseo de una imagen sostén del deseo, a esa imagen sostén del deseo él la llama *i(a)*. Y agrega: "*El i(a) es ambiguo respecto a nuestra notación habitual de la imagen especular. No es la imagen especular, pero es algo del orden de una imagen, es el fantasma*". La imagen del otro, la identificación del sujeto con ella, crea la ilusión de la autoconsciencia, de la transparencia del sujeto consigo mismo. Pero, entre la *i* y la (*a*) comienza a esbozarse una distancia, la imagen no agota la notación, comienza a apuntar hacia otro objeto, no especularizable, objeto que antecede al estadio del espejo, objeto que organiza a la misma imagen especular. Los famosos límites yo-no yo se establecen con la imagen especular, pero esos límites tienen como organizador el objeto (*a*) como real. En algún lado Lacan dice, frase que largo tiempo me desconcertó, "el sentido profundo del autoerotismo es que a uno le falta el sí mismo". La existencia del objeto (*a*), anterior al estadio del espejo, está ligada a ese autoerotismo, autoerotismo que entraña una prima de placer, la cual no es más que el antecesor freudiano del plus de gozar de Lacan, o sea del objeto (*a*) en su función de recuperación, y no sólo de pérdida, de goce. Recuerden que durante largo tiempo el objeto (*a*) es definido como imaginario, incluso así es como aparece por primera vez en la fórmula del fantasma. A ese objeto (*a*) en tanto imaginario el sujeto, *Œ*, se aferra en su momento de *fading*, sostiene y da cuerpo al sujeto. A esa altura de la teoría lacaniana, el falo, y no el deseo del otro, es el patrón de

medida del objeto. El falo, definido como objeto del deseo de la madre, se instala, en tanto significación fálica producto de la metáfora paterna, como patrón de lo deseable. A nivel simbólico este falo es el significante del deseo, y en cuanto tal, más allá de la circulación imaginaria, es el patrón de medida de los objetos, tal como lo señala Freud en *Inhibición síntoma y angustia*. El objeto (a) cumple, en tanto imaginario, el mismo papel de espejismo que cumple en el piso inferior del grafo el *moi*.

Lacan sostuvo que un análisis debe ir más allá de los ideales, más allá del narcisismo. El proceso analítico es impensable en términos de puro narcisismo. Por eso sería conveniente tener claro que en Lacan el concepto de herida narcisista, tan meneado, sufre una reconceptualización inseparable de la lectura del objeto (a) del i(a) como real y del concepto de goce. El significante impone una división, un desgarramiento entre cuerpo y goce, que nunca será salvado, ese desgarramiento es el fundamento de la herida narcisista, herida que no se agota en los espejismos del yo especular, de la imagen.

Esta reformulación plantea interrogantes sobre lo que habitualmente se llama el carácter, sobre su análisis. Supongo que conocen los comentarios que Lacan hizo sobre el análisis del carácter según Reich en *Variantes de la curatipo*. Pero, además de la teoría de Reich, una teoría del carácter que ha tenido amplia influencia es la propuesta por Abraham, en la cual el carácter se estructura siguiendo la línea de la relación de objeto. El carácter se relaciona así directamente con la madurez, y el carácter genital aparece como culminación de la maduración de la relación objetal. Analizar el carácter es pues inseparable de la maduración del mismo, del tener buen o mal carácter, de modificar o no rasgos determinados del carácter, de una conceptualización del análisis como re-educación.

