

UNA INTRODUCCION
A LACAN

8266

UNA INTRODUCCION
A LACAN

por

Eduardo Carbajal
Rinty D'Angelo
Alberto Marchilli

LUGAR EDITORIAL

478132

1ª Edición: 1985

2ª Edición: 1986

BT
113
1986

a Oscar Masotta.

Tapa: Pablo Barragán

Firma abreviada de J. Lacan en una
dedicatoria "a mon chère and ami Pichon Rivière",
del 5/5/1959.

Llegada a nosotros de la biblioteca de
O. Masotta que tampoco era avara ni
rencorosa. (Los autores)

ISBN: 950-9129-08-9

© 1984 Lugar Editorial
Malabia 1330 - (1414) Buenos Aires

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina - Printed in Argentina

ÍNDICE

I. Presentación	11
II. El sujeto	19
III. El signo	23
IV. El significante y la letra. El algoritmo	27
V. El sujeto y el significante. Grafo I	35
VI. El Otro	41
VII. Necesidad, demanda y deseo	45
VIII. El chiste. Grafo II	51
IX. Shifter, metáfora y metonimia	55
X. El inconsciente. Grafo III	67
XI. El discurso del Otro. Enunciado-enunciación. Grafo IV	73
XII. Real. Simbólico. Imaginario	83
XIII. Edipo. Falo	89
XIV. Estadio del espejo: el Yo	95
XV. Los aparatos ópticos	103
XVI. La pulsión (primera parte)	109
XVII. La pulsión (segunda parte)	115
XVIII. Significante de una falta en el Otro. S(A)	123
XIX. La mirada. El fantasma	129
XX. La voz. El fantasma	137
XXI. El fantasma. $\mathcal{L} \diamond a$	145
XXII. La angustia	151
XXIII. El síntoma. Una lectura del grafo IV	159

"Será tan sustancial como entrar en materia y no obstante trata de otra cosa."

Macedonio Fernández

Este libro está basado en clases dictadas entre abril y noviembre de 1982, a las que se les dio el nombre de: "Curso de introducción a Lacan". Dicho "Curso..." fue llevado a cabo en el Centro de Salud Mental N° 3 de la Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires. La versión que se publica fue realizada sobre la desgrabación y corrección de las clases; para mantener la ilación de los temas dados hemos incorporado las preguntas que fueron formuladas a la redacción final del texto.

I. PRESENTACION

Es necesario explicar el título de esta actividad, *Curso de introducción a Lacan*, para diferenciarla de lo que sería una "lectura" o un seminario. Lectura —y este no es el momento de definirla— implicaría dar cuenta de los nudos lógicos de un texto. Seminario, basta recorrer lo dicho por Lacan de 1953 a 1981 para darse cuenta del peso que esta palabra tiene en relación a la novedad teórica que implica.

Nuestro objetivo es más modesto: introducirlos a la teoría de Lacan mediante un recorrido por los puntos que, pensamos, constituyen su columna vertebral. Dado el objetivo que nos hemos fijado no vacilaremos por momentos en acercarnos a los textos hasta el extremo de parafrasearlos.

Ustedes habrán escuchado, sin duda, la fórmula lacaniana del "retorno a Freud". Esa fórmula no implica la propuesta de repetirlo textualmente (¡como si eso fuera posible!). Lean el cuento de Borges: "Pierre Menard, autor del Quijote" y se darán cuenta de tal imposibilidad. Ilustraremos el "retorno a Freud" con un ejemplo: en "Introducción del narcisismo" aparece la idea de que para pasar del autoerotismo al narcisismo hace falta un nuevo acto psíquico. Un repetidor repetiría compulsivamente esta fórmula. Lacan contesta que ese nuevo acto psíquico es la identificación especular.

Estableceremos ahora una breve cronología, de ningún modo exhaustiva, de la historia de Lacan, que incluirá referencias a las instituciones por las que transcurrió, a las publicaciones efectuadas por esas instituciones y a ciertos personajes conocidos en nuestro medio de los que se sabe que tienen que ver con Lacan pero muchas veces se ignora de qué modo.

1901 — Nace Lacan.

1926 — Fundación de la Sociedad Psicoanalítica de París (S.P.P.).

- 1932 — Lacan ya es psiquiatra, comienza su análisis con Loewenstein. Ha escrito trabajos que se publican en revistas psiquiátricas y otros comienzan a publicarse en revistas surrealistas (*Cahiers d'Art* y *Minotaure*).
- Tesis de doctorado: "De la psicosis paranoica y sus relaciones con la personalidad".
- 1934 — Ingresa a la S.P.P., a la que pertenecen S. Nacht, M. Bonaparte, S. Leibovici y D. Lagache.
- Asiste al curso de Kojève a quien años después, junto con Clerembault, reconocerá como maestro.
- Se publica la *Revista Francesa de Psicoanálisis*, órgano de S.P.P.
- 1936 — Presenta en el Congreso de Marienbad su trabajo sobre el estadio del espejo.
- 1948 — Forma parte de la comisión de enseñanza de la S.P.P.
- 1951 — Comienzan los seminarios particulares ("Dora", 1951, "Hombre de los lobos", 1952).
- 1953 — Primer seminario público, "Los escritos técnicos de Freud", dictado en el hospital Sainte Anne.
- Se separa de la S.P.P. y funda la Sociedad Francesa de Psicoanálisis (S.F.P.) con F. Dolto, Laplanche y Lagache. Pedido de reconocimiento a I.P.A. (Asociación Psicoanalítica Internacional). La ruptura con la S.P.P. se produce entre otros motivos por los problemas que ha suscitado la propuesta de Nacht referente a la creación de un instituto de psicoanálisis que otorgue el título de psicoanalista a médicos.
- Discurso de Roma (manifiesto del grupo disidente). Se incluye después en los *Escritos* con el título: "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis". Allí aparece por primera vez su fórmula "el inconsciente está estructurado como un lenguaje".
- 1954 — Rechazo por parte de la I.P.A. del pedido de reconocimiento de la S.F.P. por "desviaciones técnicas de los dimitentes, uno de ellos en particular". Durante el Congreso de la I.P.A. que sanciona dicho rechazo, Anna Freud acusa a los fundadores de la S.F.P. de "trasladar la querrela al mundo exterior", y Hartmann sostiene que "no garantizan la enseñanza".

- 1956 — Aparece "La Psychanalyse", la publicación de la S.F.P.
- Se publica el Discurso de Roma que atrae a lingüistas, antropólogos, filósofos y hombres de letras.
- 1960 — Lacan es invitado por Henri Ey al coloquio de Bonnaval. Entre los asistentes se encuentran J. Laplanche, S. Leclaire, F. Perrier y P. Ricoeur. Acerca de Lacan comenta H. Ey: "sus intervenciones constituyeron por su importancia el eje mismo de todas las discusiones". El trabajo que Lacan presentó en el coloquio aparece en los *Escritos* con el título: "Posición del inconsciente".
- Se producen diferencias teóricas en la cúpula de la S.F.P., en particular con Lagache.
- 1963 — Comienza a dictar su seminario en la École Normale Supérieure. Veamos qué piensa la I.P.A. de la enseñanza de Lacan: "En opinión del comité, lo dominante es el caso Lacan (...). Este problema concierne también a sus alumnos, los tiene en gran número (...). Actitud del grupo con respecto a Freud: lo estudian muy de cerca, especialmente sus primeros trabajos (...). Estudios obsesivos: trabajo de amanuense de la Edad Media, sin duda para demostrarse freudianos: disputa de legitimidad". Citado por Hesnard en *De Freud a Lacan*.
- 1964 — La excomunión. Laplanche, Pontalis y Lagache negocian con la I.P.A. el reconocimiento de la S.F.P. a cambio de la exclusión de Lacan. La sociedad continúa con el nombre de Asociación Psicoanalítica de Francia a la que más tarde adherirán André Green y Guy Rosolato.
- Lacan funda la Escuela Freudiana de Paris (E.F.P.) junto con F. Dolto, S. Leclaire, O. y M. Manonni, J. Clavreul y M. Safouan.
- 1966 — Publicación de los *Escritos* (compilación de los escritos que Lacan considera psicoanalíticos).
- 1967 — Propuesta de estatutos para la E.F.P. en la que formula el "pase", que es la manera de fundar una Asociación psicoanalítica sobre la base de la teoría. Se trata de un intento de evitar que el didáctico sea un rito de iniciación y que la jerarquía consti-

- tuya el soporte de la institución, como ocurre en la I.P.A.
- 1968 — Aparecen la Revista *Scilicet* y las *Lettres* (publicación interna de la E.F.P.).
- 1969 — Se aprueban los estatutos y “*renuncian con tristeza*” por diferencias sobre la cuestión del pase: F. Perrier, P. Aulagnier, J. P. Valabrega, quienes constituyen el “*Quatrième Groupe*”, cuya publicación es *Topique*.
- 1973 — Comienzan a editarse los seminarios empezando por el Seminario XI (dictado en 1964), “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”:
- 1975 — Aparece la revista *Ornicar?*, dirigida por A. Miller, y su suplemento, “Analítica”, por L. Bataille.
- 1980 — Lacan disuelve la E.F.P. y funda La Causa Freudiana. Y luego la Escuela de la Causa Freudiana, donde reafirma la cuestión del pase. Aquí ya no lo seguirán S. Leclair, O. y M. Manonni y F. Dolto.
- 1981 — En abril aparece la revista *El Asno*, dirigida por D. Kalfon.
- En setiembre muere Lacan.

Hablaremos ahora de los orígenes del lacanismo en la Argentina. Nos gustaría introducirlos con esta sentencia: “El mundo crea en cada uno de nosotros el lugar donde debemos recibirlo”. Esta frase tiene sus vueltas ya que el mundo nos anticipa un lugar que encontraremos novedoso. ¿No es ésto de la misma estofa que lo que dice Lacan citando a Picasso: “Yo no busco, encuentro”?

Repitamos: “El mundo crea en cada uno de nosotros el lugar donde debemos recibirlo”. Esta frase encabeza un libro del que alguna vez habrá que mostrar sus articulaciones. El libro: *Sexo y traición en Roberto Arlt*, el autor: Oscar Masotta.

Es en la década del 50 que encontramos a Masotta estudiando en tres campos: crítica literaria, filosofía y semiología. Leyendo a su maestro de aquel entonces: Sartre, se encuentra con una crítica a Freud; es allí donde —el mundo crea en cada uno de nosotros el lugar donde debemos recibirlo— Masotta encuentra la razón del lado de su maestro: ahora Freud.

Esto precipita su lectura y allí es alcanzado por aquel

retorno a Freud encendido por Lacan. Todo mediante la biblioteca de Pichon-Rivière que, como decía Masotta, no era avara ni rencorosa. Luego se rumoreó en nuestra ecléctica comunidad —el mundo crea en cada uno de nosotros el lugar donde debemos recibirlo— que Pichon-Rivière le enseñaba Lacan a Masotta, lo que es rigurosamente verdadero. ¿Acaso no le enseñó Charcot a Freud lo que no sabía?

La lectura de Freud terminó de forma paradójica porque terminó diagramando la lógica de toda lectura. Es decir, Masotta construyó el primer programa razonado y no cronológico de la obra de Sigmund Freud.

Es importante ahora delinear algunos puntos cronológicos que sirven de señales donde se articula la historia del lacanismo en nuestro país. No nos proponemos delinear un itinerario exhaustivo, sino señalar algunos hitos ordenadores.

- 1958 — Primera mención de Lacan hecha por O. Masotta en su texto “La fenomenología de Sartre y un trabajo de Daniel Lagache”. Compilado en *Conciencia y estructura* (Jorge Alvarez, Buenos Aires, 1968).
- 1965 — O. Masotta lee en el Instituto de Psiquiatría Social de Pichon-Rivière su trabajo: “Jacques Lacan y el inconsciente en los fundamentos de la filosofía”.
- 1966 — Curso de O. Masotta en el Centro de Estudios Superiores de Arte, dependiente del rectorado de la U.B.A. De aquí se desprende el primer grupo de estudio lacaniano.
- Se publica el libro *La sexualidad femenina* con artículos de E. Jones, H. Deutsch, J. Rivière y J. Lacan (Gaudex, Buenos Aires, 1966).
- 1968 — Se edita *El deseo y la perversión* con artículos de G. Rosolato, J. P. Valabrega, P. Aulagnier, J. Clavreul (Sudamericana, Buenos Aires, 1968).
- Lacan es citado por Liendo y W. Baranger. El primero lo cita en un enfoque comunicacionalista, el segundo para fundamentar la “mala fe del analizado” y la contratransferencia.
- 1969 — Abril y octubre, primer y segundo congresos lacanianos convocados por Masotta.
- Agosto, clases de Masotta en el Instituto Di Tella

acerca del escrito de Lacan: "El Seminario sobre la carta robada".

- Se publica *El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo* de Leclair y Laplanche (Nueva Visión, Buenos Aires, 1969).
- 1970 — Publicación del libro de O. Masotta: *Introducción a la lectura de J. Lacan* (Proteo, Buenos Aires, 1970).
- Publicación de *Las formaciones del inconsciente* (Nueva Visión, Buenos Aires, 1970).
- 1971 — Llegan a Bs. As. los siguientes libros traducidos al castellano: una parte de los *Escritos* bajo el título de *Lectura estructuralista de Freud* (Siglo XXI, México, 1971); *Lacan*, de A. Rifflet-Lemaire (Edhasa, Barcelona, 1971); *Diccionario de psicoanálisis*, de Laplanche y Pontalis (Labor, Barcelona, 1971).
- Se publica *Jacques Lacan, lo simbólico y lo imaginario*, de J. M. Palmier (Proteo, Buenos Aires, 1971).
- Aparece *Cuadernos Sigmund Freud nº 1* dirigido por O. Masotta, J. Jinkis y M. Levin (Nueva Visión, Buenos Aires, 1971).
- 1972 — Maud y Octave Manonni son invitados a la Argentina por O. Masotta.
- Jornadas Sigmund Freud en la Facultad de Medicina (U.B.A. auspiciadas por el Instituto Goethe; organizadas por Masotta, asistieron como invitados R. Paz y R. Sciarreta.
- 1974 — Fundación de la Escuela Freudiana de Buenos Aires (E.F.B.A.).
En esta época existían en Bs. As. otros ámbitos donde se enseñaba Lacan, lo que dio lugar años después a la creación de varias instituciones y revistas.
- Aparece el nº 2 de la revista *Imago* con el título: "¿Qué dice Lacan?", dirigida por R. Salgado (Letra Viva, Buenos Aires, 1974).
- 1975 — Masotta presenta la E.F.B.A. en la E.F.P.
- Aparece en traducción al castellano *Escritos II* (Siglo XXI, México, 1975).
- 1977 — Llega a la Argentina el primer seminario de Lacan editado en castellano: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (Barral, Barcelona, 1977).
- 1979 — Escisión de la E.F.B.A.; a instancias de O. Masotta

se renueva el pacto de su fundación con el nombre de Escuela Freudiana de la Argentina.

— 13 de setiembre: muere O. Masotta en Barcelona.

Suspendemos aquí esta breve reseña teniendo en cuenta que lo sucedido en los últimos años es más o menos conocido por todos.

BIBLIOGRAFIA

- CLEMENT, C. *Vidas y Leyendas de J. Lacan*, Anagrama, Barcelona, 1981.
- LACAN, J. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barral, Barcelona, 1977, Prólogo de O. Masotta.
- LACAN, J. Prólogo de O. Masotta. Jacques Lacan y la estructura del inconsciente, de Jan Miel, en *Las formaciones del inconsciente*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.
- MILLER, J. A. "Encyclopédie", *Ornicar?*, Seuil, París, 1981.

II. EL SUJETO

Para empezar vamos a delimitar la concepción del sujeto que hay en Lacan, para lo cual sería pertinente considerar el título de uno de sus escritos: "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano". ¿Cuál es el sujeto que subvierte el psicoanálisis en tanto funda el inconsciente, esto es, el inconsciente freudiano? El sujeto subvertido es el sujeto de la concepción clásica, que fue ceñida por el campo de la filosofía.

Tomemos el sesgo que nos ofrece la teoría del conocimiento en el campo de la filosofía para mostrar cómo aparece articulada la relación sujeto-objeto. La teoría del conocimiento parte de la presuposición del sujeto y el objeto, en tanto no construidos, sino dados. Para ilustrar este punto Lacan recurre a un juego de palabras: *connaisance*, *co-naissance*, *co-nacimiento* de ambos.

Supuesta la *connaturalidad*, el conocimiento aparece definido por una relación de hecho entre el objeto y el sujeto. El sujeto quiere conocer, el objeto quiere ser conocido. El sujeto sólo es sujeto para el objeto y el objeto sólo es objeto para el sujeto. Y esto es así porque la relación sujeto-objeto preexiste; no aparece construida sino descripta.

El planteo desde el sujeto es salir de sí e ir en busca del objeto, el objeto es arrastrado hacia el sujeto, pero esto no quiere decir que el objeto pasa en su totalidad al campo del sujeto, sino que lo que queda en el sujeto es lo que se llama la representación. Así tenemos tres términos: sujeto - representación - objeto, que definen tres espacios teóricos: psicología - lógica - ontología.

Hemos descripto la relación de conocimiento desde el sujeto; considerada desde el objeto es el pasaje de las propiedades al sujeto. Aquí aparece el problema fundamental de la teoría del conocimiento, que es la cuestión de la verdad. Tenemos: sujeto, representación y objeto; sabemos que la representación es lo que hay del objeto en el sujeto

o, dicho de otra manera, es lo que el sujeto puede representarse del objeto. La coincidencia entre la representación y el objeto es la verdad; luego la verdad aparece definida como adecuación representación - objeto, el objeto mismo no puede ser reputado como verdadero o falso.

La verdad es entonces un buen encuentro entre el sujeto y el objeto mediado por una representación adecuada; no es una broma decir que teniendo representaciones adecuadas el sujeto puede copular satisfactoriamente con el objeto. ¿Acaso no les evoca esto las concepciones instintivistas? Tal vez si definiéramos el instinto podríamos ver mejor esta relación. Viaud dice: "Los instintos de los animales son comportamientos que tienen caracteres específicos muy claros, es decir, que pertenecen a tal especie animal y no a tal otra; que sólo presentan poca variabilidad de un individuo al otro en el seno de una misma especie; que están formados por acciones más o menos complicadas que se presentan a menudo en una sucesión, si no irreversible, al menos poco propicia a los desórdenes, y que tienden manifiestamente hacia fines cuya importancia es capital para la vida de los organismos." De esta definición se desprende un objeto y un fin invariables; agreguemos que una vez alcanzado el fin el objeto no se conserva hasta tanto no resurja la necesidad. El instinto produce en el organismo una representación imaginaria, queremos decir una imagen, del objeto. Lo que se advierte es que para el animal no se plantea la cuestión de la verdad.

Veamos qué pasa con la sexualidad humana. Es tan poco específica que en lo que atañe al objeto puede simular ser de otra especie. En este sentido las perversiones enseñaron a Freud que sin escapar del campo de la sexualidad se pueden plantear desviaciones respecto al objeto y al fin considerados normales. Más aún, un caso que parece responder al objeto y al fin normales es el que más demuestra la falta de adecuación de la sexualidad humana: la necrofilia. Cuando llega a este punto Freud dice: "¡Basta ya de horrores!". ¿Acaso un animal podría horrorizarse ante la conducta sexual de un congénere?

Hasta tal punto se subvierte la postura clásica instintivista que Freud, guiado por su experiencia, se ve llevado a preguntarse en "Psicología de las masas y análisis del yo"

cómo es posible que el objeto se conserve. ¿Qué es lo que viene a interferir en el encuentro con el objeto? Es lo mismo que preguntar ¿qué es lo que distingue al hombre del animal? Seguramente la diferencia la encontraremos referida al campo de la representación. Hemos visto que el animal tiene una representación adecuada del objeto, a diferencia del hombre, a quien se le plantea de continuo el problema de la verdad, precisamente porque puede engañarse.

Dijimos que al animal no se le plantea el problema de la verdad, lo que no implica que no pueda fingir. El hombre puede hasta fingir que finge, puede decir la verdad fingiendo que miente. Observen ustedes que hemos dicho "decir", lo que introduce la verdadera diferencia entre el sujeto humano y el animal: el lenguaje. Se habla de un lenguaje animal cuyo paradigma, el lenguaje de las abejas, fue formulado por Karl Von Frisch. ¿Es similar al lenguaje humano? Masotta, bromeando, marcaba la diferencia: ¿han visto alguna vez a una abeja que haga un chiste y envíe a sus compañeras en dirección equivocada?

Comenzando por la concepción clásica del sujeto fuimos a dar en la cuestión del lenguaje. Tal vez sea necesario revisar ahora someramente las teorías del lenguaje que acompañan a dicha concepción, puesto que dogmáticamente podríamos establecer que la teoría que se tiene del sujeto depende de la teoría que se tiene del lenguaje.

(Veamos algunas de estas posiciones. Habíamos establecido que la representación mediaba entre el sujeto y el objeto;) si el acento cae sobre el objeto se despliega una teoría realista, si cae sobre el sujeto la teoría es nominalista. La posición realista consiste entonces en la identificación de la representación con el referente, de manera tal que el signo queda conceptualizado como el nombre de la cosa. Ustedes ven que de lo que se trata es de la transparencia de la representación, donde se desprecia toda reflexión sobre la estructura de los signos, privilegiándose lo que resulte de su relación con las cosas. La posición opuesta, dijimos el nominalismo, acentúa la representación con relación al sujeto. El acto de representar significa constituir un significado para el sujeto de manera tal que el signo se transforme en opaco respecto a la cosa. Ahora aparece una reflexión sobre la estructura de los signos, cosa que en el

realismo no existía. Se ve entonces que el nominalismo considera a la representación como dependiente del sujeto e independiente de la cosa.

Ferdinand de Saussure suspende el problema de la representación privilegiando la cuestión semiológica. Pone entre paréntesis el problema de saber si la representación atañe al sujeto o al objeto y reflexiona sobre el hecho simple y verificable de que cuando la gente habla se entiende. Lo veremos en la próxima clase.

BIBLIOGRAFIA

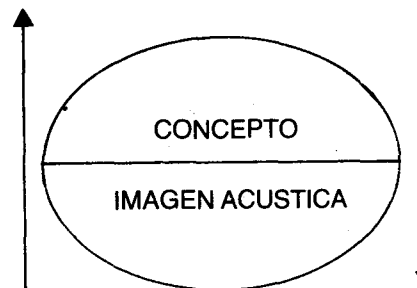
- FREUD, S. *Psicología de las masas y análisis del yo*, O.C. T.I, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967.
- FREUD, S. "La vida sexual humana", *Introducción al Psicoanálisis*, O.C., T. II, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967.
- HARTMANN, N. *Ontología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1969.
- LACAN, J. "La agresividad en Psicoanálisis", *Escritos II*, Siglo XXI, México, 1975.
- LACAN, J. "La báscula del deseo", *Los Escritos técnicos de Freud*, Paidós, Barcelona, 1981.
- LACAN, J. "Subversión del sujeto", *Lectura Estructuralista de Freud (Escritos I)*, Siglo XXI, México, 1971.
- LACAN, J. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barral, Barcelona, 1977.
- MASOTTA, O. *Introducción a la Lectura de J. Lacan*, Proteo, Buenos Aires, 1970.
- RECANATI, F. *El Proceso y la Enunciación*, Hachette, Buenos Aires, 1979.
- VIAUD, G. *Los instintos*, Kapelusz, Buenos Aires, 1961.

III. EL SIGNO

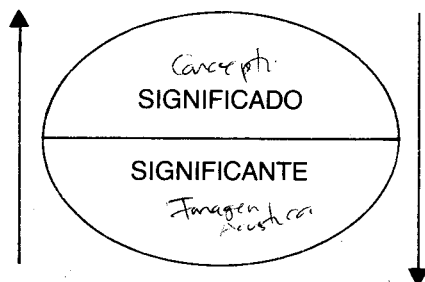
Es importante aclarar que las reflexiones sobre los hechos lingüísticos no empiezan con Saussure. El mismo realiza una breve historia de la lingüística en el capítulo I de su Curso de lingüística general. Saussure advierte que la realidad del lenguaje es inclasificable en tanto es al mismo tiempo física, fisiológica y psíquica, así como individual y social. (Su originalidad reside en el abordaje de esta cuestión que será la construcción de un objeto al que llamará lengua.) Es precisamente el hecho de haber construido este objeto lo que diferencia la reflexión saussureana de las anteriores.

Saussure define la lengua como una parte del lenguaje, como un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones adoptadas por el cuerpo social para permitir a los individuos el ejercicio de esa facultad. La lengua no es entonces una función del sujeto hablante, sino la parte social del lenguaje exterior al individuo que sólo existe gracias a una convención. Saussure llama habla al acto individual, a lo que la gente dice, que de hecho precede a la lengua.

Una vez establecido el objeto de la lingüística, veamos ahora cuáles son los elementos que la componen: esto es, los signos. En principio Saussure dice que son la combinación de un concepto y una imagen acústica, no de una cosa y un nombre (recuerden realismo y nominalismo). Aclara inmediatamente que la imagen acústica no es el sonido material, sino su huella psíquica. Luego el signo es una entidad psíquica de dos caras unidas.



Saussure llama al concepto y a la imagen acústica significado y significante respectivamente.



La existencia de diversas lenguas prueba lo que Saussure denomina la arbitrariedad del signo. Pero no se trata de una arbitrariedad individual ya que el signo, dijimos, constituía la lengua que supone un sistema convencional. Esto quiere decir que el significante es arbitrario con relación al concepto pero el dominio cerrado del signo es impuesto a la comunidad que lo emplea.

Reflexionemos ahora sobre este dibujito. La elipse representa lo cerrado del signo, la unión indisoluble, como si fueran las dos caras de un papel, entre el significado y el significante. Las dos flechas aluden a la implicación recíproca entre ambos. La línea horizontal adquiere valor de vínculo.

En verdad Saussure habla de dos masas amorfas que forman cada una un continuo y que son la masa de las ideas y la de los sonidos. La lengua elabora sus unidades al constituirse entre estas dos masas amorfas, los signos suponen cortes que afectan tanto a la masa de las ideas como a la del sonido.

Un signo no coincide necesariamente con una palabra, según se advierte en expresiones tales como: "muchas gracias", "por favor", etc., o en palabras compuestas.

Hasta aquí vimos la cuestión de la significación interna al signo (a tal imagen, tal concepto), pero Saussure dice que la significación muchas veces se confunde con el valor. No basta decir que un signo tiene tal o cual significación,

es necesario además compararlo con los otros signos de la lengua. El signo en tanto forma parte de un sistema, no sólo tiene una relación positiva entre el significante y el significado, sino también, fundamentalmente, una relación negativa y diferencial con los otros signos. Saussure dice, textualmente, que el contenido de una palabra no está verdaderamente determinado más que por el concurso de lo que existe fuera de ella. Por ejemplo, la lengua inglesa posee el signo fish, la lengua castellana, pez y pescado. La significación varía por la diferencia de valor entre pez y pescado, que no existe en inglés.

Esta idea del valor hace de soporte para que Saussure enuncie que en la lengua sólo hay diferencias. Se entiende: diferencias que permiten establecer relaciones. El dirá que las relaciones se despliegan en dos órdenes que corresponden a dos formas de la actividad mental. Veamos: por una parte los signos tienen relaciones fundadas en el carácter lineal de la lengua que excluye la posibilidad de pronunciar dos palabras a la vez. Las combinaciones que se organizan en la extensión se llaman *sintagmas*. Ejemplo: la oración. En un sintagma un término sólo adquiere valor porque se opone al que le precede y al que le sigue. Por otro lado las palabras se asocian en la memoria formando grupos diversos; así forman el tesoro interior de la lengua. Estas son las relaciones asociativas que unen términos en ausencia, en cambio las sintagmáticas se dan en presencia.

Hasta aquí hemos visto lo que consideramos imprescindible recordar de Saussure para poder seguir adelante. Seguir adelante es pasar de la lingüística al psicoanálisis. Masotta decía: "No hay lingüística psicoanalítica. Pero si la hubiera ella encontraría, es obvio, su mejor ejemplo en el chiste." Esto quiere decir que el significante, en lo cotidiano de nuestra experiencia, se desliga de la operación de dominio que sobre él ejerce la lingüística. Más precisamente, es indomable. Esta es una de las razones por las que Lacan dijo: "Yo no hago lingüística sino lingüistería."

Vamos a terminar hoy leyendo una cita de Lacan: "El interés, la ola de interés que contribuí a aportar a la lingüística es, parece, un interés que viene de ignorantes. ¡No está tan mal!, eran ignorantes antes, pero ahora se interesan. Tuve éxito en interesar a los ignorantes en algo, ade-

más, que no era mi finalidad, porque la lingüística, se los voy a decir, me importa un bledo.”

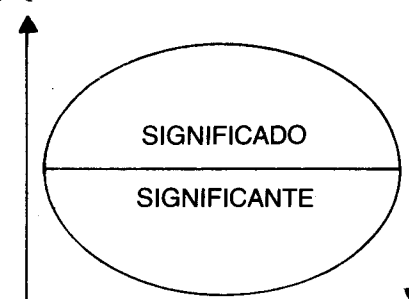
BIBLIOGRAFIA

- BARTHES, R. *Elementos de semiología*, Alberto Corazón, Madrid, 1971.
LACAN, J. *De un discurso que no sería de la apariencia*, Seminario, Versión inédita, 1970-71.
MASOTTA, O. “Aporte lacaniano al estudio de la lengua y su patología”, *Ensayos lacanianos*, Anagrama, Barcelona, 1976.
SAUSSURE, F. DE *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1972.

IV. EL SIGNIFICANTE Y LA LETRA. EL ALGORITMO

En la clase anterior vimos cómo Saussure fundaba la lingüística moderna. Podemos decir que Lacan articula, no decimos comienza, su reflexión sobre el significante interrogando al signo saussureano. Para esta clase tomaremos como referencia el escrito: “La instancia de la letra...” y algunas reflexiones que aparecen en el libro “El título de la letra” de Nancy y Lacoue-Labarthe, que es un comentario sobre dicho escrito. De este libro Lacan afirmó en *Encore* que los autores lo leyeron bien, precisamente porque no le suponían un saber, porque no lo amaban. En verdad, escribían para criticarlo. Nuestra referencia a este libro no implica que, por nuestra parte, estemos de acuerdo con la totalidad de las ideas allí expuestas. Por ejemplo, pensamos que los autores confunden significante y letra; nosotros habíamos dicho que según sea la teoría del lenguaje será la teoría del sujeto. Por lo tanto creemos que es pertinente marcar esta distinción (entre letra y significante) para entender de qué sujeto se trata en Lacan. Al final retomaremos este tópico.