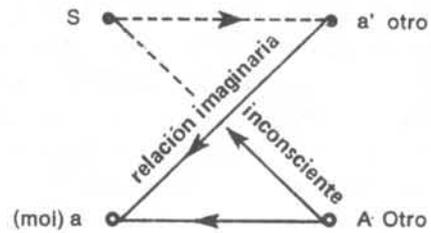
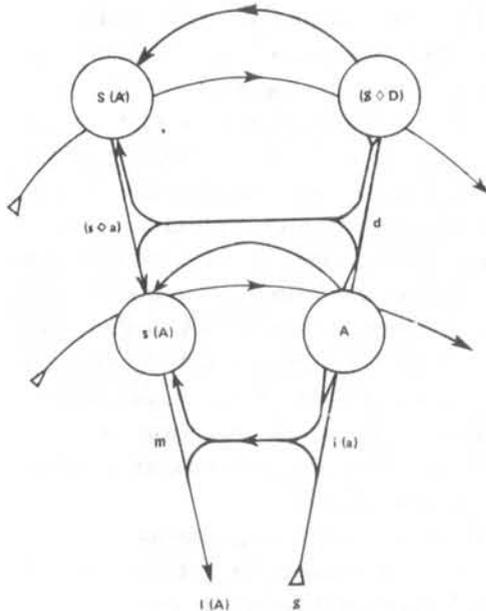
Para este tipo de conceptualizaciones el análisis lacaniano se presenta como despreocupándose del problema del carácter. Ahora bien, si se supone que analizar el carácter conlleva que la gente tenga, por ejemplo, mejor carácter, éste es un resultado que puede discutirse, ya que podemos preguntarnos si éste es o no un resultado deseable, si el análisis incluye como uno de sus objetivos el que la gente tenga mejor humor y sea más amable con todo el mundo. Parecería, por algunos indicadores, que la práctica del Dr. Lacan no apuntaba hacia ese lado, hacia el suavizar el carácter, que demostraría que las capacidades reparatorias funcionan bien.

Este punto relacionado al funcionamiento del carácter y a su análisis adquiere una significación distinta si lo pensamos en función del valor que adquiere en este contexto la lectura del (a) y del i(a) como objeto causa o plus de gozar. Este es el punto que espero desarrollar la vez próxima con un ejemplo clínico.

II

Para retomar el tema quisiera volver a partir de la cita que sirve de eje a mi desarrollo, el comentario que hace Lacan sobre el $i(a)$, en el Discurso a la Escuela Freudiana de París, de 1967: *Así funciona el $i(a)$ con el que se imaginan el yo y su narcisismo, al hacer de hábito [en el sentido del hábito del monje] a ese objeto a [entendido aquí como objeto real, causa del deseo] que hace la miseria del sujeto. Esto porque el (a) , causa del deseo, por estar a merced del Otro, angustia pues en ocasiones, se disfraza contrafóticamente con la autonomía del yo [observen que la autonomía del yo aparece como una vestimenta del objeto (a)], como lo hace el cangrejo con cualquier caparazón”.*

Para situar esta cita tomaré como punto de referencia el grafo completo que aparece en el artículo de Lacan “Subversión del sujeto...”, que se encuentra en el tomo I de los *Escritos* en su traducción castellana. En ese grafo podemos situar las coordenadas simbólicas del yo, que, tal como lo señaló J.-A. Miller, implican una reformulación del estadio del espejo y del esquema L del Seminario II.



Del lado derecho del grafo tienen ustedes como punto de partida el \mathcal{S} , el sujeto del significante; le sigue el $i(a)$, imagen del otro; luego el Otro, A , lugar del tesoro del significante y por último la fórmula de la pulsión $\mathcal{S} \diamond D$. Del lado izquierdo tenemos primero en el piso superior del significante del Otro tachado $S(\mathcal{A})$, luego la fórmula del fantasma $\mathcal{S} \diamond a$, que corresponde a la d minúscula de deseo en el lado derecho; más abajo el significado del Otro, $s(A)$, el yo, m , y al final el Ideal del yo, $I(A)$. De manera general puede decirse que del lado izquierdo tenemos las respuestas al enigma del deseo del Otro.