En un comienzo se trata de la destrucción del signo saussureano, que como ustedes recordarán se escribía así:



Lacan, al leer a Saussure desde Freud, produce una notación diferente.

S

s

siendo S significante y s significado. Lacan nombra a esta notación algoritmo, esto es, una notación que determina una serie de operaciones ordenadas. En modo de cálculo. Si quieren comprobar cómo una notación es determinante, traten de hacer una multiplicación con números romanos y verán la diferencia con una hecha con números arábigos.

Ahora comparemos las dos formas de notación. En primer lugar encontramos una inversión de los términos y la desaparición del paralelismo: aparecen S y s, señalando una primacía del significante. También desaparece la elipse, que garantizaba la unidad del signo y marcaba la relación positiva que Saussure llamaba significación. Ya no se trata de las dos inseparables caras del signo sino de dos etapas del algoritmo. La barra, entonces, lejos de indicar relación indica separación de dos órdenes diferentes. Debemos agregar, lo que ya es redundar, que se pierde la biunivocidad designada por las flechas.

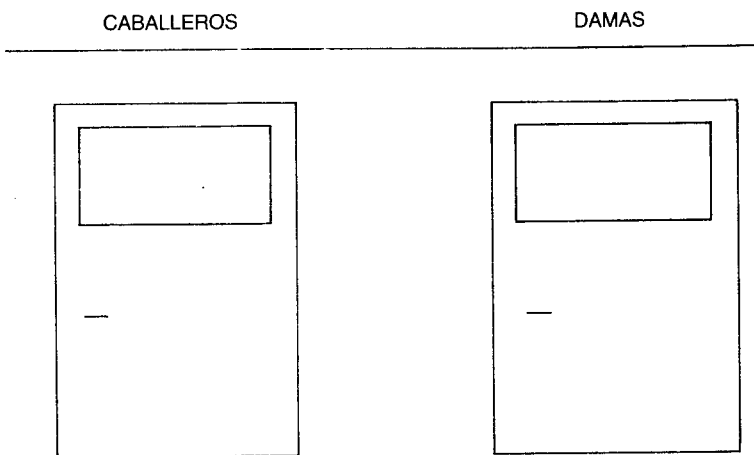
Acentuemos la importancia de la barra, puesto que ésta trastoca la idea saussureana de relación para precipitar la idea de resistencia, que confirma la ruptura del signo y con ello la primacía de un orden: el significante.

Ahora la pregunta es cómo mantener los conceptos interiores al signo, a saber: significante, significado y significación, si el signo ha sido destruido. En otros términos, ¿cómo es posible explicar esos conceptos impidiéndoles funcionar como signo?

Fíjense que cuando comenzamos a hablar del lenguaje reparamos en la cuestión de la representación y dijimos que el lenguaje representaba, según los realistas, o no representaba, según los nominalistas, los objetos. Si postulamos que la barra es relación, como dice Saussure, no salimos del problema de la representación; si bien ya no se trata de la cosa y su nombre, sí se trata de un significante que representa a un significado. En cuanto a la representación Lacan escribe: "Estas consideraciones, por muy existentes que sean para el filósofo, nos desvían del lugar desde donde el lenguaje nos interroga sobre su naturaleza. Y nadie dejará de fracasar si sostiene su cuestión, mientras no nos hayamos desprendido de la ilusión de que el significante res-

ponde a la función de representar al significado, o digamos mejor: que el significante debe responder de su existencia a título de una significación cualquiera."

Veremos ahora cuáles son los elementos que sobreviven a la destrucción del signo y qué función cumplen. Lacan propone el siguiente esquema:



Este esquema propone por encima de la barra, en el lugar del significante, la inscripción de dos términos: caballeros - damas. Por debajo, dos puertas absolutamente iguales. Observen arriba dos "palabras" diferentes, abajo dos puertas iguales. Esto en Saussure se hubiese sostenido por la teoría del valor que habría consolidado la relación positiva significado-significante, lo que daría por resultado la constitución de dos signos. Pero las puertas deberían haber tenido algo que las diferenciara en cuanto al significado, por ejemplo las siluetas de un hombre y una mujer. Noten que para comparar mejor y de acuerdo con Benveniste y Barthes, invertimos los términos quedando el signo saussureano con el significado abajo.

Lacan plantea que en el piso de arriba hay una pura diferencia, que es la característica fundamental del significante. Si tuviéramos que decir qué hay en el piso inferior, en tanto son dos puertas por ahora no diferenciables, diríamos por el momento lo "significable". Que es aquello que

por sufrir la impronta del significante se elevará a la categoría del significado. En todo caso la diferencia en el piso inferior no es una diferencia dada sino producida por la diferencia significante. Se habrán dado cuenta que se trata de baños y tratándose de ellos se trata de prohibiciones, esto es, de una ley de segregación urinaria respecto de la diferencia de sexos. Lo importante es que esta ley no podría hacer su entrada en lo indiferenciado si no hubiese significantes que establecieran la diferencia.

Sintéticamente podemos establecer tres pasos lógicamente ordenados:

- 1) En el lugar del significante se establece una diferencia.
- 2) Esta diferencia produce un corte en lo real.
- 3) El significante hace entrada en el campo del significado (ahora efecto del significante).

Entonces, a partir de la diferencia que instituye el significante en lo indiferenciado, los sujetos hablantes encontrarán su lugar. Demos un rodeo, ¿podría decirse que en lo real las cosas tienen un lugar? Supongan que de los tres tomos de Freud tienen dos en la biblioteca y uno prestado; en lo real cada libro está en el lugar en que está y, estrictamente, no podría decirse que tengan un lugar. Sólo podríamos decir que uno de los tomos falta, que no está en su lugar, si partimos de que son tres tomos. Hemos usado adrede la palabra falta en tanto recubre dos matices diferentes. Por un lado alude a una carencia ("me falta algo"), por otro a un aspecto moral ("falté a los preceptos religiosos"). Estos son dos matices de la ley que suponen localización e imperativo. Nuevamente nos encontramos con que esta ley no podría existir sin el significante. Tal vez en el ejemplo de los baños la cuestión de la ley fuera más clara por tratarse de un pacto social que dice que los hombres y las mujeres no deben compartir los baños públicos; en el ejemplo de los tres tomos también hay una dimensión legal en juego que ordena que deben ser tres. Destaquemos que no es que lo real divida al significante, sino que las diferencias significantes dividen lo real. Que no se va de lo real al significante se puede ejemplificar con la tabla de

Mendeleiev que está construida según una ley que ordena los elementos químicos en función del aumento de una valencia. Esto permitió conjeturar elementos desconocidos y posibilitar su hallazgo, es decir construir elementos a partir de un orden significante.

Ya es evidente entonces que el significante no será más la otra cara del signo, sino una operación en la que se articula una ley.

Saussure hablaba de significación en términos de relación positiva entre significado y significante y relación negativa entre signos. Lacan hablará de significancia en términos de articulación entre significantes que producirán efectos de significado. Lo importante es la acentuación de la barra que se dirige directamente a privilegiar la función del significante, de manera tal que no se lo pueda tomar como un elemento del signo. Por significante entenderemos un significante sin significación. Aunque sea impensable un significante sin efecto de sentido. No se trata de representación de un significado, digamos por ahora que tendrá una función de representante para otro significante. De hecho el significante se define por la relación y la diferencia con otro significante; desde aquí se puede decir que no necesariamente coincide con la palabra. *O a* del juego del Fort Da (es la madre quien dice que dice) adquieren valor significante por su oposición. El significante no es ni el fonema (rasgo diferencial del sonido), ni la palabra, ni la frase, aunque cualquiera de éstos puede jugar como significante en tanto opuesto a otro. El significante no se encuentra aislado sino que hace cadenas con otros que se despliegan en dos órdenes: uno de la simultaneidad y otro de la contigüidad.

Para ir a la cuestión de la letra tomaremos como referencia los seminarios de Lacan: "Encore" y "...ou pire". Pedimos disculpas por tener que ser algo esquemáticos por ahora.

El significante, aunque es una dimensión introducida a partir de la lingüística, no pertenece a su dominio. Lacan decía que la lingüística, como toda ciencia, define su objeto (la lengua, y en la construcción de este objeto se definió al significante) y agregaba que los lingüistas lo acusaron de

hacer un uso metafórico de la lingüística porque no podían concebir al significante más que como ellos lo habían definido. De hecho, su objeto fue construido ejerciendo una operación de dominio sobre el significante, dominio que se hace Amo del significante.

Desde esta perspectiva resultaría inevitable pensar un sujeto que dominara el malentendido. El giro que produce el psicoanálisis consiste en despojar al significante de la arbitrariedad del Amo y restituirlo al registro de la lingüística (acá tenemos un buen ejemplo de lo que decimos: vean ustedes que lingüística se puede leer como lengua histórica, lingüística histórica, lingüística, etc. ...).

Demos un pequeño rodeo. Ustedes sabrán que el inicio y el desarrollo de la lógica tiene como objetivo suprimir el equívoco del lenguaje ordinario. El resultado es una escritura que no puede ser hablada. Hablar es producir equívocos, cadenas significantes que implican necesariamente el malentendido. La escritura, por el contrario, es hacer *letra* de lo que se dice, es una operación que evita el malentendido. Si ustedes quieren, podríamos decir que el significado consiste siempre en reducir el equívoco a una sola lectura.

Tendríamos que diferenciar entre decir y leer. Decir es lo que se juega a nivel del significante, mientras que leer es lo que permite que haya significado, o sea, trasponer la barra.

El Amo, se lo llame lingüista o lógico, desconociendo al significante en su verdadera dimensión, cree poder reducir la lectura a una sola; con lo cual, por ejemplo el lingüista, supone al signo unidad significante-significado. De este modo hace del significado una letra muerta, que es lo habitual en el hablar cotidiano.

El psicoanalista no se encuentra en la misma posición de dominio que el Amo, sino que escucha a partir de la letra, es decir que las innumerables lecturas de lo que el analizante dice demuestran que, lejos de ser dominado, el significante domina. Y domina hasta tal punto que sus efectos son indomables. El lapsus, por ejemplo, hace consistente lo que acabamos de decir: allí donde el Amo no puede leer nada, el analista hace una infinidad de lecturas, lo que no quiere decir que la interpretación esté abierta a todos los sentidos.

En psicoanálisis, entonces, la letra es el efecto de trasposición de la barra en la producción de sentido. El significante se escucha, el significado se lee. Dicho de otro modo: el significado es la lectura de lo que se escucha de significante. Habitualmente se habla de puntuación; podemos agregar que puntuar es hacer letra del significante. Lacan dice que el retorno de lo reprimido es letra cuando se lo interpreta.

Habíamos dicho que a la concepción saussureana de significación (planteada en términos de signos) Lacan opone la de significancia (planteada en términos de articulación entre significantes que producen efectos de significado); ahora podemos agregar: la significancia supone la letra que allí se escribe. Es imprescindible aclarar que la letra en el análisis no supone la lectura de un sentido oculto, sino la producción de sentido a partir de una cadena inaprensible como tal. Hacer letra es poner de manifiesto el malentendido y de ningún modo domesticarlo.

BIBLIOGRAFIA

- LACAN, J. "... ou pire", Seminario, versión inédita, 1971-1972.
LACAN, J. "La instancia de la Letra", en *Lectura estructuralista de Freud (Escritos I)*, Siglo XXI, México, 1971.
LACAN, J. Capítulos II, III, VI. *AÚN (Encore)*, Paidós, Barcelona, 1981.
NANCY, J. L. y LACQUE-LABARTHE. *El título de la letra*, Ediciones Buenos Aires, Barcelona, 1981.
SALAFIA, A. "Literalidad y Función del Padre", *Cuadernos de Psicoanálisis*, Año X n° 1, Altazor, Buenos Aires, 1980.

V. EL SUJETO Y EL SIGNIFICANTE. GRAFO I

Vamos a tratar de introducirlos hoy a ciertos grafos de Lacan que encontrarán fundamentalmente en dos seminarios: "Las formaciones del inconsciente" y "El deseo y su interpretación", y en los Escritos en "La subversión del sujeto...". Estos grafos no intentan ser una representación, en el sentido de ofrecer a la percepción una imagen del aparato psíquico, sino que intentan, dice Lacan, "... ubicar en su nivelación la estructura más ampliamente práctica de los datos de nuestra experiencia". Por ejemplo, Lacan advirtió sobre las consecuencias nefastas que trajo para la lectura de "El yo y el ello" el esquema representativo del aparato psíquico que Freud insertó en el capítulo II; en ese caso la pregnancia de la imagen hizo olvidar el análisis que la sostenía.

Con estos grafos, dijimos, Lacan da cuenta de la experiencia psicoanalítica de una manera más lógica que intuitiva; pero es necesario reiterar que estos grafos de nada valdrían aislados de la reflexión que los hace funcionar. No es una representación gráfica sino la topología lacaniana que es la topología del sujeto.

Vamos, entonces, al primer grafo, que introduce "la relación del sujeto con el significante reducida a lo observable del hecho lingüístico".

En tanto el significante y el significado se deslizan, el grafo permite dar cuenta de que esto no ocurre en un solo punto. Delta (Δ), el punto de partida, es una notación que ubica a un viviente mítico que parte desde la necesidad. Si fuera un animal partiría en línea recta hacia el objeto de su satisfacción.

Pero lo que le ocurre a este viviente mítico que suponemos, es que antes de encontrarse con el objeto debe pedirlo; el asunto es si una vez pedido es posible encontrarlo.

casflabo da: Un dulce lamen tarde dos pastores. Este último ejemplo ilustra mejor el efecto de la puntuación, que se produce cada vez que alguien sanciona un mensaje como tal.

Volvamos al grafo: un sujeto mítico parte de Δ , se encuentra en C con el tesoro del significante, produce un decir en M que tiene que llegar a un interlocutor en C para ser sancionado como mensaje. La sanción del mensaje es la línea superior que va de C a M. Lo que era intencionalidad lingüística de C a M es ahora lo que el interlocutor ha sancionado. Volviendo al ejemplo: el locutor quiere decir la primera versión de la frase de Garcilaso y el que escucha sanciona la segunda. La dirección opuesta de los segmentos \overline{MC} y \overline{CM} marca en el grafo el efecto retroactivo, lo que Freud llamó *nachträglich*, el *après coup* de los franceses.

Como se darán cuenta el empleo de términos tales como código y mensaje está demasiado contaminado de una ideología comunicacionalista, y justamente lo que se revela con el ejemplo que pusimos es que la comunicación es fallida. Creemos que ya se advierte claramente que esto ocurre por que se trata del significante y no del signo. Por lo dicho, Lacan reemplazará código por "tesoro del significante" anotado con la letra A; este pasaje de notación (a la letra A) implica y permite una serie de operaciones que no atañen a una simple cuestión terminológica. Por ahora digamos que se trata de un sitio pensado como el lugar desde donde parte el mensaje, se dirige el mensaje y donde es sancionado como tal, vale decir, leído. Antes hablábamos de un interlocutor, ahora se trata del lugar donde el sujeto se encuentra con el tesoro del significante como lugar de la sanción. También cambiará mensaje por "significado del Otro", puesto que ahora la cuestión es cómo A sanciona un decir retroactivamente. Digamos de pasó que A es el Otro (*Autre*).

El segmento $\overline{\Delta A}$ (antes $\overline{\Delta C}$) aparece como línea punteada para evocar cómo las necesidades son afectadas anticipadamente por el significante.

En cuanto a β , ubicado al final del circuito de la intencionalidad, quiere decir que el sujeto mítico, lo que llamamos el viviente, ha sido anulado en su intencionalidad por el poder de la sanción del Otro. De aquí se deduce que así como Lacan tuvo que reemplazar código por A y mensaje por

significado del Otro —lo que se anota s.(A)—, será necesario sustituir la intencionalidad del sujeto por el sujeto barrado.* Barra que no es otra que la del algoritmo. El viviente que partía de un estado mítico se ha transformado en un sujeto barrado, y su intencionalidad ha sido abolida.

Como dijimos antes este grafo responde a necesidades lógicas; agreguemos ahora: no genéticas. No existe el sujeto mítico desde el vamos, sino que aparece formulado por un efecto retroactivo. Incluso antes de que hable está barrado en tanto el lenguaje lo preexiste. Por 'eso' en otros grafos Lacan pondrá en el punto de partida al sujeto ya barrado.

BIBLIOGRAFIA

- LACAN, J. "El deseo y su interpretación", en *Las formaciones del inconsciente*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.
- LACAN, J. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", en *Lectura estructuralista de Freud (Escritos I)*, Siglo XXI, México, 1971.

* Aunque la traducción correcta sería "tachado", preferimos "barrado" porque evoca la barra del algoritmo.

VI. EL OTRO

La clase de hoy tiene como título el Otro y nada mejor para comenzar que el retorno a Freud. En una de las cartas dirigidas a Fliess, la 52, dice: "Los accesos de vértigo y de llanto están dirigidos a ese otro, pero sobre todo a ese otro prehistórico e inolvidable que nunca pudo llegar a ser igualado". A medida que vayamos desplegando que es lo que Lacan entiende por Otro la frase de Freud irá adquiriendo interesantes resonancias.

Digamos primero que el Otro es alteridad radical, recuerden la otra escena de la que hablaba Freud a propósito de los sueños. Ya habíamos dicho que el Otro (A), vean el grafo de la clase anterior, es quien sanciona el mensaje. Ahora tenemos que precisar que no se trata de alguien; es una alteridad no personal. Es el lugar donde el decir es leído y sancionado como dicho. Lacan dirá que es un sitio para destacar que no es un lugar espacial; de aquí se desprende que es el tesoro del significante y las reglas de su empleo.

Dijimos ni alteridad personal ni lugar espacial. Sin embargo alguien puede encarnar al Otro, pero presten atención: que el interlocutor esté para el hablante en el lugar del Otro, no quiere decir que lo sea. Usamos deliberadamente el verbo encarnar para dejar traslucir que se trata de una carnada, que como en la pesca es un engaño. Es que el Otro no es el interlocutor sino el lugar evocado en el recurso a la palabra. Aclaramos que cuando decimos palabra aludimos al habla en el sentido saussureano.

El Otro es el compañero del lenguaje, más precisamente el hecho de que haya lenguaje implica que el habla esté dirigida a un otro. Para que este otro pueda sancionar una palabra como tal es necesaria la función del Otro como tesoro del significante. Desde esta perspectiva ¿qué se dice cuando se habla de dependencia? Se tiende a pensar que se trata de dependencia con respecto a alguien: la llamada dependencia afectiva. En verdad no hay dependencia que no

sea dependencia del lenguaje. Vayamos a Freud y a su "Proyecto...". En el punto titulado "La experiencia de satisfacción", se plantea que el organismo humano es incapaz al principio de realizar por sí solo acciones específicas (tendientes a lograr el retorno al equilibrio de cantidad); ante las cargas solamente puede recorrer la vía de la alteración interior (grito, expresión de las emociones, etc.); este modo de descarga ineficaz es sancionado como mensaje por el asistente, quien con su ayuda permite realizar la acción específica. La vía de descarga adquiere la función secundaria del entendimiento, según Ballesteros, de la comunicación. Remarquemos que la función de la comunicación es un efecto del encuentro con el Otro. Es obvio que se depende de alguien, pero de alguien que diga que el sujeto dice: función que no podría cumplir si no estuviera soportado por el lenguaje.

Lo dicho hasta ahora nos lleva al Otro de la primera dependencia: la madre, que es quien primordialmente encarna al Otro. Es en la madre como función donde el sujeto se encuentra con el significante —de ahí que se hable de lengua materna—, no con el código de la madre sino con el lugar del Otro que la madre encarna. Esto demuestra que el lenguaje siempre viene del Otro. El sujeto más que con la madre se encuentra con el significante en la madre. En tanto ella encarna al Otro el sujeto puede tener la ilusión de una relación intersubjetiva, cuando en verdad se encuentra con la radical alteridad del significante.

Reflexionemos sobre esta radical alteridad. Nada resulta tan extraño y ajeno como lo inconsciente. Seguramente ustedes habrán escuchado la fórmula de Lacan, "El inconsciente es el discurso del Otro"; agreguemos que es ese discurso el que instauro en el sujeto ese lugar Otro que es el inconsciente. Digamos mejor que es sujeto el que es instaurado en ese lugar ya que habla a partir de allí. Tomemos el ejemplo del lapsus y la pregunta que se impone: ¿quién habla en el lapsus? Conocemos por Freud la respuesta, la que implica que el verdadero sujeto de la palabra es el inconsciente.

Seguramente encontrarán la mayor dificultad para entender esto en el hecho de que, como dice Lacan, quién habla

y a quién se habla suponen una misma pregunta y una misma respuesta: el Otro. Antes dijimos que el Otro es el tesoro del significante, ahora decimos que es lo inconsciente, y agreguemos, las leyes del inconsciente son las leyes del significante o sea su articulación. Insistamos: el significante es consustancial a la articulación, no es otra cosa que la articulación. Cuando planteamos que el significante es diferencia, esta diferencia aparece sostenida en la articulación. Afirmación tan fuerte en Lacan que llega a decir que no hay nada que se nos presente como articulado que no sea significante, "... sólo se habla de articulación en el mundo porque está el significante".

Hay también un sentido de apelación al Otro; de hecho, hablar es llamar al Otro porque el Otro es el lugar donde el decir se plantea como verdadero. Señalemos de paso que el problema de la verdad sólo puede ser planteado y sólo es atinente al significante y por lo tanto al Otro como lugar. Si hablar es llamar al Otro para situar la verdad de lo que se dice, entonces hablar es hacer resurgir la verdad cada vez que se habla. La verdad entonces no tiene características de permanencia, por así decirlo, sino que no es más que fugacidad.

La función del Otro determina la posición del sujeto; con esto queremos decir, por ejemplo, su posición dentro de la cadena de las generaciones, lo que evoca la función paterna con todo lo de orden e interdicción que supone. Piensen que no habría posibilidad de ubicarse generacionalmente si no fuese en una articulación significativa; sería impensable ser hijo de un padre fuera del campo del lenguaje.

Faltaría agregar que el Otro es también el Otro sexo, más específicamente la mujer (en rigor deberíamos tachar el la) es el Otro sexo tanto para el hombre como para una mujer. Recuerden el enigma de la femineidad del que hablaba Freud.

VII. NECESIDAD, DEMANDA Y DESEO

BIBLIOGRAFIA

- FREUD, S. "Carta 52", en *Los orígenes del psicoanálisis*, O.C., T. III, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967.
- FREUD, S. "La experiencia de satisfacción", en *Proyecto de una psicología para neurólogos*, O.C., T. III, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967.
- LACAN, J. "La cosa freudiana", en *Lectura estructuralista de Freud. (Escritos I)*, Siglo XXI, México, 1971.
- LACAN, J. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo", en *Lectura estructuralista de Freud. (Escritos I)*, Siglo XXI, México, 1971.
- LACAN, J. *El deseo y su interpretación*. Seminario, versión inédita, 1958-1959.
- LACAN, J. *La lógica del fantasma*. Seminario, versión inédita, clase del 18 de enero de 1967.

Habíamos dicho que la operación que Lacan hace con el signo saussureano implica la ruptura de su supuesta unidad. ¿Por qué Lacan produce esa ruptura? En verdad se trata de la formalización del descubrimiento freudiano que ya la implicaba. Lacan dice que Freud descubre el significante mucho antes del "Curso" de Saussure, allí donde nadie lo esperaba: en las formaciones del inconsciente. Bastaría recordar el olvido del nombre Signorelli, el retorno de lo reprimido en Boticelli y Boltraffio y aislar un solo elemento (traffio) para advertir que en la transformación de Trafoi en traffio, no se respeta ni el sentido ni el orden de los fonemas. De donde se ve que el significante es independiente del significado y no a la inversa.

Por cierto fue Freud quien descubrió el significante en su verdadera dimensión, pero era necesario que Saussure estableciera el signo como unidad para que Lacan pudiera formalizar la experiencia freudiana. A falta de esta formalización los seguidores de Freud extraviaron el camino cerrando las vías que el maestro había abierto.

(Decir que el significado es subsidiario del significante no es decirlo todo, de hecho el significante no puede decirlo todo. A partir de Lacan el significante implica que no hay nunca una significación completa, podría decirse que para el hablante siempre falta un significante para poder significarlo todo. No hablamos de un significado total, sino simplemente que en el dicho, en cualquier dicho, siempre algo escapa a la significación.

Por la estofa misma del significante algo siempre escapa a la significación; en este sentido puede decirse que falta un significante. Falta que no se puede suturar ya que aun agregando un significante igual seguiría faltando; esto equivale a decir que el significante segrega un resto que es insignificabilizable. Eso que falta, eso que el significante, como Aquiles, nunca podrá alcanzar, hará decir a Lacan que es

su único descubrimiento. El nombre de este descubrimiento es: objeto *a*. Una de las formas bajo las cuales se presenta en la teoría freudiana el objeto *a* la encontramos en el "Proyecto..." con el nombre de *das Ding*.

Veamos la cuestión de la falta en Freud. Por un lado encontramos una idea en la llamada "experiencia de satisfacción", en la que se trata de reencontrar un objeto por definición inhallable. Por otro lado encontramos la cuestión de la falta en términos de castración de la madre, a partir de la cual lo que ya faltaba puede pensarse como el falo faltante en la madre. El falo, entonces, adquiere su verdadero estatuto cuando se articula como lo que falta en la madre.

Volvamos a hablar de la falta con relación al significante. La barra del algoritmo es lo que rompe la unidad del signo dando como resultado que un resto escape a la significación. También habíamos dicho que el Otro es el lugar donde el mensaje es sancionado como tal; la barra hace que en el Otro jamás se encuentre una sanción plena del mensaje. Por esta razón es que el Otro está barrado (\bar{A}), que es lo mismo que decir que siempre falta un significante. La ilusión del hablar cotidiano reside en suponer un Otro sin falta que garantice la significación y evite el malentendido.)

La barra del algoritmo resulta ser la misma que barra al Otro (\bar{A}) y que divide al sujeto (\bar{S}) planteándolo como deseante. A partir del descubrimiento de la castración en la madre el falo se convierte en la barra misma del algoritmo, o lo que es lo mismo, en la razón del deseo.

Ahora estamos en condiciones de hablar de necesidad, demanda y deseo. Distingamos en primer lugar la necesidad animal; ésta implica un organismo en relación directa con su objeto. Para el hablante esta relación aparece perturbada puesto que la necesidad debe pasar por el molino de las palabras. En rigor esto no describe un momento evolutivo, puesto que el lenguaje preexiste al sujeto desde el punto de vista lógico. A los fines de la explicación vamos a suponer un sujeto mítico signado por la necesidad, que en su camino hacia el objeto se encontrará con el lenguaje. Estará obligado a pedir, a demandar. Hasta sus descargas motrices serán sancionadas como demandas. Ahora bien, lo primero que podríamos decir es que toda respuesta a una

demanda implica lenguaje —así como la demanda misma— en el sentido más banal, puesto que los objetos con que el Otro responde son objetos de la cultura.

Puesto que la demanda es una articulación significante, el sujeto queda a merced del poder de la lectura del Otro: el objeto, como objeto de la necesidad, se enajena. Digamos que la demanda da siempre en el blanco: en el lugar de la falta en el Otro. Esta falta en el Otro estaba evocada cuando afirmábamos que el Otro es el tesoro del significante y nó un código de signos. No es que el Otro no pueda responder con un objeto, pero lo que se obtiene no vale más que lo que no se obtiene. En toda articulación de una demanda cae un resto que es lo que definimos como objeto *a*, lo que no se articula en toda articulación significante. Este objeto se produce cada vez que se habla, es pura pérdida y no es la pérdida de un objeto que alguna vez estuvo.

La diferencia entre la demanda (D) y la necesidad da por resultado el deseo (d), que tiene su causa en el objeto *a*. Este objeto no está adelante del deseo, por el contrario es la causa del deseo. No es el señuelo del deseo, es la causa, la causa perdida, tanto del señuelo como del deseo.

Tanto el demandante como el demandado —el que encarna el lugar del Otro— por su sujeción a la demanda se encuentran confrontados con la falta. El primero, por lo que pierde al tener que hacer pasar su necesidad por el desfiladero del significante. El segundo, porque más allá de la demanda tendría que responder al deseo. El que demanda apela a la incondicionalidad del Otro, esto es, a que no esté condicionado por ninguna ley. Lo que encuentra es la condición absoluta que es la ley del deseo. Más allá de lo particular de cada demanda se perfila ese pedido de incondicionalidad, que es pedido de amor. El amor aparece aquí ligado al narcisismo y encubriendo la falta. Por el lado del Otro se trataría de dar justamente lo que no tiene. Ustedes habrán oído la fórmula lacaniana del amor: dar lo que no se tiene a alguien que no lo es. El don de amor es una de las respuestas posibles, la otra es el rechazo de la demanda. Notarán que la única posibilidad de que se despliegue el campo del amor es precisamente que haya una falta. Podemos decir que el don de amor es siempre un

signo de amor; aquí vale recordar que Lacan define al signo como lo que representa algo para para alguien.

La paradoja del sujeto en la demanda consiste en que por un lado trata al deseo como si fuera de otro (como dice Freud), pero por otro lado no puede dejar de tenerlo en cuenta. Esto se advierte en la anorexia mental, en la que porque hay una anticipación del Otro a la articulación de la demanda, el sujeto rechaza el don para tener espacio de demanda y salvaguardar el deseo.

Si la causa del deseo se produce por efecto del significante, es en el Otro, en tanto tesoro del significante, donde estará planteada la cuestión de la causa; este es el soporte teórico de la sentencia lacaniana: el deseo es el deseo del Otro.

Aun cuando el lugar del Otro esté encarnado por otro sujeto, nunca puede haber verdaderamente intersubjetividad (relación entre sujetos) ya que ambos sujetos no pueden ser tales sin estar referidos al Otro.

Recapitemos: por lo dicho hasta aquí, el objeto en el campo humano aparece en pérdida respecto del campo animal. Esta pérdida la hemos ido definiendo con relación al pasaje de la necesidad a la demanda, dicho de otra manera, por efecto del lenguaje.

Al revés, si todo pudiera ser dicho, el objeto no estaría en pérdida en cuanto a la significación y podría ser recuperable por el lenguaje. En otras palabras, si alguien pide una tiza en términos de signo, el significado recubriría absolutamente al referente; en cambio, porque hay significante, aunque el demandado entendiera el pedido, se abre un espacio de falta más allá del referente.

Ahora bien, del lado del sujeto la pérdida del objeto es solidaria con su definición como sujeto deseante; esto es así, en tanto si la pérdida es efecto del significante este efecto también produce al sujeto.

Cabe recordar aquí que hablamos de preexistencia lógica del lenguaje, preexistencia que hace referencia obligada al lugar del Otro (tesoro del significante). Es evidente entonces que no es sostenible desde ningún punto de vista que el lenguaje pueda ser pensado como instrumento donde el sujeto se defina como intencional, es decir que el lenguaje no está hecho a la medida de las intenciones de sujeto alguno.

Todo lo contrario, el sujeto está sujetado al significante.

Observen ustedes la afirmación un tanto dogmática que enunciamos al comienzo del curso: según sea la teoría del lenguaje será la teoría del sujeto.

Resumiendo, hablamos de sujeción del sujeto al significante, esto es homologable a enunciar que sólo se puede plantear el sujeto en el campo del deseo, campo de la falta, precipitada precisamente por el encuentro con el lenguaje. Es en estas referencias, entre otras, en las que hay que pensar cuando Lacan dice: un significante representa un sujeto para otro significante.

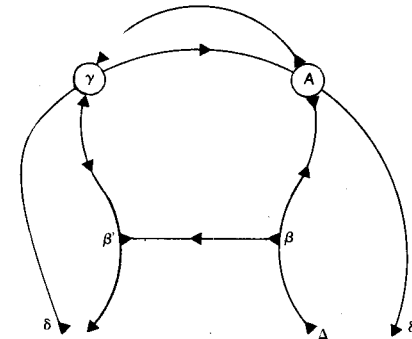
BIBLIOGRAFIA

- FREUD, S. "La experiencia de satisfacción", en *Proyecto de una psicología para neurólogos*, O.C., T. III, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967.
- FREUD, S. "Pensamiento y realidad", en *Proyecto de una psicología para neurólogos*, O.C., T. III, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967.
- FREUD, S. "Psicología de los procesos oníricos. d) La interrupción del reposo...", en *La interpretación de los sueños*, O.C., T. I, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967.
- LACAN, J. "La significación del falo", en *Lectura estructuralista de Freud (Escritos I)*, Siglo XXI, México, 1971.
- LACAN, J. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo", en *Lectura estructuralista de Freud (Escritos I)*, Siglo XXI, México, 1971.
- LACAN, J. *La angustia*. Seminario, versión inédita. Año 1962-63.
- LACAN, J. *La lógica del fantasma*. Seminario, versión inédita. Año 1966-67.

VIII. EL CHISTE. GRAFO II

Los grafos de “Las formaciones del inconsciente” y de “El deseo y su interpretación” van a guiar de aquí en más nuestras exposiciones. Intentaremos analizar cada uno de los puntos y de los desdoblamientos.

En una clase anterior nos ocupamos del primer grafo que aparece en “El deseo . . .”, hoy trataremos el que aparece al comienzo de “Las formaciones . . .”, según el resumen de Pontalis publicado por Nueva Visión. Se trata de un grafo adecuado para reflexionar sobre el chiste. Lacan dice que el chiste es la forma más brillante bajo la cual Freud indica la relación entre el inconsciente y el significante. Es un grafo que trata de dos estados del significante. Es impor-



Grafo II

tante aclarar que no se trata de una línea del significante y otra del significado, sino de dos estados del significante.

En la primera línea (δ δ'), que tiene dirección hacia la derecha tenemos la cadena significante permeable a los efectos propiamente significantes de la metáfora y la metonimia, figuras que trataremos más adelante. En esta línea se ponen en acto todos los niveles del significante hasta el nivel fonemático, hasta lo que funda el retruécano, el juego de palabras y todo aquello con lo que el analista tiene que vérselas.

Como ustedes verán hay una segunda línea de dirección opuesta. Ambas se cortan en los puntos γ y A. También observarán que en esta segunda línea se dibuja un circuito ($A \beta \beta' \gamma$), que es el circuito del discurso corriente, común, constituido por semantemas.

Nos detendremos un momento en los semantemas. Estos se definen y fijan por un empleo, son puntuaciones ya dadas por el uso mediante las cuales alguien habla y se le entiende. Sin embargo, no tienen correspondencia unívoca con cosa alguna. En este nivel el sentido ya está dado y por eso mismo es donde se produce menos creación de sentido.

Para ser más claros: el viviente parte de Δ en dirección al Otro (A), debería seguir la línea por arriba hacia el mensaje (γ) y de allí a A desde donde sería dicho mensaje sancionado retroactivamente. Ahora bien, lo que estamos viendo es que en el acceso al A se puede producir un cortocircuito representado por la flecha de sentido descendente que lo reenvía a β atraído por β' , quedando inaugurado así el circuito antes señalado ($A \beta \beta' \gamma$).

Dos de estos puntos nos son conocidos por corresponder al primer grafo comentado la vez pasada; allí eran nombrados: código y mensaje. Aquí γ será el lugar del mensaje, de la metáfora; A, el Otro, será el lugar del significante, tesoro de las metonimias, dice Lacan en este seminario. Es el compañero del lenguaje, absolutamente necesario; basta que haya uno solo para que una lengua esté viva sin que haga falta apelar a la conciencia colectiva. Incluso si supiéramos un Robinson, no haría falta apelar a Viernes para hacer un chiste; aunque hubiera un solo poseedor de la lengua habría un Otro. Encontrarán que en el resumen de

Pontalis esto aparece al revés, nos estamos basando en el Seminario.

Los puntos nuevos β y β' señalan, el primero: el yo (*je*), en tanto indica en el discurso la ubicación del que habla; el segundo: β' el objeto metonímico.

En el circuito del discurso corriente, que es el de la palabra vacía, aparece un *je* que señala al que habla, algo de lo que se habla, un mensaje y una sanción en el Otro, que es, en verdad, desde donde partió el mensaje, en tanto están allí los significantes que van a constituir el decir. En este nivel el hablante puede creer que todo se reduce a lo que llamaremos su intención lingüística, hasta puede tener la ilusión de poder decirlo todo. En este sentido un objeto se propone en el lugar del objeto metonímico, pero el asunto no es tan simple, tal como se demuestra en el chiste.

Lacan analizará el chiste puesto por Heine en boca de Hyacinthe, pobre recaudador de lotería que luego de un encuentro con Salomón Rotschild dice: "Tan cierto como que Dios debe velar por mi bien... me trató enteramente de igual a igual, de un modo totalmente familionär". Veamos cuál era el objeto de la intención lingüística: se trataba de familiar, pero ¿por qué apareció algo de milionär, para el caso el objeto metonímico?

Lacan trata la cuestión en el Seminario distinguiendo 3 tiempos:

1) Va de A a β y de allí a β' , éste es el circuito del discurso común donde Hyacinthe quiere decir familiar. Y de allí de β' a γ para producir el mensaje sancionado en el lugar de A.

2) Por la homofonía MILI, ÄR es atraído el objeto metonímico milionär. Freud lo esquematiza así:

FAMILI ÄR
MILIONÄR

—————
FAMILIONÄR

Donde el resultado es esta palabra familionär que no figura en el código.

3) Familionär producido en γ va hacia A donde se pro-

duce la sanción que retroactúa sobre γ , lo que aparece figurado en la línea superior del esquema.

Todo esto supone tres tiempos y dos cadenas: la del discurso y la del significante; recordemos que se trata de dos estados del significante.

¿Qué ocurre con este familionär? De hecho está en violación al código, es por eso que se puede decir que el chiste por diferencia y distinción con el código toma valor de mensaje. Aquí ya nos encontramos con una verdadera producción de sentido.

Veamos qué características tiene este mensaje. Hemos mencionado una: tiene valor de mensaje por su distinción respecto al código. Una segunda característica reside en que si familionär fuera un lapsus y nadie lo leyera no sería un chiste. Lo que quiere decir que la distinción con respecto al código tiene que ser sancionada por el Otro y en ese mismo acto incluida en el tesoro. Por último digamos que el chiste tiene cierta relación con la verdad. No es la Verdad, ya que es imposible decirlo todo puesto que siempre algo se pierde (el objeto a); pero tiene que ver con la verdad en tanto dice más de lo que habitualmente se puede decir. Hay una frase de Lacan que dice: "Ser escuchado más allá de lo que digo ya que lo que digo no puede en verdad hacerme escuchar." Acá podemos hablar de una palabra verdadera, puesto que hay producción de sentido que nos abre la dimensión propia del inconsciente.

BIBLIOGRAFIA

- LACAN, J. *Las formaciones del inconsciente*. Seminario, versión inédita. Clases del 6 y 13 de noviembre de 1957 y 4 de diciembre de 1957.
LACAN, J. *Las formaciones del inconsciente*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.

IX. SHIFTER, METÁFORA Y METONIMIA

Hoy vamos a hacer una reflexión sobre el punto β , que como recordarán pertenecía al círculo del discurso y que llamamos $y\grave{o}$ (*je*) del discurso.

Nos remitiremos a un texto de Jakobson titulado "Los conmutadores, las categorías verbales y el verbo ruso", incluido en *Ensayos de lingüística general*, para referirnos a lo que se denomina *shifter*, término al que llegaremos luego de un pequeño rodeo.

En principio Jakobson parte de la relación que hay entre el código y el mensaje, y dice que esta relación es de ciframiento y de desciframiento. Es decir, en el proceso de la comunicación —que se preocupa por describir—, a mayor decodificación, mayor cantidad de información se recibe de un mensaje. La información va a ser vehiculizada por aquello que en el código pueda descifrar el receptor del mensaje. Entre el código y el mensaje se pueden establecer cuatro tipos de relaciones agrupadas en relaciones de encabalgamiento y relaciones simples, que se pueden graficar así:



Veremos en qué consisten para poder pensar el *shifter* en la relación código-mensaje. La primera es mensaje que remite a mensaje: es lo que se llama discurso referido. Es la cita. Yo digo que Lacan dice. Es lo que se conoce como estilo indirecto, que se introduce mediante un "que". El ejemplo que pone Jakobson es: "Habéis oído que se ha dicho pero yo os digo".

La segunda relación es la de código que remite a código; el paradigma es el nombre propio, sobre el que existe una vasta discusión, donde el psicoanálisis tendrá que

decir lo suyo. Por ahora nos ceñiremos a decir que un nombre propio es aquel que no remite más que al nombre propio. Tomemos un ejemplo: Juan es el nombre de una persona que se llama Juan. Veamos el ejemplo de Jakobson: perrito es un perro chiquito, sabueso es un perro de presa; tanto en un caso como en otro podríamos suponer cierta esencia de perridad o sabuesidad. De Juan no podemos predicar lo mismo: la juanidad. El ejemplo que pone Bertrand Russell es: Fido es un perro que se llama Fido y no hay ninguna posible explicación de este nombre más que por un perro que se llama Fido. Ustedes habrán observado que hay nombres que adquieren usos adjetivados, por ejemplo, Lacan, lacaniano, lacanismo. Los lógicos piensan que ya no funcionan como nombres propios sino como descripciones generalizadas. Entonces el nombre propio es una partícula del código que sólo puede ser referida al código.

La tercera relación es mensaje que remite a código, lo que los lógicos llamaron discurso autónomo. Veamos un ejemplo: gato es un mamífero, gato es una palabra de dos sílabas, gato en inglés se dice cat. En todos los casos se ve que hay una referencia directa al código, intralingüística en los dos primeros, interlingüística en el último.

Pasemos a la última relación, que es código que remite a mensaje. Dice Jakobson que la lengua tiene elementos especiales llamados conmutadores (*shifters*). La significación de un conmutador no puede definirse sino haciendo referencia a un mensaje. En la lengua hay partículas como los pronombres personales que sólo adquieren significación con relación a un mensaje. Para abreviar y no extendernos en este punto definamos el *shifter*: es aquella partícula del código que señala la ubicación del que habla pero no predica nada acerca de él. Es lo que encontrábamos en el punto β . Reiteremos que sólo tienen valor indicial de la ubicación en el discurso del que habla, en este sentido no solamente pueden ser considerados *shifters* los pronombres de la primera y segunda persona sino también las desinencias verbales y otras partículas como "aquí" y "ahora". La forma que nos interesa y que retomaremos será el *Je*, para distinguirlo del yo narcisista (*moi*) y para pensar la cuestión de enunciado-enunciación.

Habiendo indicado el punto β , pasemos ahora a β' ; digamos que el objeto apuntado por la intención lingüística era familiar; el objeto metonímico era millonär (aquel en que se aliena detestándolo). Aclaremos que el asunto no es tan simple ya que el chiste es trabajado por Freud también en relación con lo que implican para Heine (el autor) los significantes familiar y millonär.

Volviendo a nuestra cuestión: se habla de un objeto metonímico (β') y de una metáfora fallida (familiar) que se produce en el lugar del mensaje (γ). Debemos ahora reflexionar sobre metáfora y metonimia. En las definiciones de diccionario aparecen pensadas en función del sentido. Comencemos con la metáfora. Para Bossuet una metáfora es una comparación abreviada; ésta es una referencia que Lacan hace en el Seminario "Las psicosis". Todorov sostiene que metáfora es el empleo de una palabra en un *sentido* parecido y sin embargo diferente del sentido habitual. Da como ejemplo: "el canto ardiente del orgullo" (E. Mclina). El Diccionario de la Real Academia dice: "tropo que consiste en trasladar el *sentido* recto de las voces en otro figurado, en virtud de una comparación tácita."

En cuanto a la metonimia, según Todorov es el empleo de una palabra para designar un objeto o una propiedad que se encuentra en relación existencial con la referencia habitual de una misma palabra. Da como ejemplo: "Llamaron a la puerta una voz y un nombre" (J. L. Borges). En el Diccionario de la Real Academia aparece esta definición: "tropo que consiste en designar una cosa con el nombre de otra, tomando el efecto por la causa, o viceversa. El autor por sus obras, el signo por la cosa, la parte por el todo, el continente por el contenido (y viceversa), etc. Ejemplos: las canas, por la vejez. Leer a Virgilio..."

Comentando la definición de Bossuet, Lacan dice que ningún poeta la aceptaría y habla de poeta porque donde termina la metáfora termina también la poesía. Dirá que no se trata de comparación en el sentido de un "así como", sino de identificación. Cuando Freud habla de identificación en el sueño sostiene que "consiste en que sólo una de las personas enlazadas por algo común alcanza a figurarse en el contenido (manifiesto) del sueño, mientras que la otra u otras parecen sofocadas para él". Agrega que

esta "persona entra en todas las relaciones y situaciones que se derivan de ella o de las personas encubiertas". Justamente esta última posibilidad es la que nos hace sospechar la existencia de una identificación. La referencia que acabamos de hacer se encuentra en un lugar de "La interpretación de los sueños" donde Freud habla de condensación. Según Lacan, lo que Freud llama condensación es lo que en retórica se llama metáfora.

Antes señalábamos que para Lacan, en la metáfora nunca se trata del "así como" mientras Freud dice que el "así como" puede figurarse en los sueños con diversos medios y uno de ellos es la identificación. Esto ocurre porque Freud, habiendo sabido adelantar las fórmulas de la lingüística, no contaba con la formalización de la misma. Lacan, lector freudiano de Saussure, puede precisar el descubrimiento de Freud y en esta lectura decir lo que Freud mismo no sabía que estaba diciendo. Entendemos que el no saber de Freud no supone ninguna ingenuidad de su parte, sino que el saber de la lingüística de su época no estaba a la altura de la verdad de su descubrimiento.

Volvamos a nuestra cuestión: las funciones esenciales del significante, en tanto engendra el significado, son la metonimia y la metáfora. La articulación del registro del significante a la luz de los trabajos de Jakobson se despliega en dos dimensiones. La primera, metonímica, se caracteriza por la concatenación, la combinación, la conexión y la continuidad de la cadena. La segunda, metafórica, supone la posibilidad de sustitución siempre implicada en cada elemento de la cadena. Según Lacan esta última dimensión es esencial, puesto que es el verdadero pivote del descubrimiento freudiano, en tanto permite plantear la cuestión de la represión.

Pensemos en un acto de palabra: es evidente que se despliega en una diacronía (primera dimensión) y supone siempre la posibilidad de sustitución (segunda dimensión), lo que implica una dimensión sincrónica.

Veamos las fórmulas que propone Lacan. Para la metonimia:

$$f(S \dots S') S \cong S (-) s$$

Se leerá primero del lado izquierdo lo que está fuera del paréntesis $f S$, función significante. Luego el paréntesis $(S \dots S')$: de la combinación o conexión del significante con el significante. Hasta aquí tenemos: la función significante de la conexión del significante con el significante (en la diacronía) será ... El signo \cong se lee: congruente. El lado derecho de la fórmula presenta S : significante (igual del otro lado), s : significado y $(-)$: barra del algoritmo. Luego se leerá: congruente con el mantenimiento de la barra o con la imposibilidad de traspasarla.

Entonces: la función significante de la conexión del significante al significante es congruente con el mantenimiento de la barra. Mantenimiento que indica que no hay un significado nuevo. Pensemos un ejemplo: si decimos vamos a tomar un café, no decimos más en cuanto a la significación que si dijéramos vamos a tomar una taza de café. Lo que sí ocurrió es que hubo un desplazamiento de taza hacia café, desplazamiento en el sentido freudiano, desplazamiento de un significante a otro significante.

Para resumir y anotar lo más importante en lo atinente a la metonimia digamos que toda cadena es metonímica, en tanto siempre es posible agregar un significante más y por lo mismo no poder decirlo todo. Todo en cuanto a una significación absoluta y cerrada. La articulación de la cadena invoca precisamente la falta, esa falta que se produce metonímicamente y que llamamos objeto a , causa del deseo.

Ahora nos ocuparemos de la metáfora, la fórmula es:

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

Se lee: función significante ($f S$) de la sustitución del significante por el significante $\left(\frac{S'}{S} \right)$ es congruente (\cong)

con la trasposición de la barra $(+)$, o lo que es lo mismo con un plus de significación.

Lacan se ocupará en más de un lugar de una metáfora de Víctor Hugo que se encuentra en el poema "Booz dormido" del que tenemos una traducción pero lamentablemente ignoramos el nombre del traductor. Un verso dice:

“Su gavilla no era avara ni rencorosa”: es obvio que de una gavilla —que es un conjunto de mieses— no se puede predicar falta de avaricia o de rencor. Porque hay articulación significativa es posible pensar un sujeto separado de sus cualidades, pero por la misma razón se pueden predicar cualidades que no corresponden al sujeto. La falta de avaricia y de rencor son cualidades de Booz pero no sería lo mismo decir: Booz no era avaro ni rencoroso. El plus de significación aparece por efecto de la sustitución de Booz por gavilla, que le otorga a él algo del orden de la fertilidad. La metáfora en cuestión anticipa el acceso tardío a la paternidad que aparece al fin del poema. Leámoslo:

BOOZ DORMIDO

Victor Hugo

Booz se había acostado, rendido de fatiga.
Todo el día había trabajado en su campo,
y luego preparado su lecho en el lugar de siempre;
Booz dormía junto a las bolsas llenas de trigo.

Ese viejo poseía campos de trigo y de cebada.
Y, aunque rico, era justiciero;
No había lodo en el agua de su molino;
Ni infierno en el fuego de su fragua.

Su barba era plateada como arroyo de abril
Su gavilla no era avara ni rencorosa;
Cuando veía pasar alguna espigadora pobre:
—Deja caer las espigas—, le decía.

Marchaba puro este hombre, lejos de los senderos
[oblicuos
Vestido de cándida probidad y lino blanco;
Y, siempre del lado de los pobres sudorosos,
sus sacos de granos parecían fuentes públicas.

Booz era buen señor y fiel pariente:
Era generoso aunque fuera ecónomo:
las mujeres miraban más a Booz que a un hombre joven
Pues el joven es bello, pero el viejo es grande.

El viejo que vuelve hacia la fuente primera
entra en los días eternos y sale de los cambiantes días,
Se ve la llama en los ojos de los jóvenes
pero se ve la luz en el ojo del anciano.

* * *

Así pues Booz en la noche, dormía entre los suyos;
Cerca de los molinos que se hubiesen tomado por ruinas
Los segadores acostados formaban grupos sombríos;
Y esto ocurría en tiempos muy antiguos.

Las tribus de Israel tenían un juez por jefe;
la tierra donde el hombre erraba bajo la tienda, inquieto
por las huellas de pies de gigantes que veía,
estaba aún mojada y blanda del diluvio.

* * *

Como durmió Jacob, como durmió Judith,
Booz, los ojos cerrados, yace bajo la enramada,
la puerta del cielo se entreabre
y un sueño de ahí desciende hasta su cabeza.

Y ese sueño fue tal que Booz vio un roble
que, salido de su vientre, iba hasta el cielo azul;
Una raza subía por ahí como una larga cadena:
Un rey cantaba abajo, arriba moría un Dios.

Y Booz murmuraba con la voz del alma:
“¿Cómo podrá ser que eso venga de mí?
la cifra de mis años ha pasado los ochenta,
no tengo hijos, ni tampoco mujer.

“Hace ya mucho que aquella con quien dormía
¡Oh Señor! dejó mi lecho por el vuestro;
Y estamos todavía tan mezclados uno al otro,
Ella semi viva, semi muerto yo.

“¡Nacerá de mí una raza! ¿Cómo creerlo?
¿Cómo podrá ser que tenga niños?
Cuando se es joven se tienen mañanas triunfantes
y como de una victoria sale el día de la noche;

Pero viejo, se tiembla como el árbol en invierno,
Viudo soy, estoy solo, sobre mí cae la tarde,
e inclino, oh Dios mío, mi alma hacia la tumba,
como un sediento buey hacia el agua inclina su testuz.”

Así habló Booz en el sueño y el éxtasis,
volviendo hacia Dios sus ojos anegados por el sueño;
El cedro no siente una rosa en su base
y él no sentía una mujer a sus pies.

* * *

Mientras él descansaba, Ruth, una moabita,
Se acostó a los pies de Booz, el seno desnudo,
esperando no se sabe qué rayo desconocido,
cuando del despertar viniera la súbita luz.

Booz no sabía que una mujer estaba ahí
y Ruth no sabía lo que Dios quería de ella.
Un fresco perfume salía de los ramos de asfodelos
las brisas de la noche flotaban sobre Galgalá.

La sombra era nupcial, augusta y solemne:
los ángeles volaban por ahí sin duda oscuramente
pues se veía pasar por momentos en la noche
algo azul que sembraba un ala.

La respiración de Booz dormido
se mezclaba al ruido sordo de los arroyos sobre el
[musgo]

Era el mes en que la naturaleza es dulce,
y hay lirios en la cima de las colinas.

Ruth soñaba y Booz dormía; la hierba estaba oscura;
Los cercos del ganado palpitaban vagamente;
Una inmensa bondad cayó del firmamento
Era la hora tranquila en que los leones van a beber.

Todo reposaba en Ur y en Jerimadeth,
Los astros salpicaban el cielo profundo y sombrío;
El cuarto creciente fino y claro entre esas flores de la
[oscuridad]

Brillaba en occidente, y Ruth se preguntó

Inmóvil, entreabriendo los ojos bajo sus velos,
Qué Dios, qué segador del eterno verano
había dejado caer negligentemente al irse
esa hoz de oro en los campos de estrellas.

.....

La metonimia es el desplazamiento y la metáfora pertenece al campo de la condensación que, en su forma clásica, corresponde a la metáfora fallida donde no hay una sustitución limpia, sino, como dice Lacan, una operación de embutido; tal vez el ejemplo más clásico sea familiar. Freud decía que el desplazamiento es a la condensación lo que el proceso es al resultado; en nuestros términos: la metonimia es condición de la metáfora.

Si volvemos al verso de Víctor Hugo veremos que con relación al eje de la continuidad diacrónica o eje metonímico, que para el ejemplo es “no era avara ni rencorosa”, gavilla es metáfora de Booz. A su vez el plus de significación de la metáfora se produce por las metonimias del mismo significante gavilla. Se podría decir que una gavilla es un conjunto de cosas que pueden fructificar, y en esto mismo hay una metonimia; decir “gavilla” es decir eso y sin duda otras metonimias más. Gavilla por sus propias metonimias, al sustituir a Booz en la cadena metonímica que le corresponde a éste, le otorga un plus de significación. Podríamos decir que Booz está reprimido pero que resurge en este plus de significación. Antes afirmamos que no puede decirse todo, ahora agregamos que la metáfora supone la posibilidad de decir un poco más de lo que se puede decir.

Si pensamos en familiar podríamos suponer que Hyacinthe hubiera dicho: “Me trató como un millonär”, en este caso la sustitución estaría lograda. La represión de familiar es una represión secundaria que como tal implica siempre el retorno de lo reprimido. Hay que suponer, no nos vamos a extender aquí, que familiar tiene alguna conexión metonímica con algo primordialmente reprimido y a su vez una conexión homofónica con millonär que debería sustituirlo. Millonär debiera decir en su plus de significación algo de aquello a lo que está conectado familiar.

En la poesía de Victor Hugo se anuncia la paternidad de Booz antes de ser nombrada como tal. Propondremos esta frase: "Booz va a ser padre". Si supusiéramos que "va a ser padre" fuera lo reprimido imposible de ser dicho, podría sin embargo decirse Booz y agregarse algún otro predicado: por ejemplo "no era avaro...". En tanto se trata de un "no dicho" en la diacronía, "va a ser padre" está metonímicamente ausente. Si se dijera "Booz no era avaro ni rencoroso", "no era avaro ni rencoroso" es otra predicación para Booz, en la cadena diacrónica, metonímica.

A su vez, gavilla tiene sus propias metonimias: alude a fertilidad. Podría decirse: "será plantada y germinará". Ahora, si sustituimos "Booz" por "gavilla" en la cadena correspondiente a Booz ("no era avaro ni rencoroso"), gavilla produce un plus de significación para Booz en virtud de las metonimias que le aporta: habla de la fertilidad de Booz. De este modo puede decirse que hay una represión del significante Booz —atraído por lo que no puede decirse de él— y el retorno de lo reprimido en gavilla. Pero gavilla hace que algo de lo reprimido primero —"va a ser padre"— sea dicho a medias en el plus de sentido. La metáfora dice así algo de lo no dicho, pero no puede decirlo del todo en tanto no puede decirse "va a ser padre", que es el objeto metonímico imposible de decir.

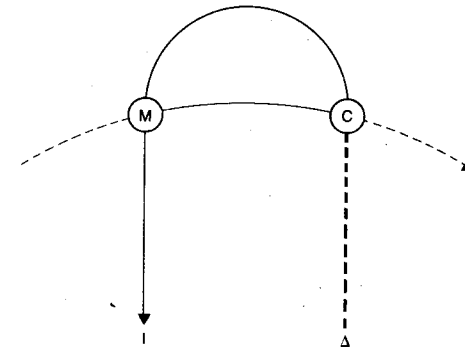
Cuando Freud habla de la represión en el historial de Schreber afirma que hay una represión primera y otra llamada secundaria, inseparable del retorno de lo reprimido. La represión primordial atrae a una representación —Booz para el ejemplo— que retorna desde el punto de fijación de la primera por medio de un sustituto, para el caso: gavilla.

BIBLIOGRAFIA

- DUCROT, O. y TODOROV, T. *Diccionario enciclopédico del lenguaje*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1974.
- FREUD, S. *La interpretación de los sueños*, Tomo IV, Amorrortu, Buenos Aires, 1979. Págs. 325-326.
- FREUD, S. *El chiste y su relación con lo inconsciente*, O.C., T. I, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967.
- FREUD, S. "El mecanismo paranoico", en *Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia autobiográficamente descrito*, O.C., T. II, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967.
- JAKOBSON, R. "Los conmutadores, las categorías verbales y el verbo ruso", en *Ensayos de lingüística general*, Seix Barral, Barcelona, 1974.
- LACAN, J. *Las formaciones del inconsciente*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.
- LACAN, J. *Las formaciones del inconsciente*. Seminario, versión inédita. Clase del 13 de noviembre de 1957.
- LACAN, J. *Les psychoses*, Seuil, París, 1981. Cap. XVII y XVIII.

X. EL INCONSCIENTE. GRAFO III

Volvemos al esquema que ya habíamos explicado. El sujeto que parte de la necesidad articula la demanda (en términos de código); esto produce un mensaje que será sancionado como tal —línea superior— en el lugar del código.



Grafo I (*El deseo y su interpretación*)

Lo que se produce en la línea continua MC es que, si bien está constituida por elementos discretos (significantes), al producirse la lectura del mensaje a partir del código, cobra unidad; la frase adquiere unidad de sentido.

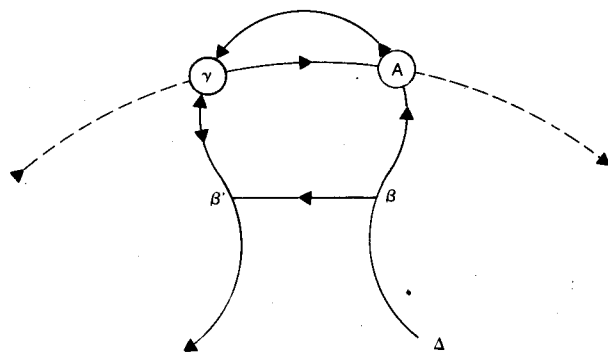
La línea quebrada ΔC representa al sujeto mítico (intencionalidad de la necesidad) que se encuentra con el código. El efecto de este encuentro será que su demanda deberá articularse en palabras de manera tal que su necesidad quedará quebrada en virtud del pasaje por el molino de palabras. Acerca de la intencionalidad de la necesidad

acclaremos que nos referimos al hecho de que hay cierto "apuntar a algo" que se produce sólo desde el campo de la necesidad. Al sujeto nunca se le pueden suponer intenciones, más allá de aquello que tenga que ver míticamente con la necesidad de la cual parte. En cuanto al sujeto del inconsciente, no hay allí ni persona ni objeto.

El punto I señala el sitio que será ocupado por ideales; principalmente estará relacionado con la formación del Ideal del Yo. Lacan dice que como resultado del circuito, lo que queda es la marca de haber pasado por el lenguaje. El sujeto quedará marcado, marcado por un rasgo de la omnipotencia del Otro.

Cuando cambiamos los términos (A en lugar de C y s(A) en lugar de M) salimos del campo de la lingüística. Recuerden que no es conveniente la palabra código ya que implica un sistema de signos. En cuanto a la sustitución de mensaje por s(A) digamos que indica el significado en tanto producido por el Otro. Lo que en el Otro adquiere para mí valor de significado.

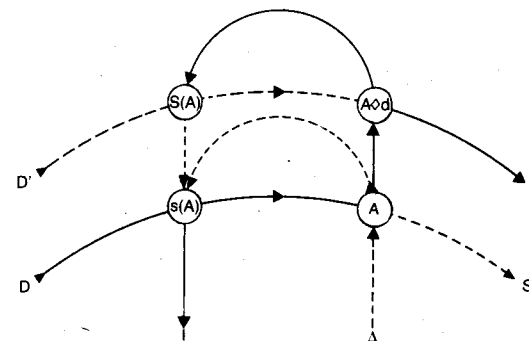
El segundo grafo que desplegamos es el que nos sirvió para pensar el chiste. Lo nombramos Grafo II, está en "Las formaciones del inconsciente".