Este grafo reinscribe las determinaciones simbólicas del yo, precisándolas. Así, lo que en el esquema L figuraba como a' figura en el grafo como m , yo, lo que figuraba como a es ahora $i(a)$, la S de sujeto se vuelve la \mathcal{S} , y el otro, A , es ahora el Ideal del yo vinculado con el A , y se escribe $I(A)$. La zeta del esquema L se inscribe entonces en el piso inferior del gráfico. El $i(a)$ aparece aquí determinado por el $I(A)$, la imagen del semejante no tiene autonomía alguna, está determinada en cambio por un significante que la trasciende, el sello del Ideal, que —como dice Lacan en el texto— determina al sujeto en futuro anterior. Este $I(A)$, es un significante privilegiado dentro del conjunto del A como tesoro del significante, y por eso el yo aparece enmarcado, a diferencia del esquema L, por ese significante primero, unario, y no ya por el A en su totalidad. La distancia entre el sujeto y su imagen es regulada ahora por el Ideal, regulación simbólica más allá del equilibrio especular $a - a'$.

La m del yo se sitúa, punto importante del lado de las respuestas, del lado de los significados producidos, justo debajo del $s(A)$, significado del Otro, y está en la misma línea que la fórmula del fantasma, que se ubica homológicamente debajo del significante del Otro tachado, $S(\mathcal{A})$. Vemos fundarse pues en el grafo la homología, sobre la que Lacan insiste en distintos momentos de su seminario, entre yo y fantasma. Pero examinemos un poco más el piso inferior del gráfico antes de profundizar esta homología entre fantasma y yo.

A partir del yo, producido retroactivamente, igual que el significado del Otro, surge un vector que asciende hacia ese lugar del $s(A)$ y que continúa hacia el A , para re-engancharse con el $i(a)$, cerrando así un circuito $m-s(A)-A-i(a)$ que vuelve nuevamente a m . Este circuito, le permite a Lacan decir que el yo es metonímico, pues el yo no está incluido de entrada en el lugar del A , exige una escansión para definirse, para estabilizarse, de lo contrario sigue girando en redondo en el circuito que acabo de definir. Para que el yo se logre es necesario estabilizar este deslizamiento metonímico. J.-A. Miller, quien aclaró esta difícil articulación del texto, señalaba que esta definición del yo hace contrapunto con la definición clásica, en la obra de Lacan, del yo como síntoma. Dicha definición se adecua perfectamente a la ubicación del yo en el grafo, justo debajo de $s(A)$, lugar por excelencia del síntoma, en el que el sujeto recibe del Otro su propio mensaje invertido.

Esta ubicación del yo lo sitúa como también metafórico, igual que el síntoma, definiendo esas metáforas yoicas como los significados que determinadas escansiones estabilizan, creando esas metáforas estabilizadas que serían una pri-

mera forma de definir el carácter, esas formas sintomales del yo. Esta definición misma nos lleva hacia el problema de los aspectos reales del yo. Si pensamos en la definición banal del carácter, esa que se escucha cotidianamente, más allá de los discursos psicológicos o psicoanalíticos, podemos observar que en ella se insiste en la persistencia del carácter, en su peso para definir a alguien, en ese "fulano es así, tiene buen o mal carácter, es simpático o antipático, irritable o amable, etc.". Desde esa definición banal, el carácter adquiere una de las formas con las que Lacan definió a lo real: lo que vuelve siempre al mismo lugar, aquello que, como el movimiento de los astros, es predecible, lo que en alguien siempre retorna.

¿Acaso estas estabilizaciones metafóricas alcanzan para dar cuenta de este retorno que apunta a lo real? Creo que no, esas metáforas, si pensamos en la cita inicial, marcan el lugar donde algo, esa nada que es el (a), sostiene tanto a las metáforas como a los aspectos imaginarios del yo. Este aspecto de insistencia, de trayecto inercial, apunta a aquello que el *i* tan sólo viste, disfraza, y que ya no puede ser leído tan sólo como a=otro con minúscula, sino como (a) objeto causa del deseo. De allí que en el texto mismo de "Subversión del sujeto...", Lacan haga una afirmación que sin esta aclaración resulta enigmática, cuando luego de plantear que el rasgo común de los objetos (a) es su falta de imagen especular, dice que esto les permite ser el "pañó" o el "doblés" sin ser empero el "revés" del "*sujeto que se toma por el sujeto mismo de la consciencia*". Agrega luego que a este objeto la imagen especular le presta su vestimenta. Recuerden lo que mencionaba ayer sobre el yo como objeto peculiar que se ofrece a la consciencia del sujeto hablante. Ese objeto sufre ahora un nuevo procesamiento, que espero haber aclarado, por el cual el sujeto de la consciencia aparece sostenido por el objeto (a) en tanto tal.

Una primera conclusión que puede formularse en relación a la clínica es la siguiente: habitualmente se ha interpretado el estadio del espejo, representado por el piso inferior del grafo, como el circuito resistencial por excelencia, como el lugar del atrapamiento del análisis en un yo a yo y sus impases, circuito frente al cual el analista hace el muerto en relación al enganche imaginario. Sin embargo, esto no evita la pregunta acerca de las resistencias a nivel del funcionamiento mismo de la cadena significativa, ni tampoco aquellas que hoy me interesa destacar, las que se relacionan con la inercia de lo real y su articulación con el yo. Obviamente, esto no dibuja ninguna cronología del proceso analítico de estilo caricaturesco (tipo: primero se analiza lo imaginario, luego lo simbólico y por último lo real).

Pero volvamos a la articulación del yo con lo real. A nivel de ese sujeto que se cree es el sujeto de la consciencia, ese sujeto cuyo "pañó" es el objeto (a), ese sujeto que dice Lacan "*no es otra cosa más que un tal objeto*", qué puede ocurrir con ese (a) que forma la médula misma de su yo. Clásicamente, en psicoanálisis, se ha hablado del placer narcisista del yo, y con cierta precipitación muchos lo vincularon a la imagen especular. Pero recordemos que el objeto (a) está más allá del narcisismo, y que no sólo es objeto causa del deseo,

sino también plus de gozar. Esto introduce el goce en el centro mismo del yo, y lleva a que nos preguntemos sobre el papel posible del goce en la inercia del yo, en su resistencia misma, que no se agota, creo, en lo especular.

Hacia los años 70, Lacan insiste en que la verdadera hiancia que el significante introduce en el hombre es la hiancia, el desgarramiento entre cuerpo y goce. Esta hiancia es para Lacan el verdadero sostén de lo que se ha llamado, erróneamente a su criterio, herida narcisista. Tanto en su Seminario "De un otro al Otro", como en el Seminario XX, *Aún*, esboza una nueva elaboración del concepto de narcisismo y de herida narcisista centrada en el significante y el goce.

Ahora bien, si en el núcleo mismo del yo podemos encontrar al objeto (a), ya no sólo causa de deseo, sino también plus de gozar, todo trabajo analítico sobre el yo debe tomar en cuenta que todo lo que afecte a ese plus de gozar es capaz de producir reacciones muy violentas, reacciones que sobrepasan el mero atentado al narcisismo, al sostén imaginario del analizante, y que se fundan en un punto de real. El objeto (a) como "pañito" del sujeto de la consciencia le brinda estabilidad, consistencia. Consistencia curiosa pues se trata de una consistencia sostenida en una falta, consistencia que brinda una unicidad, incluso una síntesis apoyada en un agujero. Las vestimentas que adornan esa falta son precisamente el *i* que acompaña al (a). Antes de tocar esa falta debemos pensarlo cuidadosamente. Lacan señala que el desamparo, la soledad, la falta de goce son la contrapartida del (a) en tanto real, en tanto plus de gozar. Es este (a), plus de gozar, el que hace la coherencia del sujeto en tanto que *yo-moi*, es su columna vertebral. Por esta razón debemos tener claro que en la llamada herida narcisista hay una dimensión, diferente al puro imaginario, que apunta a la pérdida de goce que la descolocación del (a) produce.