Grafo II

Ahora veremos el Grafo III donde no sólo se plantea la relación del sujeto con el significante, sino que se introduce algo nuevo: el inconsciente. Se trata del desdoblamiento del Grafo I, que suponía código y mensaje.

Veámoslo:



Grafo III

El punto C se analiza en $A \diamond d$ y A. El punto M lo hará en S(A) y s(A). En el piso inferior vemos que el sujeto partido de la necesidad se encuentra con A y el resultado es s(A), la línea continua s(A)A es la de los semantemas, unidades de significación. Hasta acá estamos igual que antes, sólo cambiamos los términos. Pero ahora, por efecto del desdoblamiento, tenemos un piso superior donde las flechas que indican el recorrido siguen las mismas direcciones que en el piso inferior. (Este piso introduce la dimensión del inconsciente que consiste en que una demanda puede persistir en el sujeto en su sucesión articulada sin que una intención consciente la sostenga.

Entonces, el sujeto partido de la necesidad se encuentra con el Otro (A) y en este encuentro pierde su estado natural, lo que es representado por la línea quebrada ΔA que implica la demanda. Pero más allá de la sanción que recibe su demanda como significado del Otro, s(A) se encuentra con el punto $A \diamond d$, en el piso superior, que se lee deseo del Otro, o más precisamente, implicación recíproca (\diamond losange) del deseo (d) con el campo del Otro (A). Recuerden que de la sanción por el Otro de la demanda cae un resto que es la causa del deseo, efecto de que en el Otro hay significante [S(A)].

Retomemos desde antes: este tercer Grafo plantea al sujeto partido de la necesidad articulando su pedido al Otro en una demanda. El Otro es el compañero del lenguaje, destinatario de la palabra del que se espera la sanción de un mensaje como unívoco —nos referimos al piso inferior—. El Otro es pretendido garante de la verdad de lo que se dice; incluso se le demanda que sea garante de la presencia del objeto, como si tuviera el poder de satisfacer la demanda. Pero el Otro nunca sanciona totalmente un mensaje, siempre algo falta en él y por eso nunca puede haber un mensaje cerrado. Lo que se produce en tanto hay una falta en el Otro es otro piso, en el cual introducimos al inconsciente. Si hay inconsciente es porque no hay un Otro que puede responder totalmente a la demanda, sino un Otro que deja caer un resto inarticulable que es causa del deseo. El deseo es lo que resulta inarticulable en la articulación de la demanda. Por ejemplo: uno habla y al hablar se articula algo, por lo tanto hay una demanda al Otro que es demanda de significación, pero como hay algo inarticulable en lo que se dice (un sentido que nunca llega a producirse ya que no se puede decir todo), esta falta subsiste. Aquello que no se articula en la articulación signifi- cante es causa del deseo.

Tal vez ahora se entienda por qué decíamos que el inconsciente aparece en el grafo como demanda que insiste, que se repite, sin que el sujeto la sostenga. (En verdad el sujeto es sostenido por ella). Esto sucede en tanto la demanda no recibe una significación acabada en A, lo que implica un encuentro con el deseo —(A \diamond d)— debido a que en el Otro hay signifi- cante y no signo —S(A)—. La demanda insiste entre S(A) y A \diamond d sin encontrar más que el fracaso en la significación. Observen que la repetición inconsciente no es un buen encuentro —que implicaría una buena forma en el sentido de gestalt— sino la marca de un insistente y renovado fracaso. Aclaremos aquí que no se trata de cualquier demanda, se trata de que en la raíz de toda demanda hay una remisión directa a los agujeros del cuerpo, cuestión que articulará la demanda con la pulsión (punto que desarrollaremos más adelante).

Observarán ustedes que la línea \overline{DS} , si bien está constituida por elementos significantes —y de allí su trazo que

brado—, se ve representada con trazo pleno hasta A. Esto viene a representar, como dice Lacan, la unidad monolítica de la frase en tanto ésta exige una unidad de significación. Mientras que la línea $\overline{D'S}$ es inconsciente, formada por elementos discretos que no se unen en una significación, de ahí su trazo quebrado. El encuentro de la demanda del sujeto con esta cadena, dice Lacan, se cumple en un lugar del código duplicado, y viene a designar precisamente aquello que el sujeto no sabe. Pero entonces, ¿qué es aquello que el sujeto no sabe? Respuesta: la falta en el Otro, donde queda conciliada esta falta con el encuentro del deseo del Otro.

La duplicación del lugar que en el grafo I era el código no implica que haya un Otro del Otro. Para decirlo de manera breve: un Otro del Otro oficiaría como garante de la anulación de la falta, como garantía de la verdad que el Otro no puede garantizar. Aquí se trata de lo contrario: de la falta de garantía. Esta falta de garantía se transforma para el sujeto en una exigencia de garantía, y es por eso que un rasgo de la omnipotencia del Otro, tomado como verdad emblemática, se constituye como Ideal del Yo —(I)—, como modo de estabilizar un significado del Otro —s(A)—. Por supuesto que para el caso se trata de la omnipotencia de alguien que ocupa el lugar del Otro. ¿Quiere decir esto que al estabilizarse un significado, queda formado un signo a la manera saussureana? No vayamos tan lejos en tanto el piso superior viene a probar justamente lo contrario.

Lacan dice que no hay sentido sino metafórico, y lo que hemos dicho hasta ahora pareciera demostrar que basta la cadena diacrónica del piso inferior para que haya sentido. Todo lo contrario: lo que se produce como s(A) en la cadena inferior implica la metáfora de un signifi- cante del piso superior. En otras palabras, la línea vertical que une S(A) con s(A) es el lugar de la producción de la metáfora, y ésta siempre es sustitución signifi- cante. De manera que los significantes que insisten en el piso superior sin poder llegar a ser sancionados, traspasan la barra al ser metaforizados en s(A). En el origen de todo significado hay una metáfora.

Fijense que el rasgo de la omnipotencia del A que figura como I en el grafo, es lo que hace —en tanto ese A todo lo puede sancionar— que ante la producción de s(A)

quede anulado el nivel metafórico, esto es, la incidencia del significante reprimido, cuando se trata de la palabra vacía. Esta es la razón por la que un analista no debe nunca proponerse como ideal sino que, por el contrario, debe hacer apariencia de a para causar el deseo. Para decirlo rápidamente, el deseo del analista debe proponerse como causa del deseo del analizante.

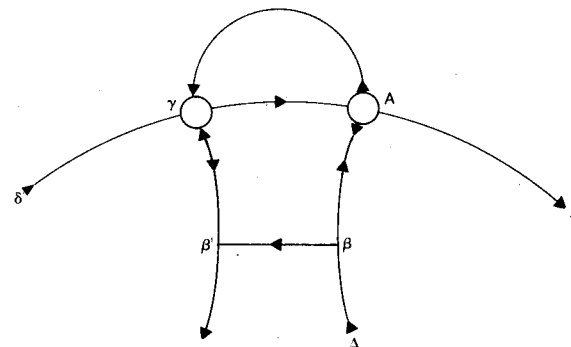
Un última aclaración: el segmento vertical que va de $S(A)$ a $s(A)$ es quebrado por ser el eje metafórico signifi-
cante, el lugar donde un significante de la cadena $\overline{D' S'}$ puede aparecer en $s(A)$ donde el sujeto esperaba la producción de un mensaje.

BIBLIOGRAFIA

- LACAN, J. *Las formaciones del inconsciente*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.
LACAN, J. "El deseo y su interpretación", en *Las formaciones del inconsciente*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.

XI. EL DISCURSO DEL OTRO. ENUNCIADO-ENUNCIACIÓN. GRAFO IV

Vamos a introducir el Grafo IV, que es producto del análisis del Grafo II, aquel que, ustedes recordarán, nos guió en la explicación del chiste.



Grafo II

Cada uno de los puntos del Grafo II se analizará en dos. El resultado de este análisis será el Grafo IV, que Lacan utiliza para articular al sujeto en tanto que habla, y en tanto estructurado por el significante.

en dos momentos, uno objetivo y uno subjetivo. En el primero de ellos Lacan cambia la fórmula del deseo por la del discurso ("el inconsciente es el discurso del Otro") y sostiene la demostración con una frase latina: *de Alio in oratione*, que quiere decir "del Otro en oración"; y luego agrega: *tua res agitur*, que se traduce como "tú eres cosa de él". O sea: "en la oración del Otro, tú eres cosa de él".

Digamos que el matiz que queda así resaltado señala que es en una frase del Otro en la que el sujeto aparece como una cosa de aquél. En esta frase el sujeto aparece como objeto del deseo del Otro, y adelantemos por ahora que ésta será una articulación decisiva para entender el fantasma.

Pasemos al segundo momento, el genitivo subjetivo. Para esto Lacan retoma la fórmula "deseo del Otro", que quiere decir ahora: la posición del sujeto como deseante implica que es en tanto Otro que desea. Es decir que el sujeto, cuando se plantea como deseante, es soportado por el deseo del Otro; cuanto más autor de su deseo se cree, más desconoce que el deseo es del Otro. En los dos sentidos: que él es el objeto del deseo del Otro y que trabaja para el Otro cuando se cree que él desea. El sádico es el ejemplo límite de esta experiencia; ahí donde cree que la víctima es el objeto de su propio deseo, Sade le hace decir al torturador: "he tenido la piel del idiota". Lo que quiere decir que en tanto sádico es al Otro a quien sirve, que es el agente que presta su imagen para realizar el goce del Otro. Y este es, dice Lacan, un trabajo agotador, reventante. Cuando nos ocupemos del fantasma vamos a ver qué diferencias hay entre el neurótico y el perverso.

Creemos que ahora se entenderá mejor por qué el inconsciente es el discurso del Otro. Esto es homologable a decir que el Otro es el inconsciente. El Otro así evocado debe ubicarse en el piso superior del Grafo.

El Grafo que nos ocupa es el desdoblamiento del Grafo II (el que usamos para el chite), y es a la vez una complejización del Grafo III, con relación al cual se cambian dos matemas y se agregan cuatro puntos. En primer término veremos cómo se desdoblan —se analizan— los puntos establecidos en el Grafo II, y daremos luego una breve noticia de cada uno de ellos. Dejaremos para el final la explicación

del funcionamiento del Grafo, puesto que en las próximas reuniones nos dedicaremos a explicar uno por uno los mencionados puntos. O sea que de algún modo el Grafo IV será nuestro programa de aquí en más.

β era el *je* en tanto indica en el discurso la ubicación del que habla. Se analizará en *d* y *m*, correspondiendo respectivamente al piso superior e inferior. La letra *d* indica el lugar del deseo, mientras que *m* es el yo narcisista (*moi*). Si el *je* indica al sujeto que habla, y esto tiene relación con el deseo, es porque el deseo es el deseo del Otro, lo que nos remite al discurso del Otro, según hemos dicho antes. Por otro lado hay una apropiación imaginaria del lugar de enunciación del discurso, donde el que habla cree ser el autor de lo que dice, donde se hace la imagen de ser el que habla. Esto es el punto *m*. En el lugar del yo (*moi*), el discurso parecer ser discurso para el Otro, discurso del yo para el Otro. Esto justifica el desdoblamiento en deseo y yo. Habíamos hablado de la ocultación complementaria del piso superior por el inferior y aquí lo vemos en el desconocimiento que implica el yo respecto del deseo en tanto es deseo del Otro. Allí donde el deseo es indestructible, como decía Freud, el yo se apropia de esa permanencia creando la ilusión de una intermitencia del deseo.

En el lado izquierdo del Grafo II ubicábamos a β' , el objeto metonímico. El resultado de su análisis será $\mathcal{S} \diamond$ a en el piso superior e *i(a)* en el inferior.

i(a) se presenta como la imagen señuelo para el deseo, concomitante con la ilusión narcisista de apropiación del deseo, es lo que se presenta como el objeto del deseo que satisface y sostiene al yo (*moi*).

$\mathcal{S} \diamond$ a es el matema del fantasma o fantasía inconsciente, cuyos términos indican la confrontación crítica del sujeto tachado por el significante con el verdadero objeto causa del deseo, el objeto perdido *a*. El losange (\diamond) indica las operaciones que ligan a ambos términos. En el piso inferior el señuelo *i(a)* vela al objeto *a*, lo que aparece señalado por el paréntesis.

Pasemos ahora al punto A del Grafo II, que se desdobla en $\mathcal{S} \diamond$ D y A, donde se pone de manifiesto que más allá del Otro (A) donde la palabra es sancionada como significado, el sujeto se encuentra tachado por la discontinui-

dad significante. La demanda (D) parte de Δ , y es en A donde recibe su sanción, pero más allá de la sanción —y en tanto algo nunca puede sancionarse— la demanda produce la tachadura o barramiento del sujeto, barrado por la barra del significante. Que es lo mismo que decir que una demanda puede persistir sin que una intención consciente la sostenga.

El efecto de esta implicación recíproca entre la demanda y la tachadura del sujeto es la pulsión, y es por eso que $\$ \diamond D$ será el matema de la pulsión.

Nos falta ahora ver el desdoblamiento del punto γ , que en el Grafo II era el mensaje. Observen que se analiza en $S(\mathcal{A})$ y $s(A)$, en los pisos superior e inferior respectivamente.

$s(A)$ es el significado del Otro, el significado aportado por la lectura del A, lo que es sancionado como verdadero. Esto no quiere decir que este significado sea necesariamente consciente, puesto que podríamos ubicar también allí al síntoma: piensen en Isabel de R. cuyo síntoma decía: “no puedo avanzar un solo paso”, y notarán que es una metáfora cristalizada, que tiene para el sujeto valor de verdad.

Ahora bien, $S(\mathcal{A})$ indica que lo que no puede producirse como significado es efecto de que falta un significante en el Otro. Inversamente puede decirse que el hecho de que el significado *se produzca* y no que sea un dato inicial como en el signo saussureano, es efecto de que en el Otro falta un significante.

Tratemos de ver un poco ahora por qué las líneas continuas y discontinuas se superponen en los dos pisos. Partamos de Δ : hemos dicho que es el punto del sujeto mítico de la necesidad, pero también que en verdad cuando el sujeto se dirige al Otro ya la necesidad está quebrada por efecto del significante; entonces la línea $\overline{\Delta}A$ tiene que ser una línea discreta. La continuación de la misma línea hacia arriba padece ya el efecto de que hay en el A significantes y no un código; dicho de otro modo, allí algo se pierde en la significación, y la línea del sujeto, hacia arriba, es ahora la línea de su pregunta. La pregunta del sujeto es la única subjetividad en cuestión en este momento, y su pregunta podemos imaginarla como ¿Qué soy?, ¿Qué soy para el Otro?, ¿Qué quiere de mí?, o ¿Qué me quiere? Esta pregunta llega en el grafo hasta $S(\mathcal{A})$, y figura incluso gráficamente un

signo de interrogación; agreguemos que Lacan dice que esta pregunta es consciente.

La continuación de la línea hacia abajo, luego de la confrontación de la pregunta con $S(\mathcal{A})$ es nuevamente discreta. Es que el sujeto se ha encontrado con que en el Otro no hay una respuesta, no hay un significante que diga incluso qué es lo que el Otro desea del sujeto. Esta línea discreta atraviesa $s(A)$ donde el sujeto se reacomodará en la pregnancia del sentido sancionado por el Otro, recién cuando pueda creerse él mismo dueño de la palabra. Vale decir al encontrar el cortocircuito $m - i(a)$, donde cree que él habla y donde el deseo aparece alienado a la dialéctica del semejante. La línea que seguimos, entonces, termina en el Ideal del Yo, que ha permitido al sujeto acomodarse imaginariamente.

Hemos recorrido entonces la línea que va de Δ a I, que Lacan llamó línea intencional. Veamos ahora el piso de abajo.

El sujeto recorre $\overline{\Delta}A$ sin saber que su necesidad está quebrada por el significante, en su demanda. Su demanda se transforma en significado $s(A)$ por la sanción del Otro. Lo que el sujeto desconoce de esta significación es que se produce por la lectura de A, ya que se trata del significante: es lo que figura en línea discontinua entre A y $s(A)$. Este desconocimiento sólo es posible por un retorno, un intentar ubicarse antes del A para creerse dueño de su mensaje y su significación: es la línea Am , que se dirige hacia la imagen narcisista y llega al punto $s(A)$ donde el significado se ha producido. La línea $s(A)A$ es continua ya que los semantemas que allí circulan son reconocidos por el hablante, aunque desconozca que su mensaje se ha originado en el Otro.

En el piso superior encontramos todo lo que simultáneamente ocurre. La pregunta del sujeto lo lleva al encuentro con la respuesta imposible del Otro, respuesta que es en verdad una respuesta anticipada. Es como si el Otro el preguntara “¿Che Vuoi?”, ¿Qué quieres?, es el capricho del deseo del Otro. Decimos que es una respuesta anticipada porque se puede ubicar lógicamente antes el ¿qué quieres? del Otro como fundante de las preguntas que le hemos adjudicado al sujeto.

El “¿che vuoi?”, digámoslo al pasar, lo encuentra Lacan

en una novela de Cazotte que se titula *El diablo enamorado*.

Ante la falta de respuesta del Otro, implícita en $S(\mathcal{A})$, la pregunta del sujeto lleva a la actualización de las demandas que han fracasado en su significación. Tenemos entonces la línea que va de $S(\mathcal{A})$ a $\mathcal{S} \diamond D$, como la línea de la insistencia significante que es ocultada en el piso inferior por la línea $\overline{s(A)A}$. El efecto de la insistencia de estas demandas ya dijimos que es la pulsión.

En este piso también se produce una vía de retorno, un poner antes el deseo con relación al fantasma, ante de la falta de respuesta. Es la línea quebrada que va de $\mathcal{S} \diamond D$ hacia $S(\mathcal{A})$ pasando por d y por $\mathcal{S} \diamond a$. Esto es inconsciente, pero es a su vez la vía por donde el sujeto, capturado por el significante, encuentra en los significantes del Otro la respuesta a su pregunta: queremos decir que en el fantasma se articula la respuesta —y esto es lo analizable del deseo— acerca de lo que el Otro desea del sujeto.

Por último nos quedarían por ver las líneas \overline{DS} y $\overline{D'S'}$, que representan respectivamente el enunciado y la enunciación. O sea que la línea transversal superior es la de la enunciación y la inferior la del enunciado. Pensemos en estas dos funciones, basándonos en el texto de Jakobson que ya trabajamos en relación con el *shifter*; se trata de “Los conmutadores, las categorías verbales y el verbo ruso”.

Para entrar rápidamente en tema, digamos que el propósito de Jakobson es clasificar las categorías verbales en dos grandes grupos: 1) El discurso en sí mismo y su temática, la materia relatada (Enunciado). 2) El hecho en sí mismo y cualquiera de sus participantes, ya sea activo o pasivo (Enunciación).

Veamos lo que Jakobson deduce de esa clasificación. Primeramente se plantea un hecho relatado, el enunciado. Por otro lado se distingue un hecho de discurso, la enunciación. A su vez diferencia un participante en el hecho relatado, al que llama sujeto del enunciado, y un participante en el hecho de discurso, al que denomina sujeto de la enunciación.

Recuerden que el *shifter* es la partícula que indica, en una frase, el lugar del que habla. Ahora podemos decir que

es la partícula —o las partículas— que en el enunciado indica al sujeto de la enunciación.

Habrás así un proceso del enunciado y un acto por el que se hace la enunciación de ese enunciado; de ahí que pueda distinguirse un protagonista, sujeto del proceso del enunciado, de un protagonista, sujeto del proceso de la enunciación.

Verifiquémoslo, tal como lo hace Jakobson, con un ejemplo: *Él fumaba mucho*. Observen que en este enunciado —toda la frase es un enunciado— hay un tiempo verbal, el pretérito imperfecto, que viene a indicar que el tiempo del enunciado es anterior al acto de su enunciación. Dicho de otro modo, en el ejemplo, lo enunciado es pasado y la enunciación es siempre un hecho actual, es el acto de enunciar.

Digamos entonces que el enunciado apunta a una serie de frases, sin referencia a una determinada aparición de las mismas, mientras que la enunciación es un acto en el cual esas frases se actualizan asumidas por un locutor particular. El sentido estricto de enunciación no debe ser entendido como el fenómeno físico de la emisión, sino que allí están en juego elementos que, perteneciendo al código de la lengua, sólo toman valor a partir de un mensaje. (Recuerden que código que remite a mensaje era una de las definiciones del *shifter*.)

Ahora bien, el psicoanálisis encuentra, en estas articulaciones de la lingüística, que el acto de la enunciación se produce desde una posición inconsciente. Esta posición inconsciente es lo que aparecía en el Grafo III, cuando decíamos que una demanda puede insistir allí sin que una intención consciente la sostenga.

Para marcar ahora de una manera más precisa el estatuto de esta posición inconsciente, con relación a la enunciación, nada mejor que hacer una breve reflexión sobre la cuestión de la negación. Freud, en su artículo “La negación”, se detiene en el enunciado: “no es mi madre”, y dice que basta sacar el “no” para encontrar la verdadera fórmula que se está diciendo allí. Generalmente se entiende esto como una recomendación técnica, y así se oculta la verdadera dimensión del descubrimiento freudiano. En rigor este “no” indica al sujeto de la enunciación, que para Freud es sin ninguna duda el Inconsciente, tal como lo señala agregando

que ese “no” es como un “made in Germany”, en tanto marca en el enunciado que éste ha sido fabricado en el Inconsciente.

A raíz de esto, Lacan se detiene en frases como “yo no digo” y “yo digo no”. En una primera aproximación, fijense que en enunciados como “yo digo no”, es decir, cuando la negación está después del verbo, este “no” está ahí en relación con lo que en el enunciado se está diciendo. Ahora bien, en la frase “yo no digo”, el “no” bascula entre el pronombre y el verbo de manera tal que se puede extender hasta decir: “no soy yo el que digo”; entonces, si no soy yo el que digo, ¿quién dice? En tanto este enunciado no está sostenido por el protagonista del enunciado que está al comienzo de la frase, sucede que puede ser pensado como dicho desde otro lugar, a saber: el inconsciente.

Entonces el *shifter* que indica pero no significa al que habla, es precisamente ese “no”. Así el “no” es la marca que vincula la negación con la enunciación. El “no”, dice Lacan, migra del sujeto de la enunciación al sujeto del enunciado.

Volviendo entonces al Grafo IV y a la cuestión de la enunciación y del enunciado, digamos que la línea superior es la de la enunciación, el lugar desde donde se enuncia, mientras que la inferior es la del enunciado, donde el yo narcisista se propone autor de lo que dice.

La enunciación, entonces, es el discurso del Otro, mientras que el enunciado es el discurso ilusoriamente para el Otro, a quien aparentemente le está dirigido.

La enunciación es el *decir*, que nunca queda en el *dicho*, en tanto algo siempre escapa a la sanción que es el significado del Otro —[s(A)].

BIBLIOGRAFIA

- FREUD, S. *La negación*, O.C., T. II, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967.
LACAN, J. *Las formaciones del inconsciente*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.
LACAN, J. *El deseo y su interpretación*. Seminario, versión inédita, 1958-1959.
LACAN, J. “Subversión del Sujeto...”, en *Lectura estructuralista de Freud (Escritos I)*, Siglo XXI, México, 1971.
JAKOBSON, R. *Ensayos de lingüística general*, Seix Barral, Barcelona, 1974.

XII. REAL. SIMBÓLICO. IMAGINARIO

Consideramos que ahora será necesario —antes de transcurrir por el Grafo IV— introducir de manera explícita los tres registros de los que ustedes habrán escuchado hablar muchas veces: lo real, lo simbólico y lo imaginario. Desde luego que hemos hablado de ellos todo el tiempo, casi sin nombrarlos.

En el primer seminario Lacan los llamó “sistemas de referencia” y desde entonces los llamó “registros”, “órdenes” y finalmente prefirió llamarlos “ditmensions” o simplemente “dimensiones”.

En realidad estos tres registros se parecen bastante al misterio de la Trinidad, ya que son tres que hacen uno; de manera tal que no puede pensarse uno separado de los otros dos, sino que están siempre enlazados. A medida que los expliquemos, las referencias que ustedes podrán hacer a los grafos les hará ver que están siempre anudados.

Dicho esto, agreguemos que nada de la experiencia analítica puede pensarse fuera de los tres órdenes, de los que podemos asegurar que (fueron introducidos por Freud, aunque no los nombrara;) precisamente por esto los psicoanalistas posfreudianos redujeron la experiencia a la bipolaridad de lo imaginario y lo real. Pero para ellos lo real no era otra cosa que lo que generalmente se entiende por “realidad”. Del mismo modo asimilaban lo imaginario a cierta metafísica de la subjetividad. En el extremo de esta posición el análisis consistiría en una progresiva adaptación a la realidad pretendidamente objetiva.

Artificialmente vamos a separarlos para decir unas pocas cosas acerca de cada uno de ellos.

De lo imaginario destaquemos ante todo que es lo que tiene que ver con la imagen, con el poder cautivante de la imagen y las consecuencias que esto tiene para la identificación narcisista y lo que hemos dicho del yo. Al respecto podemos afirmar que lo imaginario implica desconocimiento

y que dicho desconocimiento no significa que se desconoce, sino precisamente que se conoce; más aún: se reconoce. Lacan define el estatuto de la imagen allí donde las imágenes siempre están a la altura de la época: el campo religioso, es decir, donde ellas siempre participan de los cánones de belleza de la época. Y se pregunta, ¿qué esconde esta belleza de las imágenes? Respuesta: que son huecas. La imagen tiene una doble función consistente en obturar y al mismo tiempo denunciar ese hueco; pero esta segunda función sólo se descubre desde otro registro, ya que el hueco queda desconocido precisamente porque hay imagen.

El registro que da cuenta del hueco de la imagen es el simbólico. Nada mejor para hablar de lo simbólico que remitirnos al significante y sus leyes. Recuerden que al hablar del significante dijimos, con el ejemplo de los tomos de Freud, que es el significante el que hace que algo falte.

El significante es el que produce un orden, y para ver cómo el significante introduce el orden al mismo tiempo que produce una pérdida, nos remitiremos someramente al "Seminario sobre la carta robada". Supongamos que anotamos una serie de tiradas de monedas con una convención: + para las caras, — para las cruces. Podríamos obtener:

+ + + — + — — — + — — + + — — + + +

Hasta aquí lo que tenemos es una secuencia. Ahora podemos establecer una convención que nos permita agrupar las tiradas de a tres. Lacan propone numerar (1, 2 y 3) a las tres maneras de agruparlas de a tres.

1 { — — —
+ + + simetría de la constancia

2 { — — +
— + +
+ — —
+ + — asimetría

3 { + — +
— + — simetría de la alternancia

Éstas que hemos anotado son las tres maneras propuestas de agrupar. La 1 es la simetría de la constancia puesto que son constantes los tres signos. La 2 es asimetría, ya que se agrupan dos iguales y uno distinto o uno distinto y dos iguales, siguiendo el orden de las tiradas. El caso 3 es la simetría de la alternancia, ya que alternan de modo tal que el primero y el tercero son iguales y el del medio distinto.

Ahora agregaremos a la convención que los agrupamientos de tres signos (+ o —) se harán de manera tal que incluyan dos signos del agrupamiento anterior. Veamos:

+ + + —

Acá hay dos grupos. El primero es + + + y el segundo es + + —, que incluye los dos últimos del primer grupo. De acuerdo con la convención, al primero lo anotaremos 1 y al segundo 2.

Es decir:

+ + + —
1 2

Esto lo podemos escribir directamente así:

+ + + —
1 2

Retomemos la secuencia que proponíamos antes, y ordenémosla de acuerdo con nuestra convención:

+ + + — + — — — + — — + + — — + + +
1 2 3 3 2 1 2 3 2 2 2 2 2 2 1

Observen que para las tiradas hechas al azar hemos introducido un orden legal y que este orden implica que es impo-

sible que a un 1 le siga un 3. Esto porque un 1 tiene tres elementos iguales, y un 3 tiene el del medio distinto; como se forman con los dos últimos del grupo anterior, es evidente que nunca puede suceder un 3 a un 1.

Ejemplo: + + +
 1

A esto le puede suceder un + o un —. En el primer caso dará nuevamente 1. Y en el segundo al agregar un — tendremos un 2.

Lo importante es que en la secuencia al azar de los más y los menos todo es posible, no hay una ley que permita excluir o anticipar algo. Mientras que en la cadena acorde con la convención o ley que proponemos, si hay exclusiones y también alguna posibilidad de anticipación: que siga un 1 o un 2, en el caso que acabamos de mencionar.

Esto viene a ilustrar que la ley o convención introduce en lo real de las tiradas, un orden que no estaba en lo real. Este orden, el orden simbólico, a su vez excluye algo, produce un imposible. Ese imposible es equivalente al hueco de la imagen del que hablábamos antes, y figura al objeto *a*, lo caído de la cadena de la legalidad, del orden significante.

Hagamos notar que un hablante nunca se va a encontrar con lo real como tal, sino que siempre lo hallará ordenado según las convenciones o leyes del lenguaje. O que si hay algún momento en el que puede encontrarse con lo real, no es de manera natural, ya que estaba separado de lo real por el orden simbólico; dicho de otra manera, sólo se encontraría con lo real a partir de una ruptura del orden simbólico.

Respecto a lo real, en primer término digamos que es lo que está siempre en su lugar, que nunca falta al lugar que tiene. Si faltara, sería un orden, y el orden es el orden simbólico. Como el hablante está separado de lo real por lo simbólico, en el orden simbólico puede faltarle lo real. Lacan definió lo real como lo imposible, y esto quiere decir que se define por una operación que desde lo simbólico lo hace imposible. Observarán entonces que para el psicoanálisis lo real no es simplemente —según nuestro ejemplo— las tiradas de monedas al azar, sino la imposibilidad que

se engendra a partir de un orden que impide que a un 1 le siga un 3.

Adelantemos por ahora que si algo se puede decir de lo real es que tiene que ver con el goce, mientras que lo simbólico remite al principio del placer. Lacan definió el principio del placer como: "Gozar lo menos posible"; esto no quiere decir que no se pueda, sino que —como en el ejemplo— hay algo que es imposible. El sujeto regido por el principio del placer goza poco, ya que hay algo de lo que es imposible gozar.

A la luz de estos tres registros, podemos preguntarnos, ¿qué quiere decir adaptación a la realidad? Creemos que resultará evidente que para adaptarse a lo real no habría que habitar el orden simbólico. La paradoja de esta supuesta adaptación —desde que hay un orden simbólico que define al sujeto hablante— culmina en el límite del masoquismo. Lo que habitualmente llamamos realidad no es lo real, sino que es efecto del orden significante y de las cristalizaciones que impone lo imaginario. Esto es lo que ocurre a nivel del piso inferior del grafo, donde el significado —s(A)— es a la vez efecto del significante y permanencia imaginaria de esta operación, constituida por el semantema.