El concepto de objeto (a) tiene desde este ángulo dos vertientes. La primera apunta a la pérdida que lo instaura como objeto causa del deseo, producto de la acción misma del significante que, dijimos, separa cuerpo y goce. Aquí el objeto se presenta como un resto de esa operación. Pero existe una segunda vertiente, en la cual se produce una recuperación de goce, recuperación que caracteriza la definición del objeto como plus de gozar. Ayer hice referencia a la relación que esta recuperación de goce tiene con el concepto freudiano de prima de placer, que lo articula con el goce propio del autoerotismo, de la pulsión parcial. Hay que tener presente que existe en Lacan un amplio espectro de goces, y que el goce del objeto (a) no agota su exploración de ese campo.

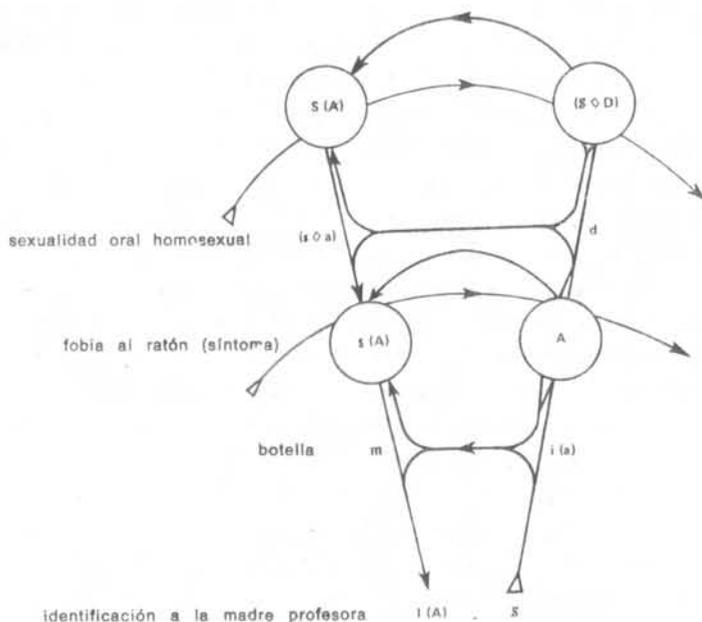
De acuerdo a lo que venimos esbozando resulta claro que en lo relativo al yo como síntoma, el trabajo analítico se plantea en los mismos términos que para cualquier otra formación del inconsciente. Vimos, sin embargo, que no todo en el yo es significante, y que su análisis no se agota en los efectos imaginarios y simbólicos que lo caracterizan. El yo incluye en su centro ese trozo de real que es el objeto (a), real que resiste a la interpretación significativa. Respecto a ese real muchos interrogantes se abren, entre otros, si to-

mamos en cuenta el lugar esencial de la ética en el psicoanálisis, si es posible, y diría aún más, si es admisible plantearse modificar ese núcleo.

Con el fin de desarrollar este interrogante quisiera referirme, brevemente, a un caso. Se trata de un paciente homosexual perverso, quien, luego de varios años de análisis, recuerda, a raíz de un sueño en el que aparece un ratón, una fobia a los ratones o al ratón, que perduró durante todo su período de latencia. El padre del analizante era un alcohólico crónico que abandonó a su familia poco antes de la aparición de la fobia. A partir de entonces la familia queda en una situación económica sumamente precaria, que la madre del paciente, profesora, logra superar tras muchos esfuerzos. Tanto el paciente como sus hermanos son hoy en día profesionales universitarios. Este hombre fue en su infancia el hijo modelo, el que no le traía problemas a la madre.