De lo que antes enunciábamos, parecería desprenderse que el estatuto del objeto *a* es real, lo cual no es falso aunque no se agota en este registro. Para decirlo de una manera dogmática, el objeto *a* es lo que se encuentra en el nudo de los tres registros. No nos detendremos en esto, pero de lo ya dicho se desprende que es efecto de lo simbólico sobre lo real y es encubierto por la imagen —i(a)— en lo imaginario. Si decíamos que el objeto *a* es lo que se pierde en la producción de significación, digamos que imaginariamente se lo recubre y desconoce en la estabilización del sentido. El yo es el lugar donde el sujeto desconoce lo que pierde por el hecho de que habla.

La próxima vez trataremos del Edipo y el falo, antes de proseguir con el grafo IV.

BIBLIOGRAFIA

- LACAN, J. *Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Barcelona, 1981.
LACAN, J. "Seminario sobre la carta robada", *Escritos II*, Siglo XXI, México, 1975.
LACAN, J. *La ética del Psicoanalista*. Seminario, versión inédita, 1959-1960.

XIII. EDIPO. FALO

Comenzaremos esta clase hablando del Edipo. El tema es vastísimo, de modo que sólo trataremos de establecer algunos parámetros para poder pensar, a partir de ellos, el falo y la función del padre, que están en el centro de la articulación edípica.

Nos remitiremos primero al resumen que Pontalis hace del seminario "Las formaciones del Inconsciente", si bien no es absolutamente fiel a lo que Lacan desarrolló. Es sabido que allí son aislados tres tiempos lógicos en relación con el edipo, tiempos que son escandidos con relación a la metáfora paterna. La metáfora paterna es la metáfora producida por el significante Nombre del Padre. ¿Por qué decir que el Nombre del Padre es un significante? Digamos que con esto Lacan intenta precisar que en la castración no se trata del padre en tanto persona, sino en todo caso del significante en tanto otorga a la función del padre un lugar en la estructura del edipo.

Esto viene a fundamentar precisamente que el edipo no es una mera anécdota de amor y odio, sino una estructura que como tal preexiste al sujeto, lo espera, y por lo tanto es una estructura legal.

Esta estructura legal deberá entenderse de manera doble. Por un lado en tanto legalidad positiva, es decir prohibición efectiva de algo. Y por el otro, en el sentido de un orden, así como decimos orden simbólico; queremos decir un orden legal que ordena y distribuye lugares e implica la lógica de los tres tiempos mencionados.

Para resumir, se podría decir que el Nombre del Padre es el fundamento de la ley.

Reflexionemos un instante acerca de este nombre. Hay algo que es irreductible en el decir y sólo puede decirse mal: el Nombre del Padre. Como en Santo Tomás, se puede decir que ese nombre impronunciado sólo se dice en tanto se nombran las cosas, es nombrado en su operación, ya

que sólo es nombre de operación. Pero no se trata de una prohibición de nombrarlo, se trata de una imposibilidad. A la luz del Nombre del Padre girarán los tres tiempos del edipo.

Vamos entonces al primero. Lacan dice: "La metáfora paterna actúa en sí por cuanto la primacia del falo es instaurada en el orden de la cultura". Recuerden que la metáfora paterna era la metáfora producida por el significante Nombre del Padre. No importa si en una cultura se desconoce la relación entre el coito y el alumbramiento, lo que importa es que algo responda a esa función que llamamos significante Nombre del Padre. Es esta función la que va a regular la economía libidinal entre el niño y la madre, al tiempo que permitirá el juego de engaños que allí se instaura. Donde en apariencia se trata de una relación dual, son tres términos los que juegan. Sin la función de la falta difícilmente se podría plantear que un niño la colme imaginariamente. Vamos a precisar esto un poco diciendo que la metáfora paterna en la madre condena a ésta a la metonimia del deseo. En tanto el falo funciona como la razón del deseo, el hijo creará detener la metonimia del deseo materno planteándose como la razón: el falo. Se trata del falo imaginario que Lacan escribe: ϕ .

Segundo tiempo. Aquí el padre aparece como omnipotente, haciendo tambalear la supuesta omnipotencia materna del primer tiempo. En el primero, donde la madre encarna el lugar del Otro, aparece como no condicionada por ninguna ley. Pero ahora el omnipotente es el padre, y se trata de la ley del puro capricho, de la ley del privador. Agreguemos que no sólo priva a la madre, sino también al hijo. Puede ser evocado aquí el protopadre de la horda, el viejo orangután, que es el de la ley arbitraria, ley para los otros, y que se define como estando fuera de ella: nos referimos a que en el mito freudiano, en un texto que habla de la necesidad de la exogamia, ese padre aparece como el amo de todas las mujeres de su propio grupo. Es un mito presocial, dice Lacan. Es un padre tan imposible que goza de todas las mujeres, cuando ellas son no-todas.

Es necesario aclarar que con el mito Freud quiere dar cuenta del origen, es decir, de la ley misma mitologizada con el padre de la horda. Así el protopadre es la raíz mis-

ma de la ley; la ley aparece como instancia imperativa sin que pueda descifrarse qué ordena o qué orden implica; ahí la imagen del padre —la del propio padre— da cuerpo al imperativo. Con este padre no puede establecerse pacto alguno, en tanto que una ley que no incluye a quien la enuncia no puede sino ser un exabrupto. Es aquí donde el Padre se descubre en su verdadera dimensión de voz, la voz que enuncia más allá de todo enunciado, voz que ordena sin implicar ninguna orden. Esta voz ciega e irresponsable es la voz del superyo, que a Freud le gustaba comparar con el imperativo categórico kantiano.

Ante este imperativo el sujeto no tiene ningún lugar, ya que quien lo enuncia no está incluido en lo que dice y es imposible tener un lugar frente a ningún lugar.

Veamos ahora el tercer tiempo, "del que depende la declinación del edipo", y en el que el padre aparece como permisivo y donador. Se trata aquí, a diferencia del segundo tiempo, del padre castrado, sometido él mismo a la ley que transmite. En tanto está incluido en la ley que transmite, puede asegurar un pacto legal en el que la castración será el castigo del incesto y en el que también se asegura la castración de la madre. Freud lo enuncia: "así como el padre debes ser, así como el padre no debes ser, hay algo que sólo a él está reservado".

Dijimos que no se trata del padre privador que se presenta como el falo, sino del padre que tiene el pene, lugar de referencia imprescindible para marcar el destino sexual del sujeto, tanto si es varón como si es mujer.

Es éste el momento en el que funcionarán como significantes de referencia en la identificación del ideal del yo aquellas insignias que permiten al sujeto asumir el tipo ideal de su sexo.

Ustedes habrán notado que hemos hablado del falo como razón del deseo y del falo imaginario. Son dos posiciones del falo, simbólica e imaginaria, que se escriben respectivamente Φ y ϕ (fi mayúscula y fi minúscula).

En cuanto al falo imaginario, es el que aparece en el primer tiempo del Edipo, donde el sujeto cree detener la metonimia del deseo materno en una identificación imaginaria.

Φ nombra al significante privilegiado sin el cual ninguna significación sería posible. En tanto la significancia es constancial al significante, Φ aparece como la condición de todos los efectos del significante. Es en ese sentido que toda significación es fálica.

Sabemos que si hay cadena significativa hay deseo, en tanto algo de la necesidad se pierde por pasar al registro de la demanda. Habíamos dicho que lo perdido de la necesidad es la causa del deseo, más precisamente el objeto *a*.

Ahora deberemos distinguir entre la causa del deseo y la razón del deseo. Es en la represión del falo donde termina un movimiento que comienza cuando el viviente se pierde como tal al ser sujeto del significante. Aquello que falta, el objeto *a*, imposible de decir en tanto insignificativizable, intentará ser dicho en todos los efectos de significación posibilitados por Φ . Del mismo modo que intentará ser localizado a partir del descubrimiento de la castración en la madre.

Hemos pasado de hablar del falo simbólico como significante privilegiado a hablar de él como aquello que falta en la madre al descubrirse la castración. Es que como Φ es un significante, se lo va a encontrar en el Otro, ya que la madre es el primer Otro porque es en ella donde el sujeto se ha encontrado con el lenguaje.

Es por la preeminencia fálica en el orden de la cultura que es posible pensar el alcance y la significación del complejo de castración. Sabemos que la castración sólo es eficiente al descubrirse en la madre. Es por éste y en este descubrimiento que el sujeto anudará su deseo (deseo que ya estaba implicado en la demanda) a ese falo faltante.

En verdad la razón del deseo es el significante, la barra que hace imposible al signo. El Φ descubierto con la castración se equipara a la barra misma y en este sentido es la razón del deseo: da la razón del deseo. Desde entonces el falo es para el sujeto la razón, incluso la medida, de lo que falta. Por eso se dice que la castración ressignifica toda pérdida anterior.

El objeto *a* es lo que se pierde por efecto del significante y no es un significante. El Φ es el significante que nombra a esa falta y permite localizarla, lo que no quiere decir que la agote.

BIBLIOGRAFIA

LACAN, J. *Les Psychoses*, Seuil, París, 1981.

LACAN, J. *Formaciones del inconsciente*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.

LACAN, J. "La significación del falo", en *Lectura estructuralista de Freud (Escritos I)*, Siglo XXI, México, 1971.

LACAN, J. "Subversión del Sujeto (...)", en *Lectura estructuralista de Freud (Escritos I)*, Siglo XXI, México, 1971.

XIV. ESTADIO DEL ESPEJO: EL YO

Hoy nos vamos a ocupar de la línea inferior del grafo IV, más exactamente de la que une *i(a)* con *m*, es decir, respectivamente, la imagen del espejo y el yo narcisista. Para no confundirnos vamos a establecer un acuerdo: cuando digamos “yo” nos estaremos refiriendo al yo del narcisismo, al que Lacan llamó *moi*. Si en algún momento aludiéramos al “yo” *shifter*, al yo como pronombre de la primera persona del singular, diremos simplemente *je*.

Para introducir el tema nos basaremos fundamentalmente en dos escritos: “El estadio del espejo” y “La agresividad en psicoanálisis”. Si leen “El estadio del espejo...”, advertirán que el título sigue “...como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. Bien, lo que debe estar claro es que aunque allí diga *je*, no es del *shifter* de lo que se trata, sino del *moi*, y si dice *je* es por una razón histórica; el escrito es de 1949 y —aunque ya lo había esbozado antes— Lacan aún no diferenciaba claramente *je* y *moi*. Así decía *je* para nombrar lo que luego sería *moi*, debido a que lo habitual en el psicoanálisis francés de la época era traducir el *Ich* freudiano por *je*. Cuando Lacan diferencie *je* y *moi* como dos posibles articulaciones del *Ich*, lo hará con el propósito de separar al sujeto que habla (indicado por el *je*) del yo como instancia narcisista. Lo que ocurre es que en ese punto Freud parece contradecirse y sólo la diferenciación introducida por Lacan permite encontrarle una solución que no nos desvíe hacia el pretendido “reforzamiento” del yo en el análisis.

Sabemos que para Freud el yo es ante todo una superficie corporal, o más bien —como él mismo lo aclara— la proyección de esa superficie. También sabemos por Freud que el yo se forma por identificación y que su constitución implica “un nuevo acto psíquico”. Justamente esto es lo que viene a explicar el estadio del espejo.

El *infans*, la "cría de hombre", antes de la palabra, se diferencia del chimpancé de igual edad en que el primero reconoce su imagen en el espejo como propia. No sólo la reconoce sino que la asume jubilosamente y se dedica a animarla con sus movimientos. La clave de este hecho es la prematuración del nacimiento, que un embriólogo llamó fetalización: el hecho de que la cría de hombre no tiene, al nacer, desarrollado el sistema nervioso en forma adecuada. Hay incluso una ventaja de la parte superior del neuroeje respecto del resto. No hay mielinización de los haces piramidales, lo que tiene como consecuencia que no puedan coordinarse los movimientos. Cuando llega a mielinizarse la corteza cerebral y pueden ya reconocerse imágenes, todavía no pueden coordinarse los movimientos de los miembros.

Es un hecho observable que el chico al ver su imagen, a partir del sexto mes, se interesa. Pero no es lo observable lo que le importa al psicoanálisis y es por eso que se trata del estadio del espejo a la luz de la *experiencia* psicoanalítica. Como siempre lo afirmó Freud, es necesario construir lo ocurrido antes de la palabra a partir de la palabra, a partir de lo que se lee en un análisis. Es en relación a "las fantasías de fragmentación corporal" que puede leerse el estadio del espejo, es decir, encontrarle su lógica, una ley: anticipación-insuficiencia.

Ocurre que el *infans* expuesto a su imagen en un espejo, a la presencia de esa imagen que se le aparece como una gestalt, experimentará una tensión entre la imagen que se le presenta y su insuficiencia. Piensen que no tiene posibilidad de reconocerse unido a partir de sus sensaciones propioceptivas y que tampoco nosotros la tenemos verdaderamente; traten de "sentir" la unidad de su cuerpo y verán que no pueden lograr una sensación uniforme ya que siempre algo se destaca, sea un dolor, una picazón o cualquier cosa. Si se gasta tanto tiempo en tratar de "sentir" el cuerpo, es porque, simplemente, no lo logramos nunca del todo.

Decíamos que habrá una tensión entre la imagen unida del espejo y la impotencia motora. Si pudiéramos aislar este instante lógico de lo que le sigue, encontraríamos que allí el chico siente su cuerpo fragmentado por oposición a la imagen, cosa que no sucedía antes. Esto implica una

rivalidad con la imagen, una tensión agresiva. Nos referimos a agresividad y no a agresión. Pero lo más importante es que esta rivalidad es vivida como amenaza de fragmentación por el poder de fascinación que tiene la imagen. Así la indefensión vuelca al niño hacia una anticipación, como si dijera "antes de estar fragmentado me precipito a transformarme en esa imagen". Lacan definía en esa época la identificación como la transformación que se produce en un sujeto cuando asume una imagen como propia.

Insistamos: lo importante es que la agresividad implica fascinación por la imagen y a esta tensión Lacan la llamó entonces "libido eroto-agresiva".

Hablábamos de precipitación en el sentido de prisa, pero vale también en el sentido químico: precipitación de cristales, y recordemos que Freud comparó al yo con un cristal que se rompe en las líneas por las que se unió previamente.

Esta precipitación no se da porque sí, es necesario algo para que ocurra. A ese algo Lacan lo definió como "la matriz simbólica en la que el yo se precipita". Como advertirán, lo que acabamos de decir da una versión menos empírica del estadio del espejo: no es tanto verse en un espejo como el hecho de que el ver esa imagen esté sostenido por la mirada del Otro, del primer Otro que es la madre. La matriz simbólica es el desec de la madre, la castración de la madre que le da al hijo su lugar de falo imaginario. O sea que el falo imaginario es la imagen con la que el sujeto se identifica. De no haber esa matriz, el niño no tendrá valor de falo y no podrá constituirse como un yo, y es el caso de las llamadas psicosis infantiles, del autismo infantil.

Es preciso que aclaremos dos cosas. La primera es que la imagen del hijo como falo es la pantalla en la que la madre engaña su deseo, y con el mismo gesto engaña al hijo. Lo segundo y fundamental es que ser el falo es la consecuencia de tener una primera posición, un lugar en el lenguaje aunque todavía no se hable; aludimos con esto a que lo imaginario siempre aparece localizado en algún lugar, y a que es el significante el que otorga lugares.

Bien, hablábamos del yo como un precipitado, precipitado que es una instantánea: la imagen en la que el sujeto se reconoce en tanto se le presenta como un objeto otro. Si alguien dijera "yo soy ingeniero", estaríamos en condi-

ciones de separar el "yo" que es allí un *shifter*, del "soy ingeniero" que es el yo, la imagen que ese sujeto tiene de sí mismo.

La identificación formadora del yo se llamará identificación narcisista. Esta identificación supone negar a la propia imagen como "otro" para pasar a ser uno esa imagen. Aquí cuando decimos "otro" se trata del otro con minúscula, de lo que llamaremos "semejante".

Este semejante es ante todo la propia imagen, ya que se presenta como otro. Y luego cualquier otro ocupará el lugar de esa imagen. Es la imagen del semejante lo que en los grafos aparece como *i(a)*. En una época Lacan escribía *a* para decir otro (*autre*) y *a'* para decir yo, pero conviene más la nueva escritura porque implica: *i* (imagen) y *a* (objeto *a*, objeto perdido). Poner en *i(a)* al objeto *a* entre paréntesis es como decir que siempre una imagen hace de pantalla donde se cree encontrar algo para el deseo, donde el sujeto desconoce el deseo.

El yo implica desconocimiento, es un lugar de desconocimiento en el que el sujeto se aliena, se enajena, transformándose en ese otro que es su imagen.

Cuando decimos "imaginario", decimos: el poder de fascinación de la imagen, la transformación que produce en el sujeto alienándolo, y el desconocimiento que trae aparejado. Verán ustedes que así nunca podría decirse que el psicoanálisis debe fortalecer al yo, sino más bien lo contrario.

Recordarán que Freud afirmaba que el primer "objeto libidinal", el primer objeto ocupado por la libido, es el yo: antes del yo el autoerotismo, y sólo después de formado el yo aparece el objeto. O sea que es necesaria en primera instancia la formación del yo para que haya un mundo de objetos. Dichos objetos son el producto de la pasión del yo por imponer al mundo su imagen y a partir de que el yo —así decía Freud— se ofrece al Ello como un objeto, comienza un dinamismo libidinal que en verdad no hace sino velar la verdadera naturaleza de la libido y del deseo.

Pero, ¿qué quiere decir que el yo impone al mundo su imagen? En primer lugar destaquemos la palabra "mundo": en verdad no hay un mundo —es decir un universo, un todo— excepto para el desconocimiento del yo. En segundo lugar, la imagen en cuestión es la del yo, lo que implica también

sus características fundamentales, que son: la inercia, la permanencia o coagulación y la inversión.

La inercia implica que el yo tiende a ser siempre idéntico, de no mediar alguna encrucijada que obligue al sujeto a modificar su imagen; es el caso del edipo, la pubertad, etc. Son momentos en los que el sujeto apela a algún ideal para identificarse.

La permanencia explica la inercia, ya que es por ser una imagen alienante y en la que el sujeto se reconoce, que va a ser necesaria su permanencia; y esto tendrá por consecuencia su resistencia a la modificación.

En cuanto a la inversión, se trata de una característica de la imagen del espejo: lo que aparece de un lado en el cuerpo —por ejemplo una marca lateral de la cara—, aparece en el espejo del otro lado. En el sueño y en la alucinación del doble se advierte esta característica.

Lo que hemos dicho de las características del yo es suficiente para advertir que éste no responde a lo real del cuerpo. Ahora podemos agregar que —y por las mismas razones— no responde a la verdadera naturaleza del sujeto. Si el sujeto recibe sus determinaciones del inconsciente y éste no es sino un sistema de leyes (lo que implica la repetición y el deseo), podemos afirmar que el sujeto hablante no es, sino que desaparece cada vez que habla, ya que el sujeto verdadero es la determinación de las cadenas inconscientes que lo sujetan. Precisamente porque el sujeto se pierde al hablar, necesita reconocerse en algún lado como permanente, al mismo tiempo que desconociendo sus determinaciones. Esa es la función del yo. Es evidente que por más que un sujeto se analice y modifique su imagen, no dejará de tener alguna; por eso Lacan dice que el yo es siempre asintótico respecto al devenir del sujeto.

En cuanto a la inversión especular, también se la advierte en el "transitivismo infantil", en el que un niño puede pegarle a otro de casi la misma edad en el lado izquierdo de la cara y tocarse la cara del lado derecho, llorando él. Esto es a la vez ilustrativo de la identificación. Digamos que si no fuéramos sujetos anudados en el inconsciente a la castración y a un linaje, etc., a todo lo que nos hace diferentes, no podríamos salir del transitivismo; y verdaderamente nunca podemos salir del todo.

Habíamos hablado de la tensión agresiva frente a la propia imagen. Ahora podemos ver que en tanto cualquier semejante ocupa el lugar i(a), toda imagen de un semejante implica la tensión eroto-agresiva, la fascinación, la amenaza de fragmentación, de dislocación corporal. Y son precisamente las imágenes de fragmentación del yo —por ejemplo la cabeza separada del tronco— las que guiarán la respuesta agresiva —para el caso, sería querer cortarle la cabeza al otro—.

El narcisismo implica la existencia de un solo lugar, un lugar único, el lugar del falo imaginario. Si un semejante está enfrente de nosotros, lo que ocurre es que tiene todas las virtudes de la imagen —ante todo la unidad y la buena forma— y no parece haber diferencia entre su imagen y su “realidad”. Mientras que nadie puede tener de sí mismo la certeza de coincidir totalmente con su propia imagen: es la razón por la que un yo siempre necesita reconocimiento para que se le asegure la permanencia de su imagen. Como el semejante parece coincidir plenamente con su imagen, es él el que ocupa el lugar único, lo que comporta para el yo la pérdida del lugar y del reconocimiento. Esto implica la amenaza de fragmentación y la respuesta agresiva que no es sino la necesidad de fragmentar al otro para ocupar el lugar.

Esta amenaza sobre el yo es persecutoria, y es verdaderamente paranoica, tanto como lo es la agresividad. El paranoico es un yo sin agujeros, y podría decirse que el yo es paranoico. Cuando decimos esto último no nos referimos a la estructura paranoica —la psicosis— sino que queremos decir que un paranoico lo es por no jugar para él la castración del mismo modo que para el neurótico, como articulación inconsciente, pero que en lo que concierne al yo neurótico es tan paranoico como el del psicótico. Lo que hace que un sujeto no sea paranoico no es el yo paranoico sino una posición inconsciente que lo hace diferente del semejante.

Respecto a la agresividad como amenaza de fragmentación, piensen en las cosas que se dicen en las peleas: desde “te rompo la cara” hasta “te voy a hacer pomada” pasando por “te voy a hacer saltar los dientes”, todas suponen la anulación de la prestancia de la imagen del otro. La agresividad es también observable en lo imaginario animal, en las paradas narcisistas previas a las peleas tanto como al en-

cuentro amoroso: lo único diferente para el hablante es que sólo éste reconoce su imagen y se aliena en ella.

Lo último implica que para el animal hay una imagen de la especie, mientras que para el hombre hay una imagen propia que impone a partir de ella la imago de la especie.

El “deseo” animal impone el recorte dentro del campo perceptivo de aquella Gestalt que responde al instinto. En tanto que para el hombre, la imagen en que se aliena el deseo es la que ocupa el lugar de la propia. Y esto tiene consecuencias: si un semejante con el que un sujeto se identifica se interesa en otro objeto, el sujeto también lo hará. Esto impone la fórmula “el objeto del deseo es el objeto del deseo del otro”, lo que es válido para el narcisismo, que enmascara que “el deseo es el deseo del Otro”: que hay deseo porque el Otro está castrado y es deseante.

El yo siempre tiene objetos que son permanentes, y la buena forma del yo y de sus objetos aparece siempre como una resistencia al análisis.

No nos vamos a ocupar hoy del Ideal del Yo y del Yo Ideal. Diremos solamente que el Yo Ideal es la primer forma en la que el yo se aliena, que es la unidad del cuerpo en la imagen, todavía sin predicado alguno, sólo la unidad. Es el punto de partida del yo, su tronco. Y permanecerá como exigencia formal de perfección. Mientras que el Ideal del Yo es el lugar desde el cual el sujeto es mirado, el lugar donde se le dice qué y cómo debe ser para alcanzar esa perfección.

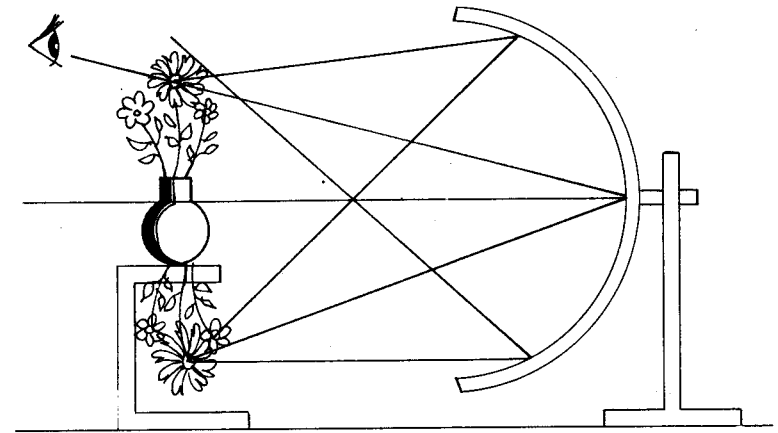
BIBLIOGRAFIA

- LACAN, J. “El estadio del espejo...”, en *Lectura estructuralista de Freud (Escritos I)*, Siglo XXI, México, 1971.
- LACAN, J. “La agresividad en psicoanálisis”, en *Escritos II*, Siglo XXI, México, 1975.
- LACAN, J. “La tópica de lo imaginario”, en *Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Barcelona, 1981.

XV. LOS APARATOS ÓPTICOS

Continuaremos con la cuestión de la formación del *moi*. Lacan dice que es indudable que el estadio del espejo tiene una presentación óptica. Entonces, tal vez la óptica tenga algo que decir. Si ella no lo dice, Lacan se lo hace decir utilizando un aparato que produce un fenómeno de ilusión. Se trata de un dispositivo que consta de un espejo curvo, una caja abierta lateralmente, un jarrón y un ramo de flores. La ilusión se producirá según se ubiquen estos objetos ante un ojo. O mejor dicho, según se ubique el ojo.

Sería algo así:

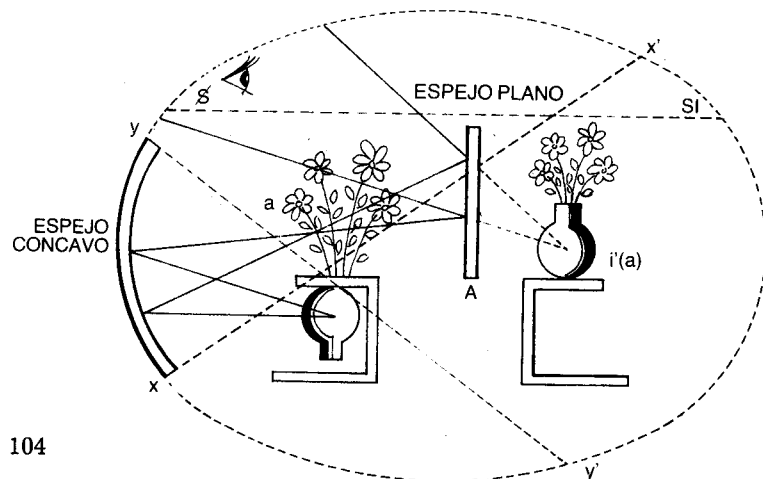


Como se ve en el dibujo, la ilusión reside en ver las flores —que en verdad están ocultas por la caja— en el florero. El ramo, cuando aparece en el florero, es una imagen real, se forma en el espacio real, si ustedes quieren, de-

lante del espejo curvo. La peculiaridad de las imágenes reales es que se comportan como objetos; esto quiere decir que es posible obtener una imagen virtual de una real, por ejemplo, enfrentándola al campo de reflexión de otro espejo. El arco iris es una imagen real, es posible verlo reflejado en un espejo, es posible incluso fotografiarlo. Acabamos de mencionar imágenes virtuales: son aquellas que se forman detrás del espejo en el espacio virtual (en los espejos planos).

Hay una hipótesis de la óptica que dice que a cada punto dado en el espacio real le corresponde un punto y sólo uno en otro espacio imaginario. En ocasiones el espacio imaginario y el real se confunden; tal es el caso de las imágenes reales. Tal vez lo más importante sea retener que no habría espacio imaginario sin una ley simbólica que hiciera corresponder un punto con un punto. Sin ley simbólica no habría construcción científica.

Volvamos a la cuestión del ramo invertido. Lacan sugiere colocar en la caja el florero, entonces: las flores serán reales y el florero (una vez producida la ilusión) será una imagen real. Como antes dijimos, todo dependerá de la ubicación del ojo. Si colocamos un espejo plano frente a la ilusión, la imagen real se reflejará constituyendo una imagen virtual y lo mismo ocurrirá con el objeto real, para el caso, las flores. Queremos decir que tanto los objetos reales como las imágenes reales ante el campo de reflexión de un espejo plano producen imágenes virtuales, en el espacio virtual.



El ojo deberá cambiar de posición para ver la imagen virtual que llamamos $i'(a)$. Ahora deberá situarse en el borde del espejo esférico.

Hasta aquí hemos seguido de cerca el capítulo "La tónica de lo imaginario" del Seminario I, donde encontrarán la parte óptica explicada en detalle. El modelo da cuenta de la formación del yo y de la función de desconocimiento que lo caracteriza.

El florero oculto en la caja representa la realidad biológica del cuerpo, en tanto inaccesible como tal para el sujeto de no ser por la mediación de la imagen. Pero antes dijimos que el modelo destaca la función de desconocimiento que la imagen implica, de donde el cuerpo como tal está perdido.

Las flores vienen a señalar el lugar de los objetos perdidos alrededor de los cuales hacen su circuito las pulsiones parciales, como lo veremos más adelante. Señalemos que en el Seminario "La angustia", las flores no se reflejarán en el espejo plano. Es que el espejo plano figura el espejo en el que se produce la identificación que da por resultado la formación del yo. Estos objetos de las pulsiones, pongamos por caso el pecho, no forman parte de la imagen narcisista en tanto pertenecen al estatuto de lo perdido. Dicho de otro modo, no son especularizables, no forman parte de la imagen del yo. Serán llamados objetos a .

Lacan, tal como presenta el modelo, modifica el fenómeno tal como debiera producirse desde el punto de vista de la óptica. Esto es, del lado izquierdo del espejo plano debiera figurar, "conteniendo" a las flores reales, la imagen real del florero. Si omite esta imagen es para destacar que el sujeto tiene acceso a su imagen sólo en tanto reflejada en el espejo plano.

De acuerdo con la lectura que estamos haciendo, del lado izquierdo figura lo real en el sentido de lo imposible de los objetos a y del cuerpo.

En cuanto al espejo curvo, Lacan dice que figura el cortex, la localización anatómica donde se forman las imágenes, que en los *Escritos* llamó "el espejo introorgánico". Pero Lacan no dejó de advertir que localizar el lugar de formación de las imágenes no quiere decir explicarlas. La explicación, en el sentido de dar cuenta de por qué se pro-

ducen, la encontramos en el espejo plano.