Volvamos a la fobia infantil. Ratón, en Venezuela, es un palabra que designa los efectos posteriores de la borrachera: el dolor de cabeza, el malestar, etc. Tener un ratón, estar enratonado, son parte de la lengua común, viviente, del país. Esta fobia surge poco después de la desaparición del padre del medio familiar, y el ratón —gracias a esta peculiaridad del habla en Venezuela— se transforma en el significante comodín que viene a suplir la carencia paterna, y crea el objeto fóbigeno. Es un significante que remite al padre y a la no operación de su ley, la suple. ¿Dónde podemos ubicar esta fobia infantil en el grafo? Pues simplemente a nivel del $s(A)$, lugar del síntoma.

Este hombre desarrolla desde hace años una actividad homosexual. Consulta a raíz de una separación con la pareja homosexual más estable que había tenido, separación que lo deprimió. No consulta con el fin de modificar



su homosexualidad. Esta homosexualidad estaba centrada en torno a las relaciones orales, tanto activas como pasivas, y su escena fantasmática parecía jugarse en torno al objeto oral.

Otro rasgo que lo caracteriza, y que, en primera instancia puede situarse como un aspecto metafórico del yo, es una forma peculiar de generosidad. Es una persona desprendida, que siempre mantiene a alguien, a pesar de no tener demasiados recursos, siendo alguien que siempre vivió de su trabajo profesional. Este mantener a otros puede ser tanto a nivel económico como a nivel "docente". Recuerden que la madre era profesora, y que se destacó por su dedicación. Este aspecto docente de la madre surge claramente como un ideal: alguien generoso, dador, que brinda información, que forma. El aparece identificado a esta madre, en el mejor estilo freudiano podríamos decir, colocando al partenaire en el lugar del niño que él fue alguna vez, y asumiendo él el papel de la madre.

Tienen ustedes aquí una identificación a las insignias del Otro, al I(A). Le preocupaba lograr que su alumno, que no era necesariamente su pareja —podían o no coincidir según las distintas épocas de su vida—, fuese alguien perfecto, colmado. Circulaba puesen este circuito inferior del grafo. Como era de esperar, estos personajes siempre terminaban decepcionándolo. En su análisis surgía como queja de su parte una pregunta: ¿Por qué siempre tengo que dar?

Esta generosidad, más allá del Ideal, estaba ligada al predominio en su vida del fantasma oral. Fácilmente, tratándose de un homosexual, y tratándose de generosidad, podríamos inclinarnos a sospechar la presencia de un fantasma anal, recordemos la oblatividad que Lacan situó en esa dimensión. Sin embargo, este analizante no respondía a la demanda del Otro, no se trataba de una persona "obediente". El joven de turno se ubicaba para él en el lugar de un otro que le demandaba a él, y el goce se estructuraba en ser el objeto, la botella diríamos, que respondía a esa demanda al Otro, se entregaba a la devoración. Vemos pues que la posición que se sustentaba en el Ideal aparece sostenida, vía la reconstrucción histórica de la fobia al ratón, por el ser "botella" y dar a beber hasta el hartazgo (o sea, hasta el ratón), enganchando así con el enigma del deseo del padre bebedor.

La generosidad no se agota pues del lado del Ideal, no es tan sólo una estabilización metafórica del carácter, sino que se articula con su ser "botella", y con el goce que esa posición implica, goce que, evidentemente, no apunta exactamente a su bienestar. Podemos ubicar entonces en el grafo, a nivel del yo, la "botella". El problema analítico consiste en que no se trata aquí de modificar un Ideal, se trata de enfrentar la pérdida de goce que la desidentificación a ese objeto entraña.