Ustedes recordarán que mencionamos una matriz simbólica en la que el yo se precipita; eso es justamente lo que viene a representar el espejo plano, es lo que figura en los Grafos III y IV como A. De la posición del espejo (A) depende la posición del sujeto en el orden de la palabra y el resultado de esto será la constitución de su mundo. En otros términos, el mundo de los objetos imaginarios sólo podrá constituirse con relación a la dimensión simbólica. Se entiende que cuando hablamos de la posición del sujeto nos referimos a lo que en el modelo está representado por el ojo. Claro que Lacan dice que un sujeto no es un ojo.

Recuerden que el A en el piso inferior de los Grafos III y IV está en el lugar desde donde un significado es sancionado. (Esto quiere decir que la imagen en la que el sujeto se aliena implica no sólo la imagen que ve efectivamente en el espejo sino fundamentalmente las significaciones producidas por el A. Lo antedicho no supone independencia con respecto al piso superior.

Entonces $i'(a)$ es la imagen en A. Aquella con la que el sujeto se identifica y que se le impone como una forma del otro cuya prestancia lo captura. El sujeto sólo ve su forma realizada, total, el espejismo de sí mismo, fuera de sí mismo. Lacan dice que el estadio del espejo es el umbral del mundo visible, es como si viéramos nuestra imagen reflejada en un vidrio y a través del vidrio, y con la impronta de esta imagen, nuestros objetos.

El objeto amado equivale al Ideal del Yo en virtud de la captura que opera sobre el sujeto. En verdad, es el Ideal del Yo quien dirige las relaciones con el semejante. Es quien guía y sitúa el deseo, está más allá de lo imaginario a nivel del intercambio verbal. Pertenece a la dimensión simbólica. En cambio el Yo Ideal es imaginario. Entonces, ¿por qué dijimos que el objeto amado equivale al Ideal del Yo? Porque en el amor el objeto que se pone en el lugar del Ideal del Yo captura narcisísticamente al sujeto como Yo Ideal. El A pone el Ideal del Yo, en tanto hablante, y allí el sujeto se captura como Yo Ideal.

La cuestión del deseo, la cuestión de su estructuración imaginaria, sólo es pensable en función del Ideal del Yo en tanto más allá de lo imaginario. Decimos cuestión del deseo

y sus objetos por cuanto es en lo imaginario donde aquél encuentra señuelos. El Ideal del Yo sitúa al sujeto para capturar como Yo Ideal.

Lacan habla del rasgo unario para referirse a la diferencia significativa; cuando el rasgo unario es tomado como emblema de la omnipotencia del Otro se eleva a la función de Ideal del Yo. Esto vale tanto para la mirada de la madre en el estadio del espejo como para el pene del padre en el tercer tiempo del Edipo.

Recordemos que en el lado izquierdo del modelo figurábamos con las flores los objetos perdidos de la pulsión. Del lado derecho el cuerpo imaginario es representado por la imagen virtual del florero (según el Seminario X, sin las flores); este florero tiene un borde que figura los bordes del cuerpo, las zonas erógenas. La unidad de la imagen depende de que la imagen ponga entre paréntesis al objeto a , lo que se escribe $i'(a)$.

Es necesario advertir el valor del objeto a del lado derecho indicado por el vacío que dejan las flores. Por un lado representa lo no especularizable de la pulsión. Por el otro señala aquello que es verdaderamente la causa del deseo en tanto es lo que se pierde por la ley del significante en el lugar del A. De este modo una carencia real es recubierta por otra carencia simbólica. Lo imaginario viene a velar esta falta.

BIBLIOGRAFIA

- LACAN, J. "El estadio del espejo...", en *Lectura estructuralista de Freud (Escritos I)*, Siglo XXI, México, 1971.
LACAN, J. *Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Barcelona, 1981.
LACAN, J. "Observación sobre el informe de Daniel Lagache...", en *Escritos II*, Siglo XXI, México, 1975.
LACAN, J. *La Angustia*. Seminario X, versión inédita, 1962-63.

XVI. LA PULSIÓN (Primera Parte)

Avanzaremos en el grafo IV hacia el piso superior, por la línea que partió de Δ pasando por m y luego por A ; nos encontramos ahora con el punto d que nombra al deseo. Del deseo nos ocuparemos nuevamente cuando hayamos recorrido el grafo y desarrollemos la cuestión de su soporte imaginario ($\$ \diamond a$). Hoy iremos al punto $\overline{S \diamond D}$: la pulsión.

Ustedes saben que la palabra alemana *Trieb* es la que usó Freud, palabra que tiene una vasta tradición en los campos de la psicología y la fisiología, así como también en los de la filosofía y la física.

Ahora bien, el estatuto que Freud da a esta palabra es —tal como lo dice en “Los instintos y sus destinos”— el de un concepto fundamental de la teoría. Reflexionemos un instante sobre qué quiere decir esto de concepto fundamental. En rigor, un concepto fundamental hay que pensarlo como una construcción soporte del edificio teórico de una ciencia. Que se trate de una construcción quiere decir que no está dado, que no es natural. Se trata de una convención —*Konvention*—, como afirma Freud.

Lacan propone el término *ficción*, en el sentido benthamiano, para no hacer uso de la palabra *modelo* que remite a una ilusión epistemológica. Entonces, si la pulsión es una construcción es porque es imposible el acceso a lo real y por eso las pulsiones ficcionalizan, mitologizan, convencionalizan —si nos permiten estos neologismos— lo real.

Por lo dicho, la pulsión será —como construcción— un raro montaje de cuatro términos, que Freud nombra: presión, fuente, objeto y fin. Esta serie puede parecer natural, y el propósito de Lacan es probar que no hay nada de natural en ella.

En primer lugar observemos que los términos introducidos por Freud no tienen entre sí intersección alguna, o para decirlo mejor, su intersección da por resultado cero, es de

cir, son disjuntos. O sea que hay corte entre uno y otro, corte que objeta cualquier ilusión de connaturalidad.

Veamos entonces el primero: el *Drang*, la presión, que Ballesteros (ed. Biblioteca Nueva) tradujo como "perentoriedad" y Etcheverry (ed. Amorrortu) como "esfuerzo". La presión, en primer lugar, es pensada por Freud como una tendencia a la descarga. Subrayemos: una presión a la descarga, lo cual no quiere decir una descarga. Entonces esta presión será ejercida por una excitación, por un estímulo que de ninguna manera proviene del exterior. Pero que tampoco deberá ser pensado bajo el modelo de una necesidad interna tal como el hambre o la sed. Entonces, este *Drang* sólo se define por ser una fuerza constante (*Konstante Kraft*). Se diferencia de la descarga en tanto ésta se juega en otro plano, a saber, la ruptura de la homeostasis. Lacan dice: "La primer cosa que dice Freud de la pulsión es, si puedo expresarme así, que no tiene día o noche, primavera ni otoño, subida ni bajada. Es una fuerza constante".

Pasemos al otro extremo, es decir al cuarto término: el fin. Por un momento se podría pensar que, ya que Freud define el fin de la pulsión como la satisfacción, aquí estaríamos más cerca del plano biológico. En otros términos, algo sale en busca del objeto y finalmente lo alcanza, logrando con esto la satisfacción. Nada más lejos del pensamiento freudiano que esta referencia biológica, y la refutación la encontramos en el mismo texto a propósito de la sublimación. Recordemos que ésta implica una satisfacción precisamente cuando el fin ha sido inhibido, donde fin y satisfacción quedan escindidos. De manera tal que se puede alcanzar la segunda fuera del objeto que estaría implicado en el primero.

Dicho de otro modo, la satisfacción implica la descarga, pero no en la copulación con el objeto sino en la articulación significativa. En el "Proyecto...", en la parte III, Freud advierte que la descarga se articula en palabras en tanto que el objeto —*das Ding*— nunca puede ser alcanzado.

Decíamos antes que la presión no es la descarga. Ahora nos ocupamos de la satisfacción de la pulsión en términos de descarga, y encontramos aquí una nueva disjunción: la del objeto y la descarga.

Hablemos entonces del objeto, del cual Freud nos hace saber que para la pulsión no tiene ninguna importancia. Recuerden que Freud dice que la pulsión autoerótica se las arregla muy bien sin el objeto. En la pulsión oral, por ejemplo, la satisfacción no está en el objeto alimento, sino en la boca.

Primero recordemos que los psicoanalistas han propuesto el pecho como objeto de la pulsión oral, y no la leche, que sería precisamente el objeto de la necesidad. Pero esto todavía no nos termina de aclarar en qué sentido el pecho puede ser considerado objeto de la pulsión. Lo que Lacan propone es que la pulsión hace un *tour* a su alrededor, en dos sentidos: el primero como límite en torno al cual se gira, y el segundo como truco del que se sirve para realizar su trayecto. Esto último es lo que afirmaba Freud cuando decía que la pulsión se satisface retornando a la zona erógena de la que partía.

Nos queda entonces la fuente o zona erógena. Debe ser pensada como un borde, no como un tracto, por ejemplo la boca, más precisamente el borde de los labios o de los dientes, no el aparato digestivo. Todas las zonas erógenas implican un borde, sea el margen del ano, de la oreja o de los párpados.

Podemos destacar el aspecto disyuntivo entre la satisfacción y la fuente, ya que si bien la satisfacción está en el retornar a la fuente, no está en la fuente, sino en el trayecto de ida y vuelta.

Entonces cabe una pregunta. Si los cuatro elementos nombrados son disjuntos, ¿cómo se ligan? Lacan dice: "Si la pulsión se parece a algo, es a un montaje", que nada tiene que ver con una teleología, como se ordenan las causas en Aristóteles. Este montaje deberá ser pensado a la manera de un collage surrealista. Lacan sugiere la imagen formada por una dinamo en funcionamiento, empalmada en la toma de gas, de la que sale una pluma de pavo real que cosquillea el vientre de una hermosa mujer que permanece allí por la belleza del aparato. Es necesario remarcar que este collage puede invertirse, pero no respetando un orden de secuencia, o apareciendo uno de sus elementos patas para arriba, sino de forma tal que los hilos de cobre de la dinamo se conviertan en plumas de pavo real, la toma

de gas en la boca de la dama, de ésta salgan las plumas, etc. Lo que viene a evocar esto es la paradoja del montaje: en tanto la presión no se descarga, el objeto no es el objeto, la satisfacción no se cumple en el objeto y el borde donde termina el circuito no está implicado en la satisfacción.

Ahora estamos en condiciones de ocuparnos del circuito de la pulsión parcial. Para esto habrá que dar un rodeo y preguntarnos cuáles son los dos extremos de la experiencia analítica. Uno de los extremos es la represión primordial, que es un significante y lo que allí puede edificarse en lo sincrónico para constituir el síntoma. El otro extremo, dice Lacan, es la interpretación, lo que implica la dimensión diacrónica y por lo tanto la metonimia del deseo. Lo sincrónico del síntoma debe aparecer en la diacronía metonímica de la asociación libre. Hasta aquí tenemos los dos ejes en los cuales situábamos la legalidad del significante. La dimensión diacrónica en la que lo sincrónico debe desplegarse es la función de la palabra y es lo que se llama principio del placer, en el cual se efectúa la descarga. Desde luego que el placer no es un estado o sentimiento, sino la articulación de una legalidad que tiene por función la homeostasis en la descarga por la palabra. Ahora bien, si no hubiera aquí algo imposible de descargar, nos encontraríamos con una satisfacción tan certera como lo sería la instintiva aun cuando tuviera la peculiaridad de producirse al hablar. Entonces, lo que encontramos entre ambos extremos es la sexualidad representada por las pulsiones. Si la cadena desplegada en el principio del placer no fuera discreta, decíamos que habría una satisfacción asegurada en tanto produciría unidades de significación sin pérdida. La consecuencia sería que podría incluso significarse perfectamente el objeto demandado.

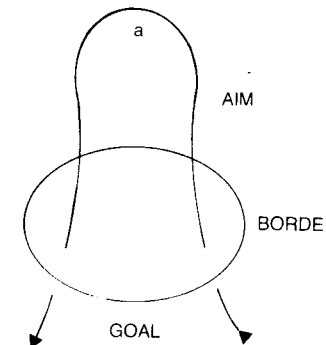
Situemos ahora la sexualidad entre ambos extremos. Es el momento de destacar que la sexualidad animal implica para Freud la muerte del individuo, en tanto que la sexualidad obedece a su propio fin, que es la reproducción de la especie, y se sirve para lograrlo del individuo mortal. O sea que la sexualidad implica la muerte y sólo intenta reproducirse a sí misma. La pulsión parcial no es la sexualidad reproductora. Ahora la pregunta sería si la pulsión parcial representa en algo a la sexualidad. La respuesta es que la

representa parcialmente, y por eso se la llama parcial; queremos decir que la pulsión representa parcialmente a la sexualidad en tanto implica la muerte, ya que —igual que la reproducción— no se preocupa por el individuo. Debemos agregar que esta parcialidad hace referencia a que no representa la totalidad de la tendencia sexual, ya que la pulsión nada tiene que ver con la reproducción. Retomaremos luego la cuestión de la muerte.

Intentaremos situar nuevamente la pulsión en la experiencia. Lacan dice: “si la sexualidad, bajo la forma de pulsiones parciales, no se hubiere manifestado dominando toda la economía del intervalo (entre los extremos de la experiencia), nuestra experiencia se reduciría a una mántica”. La pulsión implica entonces una fuerza constante que no entra en el principio del placer pero que encuentra una de las formas de satisfacerse en la “descarga” del principio del placer. Es lo que Lacan llama: goce insuficiente de la palabra.

Veremos ahora el circuito de la pulsión. Freud lo articula según tres recursos de la lengua (que son: la voz activa, la refleja y la pasiva) cuando se ocupa del masoquismo. Equivaldría a decir: pegar, pegarse, ser pegado. Esto puede aplicarse a cualquier pulsión, y Lacan cambiará el “ser pegado” por un “hacerse pegar”, destacando así el carácter activo de la pulsión.

En el tercer momento, dice Freud, aparece un nuevo sujeto, y Lacan subraya que esto quiere decir que antes no había ninguno. Este sujeto aparece en el momento en que la pulsión cierra su circuito, y sólo con esta aparición puede realizarse lo que es propio de la pulsión: volver sobre la fuente. Esto es así porque Freud dice que el tercer momento es “ser pegado por otro”.



La presión es el lazo que va y viene contorneando al objeto y no puede desoldarse de su retorno a la zona erógena: el borde. El objeto sólo es contorneado pero no alcanzado.

Entonces tenemos representadas las paradojas: del objeto, del borde y de la presión. Ahora preguntémonos cuál es el fin de la pulsión, en tanto podía alcanzar su satisfacción sin alcanzar el fin, definido éste por el apareamiento reproductivo. La palabra que usa Freud es *Zielgehemmt*, que tiene dos sentidos que la lengua inglesa puede aislar de manera eficaz. Uno es el *aim*: el trayecto, lo que pone en evidencia no qué objeto se debe buscar, sino por qué caminos. El otro es el *goal*: la meta, que se aclara con el ejemplo del arquero, en el que cabe decir que no se trata de la presa —el objeto— sino de acertar el tiro, retornar a la zona erógena, el retorno en circuito. En otros términos, si la pulsión puede satisfacerse sin alcanzar una totalidad biológica es porque, en tanto parcial, su fin es un retorno en circuito. Como escribió Freud, los labios que se besan a sí mismos.

El objeto en tanto nunca es alcanzado, es el objeto *a*, y como habíamos dicho, cualquier objeto que ocupe su lugar sirve sólo de truco.

BIBLIOGRAFIA

- FREUD, S. *Los instintos y sus destinos*, O.C., T. I, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967.
- FREUD, S. *Tres ensayos sobre una teoría sexual*, O.C., T. I, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967.
- LACAN, J. *Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, Barral, Barcelona, 1977.
- LACAN, J. "Posición del Inconsciente", *Escritos II*, Siglo XXI, México, 1975.

XVII. LA PULSIÓN (Segunda Parte)

§ ◇ D

Retomaremos el tema de la pulsión; en el Grafo IV ésta aparece escrita con el matema: § ◇ D. Recordemos que cuando Freud, en "Los instintos y sus destinos", quiere definirla, lo primero que dice es que se trata de una *convención*. Este punto de partida tiene su base en el sentido común: hay hambre y hay amor. Según Freud, es preciso dar sentido a esta convención y para eso plantea una analogía con la fisiología. De esta analogía, sólo planteada para dar un sentido a la convención según la cual si hay amor hay pulsión sexual, Freud concluye que la pulsión sexual es interna. ¿Qué quiere decir cuando dice interna? En principio que no se puede huir de ella, como se huye de un estímulo exterior displacentero. También dice que la pulsión es una fuerza constante, y aquí la analogía ya no es tan clara porque el instinto es inconstante. Si ustedes lo releen con cuidado verán que de pronto y sin aviso abandona la analogía y afirma: la pulsión es filogenética. Decimos que ya no hay analogía porque en Freud lo filogenético es cultural.

En los "Tres ensayos..." Freud afirmó que es la madre la que "despierta" la sexualidad al erogeneizar zonas del cuerpo. Digamos —para ir rápido y sin exagerar el uso de las citas— que la pulsión es filogenética y es producida por el Otro. Recuerden que la madre es el Otro de la primera dependencia, no simplemente la madre, sino la ley del Otro en ella. Entonces, la pulsión es efecto de la demanda del Otro de que el sujeto demande. La insistencia de estas demandas —en tanto siempre fallan en el encuentro con el objeto— es lo que produce la pulsión. Continuemos con la cuestión de las demandas del Otro diciendo que hieren el cuerpo en sus agujeros. La insistencia repetitiva en la enunciación tendrá siempre efectos en los bordes del cuerpo. Por eso Lacan dijo que las pulsiones son el eco en el cuerpo de que hay un decir. Noten el plural que alude a

las pulsiones en el sentido en que siempre fueron abordadas, esto es: lo que ocurre en una u otra zona erógena.

Lo que ahora queremos remarcar es que la pulsión es la repetición —la pulsión de muerte— que por afectar a las zonas erógenas cobra resonancias reconocidas por los analistas como “las” pulsiones sexuales. Insistamos: la pulsión de muerte —la repetición— es inseparable de la pulsión parcial. Esta repetición, inercia o constancia es lo que pasa por los agujeros del cuerpo. Agujeros que son, en verdad, el agujero de la pulsión que no puede cerrarse sobre ningún objeto. Lacan dirá que el borde es lo real pulsional. Entre los agujeros del cuerpo el más relevante es el de la oreja, que nunca puede cerrarse y que es el lugar por el que entran las resonancias, aquello que hace resonar al cuerpo.

Antes dijimos ley del Otro en la madre; si de eso se trata es porque se trata de la Función del Padre, aquella que nunca propone un objeto. Al respecto es interesante lo que llega a decir Freud: la fijación de una pulsión es la adherencia a un objeto; esto quiere decir que lo que sería “normal” para el instinto, es lo neurótico. De esto se puede colegir por qué el catálogo de las pulsiones se estableció a partir de los neuróticos.

Al comienzo de la clase dijimos que la analogía con la fisiología condujo a Freud a sostener que la pulsión es interior al sujeto. Esta interioridad de la pulsión está cuestionada por dos motivos fundamentalmente: primero porque la produce el Otro y segundo porque Freud mismo la consideró autoerótica (deberíamos leer aquí ajena al sujeto) agregando que sólo será “psíquica” cuando sea ligada en la fantasía.

Sabemos que Freud fue insistente al respecto, especialmente al hablar de la masturbación, que en un comienzo es autoerótica, efecto de la seducción del Otro, y luego es “interpretada” en la fase fálica. Entonces, en cuanto al autoerotismo, habría que decir que consiste fundamentalmente en la falta de sujeto: la pulsión es acéfala. Por lo tanto, si se habla de “satisfacción” de la pulsión se nos impone la pregunta: ¿quién se satisface? También se nos impone una respuesta: ella, la pulsión. Si a dicha satisfacción la llamamos goce podemos precisar: la pulsión goza del

viviente y éste no es nada sino aquello de lo que la pulsión goza.

Antes habíamos dicho que la satisfacción de la pulsión estaba en el trayecto, en el contorneo del objeto; subrayemos: no en el objeto sino en el trayecto. Bien, lo que decimos ahora no lo contradice ya que la repetición es la insistencia de la demanda y de su fracaso (digamos: chupar-chuparse), en este fracaso el viviente es aquello de lo que la pulsión goza.

El matema $\oint \diamond D$, fórmula de la pulsión, es la implicación recíproca entre la tachadura o anulación del sujeto y la insistencia de la demanda que se origina como demanda del Otro. La insistencia implica la desaparición —la muerte— del hablante tomado por ella. O sea: la pulsión presentifica la sexualidad en el inconsciente y al mismo tiempo representa la muerte.

Habrán advertido que no se trata entonces de la muerte al final de la vida, sino de la muerte que la vida lleva. Por eso Lacan evoca a Heráclito: “al arco (*bíos*) se le da el nombre de la vida (*bíos*) y su obra es la muerte”. (Conrad Eggers Lan clasifica este fragmento entre los “probablemente auténticos” y lo traduce: “Nombre del arco es vida; su función es muerte”).

En cuanto al objeto de la pulsión, digamos que sería en un principio —mítico, evidentemente— el objeto de la necesidad pero sólo a condición de agregar: en tanto encuentro fallido del mismo. Sólo en este sentido la pulsión lo “presentifica”. Así es como Lacan puede hablar de ciertos objetos como objetos de la pulsión: la placenta, el pecho, las heces, la voz, la mirada.

Reflexionemos un poco sobre el principio del placer. Es interesante comparar la función que tiene en el “Proyecto...” y en “Más allá del principio del placer”. En este último texto está planteado como un principio homeostático frente al carácter compulsivo de la repetición, de la pulsión de muerte, que es ese “más allá” del que habla el título. El principio del placer no es, ahora más claramente que en el “Proyecto...”, opuesto al principio de realidad. Este último tiene la función de prolongar las vías del placer; casi diríamos de evitar que el principio homeostático del placer sea abolido por la repetición. (Observen que el

placer es un principio, una ley reguladora, no una sensación.) Volviendo a ese título: "Más allá del principio del placer", evidentemente hace referencia a un límite que el placer supone ante ese más allá que es el reino de la muerte.

Si retomamos ahora la relación que establecimos entre la pulsión y la muerte, podemos decir que el principio homeostático pone límite al goce de la pulsión. Y por esta misma razón la pulsión es el único medio para ir más allá de la homeostasis.

Razonemos: la pulsión "presentifica" al objeto de la necesidad, objeto perdido en el mito del pasaje al registro de la demanda. Sabemos que la pulsión aparece opuesta al placer. Entonces podemos plantear: el principio del placer es la cadena significante y su función será el retoque de los caminos de la pulsión. El principio del placer, en tanto cadena significante, es lacunar. Nos estamos refiriendo a las lagunas que deja eso perdido radicalmente, que es el objeto *a*. Justamente en el placer se pierde lo que la pulsión intenta presentificar. Si la pulsión goza, el principio del placer consiste en gozar lo menos posible.

Ahora estamos en condiciones de notar cómo dos carencias se superponen. Por un lado la de la pulsión: justamente "intentar" presentificar un objeto es denunciar una carencia. Por otro lado, el objeto *a*, perdido por la operación significante, es el objeto causa del deseo; luego, también aquí aparece una carencia. Ambas carencias se recubren. Haremos una afirmación compleja: el principio del placer, en tanto cadena significante y en cuanto límite a la deriva pulsional, tiene por efecto hacer que el objeto de la pulsión se recubra con el objeto causa del deseo. Si dijimos que el objeto de la pulsión y del deseo son en verdad carencias, es en este sentido que se recubren: todos esos objetos que nombramos como "objetos" de la pulsión (placenta, pecho, heces, etc. . . .), son propuestos como causa del deseo, esto es: equivalentes al objeto *a*. Noten que todos tienen la cualidad de poder desprenderse y ser irrecuperables.

Es importante que no se confunda la pulsión con el deseo. La pulsión es lo que insiste, afecta a los bordes y goza. El deseo es efecto de la pérdida de un objeto por la acción del significante. El goce de dicho objeto es inal-

canzable, es una pérdida de goce para el hablante. Si lo

S
pensamos en términos del algoritmo (—) y de las opera-
s

ciones que supone, podemos decir que el objeto *a* está perdido en virtud de la resistencia de la barra a la significación. Esta resistencia condiciona una pérdida metonímica en toda puntuación. Al comienzo decíamos esto mismo cuando afirmábamos que no puede decirse todo, o cuando decíamos que falta un significante. Ahora pensemos que si no puede decirse todo, si la significación siempre está en suspenso, "algo" está perdido metonímicamente. Es el goce de ese "algo" lo que está prohibido para el hablante. Allí es donde el objeto fallido (contorneado) de la pulsión se propone como causa del deseo.

Retomando la cuestión a nivel del principio del placer agreguemos que no se trata en él de ninguna "subjetividad", sino de un aparato significante cuya función es limitar, "descargar", hacer correr metonímicamente la "tensión", aparato cribado por la pulsión. La pulsión aparece entonces como el único modo de transgredir este principio. Digamos ahora que ese aparato es el sujeto; en tanto aparato significante es discreto por definición. Es en las cadenas significantes que constituyen ese aparato donde el hablante está atrapado e incluso sostenido. A partir de este conjunto significante que lo sostiene, el hablante puede ubicar a un objeto como causa del deseo; el objeto así ubicado es el que bordea la pulsión en su truco.

A este nivel nos encontramos en el campo del fantasma, donde el sujeto puede pasar desapercibido pero está siempre allí en tanto siempre está determinado por el fantasma. Es lo que en el Grafo IV aparece $\mathcal{S} \diamond a$, que analizaremos más adelante.

Ahora prosigamos con la pulsión y veamos lo que Lacan llama el mito de la laminilla. Según el desarrollo que hasta aquí hicimos, la pulsión debe definirse como pulsión parcial, de manera tal que bajo ningún aspecto se pueda pensar que representa la totalidad de la tendencia sexual. Esta totalidad no es otra cosa que la función de la reproducción, que en cuanto tal queda excluida del campo de la pulsión.

Pensemos: para que en el psiquismo existiera algo que representara "la totalidad de la sexualidad", deberían existir indicadores que situaran al sujeto como hombre o mujer. Sabemos que esto no es así y que en todo caso esta "totalidad" (que conlleva hombre-mujer) no puede ser representada más que por equivalentes: actividad-pasividad.

Así como distinguimos entre pulsión y deseo, debemos ahora distinguir entre pulsión y amor. El amor, según Lacan, es siempre recíproco, se da en el campo del narcisismo; mientras que en el campo de la pulsión, actividad-pasividad no aluden a la reciprocidad imaginaria, sino que remiten a las tres voces gramaticales que son el andamiaje de la pulsión. Agreguemos: pasividad quiere decir voz pasiva, donde no queda suprimida la actividad sino que el objeto sobre el que recae la acción pasa a ser sujeto, y el sujeto, agente; sin que por esto quede abolida la actividad. Es decir, la pulsión siempre es activa, recuerden *konstante Kraft*.

Ahora bien, si la pulsión en tanto parcial y siempre activa no representa a la totalidad de la tendencia sexual, ¿cómo se sabe qué es lo que se debe hacer como hombre o como mujer? Este aprendizaje está abandonado al drama del Edipo. No tenemos tiempo de comentarla aquí, pero lean la fábula de Longo "Dafnis y Cloe" y encontrarán que Lycenia, encarnando el lugar del Otro, enseña al pastor qué hacer como hombre con una mujer.

El problema es: ¿cómo explicar la paradoja de que la sexualidad esté representada en el psiquismo por la pulsión parcial si esta parcialidad alude precisamente a la no representación de la totalidad de la tendencia sexual? Lacan responde: la sexualidad en el campo del sujeto se instaura precisamente por lo que falta, es decir, por una vía que es la de la carencia. Sabemos que esta carencia no es simple sino que son dos carencias que se recubren. Para explicar esto es necesario ahora recurrir a dos campos: por un lado la relación del sujeto con la reproducción sexuada, por el otro la relación del sujeto con el significante, es decir, con el Otro como lugar del significante. Veamos el primer campo. Es el que alude a una carencia real en tanto el ser vivo está sometido a la reproducción sexuada y, por lo tanto, marcado por el peso de la muerte individual. Por el hecho de advenir a la vida por el sexo, se gana la pérdida de la

vida. Esto evidentemente no les ocurre a los organismos que no se reproducen sexualmente. En cuanto al segundo campo, alude a una carencia que se articula en función de la constitución del sujeto con relación al Otro, carencia que se determina desde el orden simbólico.

Ahora bien, es por estas dos carencias por donde hace entrada, de modo paradójico, la sexualidad en el campo del sujeto, entrada que Lacan presenta bajo la forma de un mito. Y un mito, para decirlo de manera dogmática, no remite a lo irreal, menos aún a una suerte de ideal, sino que es lo real lo que mitifica. Este mito que Lacan forja está vinculado a otro mito que ha atravesado los siglos y que ha llegado hasta las formas vulgares de la media naranja. Habría que preguntarse qué horror escabulle ese mito para presentarse con tanta insistencia. Este mito perdurable es el enunciado por Aristófanes en "El Banquete" de Platón, también conocido como el mito del andrógino, mencionado por Freud en "Más allá del principio del Placer" y que Lacan llama la búsqueda del complemento. Ustedes saben que "El Banquete" es un diálogo donde exponen ideas ilustres sobre el amor personajes importantes de la época. Lacan señala que no debemos dejar pasar el carácter burlesco que está presente hasta en los más finos detalles. Aristófanes, el comediógrafo, cuenta una fábula acerca de un animal formado por una parte masculina y una femenina que Zeus decide cortar de manera tal que estén condenados cada uno a buscar eternamente el complemento. Hasta aquí la forma sucinta de la fábula, engañosa porque dice que es al otro, a la mitad sexual, a quien el ser vivo busca y puede encontrar. Esta fábula va a ser sustituida, a la luz de lo que venimos articulando de la pulsión, por el mito de la laminilla.

Para retomar el carácter cómico que tenía el banquete, Lacan propone el mismo efecto, puesto que a esta laminilla (*lamelle*) se la podría llamar la *hommelette*, de manera tal que se podría hacer con un huevo lo mismo que con un hombre: una *hommelette*. ¿Qué es esta laminilla? Lacan dice: "Imaginen por un momento que cada vez que se rompen las membranas de un huevo del que saldrá el feto en trance de convertirse en recién nacido, algo se escapa". Esto que se escapa es lo que el ser sexuado pierde por la sexualidad

y que no es otra cosa que la inmortalidad. Habíamos dicho que se gana una pérdida que designábamos como carencia real.

La laminilla tiene como característica el no existir, precisamente porque se pierde en el advenimiento a la existencia. Esta laminilla, dice Lacan, es la libido, como puro instinto de vida, de una vida absolutamente inmortal. La libido no tiene necesidad de estar suspendida de órgano alguno, es por excelencia el órgano, el instrumento mismo de la vida. Dijimos que es inexistente, agreguemos que es también indestructible. Ahora bien, todas las formas que podemos enumerar del objeto *a* no son más que representantes equivalentes de esta carencia real. Lacan dice que son sus figuras.