Podríamos formular el problema así: ¿Puede el análisis suprimir, o más aún, es ético pensar en suprimir el plus de goce que esta generosidad entraña para el paciente? Esta es una pregunta clave en lo que hace a la dirección de la cura, tema que será el nuestro en julio del 84. ¿En nombre de qué moral podríamos tratar de cambiar este rasgo? Una respuesta simple sería decir de

que es en nombre de que atenta contra su bienestar, contra su adaptación, porque en nuestra sociedad, aunque la generosidad es un rasgo idealmente valorado, en la práctica quienes la asumen no obtienen por lo general resultados demasiado brillantes. ¿Podemos interferir con este goce a fin de llevar al paciente hacia la homeostasis, vale decir, en este caso, a una generosidad "razonable"? ¿Acaso existe una generosidad razonable? También podemos partir del hecho de que el paciente se queja de esta generosidad, de que se interroga sobre ella. Creo prematuro formular aquí un desenlace, ya que finalmente será la cura analítica la que tendrá la última palabra, aun cuando no exista última palabra. Más bien pienso que el problema nos remite a otro polo, al del fantasma, cuya travesía quizá sea clave para decidir sobre este rasgo. Es así porque desde este ángulo la homología entre yo y fantasma se vuelve central. Este aspecto real del yo se resuelve y se ubica del lado del "yo no pienso" de la opción alienante, y su modificación sólo es posible a través de la caída del objeto (a) al final del análisis, momento en que se conmueven la estructura subjetiva y el "falso ser" que se funda en el fantasma. Pero este planteo es hartamente diferente del que confunde el yo con el self narcisista, y esto es lo que hay que retener como central.

El (a), en el núcleo del yo, permite y crea una ilusión de síntesis. Esa síntesis ilusoria que Lacan remitía a los orígenes visuales del yo en la época del estadio del espejo, a esa pregnancia de lo visual, se sostiene más allá de lo visual, en esta falta reiterada que es el (a).

Si han leído *Aún*, quizá recuerden la mención que hace allí Lacan de la cotorra enamorada de Picasso, que se identificaba a Picasso vestido, pues estaba enamorada de lo esencial en el hombre, su vestimenta. Esa cotorra se ponía siempre en el cuello de la camisa de Picasso, y mostraba lo esencial del amor, cómo el hábito ama al monje, porque a través de él ambos hacen uno. Lacan dice entonces: "... lo que hay debajo del hábito, y que llamamos cuerpo, no es quizá otra cosa más que ese resto que yo llamo el objeto (a)". Esta cita implica una redefinición del cuerpo en su totalidad tomado como objeto (a). Y Lacan agrega: "... lo que sostiene la imagen es un resto [el objeto (a)]. El análisis demuestra que el amor en su esencia es narcisista, y denuncia que la sustancia pretendidamente objetual —puro camelo— es de hecho lo que en el deseo es resto, es decir, su causa, y el sostén de su insatisfacción, hasta de su imposibilidad". Esta cita sirve para situar justamente el "camelo" de la relación objetual en psicoanálisis, que encubre un punto clave: cómo la relación de objeto no es más que la vestimenta de la imagen de sí que envuelve al objeto causa del deseo y lo oculta. El psicoanálisis descubrió algo fundamental cuando tropezó con la afinidad que existe entre el (a) y el *i* que viene a rodearlo.

La relación objetual se sostiene entonces en la articulación entre la vestimenta de la imagen y el objeto (a), y por eso más de uno confundió el estadio del espejo con una nueva teoría de la relación de objeto. Pero, precisamente, la definición de la estructura del significante y su operación separa cabalmente

a la teoría de Lacan de cualquier teoría de la relación de objeto, pues en ella el objeto (a) y aquello que lo viste jamás. se confunden.

Podríamos incluso decir que Melanie Klein nunca salió del circuito del narcisismo, aun cuando este término casi no aparezca en su obra. Los objetos ideales y su contrapartida, los objetos peyorizados, los objetos buenos y los malos, no hacen más que desplegar en un desfile los diferentes disfraces o vestimentas del objeto (a). En los seminarios posteriores al Encuentro de París, refiriéndome a un caso de Herbert Rosenfeld, esboqué la hipótesis de que sin embargo los kleinianos alcanzaron a percatarse de la existencia de lo real del objeto, le pusieron otro nombre, lo psicótico. Creo que apuntaban a ese elemento que en la clínica marca la presencia de lo real, de aquello que resiste al significante. Pero les fue imposible dar cuenta de ello porque carecían de una teoría del significante, quedando así encerrados en un impasse a nivel imaginario.