Volvamos a nuestra cuestión con referencia a la carencia real recubierta por la carencia precipitada por el significante. Recuerden que el significante se encuentra en el lugar del Otro y que no hay allí un significante "hembra", queremos decir que a partir del descubrimiento de Freud se sabe que no hay masculino-femenino inscripto en lo inconsciente. Desde esta perspectiva se concilian las dos caras aparentemente contradictorias de la pulsión: presentifica la sexualidad en el inconsciente y representa fundamentalmente la muerte.

BIBLIOGRAFIA

- FREUD, S. *Proyecto (...)*, O.C., T. III, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967.
FREUD, S. *Tres ensayos sobre una teoría sexual*, O.C., T. I, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967.
FREUD, S. *Los instintos y sus destinos*, O.C., T. I, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967.
LACAN, J. *Las formaciones del inconsciente*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.
LACAN, J. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barral, Barcelona, 1977.

XVIII. SIGNIFICANTE DE UNA FALTA EN EL OTRO. S (A)

Lo que el Grafo IV nos propone ahora se sitúa en el punto donde al sujeto se le plantea la pregunta "*Che vuoi?*". Cuando el hablante espera para su demanda una respuesta a nivel del s(A), encuentra en el piso superior una pregunta en lugar de una respuesta.

Entonces, el Otro responde con una carencia, con una falta, que es una pregunta para el sujeto. Esa falta se escribe S(A), significante de una falta en el Otro; lo que indica que en el Otro, lugar del significante, falta un significante.

Este S(A) es lo que impide que exista una significación plena para el sujeto, es fundamentalmente lo que hace imposible que haya una verdad acabada, última, una significación absoluta.

En el piso inferior, A es garante de la verdad, pero S(A) quiere decir que al Otro le falta algo para dar significación absoluta a la verdad. Por eso Lacan dice: "Yo digo siempre la verdad: no toda, porque de decirla toda, no somos capaces. Decirla toda es materialmente imposible: faltan las palabras."

El S(A) está en juego siempre que se habla, es lo que se descuenta de la cadena cada vez que algo es dicho, pero a su vez es porque se descuenta que algo se dice. El problema de la verdad es un problema que sólo existe para el hablante, en tanto algo nunca puede ser dicho del todo a nivel de la significación. Es por S(A) que se busca la verdad. La verdad, dice Lacan, aspira a lo real, o sea a lo imposible de decir.

Digamos que S(A) es lo que señala la falla del universo del discurso. Es lo que torna imposible que haya una garantía de verdad, un Otro del Otro. Para pensar esta imposibilidad Freud inventó un mito —recuerden que los mitos mitologizan lo real—, el del padre de la horda, el Padre muerto.

Pero es necesario agregar que no se trata allí de la anécdota del asesinato, sino de una falta, una muerte en el origen. Es como decir: en el inicio, el Padre está muerto. Que el Padre esté muerto quiere decir que no hay garantía de verdad para el sujeto, que Dios ha muerto. Pero decir "Dios ha muerto" es todavía engañoso, puesto que se supone que estuvo vivo, mientras que de lo que se trata es de una muerte en el origen. Freud toma un mito darwiniano que es pre-social, donde el padre vive, para transformarlo en el mito del origen de la cultura a partir del asesinato. Por eso Lacan agregará que su tumba está vacía, que no hay ningún cadáver. La muerte del padre quiere decir justamente que no se lo puede matar. En "Totem y Tabú" el proto-padre es Padre desde que hay cultura, y la hay desde su muerte.

Retomemos: hemos dicho que $S(\Delta)$ indica que en el Otro, lugar del significante, falta un significante. Y recordemos una vez más que un significante representa un sujeto para otro significante. Es por el $S(\Delta)$ que todos los otros significantes representan al sujeto, es porque falta este significante que los otros pueden representar *para*. Por eso podríamos decir que es el vacío de la cadena lo que hace que la cadena, como toda cadena, implique una dimensión discreta, esto es que su articulación se dé en función de una falta. La diferencia entre un alambre y una cadena es que en la última algo falta. Ya que volvimos a evocar la definición del significante, vamos a remarcar que es necesario subrayar el término "representa", acentuando el sentido de representante y de ningún modo el sentido de representación.

Lacan sostiene simultáneamente que falta un significante y que la batería significante está completa. No se trata de la falta de un significante de una lengua, para decirlo de algún modo, no es un significante pronunciable el que falta, sino que es un -1 con relación al conjunto de los significantes.

Este significante es impronunciable, pero se puede calcular su operación, operación que se advierte fundamentalmente cuando se pronuncia un nombre propio. En el nombre propio el enunciado se iguala a la significación; se trata de un fenómeno de código que remite a código, como recordarán. El nombre propio no remite a otro significante, sino a sí mismo. Tiene la propiedad de hacer "aparecer" a

otro significante como faltante y así pone de manifiesto la función del -1 .

Entonces, si el enunciado se iguala a la significación, se podría escribir:

$$\frac{S}{s} = s \text{ (lo enunciado)}$$

Donde: S es el significante y s el significado a la vez que el enunciado (que se iguala a la significación).

Si el significante que nos ocupa es el que se resta al conjunto de los significantes, lo podemos escribir -1 .

Reemplazando en la fórmula inicial:

$$\frac{-1}{s} = s$$

Por pasaje de términos:

$$\begin{aligned} -1 &= s \cdot s \\ -1 &= s^2 \\ \sqrt{-1} &= s \end{aligned}$$

Finalmente, entonces, s —el enunciado, que es igual al significado— es igual a $\sqrt{-1}$. ¿Cómo satisfacer esta raíz cuadrada, si no hay ningún número que elevado al cuadrado dé un número negativo? La matemática encuentra la solución apelando a los números imaginarios. Se representan con la letra i (minúscula), y se postula que i^2 es igual a -1 . Con lo cual se resuelve la raíz cuadrada de un número negativo apelando a lo imaginario.

Esto es lo que se produce cada vez que un nombre propio es pronunciado, es la operación del -1 , como tal impronunciable. El -1 , hemos dicho, opera cada vez que algo es enunciado, lo que demuestra que la significación completa y acabada es un imposible que se resuelve por un imaginario. Lo imaginario sutura la falta que hay en el Otro.

Ahora bien, si en lo imaginario el sujeto cree tener una existencia, sabemos que más allá se le plantea la pregunta:

¿qué soy como sujeto? También hemos dicho que no hay un Otro del Otro que responda a esta pregunta, que garantice la existencia. ¿Cómo encontrar entonces la respuesta? Aclaremos que la pregunta implica: ¿soy? y ¿qué soy?

No se le puede pedir la respuesta al *je*, mera instancia lingüística, indicador del sujeto de la enunciación. Tampoco al Otro, ya que habría que probar que existe para que pueda probar mi existencia. El Otro no existe como referencia última que garantice la existencia del sujeto, en tanto es tesoro del significante con la falta que le es inherente.

Se puede intentar entonces darle existencia por medio del amor, pero de ese modo no responde a la pregunta: se lo excluye así del campo del significante, de la falta. Amarlo es darle existencia imaginaria y allí sólo podría aportar un reconocimiento imaginario del que ya dijimos que es insuficiente.

Entonces el camino tiene que ser otro. El \bar{A} del matemático indica que al Otro le falta algo, el -1 de la batería significante. La incidencia del -1 en lo dicho es que nunca hay una significación acabada. Lo que escapa siempre a la significación es el objeto *a*, causa del deseo. El sujeto sólo podría hacer existir al Otro si pudiera aportarle ese objeto para que goce. Si efectivamente esto pudiera lograrse, no habría más sujeto, porque éste sólo se define por el significante que tiene por condición que algo falte. Dicho de otra manera, el sujeto puede no querer saber nada del deseo, pero no puede subsistir sin tenerlo en cuenta.

La estrategia destinada a proponer el objeto para el goce del Otro y sostener el deseo, es el fantasma. El $S(\bar{A})$ es el único punto de partida de la lógica del fantasma. La verdad es imposible, en tanto hay $S(\bar{A})$; la única manera de tener una verdad, un axioma desde el cual el sujeto pueda pensarse, es el fantasma. De esto nos ocuparemos en la próxima clase.

BIBLIOGRAFIA

- LACAN, J. "Subversión del sujeto...", en *Lectura estructuralista de Freud (Escritos I)*, Siglo XXI, México, 1971.
LACAN, J. *La lógica del fantasma*. Seminario, versión inédita, 1966-1967.
LACAN, J. *De un otro al Otro*. Seminario, versión inédita, 1968-1969.
LACAN, J. *El reverso del psicoanálisis*. Seminario, versión inédita, 1969-1970.
LACAN, J. *Psicoanálisis. Radiofonía y televisión*, Anagrama, Barcelona, 1977.

XIX. LA MIRADA. EL FANTASMA

Hablaremos ahora del fantasma. Lo primero que hay que aclarar es por qué decimos fantasma y no fantasía. La palabra fantasía aparece demasiado ligada a todo lo que es producto de la imaginación, mientras que el fantasma, como veremos, es producto de ciertas articulaciones lógicas en las que no hay lugar para ninguna "facultad imaginativa".

Aclarado esto, tendremos que borrar de la palabra fantasma toda metonimia que tenga que ver con aparecidos o espectros.

Recuerden que cuando hablamos del circuito de la pulsión hemos aislado tres tiempos que se articulan según las tres voces gramaticales: activa, refleja y pasiva. En ese momento lo mencionamos en relación con el masoquismo, y Lacan dice que puede pensarse cualquier pulsión con la misma estructura gramatical, como podría ser: ver, verse, ser visto.

Es fácil notar que en las tres voces la pulsión es activa y es por eso que Lacan va a destacar esta actividad reemplazando "ser visto" por "hacerse ver", y esto vale para toda la lista de las pulsiones.

Recordemos que Freud decía que en la voz pasiva aparece "un nuevo sujeto". Lo que quiere decir que las voces activa y refleja dan cuenta del autoerotismo de la pulsión, en el que ya dijimos que el sujeto está ausente; Lacan dice: en el autoerotismo se falta de sí.

Entonces, la pregunta es qué quiere decir que aparece un nuevo sujeto. Quiere decir que es en la voz pasiva donde el propio sujeto se sitúa como determinado, de manera tal que esta determinación del sujeto es el fantasma. Dicho de otro modo: el tercer tiempo de la gramática pulsional sitúa al sujeto con relación al Otro, en una frase, siempre la misma, y dicha frase es el fantasma. Comentando el masoquismo, Freud decía que "ser pagado por otro" es lo que

comúnmente se nos presenta como masoquismo. La actividad de la pulsión se manifiesta mediante la acentuación que Lacan produce, en el "hacerse pegar", actividad que no hay que confundir con la pasividad de la posición del sujeto ante el Otro.

Notemos entonces que la primera posición del sujeto con relación al Otro es la de objeto, para satisfacer algo que se supone como deseo del Otro. Veremos cómo, en la pulsión sadomasoquista, el sádico ocupa esta posición de objeto sin saberlo.

El fantasma es la estrategia para localizar un objeto apto para el goce, lo cual no quiere decir que se lo encuentre. En tanto el deseo es deseo del Otro, puede afirmarse que el Otro está vacío de objetos, que es lo mismo que decir que el Otro está castrado, y que también es lo mismo que decir que el Otro es el tesoro del significante. (Es por esto que Lacan dice que el Otro no existe.) En este sentido el fantasma es una estrategia para poder detener en algún punto el deseo del Otro, para que el deseo se dé un objeto.

Sabemos que cuando quiso estudiar la sexualidad, Freud se dirigió en primer término a las perversiones, puesto que en ellas las cosas parecían verse más claras. Esto dio lugar a un malentendido que todavía no se disipó, a saber: la creencia de que en las perversiones las pulsiones han escapado a las transformaciones que el Edipo podría imponerles. Dicho de otra manera, en las perversiones se encontraría una pulsión intacta, que ha escapado a la represión. Respecto a este punto Lacan es tajante; formula: "Subrayo que la pulsión no es la perversión". Esta afirmación quiere decir que en la pulsión el sujeto no se encuentra ubicado hasta el tercer tiempo. Y que la perversión es uno de los modos de constituirse el sujeto en ese tercer tiempo de la pulsión, o sea en el fantasma.

Por ejemplo, en el voyeurismo podemos preguntarnos cómo se ubican el sujeto y el objeto. El sujeto no está a nivel de la pulsión de ver, sino que está en el tercer tiempo —allí donde se constituye el fantasma— en tanto perverso. Esto quiere decir que se ubica al término del recorrido de la pulsión alrededor del objeto. En cuanto al objeto de la pulsión, ésta gira alrededor suyo, y en este giro es alcanzado

el blanco. El blanco quiere decir —recuerden la diferencia entre *aim* y *goal*— que se ubica el sujeto.

Veámoslo a nivel de la pulsión oral. Los dos primeros momentos son: chupar y chuparse; con esto se advierte que el objeto no es alcanzado, y por eso los labios se besan a sí mismos. El tercer tiempo es hacerse chupar, y aquí el sujeto ha venido a ocupar el lugar del objeto que la pulsión no alcanzaba; ahora el sujeto es él mismo el objeto que puede ser chupado.

En los dos primeros tiempos no hay posición del sujeto —la pulsión es acéfala— y no hay entonces interrogación al Otro. En el tercero el fantasma actúa como respuesta a la pregunta ¿qué quiere el Otro?, ¿qué me quiere?, intentando detener el capricho del deseo del Otro. Ante el capricho, ante lo imposible de descifrar qué es el deseo del Otro, el fantasma es un axioma que dice: es esto. En nuestro ejemplo: lo que el Otro quiere es algo para chupar.

Relacionando esto con los tres tiempos del Edipo, el primer tiempo hace referencia a ser el falo imaginario, el segundo presentifica lo que el ϕ encubría: el *¿Che vuoi?* —o sea al capricho del deseo del Otro— y el tercero implica encontrar la ley que rige ese deseo: esquemáticamente, si es la madre la que allí tiene la palabra, el destino es la perversión. Entonces la madre podría no estar castrada, el objeto del deseo es localizable, y el sujeto se convierte en ese objeto. Observen ustedes que, para que el resultado sea la perversión, tiene que encontrarse el sujeto con la privación materna en el segundo tiempo del Edipo. Será consecuencia del tercer tiempo que el sujeto se ubique ilusoriamente en el lugar del objeto perdido, sirviéndose para ello del trayecto de la pulsión. (Por las dudas hagamos una advertencia: de ninguna manera se trata de superponer los tres tiempos del Edipo con las tres voces de la pulsión.) Lacan dice en el seminario XVI ("De un otro al Otro"): "... el perverso es aquel que se consagra a obturar ese agujero en el Otro".

Un malentendido habitual es el de suponer a las pulsiones como pregenitales, queriendo decir que implican una posible maduración con un fin adaptativo, que sería la supuesta genitalidad adulta normal. Para plantear las cosas al ocuparse de las pulsiones, centra sus preguntas sobre dos en otro terreno que no suponga progreso o evolución, Freud,

pulsiones respecto a las cuales es imposible reducirlas a etapas del desarrollo. Nos referimos a las pulsiones escópica y sadomasoquista.

Veamos a partir de qué coordenadas se ha de ceñir el problema. Por lo que venimos diciendo hasta aquí, el Otro no es sino el tesoro del significante, es decir el lugar de la ley del significante. Esto es homólogo a decir que el Otro no existe. El Otro no sostiene ningún objeto, está vacío de objeto. En otras palabras, lo que se llama objeto *a* está caído del Otro; en este sentido está vacío de objeto. Si el Otro está vacío y no existe, está excluido del campo del goce; esto no quiere decir que no se le suponga un goce: hay quienes se dedican a demostrar su existencia. Lacan dice que la única posibilidad de que Dios exista es que Él goce, que Él sea el goce.

Entonces: el Otro está vacío, es una pura legalidad; y por otro lado recordemos una frase de Lacan que enunciaba que el perverso es aquel que se consagra —subrayemos la palabra “consagra”— a obturar ese agujero, esa falta, en el Otro. Dicho de otra forma, el perverso se dedica a demostrar la existencia del Otro. De aquí que el destino del perverso es una cuestión de fe, es el único que se ofrece lealmente a demostrar su existencia: que el Otro goza.

Para ilustrar esto Lacan cuenta que en un prestigioso tratado de psiquiatría se relata la historia de un exhibicionista que no sólo se muestra ante las jóvenes, sino que también lo hace ante un tabernáculo, lugar donde se guardan las cosas sagradas. Pero, ¿qué podía evocar el significante “tabernáculo” para ese sujeto, sino el lugar donde se guardaba el arca del testamento, donde se guardaban las tablas de la ley, el maná y la vara de Aarón? Se dice que quien tocara el arca moriría. Seguramente ésta es la versión neurótica, ya que, ¿cómo acercarse al Otro ofreciéndose como objeto, sin encontrar la castración y la muerte?

Pero volvamos al exhibicionista. Si se mostraba allí era porque suponía en ese lugar una mirada, con lo cual le devolvía al Otro la mirada, un goce de la mirada, siendo él mismo el objeto en la ocasión: mirada.

Lacan articula el trayecto de la pulsión escópica en términos de: ver, verse, hacerse ver. Es en este hacerse ver por el Otro donde se ubica el exhibicionista. Pero debe

articularse con sumo cuidado en relación con esta pulsión cuál es el objeto perdido que contornea. Lacan dirá: el objeto *a* de la pulsión de ver es la mirada. La mirada, igual que todo objeto pulsional, es un resto producido por el contorno del trayecto de la pulsión. En nuestro caso, respecto a la pulsión de ver, podemos marcar la escisión entre la imagen que se ofrece para ser vista, y la mirada como resto: lo que se pierde en el ver —lo que lleva al verse y al hacerse ver—. Lo que se ofrece como imagen, es lo que anotamos en el Grafo IV como *i(a)*.

La mirada no es un objeto fácil de definir, o mejor podríamos decir, de medir. Se puede decir que la mirada no coincide con el ver, con la visión. Al contrario, lo que Lacan enseña es que la mirada es lo que se da a ver, lo que llama al ver. En este sentido dirá que el punto luminoso es mirada, se da a ver, convoca a la visión. Entonces, se desprende de lo que decimos que hay un clivaje, una escisión entre la función del ver y la mirada, siendo la pérdida en lo simbólico de la última lo determinante de la constitución de la primera.

En este sentido, la mirada es un objeto perdido. O mejor dicho, es necesario que la mirada sea falta en lo simbólico para que el ver se organice. Si ustedes están viendo un cuadro, la mirada está en el cuadro, llamando a la visión hacia el cuadro. Podría decirse que lo que se desea ver es la mirada, en tanto ella es el objeto perdido.

En la perspectiva hay siempre un punto de fuga; si ese punto de fuga se presentara, si no fuera justamente un punto de fuga, se perdería la perspectiva y se desorganizaría el campo de la visión, en el que no se sabría qué se ve y se destruiría la imagen *i(a)*.

Recurran a la anamorfosis, donde la imagen no se dibuja claramente hasta no acertar con el punto desde donde la mirada convoca a la visión, con el punto que indica dónde se debe ubicar el ojo para ver bien.

Generalmente algo funciona como señuelo, como si fuera la mirada, causa del deseo de ver, dándose a ver desde un punto que atrapa al ojo y organiza la visión. Esto ubica al sujeto en un lugar desde el que ve, al mismo tiempo que le presenta una imagen para ver, una pantalla.

Lo que llamamos mirada de la madre es el señuelo, una mirada imaginada para verse en el espejo. Podrán suponer qué ocurriría si esa mirada estuviera presente en lo real: el ojo entraría en un desvarío donde no podría organizarse ninguna imagen y el cuerpo aparecería fragmentado.

La mirada como falta limita y organiza el campo de la visión. Para que la visión sea soportable es preciso que el principio del placer ponga límite a la mirada. Ante la falta de límite se podría afirmar que se vería lo real, y lo real de la mirada es que la mirada está en todos lados, que las cosas miran. Agreguemos a lo dicho: las cosas miran pero no nos ven y encontrarse con esto haría imposible sostener la propia imagen.

Entonces, la mirada debe faltar para organizar la visión a partir de un señuelo, un "engaña-ojo". La estrategia fantasmática sirve para encontrar la mirada sin que se convierta en el horror de la mirada ciega.

Para aclararlo, volvamos a la experiencia del exhibicionista. De lo que se trata, habíamos dicho, es de hacer aparecer en el campo del Otro la mirada, que falta en el Otro. Pero, ¿de qué modo? Ubicándose al final del anillo de la pulsión escópica, cuyos momentos, recordábamos, son: ver, verse y hacerse ver. El exhibicionista se da a ver. Esto quiere decir que se ofrece como mirada para que el Otro lo vea, y de este modo le devuelve la mirada en la que él mismo se ha transformado. En otros términos, lo que viene a realizar el exhibicionista en su fantasma es la existencia del Otro, y la única prueba de la existencia del Otro —según habíamos dicho— es que el Otro goce.

Vayamos al voyeurista. En primer término vamos a destacar que su estructura no es simétrica a la del exhibicionista, como se darán cuenta con lo que sigue.

Pongamos el clásico ejemplo del fisgoneo a través del ojo de una cerradura. El ojo de la cerradura es un agujero, y precisamente un agujero es lo que no puede verse. El voyeurista se engaña creyendo que quiere ver algo del otro lado, poniendo su ojo allí donde nuestra lengua dice "el ojo de la cerradura", indicando con esto que el ojo no puede ver. Pero, por más imágenes que vea a través de la cerradura, una falta no se puede ver. Es porque no puede ver lo que falta por lo que hace todo el recorrido de la pulsión. Queremos decir

con esto que pasa del "ver" al "hacerse ver", al darse a ver. Es por eso que el punto culminante de la experiencia del voyeurista es —dice Lacan— ser sorprendido, ser visto, como mirada.

Creemos que ahora estará claro por qué decíamos que voyeurismo y exhibicionismo no son simétricos. Es que ambos se dan a ver. Pero lo hacen en forma diferente, puesto que el exhibicionista llama a que lo vean y el voyeurista sólo descubre su verdadero lugar en la sorpresa de ser descubierto.

BIBLIOGRAFIA

- FREUD, S. *Tres ensayos para una teoría sexual*, O.C., T. I, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967.
FREUD, S. *Las pulsiones y sus destinos*, O.C., T. I, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967.
LACAN, J. *Formaciones del inconsciente*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.
LACAN, J. *Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, Barral, Barcelona, 1977.
LACAN, J. *De un otro al Otro*, Seminario, versión inédita, 1968-1969.

XX. LA VOZ. EL FANTASMA

Trataremos ahora el sadismo y el masoquismo. El punto de partida es sencillo porque ya lo indicó Freud con las tres voces de la pulsión. Es en el último tiempo cuando el dolor entra en juego. Recurramos a la experiencia estoica, que a propósito del dolor dice: "Dolor, por más que me atormentes, jamás diré que eres algo malo". ¿Advierten que en la frase quedan escindidos bien y placer al mismo tiempo que mal y dolor? Esto quiere decir que para enunciar una ética, una legalidad, será necesario vaciarla de todo objeto. Cuando se piensa ingenuamente en la ética, se propone de inmediato algún objeto, algún ideal a cumplir. El descubrimiento freudiano viene a subvertir esta idealización del campo ético, para decirnos que la ley deja afuera lo real, lo imposible. De esta manera las distintas éticas recubrieron la falta que la ley produce, con ideales. Estos ideales se presentan generalmente como el bien, al que cierto progreso debe acceder. Fijense lo que ha ocurrido con los ideales del psicoanálisis, ya sea el del yo fuerte, ya sea el del amor genital total, o más actualmente, el de la sesión corta o el del silencio del analista.

Resumiendo lo anterior, podemos observarlo diciendo que la ley es sin objeto. El desconocimiento de esta pérdida se sostiene, se recubre, con ideales. Fijense en el Grafo IV, donde la I —el Ideal del Yo— permite al sujeto sostenerse en una posición de desconocimiento: nos referimos al yo.

La frase de los estoicos prometía no decir jamás algo malo del dolor. ¿Qué decir entonces de él? En otras palabras: así como el objeto del par asimétrico exhibicionismo-voyeurismo es la mirada, ¿cuál es el objeto del sadismo y el masoquismo? Lacan dice que el objeto que bordea la pulsión sadomasoquista es la voz. Pero entonces, ¿qué relación tiene la voz con el dolor?

Empecemos a responder la pregunta de una manera dogmática: el golpe es la voz. Para decirlo ahora de modo

simple: no hay golpe sin ruido. Agreguemos que la voz no es el significante, si bien no hay uno sin el otro. El significante es sonido, pero —y esto ya lo afirmaba Saussure— sonido y tiempo, sonido y escansión; más precisamente, el significante es diferencia sonora y escansión temporal. Esta diferencia aislada del sonido, que hace que cada uno sea uno, y que estos unos sean contables, es el rasgo unario. La voz, que es entonces inseparable del significante, es sin embargo su raíz. Para decirlo más esquemáticamente: la voz se oye, el significante se escucha; y lo que se lee de lo que se escucha es el significado. Fíjense que una de las razones por las cuales Lacan dice que el significado se lee, es porque al leer letras se pierde la voz. Esto es: cuando un significado es sancionado en $s(A)$, la voz es lo que se pierde, y esto aparece señalado en el Grafo IV en la línea transversal inferior, como resto luego de franquear el punto A (abajo a la derecha).

Digamos ahora que en tanto el significante es diferencia de sonido y escansión temporal, y el significado es la lectura de estas diferencias, para leer es necesario contar los golpes del significante. Decíamos antes que no hay golpe sin ruido, y es preciso agregar a esta fórmula que son los golpes del significante los que arrancan al viviente de la naturaleza.

Respecto del campo escópico, Lacan dice: “La mirada es este objeto perdido, y de repente encontrado, en la conflagración de la vergüenza, por la introducción del otro”. Parfraseándolo, nosotros podemos decir: la voz es este objeto perdido, y de repente encontrado, en la conflagración del dolor por la introducción del otro. Un otro que encarna al Otro.

Decíamos que la voz está perdida; agreguemos que es necesario que lo esté, y es necesario que el hablante tenga una perspectiva con relación a esa falta, para que hable desde algún lugar. Si la voz no estuviera perdida, su irrupción se haría oír en todos lados y el sujeto no tendría la palabra sino que oíría voces: eso es lo que ocurre en la alucinación. Sabemos por Freud que el delirio psicótico es un intento de restitución, y también sabemos que el psicótico inviste “palabras”, significantes. El delirio es una restitución en el principio del placer, es cargar significantes para per-

der la voz; por eso los paranoicos hacen sistemas delirantes, y cuando esto les resulta insuficiente apelan a la letra, como Schreber en sus memorias.

Volvamos al fantasma. Aquí el objeto perdido no deja de estarlo, no se presenta desnudo como real, sino como cebo, como postizo, y esta impostura —carnada ofrecida al Otro— desarma el factor anonadante y lo transforma en fascinante. Para el fantasma que nos ocupa, el del sádico y el del masoquista, es necesario que situemos su estatuto pulsional. Sabemos las dificultades que implicaba para Freud encontrar la zona erógena de la pulsión sadomasoquista; resulta curioso ver a Freud vacilar en determinarla: la piel, la musculatura, y por último una equiparación con la pulsión anal —nunca del todo fundamentada—, que parece ser más bien un resultado de los análisis de obsesivos. Cuando se presta atención a las consideraciones de Freud respecto a los objetos con los que las pulsiones parciales hacen su truco, se evidencia que el de la pulsión sadomasoquista es el que le trae mayores dificultades. Por un lado, la equiparación del sadismo con lo anal hace de las heces el objeto del control sádico, solución que no parece conformarlo. Por otro lado, en “Pegan a un niño”, el objeto es el propio sujeto propuesto para el goce del padre; pero de esto es necesario destacar que ese lugar del sujeto vale para todo fantasma, y además que no aparece ninguna reflexión acerca de que el lugar del sujeto implique que presentifica al excremento. Por el contrario, cuanto más especifica a la pulsión sadomasoquista como sadicoanal, menor es la referencia a las heces. Decíamos que la confusión parecería derivarse del análisis de obsesivos; el hecho de que el obsesivo pueda creer que lo que el Otro desea son sus heces, es una manera de desviar la cuestión, y por cierto que es un modo de poder controlar al Otro, de mantenerlo pendiente para poner a resguardo su castración imaginaria, que es lo que verdaderamente cree que el Otro desea, como veremos.

Por otra parte, tenemos en Freud indicaciones suficientes de que es en los obsesivos donde descubre al superyó como voz imperativa y sádica. No podría hacerse ninguna consideración acerca del superyó sin tener presente las reiteradas afirmaciones freudianas concernientes a dos pun-

tos: el primero es que el superyó es sádico, y el segundo es que es la voz de la conciencia (en el sentido moral).

Entonces encontramos el recorrido formal de una pulsión: pegar, pegarse, hacerse pegar, sin que pueda adscribirse un objeto. Y nos topamos con un objeto, la voz, objeto que Lacan pondrá en su lugar al proponer un circuito con el nombre de pulsión invocante; objeto que puede articularse perfectamente con el circuito de la pulsión sadomasoquista, tal como lo revela el análisis de sádicos y masoquistas.

Ustedes se preguntarán qué es esto de "pulsión invocante". Por supuesto que esta pulsión es Lacan quien la propone, trazando para ella su circuito: oír, oírse, hacerse oír. El objeto en esta ocasión es precisamente la voz, y creemos que es innecesario insistir en que es la voz y no la palabra. Pero la particularidad más importante de la pulsión invocante es su zona erógena: la oreja; y la importancia deriva de un hecho aparentemente trivial: que los agujeros de las orejas son los únicos agujeros del cuerpo que no se cierran nunca.

El hecho de que las orejas nunca se cierran tiene fundamental importancia para entender otra afirmación de Lacan, cuando dice que el masoquismo es la experiencia límite en el intento de capturar lo real. Esto quiere decir que no hay modo de ir más allá del límite del principio del placer que no sea la experiencia del dolor. Más allá del límite del placer, hay un límite al que se puede llegar: el masoquismo; la prueba de lo que decimos se demuestra en el hecho de que no ha sido posible crear una nueva perversión, más eficaz en el intento de esta captura de lo real. Si para el psicoanálisis se trata de lo real, se entenderá por qué Lacan insistía en decir que no hemos podido inventar una nueva perversión. Lo último es imposible para el psicoanálisis porque precisamente se propone decir, incluso escribir, acerca de lo real; el masoquista, en cambio, es el que llega más lejos, y lo hace fundamentalmente porque organiza toda la escena de modo de no tener más la palabra.