También es dependiente de este impasse la predominancia que en esta teoría adquiere el duelo como situación fundante. Incluso desde este ángulo podría decirse que en el caso al que me referí lo central es el duelo nunca elaborado por el padre. Lacan hace una reformulación sumamente interesante del duelo. Señala por un lado la ubicación diferencial del agujero en la forclusión y en el duelo. En la forclusión tenemos un agujero en lo simbólico, en el duelo un agujero en lo real, falta alguien en lo real, allí donde en la psicosis falta un significante en lo simbólico. Para Lacan hay duelo cuando desaparece alguien cuya falta colmábamos, alguien a quien le hacíamos falta. Jugando sobre la palabra falta, agrega que por el hecho de que le faltábamos —en el sentido de hacerle falta— nos sentimos en falta —en el sentido de culpa— y no por ninguna agresión que sería nuestro pecado original. Gran parte de las dificultades que surgen para la teoría de la relación de objeto en lo tocante a la definición misma de objeto, es que hace del duelo el punto de basta que cierra el circuito simbólico. Es decir, que sitúan la falta en la ausencia de alguien y no en lo simbólico en cuanto tal, como lo hace la metáfora paterna. El pecho materno es el significado así producido, no el falo, y esta teoría que sitúa la falta en lo real está condenada a caer en una teoría evolutiva, en una psicogénesis. Esto es lo que le ocurre a Bion, por ejemplo, uno de los discípulos más destacados de Klein. Su teorización culmina en una teoría del aprendizaje del desarrollo psíquico. Como carece de una teoría del significante tiene que inventar un proceso de simbolización, tiene que generar la estructura a partir de una teoría de la adquisición del símbolo.

Para terminar, quisiera recordar que en su seminario sobre la lógica del fantasma Lacan dice que la primera forma de *Dasein*, de ser, es el objeto (a). Tenemos pues una confluencia de diferentes formulaciones, ya que también de entrada el sujeto recibe un sello, el I(A), que será luego definido como S1. De este modo, el i(a), el I(A), el (a) son distintas formas en que la teoría del yo se va construyendo en Lacan. Adrede he dejado de lado en esta oportunidad la articulación del yo como el $-\varphi$, que espero poder desarrollar en otra oportunidad. Así, tanto lo imaginario, como lo simbólico y lo real juegan

en la estructuración del yo, que surge como una instancia cuyo carácter heterogéneo explica muchas de las paradojas con las que nos enfrentamos cuando se habla de él en la cura psicoanalítica.

Por eso, a mi juicio, es indispensable introducir en la reflexión psicoanalítica sobre el yo el problema de lo real y su articulación con el fantasma, plantearnos el problema de cómo se vinculan fantasma y yo, cómo el axioma fantasmático puede también regular las posiciones del yo. Ese yo que a menudo se absorbe en el ensueño diurno nos abre una serie de interrogantes sobre la práctica en su articulación con el goce que no admiten respuestas predefinidas o preestablecidas. Este es el punto que creo importa desarrollar en el futuro, y que se deduce de este pasaje rápido, y quizá demasiado condensado, que hice de la teoría del yo en Lacan. Nada más.

Índice

Jacques-Alain Miller	
Dos dimensiones clínicas: Síntoma y fantasma	11
Diana S. Rabinovich	
La teoría del yo en la obra de Jacques Lacan	73

Impresos 1000 ejemplares en mayo de 2007 en
La Cuadrícula SRL.
Santa Magdalena 635, Buenos Aires, Argentina

Nuestra ambición común
-en París, en Buenos Aires,
y en algunos otros lugares también-
es demostrar que
no hay clínica psicoanalítica sin ética.

JACQUES-ALAIN MILLER