Para entender el masoquismo, primero hay que destacar por qué la voz, entre todos los objetos que pudimos nombrar como objetos *a*, tiene un lugar privilegiado. Ya hemos dicho que el significante implica la voz y también

que la articulación significante y la ley son la misma cosa. Toda ley en su raíz comporta un deber imperativo, lógicamente anterior a un saber acerca de lo que se debe. Aclaremoslo un poco más: a nivel de la ley se pueden plantear dos problemas, uno es la ley como imperativo, el otro es la ley como pacto. La ley como imperativo implica un deber hacer que es insoslayable, lo cual no quiere decir que se deba hacer *algo*, que se deba comprometer el sujeto en alguna acción. Esta dimensión de la ley es un ruido, un golpe, un imperativo ciego que no considera a ningún sujeto como tal; no se trata aquí de derechos y obligaciones que reconocen cierta reciprocidad. Es la voz que no se dirige a nadie, que no reconoce a nadie, ni tampoco se puede reconocer quién la emite. Esta dimensión de la voz es fundamental para concebir la función del superyó. Al sádico superyó —según lo catalogaba Freud— Lacan le hace decir "¡Goza!"; ¿cómo cumplir este imperativo? ¿cómo cumplirlo a partir de un sujeto definido por el significante? A este imperativo puro solamente se puede responder con un "oigo" —dice Lacan— a nivel del único agujero del cuerpo que no se cierra. (Esto está sostenido por un juego de palabras en francés, donde "jouis" ¡goza! es homófono de "j'ouis" —oigo—). Esta voz gruesa —así la califica Lacan— es la voz del Padre, podríamos decir: del Padre muerto. El "oír" del primer tiempo de la pulsión invocante es precisamente oír la voz del Padre, lo que no quiere decir que haya alguien para oírlo. Es el momento que decíamos antes, cuando el viviente es arrancado de la naturaleza. La única respuesta posible a esta injuria es el autoerotismo: oírse.

Decíamos que la voz era fundamental como objeto *a*, y esto —lo habrán advertido— se evidencia en que, si toda pulsión implica una herida producto de la cultura, la voz es fundante de todas las pulsiones. Por eso Lacan dirá que respecto a esta pulsión hay razones importantes de estructura, que le otorgan un estatuto peculiar.

Pasemos ahora a la otra dimensión de la ley, o sea la ley como pacto. Esta dimensión, a diferencia de la anterior, ubica al sujeto en tanto anudado en un pacto, definido por el significante. Dicho de otro modo, es la ley a nivel de la articulación significante, o, como decíamos antes, el principio del placer. Desde esta legalidad, se puede plantear un

saber acerca del deber; su función es pacificante respecto del imperativo ciego. Si en el nivel anterior el sujeto se reducía a nada, en este encuentra su lugar ante la posibilidad de responder a la pregunta: ¿qué debo hacer? La respuesta es el fantasma: hacerse oír, ver, chupar, etc., todas ellas, formas que mitigan el horror anonadante del imperativo ciego.

Entonces, para el masoquista se tratará de establecer un contrato, pero que —como en toda perversión— en lugar de poner al objeto *a* como faltante le permita recuperarlo de otro modo. Nada se pierde, todo se transforma, diría el perverso. En el caso del masoquista, la particularidad de su estrategia se advierte en una frase de Lacan: “El masoquista es un fino humorista...” ¿Qué podemos decir de este humor? Deleuze lo dice mejor que nosotros, cuando afirma que el humor es una estrategia para pensar la ley, y en este sentido el humor es un pensamiento que sanciona a la ley con un Mejor infinitamente superior a ella misma. ¿Qué quiere decir con esto? Poner una ley en la madre superior a la ley del padre, establecer un contrato con la madre que es diferente del pacto neurótico. (Si recuerdan lo que dijimos del Edipo, son dos maneras diferentes de resolver el tercer tiempo.)

Se trata entonces, para el masoquista, de devolverle al Otro su goce perdido, su objeto faltante en tanto castro. Y para hacerlo pone a la madre como Otro. La fórmula “hacerse oír por el Otro”, convertirse en voz, se resume en devolver la voz a la madre precisamente por no haberla escuchado del lado del padre.

En general se puede decir que el pacto para que la voz sea tolerable, es el pacto de la palabra. Para el masoquista, en especial, se trata de transformarse en la voz, pero mediante la sutil estrategia de darle la palabra a quien le pega. Es un pedagogo que educa a su victimario, dictándole en voz baja las palabras que se le deben dirigir a él. Los golpes resuenan en su cuerpo presentificando el ruido de la voz, pero el ruido de los golpes puede ser contado, como rasgo, para que no sean pura voz.

Pasemos ahora al sadismo. Es evidente que en la obra de Sade la dimensión de la voz, de la voz ligada a la pala-

bra, y hasta del debate mismo —que implica un pacto entre hablantes: las reglas del debate— es imposible de soslayar.

Hay un hecho curioso respecto a la obra de Sade, y es que ha sido “censurado” al revés. Queremos decir que en la edición castellana de casi todas sus obras, las partes que podríamos llamar “teóricas” faltan casi en su totalidad, mientras que se mantienen las partes que pueden considerarse “pornográficas”. Esto no es solamente importante a nivel de lo que se quita sino para poder medir el volumen de la obra de Sade. Digamos que *Juliette y Justine*, que en castellano tienen ambas las dimensiones de un libro mediano, en los originales comportan miles de páginas. Y podemos preguntarnos ahora, ¿para qué trabajaba tanto Sade? Sade, como teórico, hace decir a sus personajes torturadores que el goce está en el sufrimiento de la víctima, que allí el torturador puede encontrar el goce perdido por el principio del placer. Los personajes realizan entonces la figura del sádico. ¿En qué consiste esta figura? El torturador cree estar en el lugar del Otro, se imagina ser el Otro para asegurarse el goce, y con esto imagina quitarle la palabra: él es el Otro, tiene la palabra y somete a la víctima, y en eso consiste el engaño. Lo que el personaje sadiano desconoce —aunque en algún párrafo lo dice, recuerden lo de la piel del idiota— es que en realidad él trabaja para el Otro, al hablar él encarna la voz del Otro. Del mismo modo, Sade escritor es el instrumento del goce del Otro, por eso escribe tanto.

Hasta aquí, a grandes rasgos, el sadismo y el masoquismo. Nos ocuparemos ahora muy sucintamente de un aspecto del superyó, para dar cuenta de su sadismo. Freud decía que el sojuzgamiento cultural de las pulsiones hace que lo rechazado del “instinto de destrucción” —se refiere a la pulsión de muerte— sea acogido por el superyó. Cuanto más renuncia el sujeto a su destructividad, cuanto más la sojuzga, más susceptible y rígida se hace la “conciencia moral” del superyó. Agrega que generalmente se expone la cuestión como si la exigencia moral fuese lo primario y la renuncia a la pulsión fuera una consecuencia, pero dice que de este modo permanece inexplicado el origen de la moral. Sucede, pues, “todo lo contrario: la primera renuncia al

instinto es impuesta por poderes externos y crea entonces la moralidad”.

Hemos dicho que la pulsión es pulsión de muerte, y hemos otorgado a la voz un lugar preponderante. Así, podemos leer en lo dicho por Freud, que el rechazo de la voz del Padre por el principio del placer refuerza el imperativo de esa voz, que se nos presenta como superyó.

BIBLIOGRAFIA

- DELEUZE, G. *Presentación de Sacher-Masoch*, Taurus, Madrid, 1974.
FREUD, S. *Tres ensayos para una teoría sexual*, O.C., T. I, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967.
FREUD, S. “Los instintos y sus destinos”, *Metapsicología*, O.C., T. I, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967.
FREUD, S. *Pegan a un niño*, O.C., T.I, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967.
FREUD, S. *El problema económico del masoquismo*, O.C., T. II, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967.
LACAN, J. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barral, Barcelona, 1977.
LACAN, J. *De un otro al Otro*, Seminario versión inédita, 1968-1969.

XXI. EL FANTASMA. § ◇ a

Vamos a retomar el fantasma para explicar el matema § ◇ a, y luego haremos algunas consideraciones acerca del fantasma en la neurosis.

Cuando decimos matema hacemos referencia a las fórmulas de Lacan, algunas de las cuales ya hemos visto. En la física se establecen leyes por medio de fórmulas escritas; dichas fórmulas son operaciones lógicas y en sí mismas carecen de significación, sólo dan cuenta de la lógica, establecen como escritura la lógica de una ley. Luego es preciso hablar “alrededor” de dicha escritura para que se la pueda entender. Pero la escritura es el articulador de aquello de lo que se trate. En el psicoanálisis, podría decirse, el matema es el intento de dar cuenta de lo real, en tanto lo real es imposible de decir. Y es, en consecuencia, el formular de una manera lógica lo que se transmite. La transmisión del psicoanálisis tiene como articulador fundamental al matema, con el que se intenta disipar el deslizamiento de todo dicho.

La fórmula del fantasma, como ustedes han visto, consta de tres elementos, que responden a una consistencia lógica. El § designa al sujeto barrado o dividido, así constituido en función del inconsciente. Esto quiere decir que el sujeto se divide en los significantes que lo constituyen, o mejor dicho que el sujeto se define entre un significante y otro significante.

Veamos el segundo elemento del matema, el rombito llamado losange; éste es el articulador que define la relación lógica entre los otros dos términos. Para desarrollarlo deberíamos ocuparnos de la *alienación* y la *separación*, pero por el momento reduciremos la articulación a lo mínimo indispensable para entendernos. Digamos que lo que está en juego es la implicación recíproca entre la división del sujeto y el resto (el objeto *a*); el objeto *a* como causa de

la división del sujeto: sujeto tachado sí, y solo sí, el objeto *a*.

El tercer término es el objeto *a*, del cual ya hemos dicho algo y que en parte retomaremos en la próxima clase.

Se puede decir del fantasma que se presenta enmarcado, más aún, que funciona como un marco, como una ventana. Para hacernos entender, diferenciamos la función de la puerta de la función de la ventana. La puerta, por así decirlo, sirve para pasar de un lugar a otro, y ya hemos dicho que los lugares se determinan desde lo simbólico. La ventana es otra cosa, y para ponerlo en evidencia recuerden el sueño del hombre de los lobos: es a través de la fijeza que impone una ventana que ve a los lobos. En el análisis del sueño Freud destaca que la ventana se abre como los ojos del sujeto para ver entonces la mirada de los lobos, aquello que se da a ver mitigando el horror de la visión de la escena primaria. Podríamos decir que la ventana en su fijeza detiene ese horror. Las ventanas enmarcan lo que se da a ver, no están hechas para pasar a otro lugar (simbólico) sino para detener el acceso a un horror fundamental. Como contrapartida piensen en el horror que producen las películas donde una puerta da al vacío. La ventana está hecha para ver y no caerse, para sostener el deseo de ver.

Reparen en que hemos dicho "sostener el deseo". Precisamente de eso se trata en el fantasma: es el sostén del deseo. A nivel del goce, del más allá del placer, es una estrategia para abordarlo desde las condiciones mismas del principio del placer. El placer no quiere decir que no hay goce, quiere decir gozar lo menos posible.

Podemos preguntarnos ahora a qué responde el fantasma. Habíamos dicho que, en el piso superior del Grafo IV, el sujeto se encontraba con el capricho indescifrable del deseo del Otro. Ante esta interrogación del Otro el sujeto se pregunta ¿qué quiere de mí?, lo que aparecía representado por la línea curva superior. La respuesta a esta pregunta se articula a nivel del cuerpo, más precisamente se responde con los bordes del cuerpo. Es en el cierre del anillo de la pulsión, en el tercer tiempo, donde el sujeto enmarca la respuesta en el fantasma.

¿Qué quiere decir lo anterior? De lo que se trata es de detener en este punto la interrogación caótica del Otro proponiendo el señuelo de un objeto. Como antes dijimos, la respuesta a la pregunta por el deseo del Otro se formula proponiéndose el sujeto para ser chupado, mordido, etc. La escena a la que aludíamos en el sueño del hombre de los lobos responde a esto, y también pueden encontrar otra referencia en el "soy pegado por mi padre" de "Pegan a un niño".

Ahora daremos un pequeño rodeo para poder explicar la función del fantasma en la neurosis. Freud decía que la naturaleza ha dotado de una elevada "porción" de narcisismo al pene, lo que por otro lado contrasta fuertemente con la falta de dominio del yo sobre dicho órgano. De aquí se deduce que el pene está en negativo en la imagen narcisista del cuerpo, con lo cual entendemos que la afirmación de Freud equivale a decir que el narcisismo del pene tiene que ver con una investidura real y no imaginaria. Pero el órgano pene para funcionar tiene que estar marcado por el orden simbólico, sometido a las condiciones del principio del placer que limita y regula su funcionamiento. Esta regulación y este límite implican que el goce que allí se establece sea medible, y es lo que se llama goce fálico, es decir, un goce limitado por el principio del placer.

Ahora bien, decíamos que el pene es negatividad en la imagen narcisista, lo que aparece redoblado para el hombre en la imagen femenina que se le propone como objeto. Lo que se presenta como negatividad en la imagen del yo es lo que Lacan escribe $-\phi$ (menos fi). Esta no especularidad, dice Lacan, predestina al falo como negatividad a dar cuerpo al goce como falo simbólico.

Retomemos las cosas a nivel del principio del placer. Sabemos que el goce está limitado ya en lo biológico por la homeostasis del placer, en la satisfacción que el ser biológico encuentra. Pero esto no es todo, agrega Lacan, ya que el goce está interdicto a quien habla como tal. Lo que quiere decir que el placer en el sentido natural se encuentra redoblado por la ley pertinente del principio del placer, proceso primario, lo simbólico.

Entonces, para el sujeto ya instaurado por el principio del placer, se abre más allá de este principio la dimensión

de un goce infinito. El problema que se plantea es cómo nombrar a ese goce. Hemos dicho que hay un $-\varphi$, lo no especularizable; en el placer —en el sentido más amplio— esto se manifiesta por la detumescencia del pene, que limita al goce. Seguramente lo que Freud buscaba en la amenaza de castración como prohibición de la masturbación, de una manera demasiado empírica, era la forma en que la ley, redoblando al placer, limitaba el goce del órgano negativizándolo.

Retomando lo que decíamos: por el principio del placer se produce una pérdida de goce, en el sentido de un goce más allá del placer. En lo imaginario esta pérdida de goce se representa por el $-\varphi$; el $i'(a)$ tiene tanta pregnancia porque encubre esta falta. Pero lo que nos importa destacar ahora es que la negativización del pene en lo imaginario es lo que predestina al falo a ser el significante del goce. Nos referimos aquí al falo simbólico Φ .

El $-\varphi$, que falta en la imagen especular, en tanto evocado por la detumescencia del pene, es una limitación de la potencia. Lo que Freud consideraba como rasgo de la omnipotencia materna era el falo; en términos de Lacan habría que decir que esto ocurre cuando la madre encarna al A. La castración de la madre equivale a la pérdida de su omnipotencia, y la falta imaginaria en ella —en su imagen falta un pene— es lo que toma la función de Φ . Recuerden que un significante es lo que hace que pueda decirse que algo falta en su lugar. Ese significante Φ , en tanto nombra lo que falta en la madre como Otro, es el significante del goce.

Resumiendo: la ley deja un goce perdido en el Otro. ¿Cómo se elige el símbolo de ese goce? Lacan dice: "Esta elección es permitida por el hecho de que el falo, o sea la imagen del pene, es negatividad en su lugar en la imagen especular. Esto es lo que predestina al falo a dar cuerpo al goce, en la dialéctica del deseo." Pero para que el falo sea significante del goce perdido es necesario que aparezca como lo que falta en el Otro. Eso es la castración en la madre.

El falo es el significante del goce, dice Lacan, incluso si viene a colmar una falta; sería el caso del pene del compañero homosexual o del fetiche. Ya hemos dicho que el perverso, haciéndose instrumento del goce del Otro, asegura

la existencia de ese goce, para lo cual necesita el significante que diga qué es lo que al Otro le falta.

Vamos a insistir en una cuestión: el goce que falta; hemos dicho que éste es infinito, es real, es innombrable. Que el falo simbólico sea un nombre para ese goce, no quiere decir que dé cuenta de él, es en todo caso su metáfora. Precisamente lo infinito del goce, en tanto innombrable, es la causa del deseo. Recuerden la frase: el goce está interdicto a quien habla como tal. Antes leímos interdicto en el sentido de prohibido, ahora proponemos interdicto como entredicho. No hay manera de orientarse en la búsqueda de ese goce interdicto si no es por la operación del significante falo.

Ahora sí estamos en condiciones de pasar al fantasma neurótico. Lacan dice que éste identifica Φ con D (se entiende demanda del Otro). Dicho de otro modo en vez de haber una falta en el Otro, que sería el objeto a , hay un pedido del Otro, es decir que la estrategia del neurótico consiste en sustituir el objeto a por la demanda, el deseo del Otro por su demanda. Si ustedes hacen esta sustitución en la fórmula del fantasma verán que se transforma en la fórmula de la pulsión:

$$\not\{ \diamond a$$

$$\not\{ \diamond D$$

En todo caso, la diferencia con la pulsión es que la pulsión implica que no hay objeto, mientras que la estrategia neurótica consiste en plantear una demanda como posible de satisfacer. El fracaso de esta estrategia, la aparición del objeto a , hará perder al fantasma su función de enmascarar la angustia.

El obsesivo oculta la angustia acentuando lo imposible de su desvanecimiento como sujeto con la fortaleza de su yo. El neurótico se aferra a la castración imaginaria $-\varphi$ ya que es la condición de la fortaleza de su imagen. Lo que ocurre es que lo no especularizable hace de la imagen —en primer lugar la propia— una imagen deseada precisamente porque ésta adquiere la función de velar lo que falta. Si ustedes quieren: i' pone entre paréntesis al (a) .

Entonces el yo del obsesivo encubre su castración imaginaria a la que se aferra para no desvanecerse. Sin la fun-

ción del $-\phi$, sostén de la imagen narcisista, el neurótico —no sólo el obsesivo— se encontraría *realmente* a merced del goce del Otro, sin ninguna posibilidad de reconocerse.

Para concluir, digamos que la diferencia entre la fe del perverso y la no fe de la histeria reside en que el histérico se ofrece al Otro a condición de que el deseo permanezca insatisfecho.

BIBLIOGRAFIA

LACAN, J. "Subversión del sujeto...", en *Lectura estructuralista de Freud (Escritos I)*, Siglo XXI, México, 1971.

XXII. LA ANGUSTIA

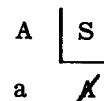
Hoy trataremos la cuestión de la angustia y ya que el cuarto Grafo nos guía tendremos que situarla en él. La vez pasada nos ocupamos del fantasma y, como recordarán, lo situamos en el tope de esa interrogación, de ese signo de interrogación, del *¿Che vuoi?*, donde el deseo encuentra su soporte. El lugar de la angustia, dice Lacan, no está lejos del lugar del fantasma, está tan poco lejos que es exactamente el mismo.

Lacan desarrolló el tema de la angustia en el seminario que dictó entre 1962 y 1963; plantea allí, desde el comienzo, que es esencial la relación de la angustia con el deseo del Otro. Esta formulación guiará su recorrido. El primer paso consiste en el planteo de una fábula: la de la mantis religiosa gigante. Se trata de la mantis que Dalí encuentra en la figura femenina del *Angelus* de Millet y a la que Lacan describe como la gran figura fantasmática que atormenta al anfiteatro psicoanalítico. Parece ser que la hembra devora la extremidad cefálica del compañero durante el coito, al menos en cautiverio. Esto último se podría entender como una objeción de la que Lacan no hace caso ya que lo que le importa es la ligazón de la acefalía con la transmisión de la vida. Tampoco le importa a Dalí en términos de objeción, puesto que más bien le sirve para apoyar su tesis: "las costumbres de los campesinos, bajo la imposición restrictiva y feroz de la moral, los reduce a un estado de verdadera cautividad".

Vayamos a la fábula: Lacan se imagina llevando una máscara de animal y enfrentándose a una mantis gigantesca; aquí resulta fundamental que se ignore la máscara que lleva. Existiría la posibilidad de un error por parte de la hembra acerca de la identidad de Lacan. ¿Y qué pasaría con él, imposibilitado de ver su imagen en el espejo enigmático del ojo de la hembra? Justamente de algo de esta índole se trata en la angustia.

Si el *¿Che vuoi?* es el *¿qué quieres?* en tanto respuesta anticipada a la demanda, en términos de esa relación esencial con el deseo del Otro se podría formular con un: *¿qué me quiere?* O más precisamente: *¿qué quiere él en lo relativo a ese lugar del moi?* Se entiende: él, el Otro, su deseo y el lugar del *moi*, evidentemente, es algo que se encuentra en el Grafo entre los pisos $\$ \diamond a$ — d y m — i(a). Lacan dirá que es en el juego de la dialéctica que anuda los dos pisos donde se introduce la función de la angustia. Será esencial ver en qué punto aparece.

Volvamos a la cuestión de la relación esencial con el deseo del Otro. Evoquemos la fórmula: el deseo del hombre es el deseo del Otro, recordando el genitivo objetivo que mencionamos en la clase del cuarto Grafo. Ahora bien, decir el deseo del Otro es mencionar su falta. Lacan dirá que es a nivel de lo que le falta y que él no sabe que el sujeto se interesa. El sujeto sólo tiene ese camino para encontrar lo que a él le falta como objeto del deseo. Se entiende que hablamos del Otro como lugar del significante y que sin la introducción de un significante, el rasgo unario, no se puede pensar la aparición de ningún sujeto. Dijimos la vez pasada que el fantasma es el sostén del deseo; en su fórmula encontrábamos $\$$, lo que indica la dependencia del sujeto respecto al Otro donde se instituye el orden de la diferencia. Ustedes saben que $\$$ también se lee sujeto dividido, habría que decir resultado de una división, lo que se llama en matemáticas un cociente. Ahora veamos de qué división es el resultado. En principio hay que plantear al sujeto en un nivel mítico; decimos en un nivel mítico porque es un sujeto que todavía no existe, ya que sólo existe partiendo del significante. Sabemos que el significante lo preexiste y que el lugar del significante es el lugar del Otro. Supongamos un sujeto S antes de situarse en el lugar del significante: A. También podemos suponer una interrogación de ese sujeto: ¿en A cuántas veces S? La respuesta será del orden de una falta en A, lo que se escribe \backslash . Esto indica la imposibilidad de encontrar en el Otro una significación acabada. Si proseguimos con la idea de la división, el resultado \backslash indica que esa operación no ha sido exacta, ha dejado un resto. A este resto Lacan lo llama *a*.



El resto *a* será lo irreductible del sujeto, también será la diferencia entre A y \backslash . Al sujeto S lo llamamos sujeto del goce; por la división vimos que no tiene una significación acabada en el campo del Otro, precisamente porque hay un resto. Ahora podríamos decir que *a* vendría a sustituir

al sujeto del goce: $\frac{a}{S}$; si se tratara de un significante sería

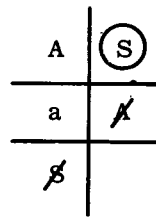
una metáfora pero *a* no es del orden del significante. Lacan dice que "*a* simboliza aquello que, en la esfera del significante, siempre se presenta como perdido, como lo que se pierde para la significantización". Eso que se pierde es la causa del deseo, fundamento del sujeto deseante. Sujeto

deseante se escribe $\$$, entonces será equivalente a: $\frac{a}{S}$

$S : \frac{a}{S}$

El deseo será querer hacer entrar ese goce en el lugar del Otro, lo que de ser posible daría por resultado A y S.

Lacan plantea un cuadro que llama "de la división significante del sujeto". Esta operación tiene tres tiempos:



Vemos ahora al sujeto mítico escrito (S). El piso superior que corresponde al primer tiempo será el goce. El último, donde aparece $\$$, será el deseo. Y entre el goce y el deseo, la cuestión que nos ocupa: la angustia.

Del lado de A encontramos tanto al $\$$ como al a , términos implicados en una relación de oposición en el fantasma. Del lado de S encontramos $\$$ que es lo que se constituye como inconsciente.

Tratemos de ver ahora cómo se articulan estas cuestiones a nivel de la experiencia especular. Es preciso recordar que sin el espejo plano A esa experiencia no es autenticada. Precipitemos la cuestión: en la experiencia especular no todo es especularizable. Cuando hablamos del fantasma hablamos de $-\varphi$ (menos fi). Este $-\varphi$ indica que en toda localización imaginaria el falo llegará bajo la forma de una falta. Dicho de otro modo: el falo faltará de la imagen del cuerpo; este $-\varphi$ alude al pene que es negatividad, en el sentido de no especularizable, y que evoca la castración imaginaria. $-\varphi$ es una de las traducciones posibles de la falta original. Habría que recordar que no es falta en lo real; si se puede decir que algo falta en su lugar es porque ese lugar es designado por la introducción de lo simbólico en el campo de lo real. En verdad nada falta en lo real aunque esté lleno de agujeros, como dice Lacan. Podemos ahora preguntarnos qué relación hay entre $-\varphi$ y a ; Lacan dice que a no tiene sentido sino cuando fue vuelto a echar en el vacío de la castración primordial. Cuando tratamos la cuestión del espejo adelantamos que las flores a , en el seminario: "La angustia", no aparecen como imagen virtual en el espejo plano. Las flores son reales, en su lugar aparece un vacío esperado, imprescindible para el sostenimiento de la imagen. Lacan dice que el a soporte del deseo en el fantasma, no es visible en lo que para el hombre constituye la imagen de su deseo. La imagen $i'(a)$ sirve de engaño para atrapar el deseo, cuanto más se engañe con él más lejos estará de la verdadera causa del deseo.

Si el objeto causa falta en el lugar de la imagen especular, la angustia surgirá cuando la falta llegue a faltar. Esto es lo que en "Lo siniestro", Freud articula en términos de aparición de lo que debió permanecer oculto. Digamos de paso que Lacan considera esencial dicho texto. Habíamos dicho que el lugar de la angustia es el lugar del fantasma; respecto al fantasma agreguemos que el histérico se hace ser a . Pero ser a no sería que la falta falte ya que se trata de un a postizo que adquiere función de cebo para conse-

guir al Otro. Si pensamos la relación del fantasma con la angustia advertimos que el fantasma es defensa contra la angustia, la recubre.

El sujeto se instituye por la falta que lo hace desear, la angustia no es la señal de una falta sino la señal de la carencia del apoyo de la falta. En Juanito no es la prohibición de la masturbación lo que produce la angustia, sino el deseo de la madre ejerciéndose en su lugar. Es como si la madre se quisiera apoderar del pene en tanto real.

Ahora bien, decir que la angustia no tiene objeto no parece correcto. Lacan dirá: la angustia no es sin objeto, lo que no implica decir de qué objeto se trata. En "Inhibición, síntoma y angustia" Freud dice que la angustia es *ante* algo (*vor etwas*). Razonemos, si lo que debería faltar, el a , no falta y el a es causa del deseo (lo que quiere decir que está detrás del deseo), en la angustia el a pasa adelante (*vor*).

Estas afirmaciones cuestionan la distinción tan fácilmente aceptada entre el miedo y la angustia. En principio se entiende que el miedo tiene objeto, que el miedo se manifiesta ante un peligro real y que el miedo supone una huida. Lacan apela a unas notas de Chéjov para mostrar que las cosas no son tan claras. Esas notas se tradujeron al francés con el título "Frayeurs", algo así como terrores o pavores. En una de ellas cuenta que, volviendo en trineo, ve en la ventana del campanario una llama vacilante. Sabe que ese lugar es inaccesible y de pronto siente miedo. Miedo en tanto algo desconocido se manifiesta frente a él. Aquí no se trata de un peligro real, el objeto es más que ambiguo y no hay huida, sin embargo es miedo, ya que el sujeto no está interesado en lo más íntimo de sí, que es lo característico de la angustia.

Entonces: la angustia es ante algo, ese algo es del orden de lo irreductible de lo real. Se devela el a ; la imagen i' cuya pregnancia se debía al encubrimiento de la falta, ya no se sostiene. Si en la constitución signifiante del sujeto vimos que la ley, la ley del signifiante hace perder al a , que el a aparezca implica la pérdida del sostén legal que asegura el principio del placer. Estaríamos en el "más allá", en el goce, donde el sujeto quedaría abolido como *moi* [$i'(a)$], reducido a ser un puro a para la falta del Otro. Antes dijimos que el Otro no sabe qué le falta y es en esa falta en la

que se interesa el sujeto ya que es el único camino para encontrar el objeto de su deseo. Si el sujeto se encontrara enfocado por ese oscuro deseo, deseo fuera de toda ley y de todo límite, estaría reducido a ser un puro *a* en tanto real. Decimos deseo fuera de toda ley porque la ley del significante hace irrecuperable al *a*. El fantasma es una estática, en el sentido de ofrecer un punto de detención a la metonimia permanente del deseo, es sólo una estrategia, no implica una recuperación del *a*.

Freud decía en el artículo citado que la realización del deseo es siniestra. Nosotros agregamos: la *realización* del deseo del Otro.

Terminaremos leyendo el cuento de Alphonse Allais "Un rajá que se aburre".

¡El rajá se aburre!

¡Ah, sí, se aburre el rajá!

¡Se aburre como quizá nunca se aburrió en su vida!

(¡Y Buda sabe si el pobre rajá se aburrió!)

En el patio norte del palacio, la escolta aguarda.

Y también aguardan los elefantes del rajá.

Porque hoy el rajá debía cazar el jaguar.

Ante yo no sé qué suave gesto del rajá, el intendente comprende: ¡que entre la escolta!; ¡que entren los elefantes!

Muy perezosamente, entra la escolta, llena de contento.

Los elefantes murmuran roncamente, que es la manera, entre los elefantes, de expresar el descontento.

Porque, al contrario del elefante de África, que gusta solamente de la caza de mariposas, el elefante de Asia sólo se apasiona con la caza del jaguar.

Entonces, ¡que vengan las bailarinas!

¡Aquí están las bailarinas! Las bailarinas no impiden que el rajá se aburra.

¡Fuera, afuera las bailarinas!

Y las bailarinas se van.

¡Un momento, un momento! Hay entre las bailarinas una nueva pequeña que el rajá no conoce.

—Quédate aquí, pequeña bailarina. ¡Y baila!

¡He aquí que baila, la pequeña bailarina!

¡Oh, su danza!

¡El encanto de su paso, de su actitud, de sus ademanes graves!

¡Oh, los arabescos que sus diminutos pies escriben sobre el ónix de las baldosas! ¡Oh, la gracia casi religiosa de sus manos menudas y lentas!

¡Oh, todo!

Y he aquí que al ritmo de la música ella comienza a desvestirse.

Una a una, cada pieza de su vestido, ágilmente desprendida, vuela a su alrededor.

¡El rajá se enciende!

Y cada vez que una pieza del vestido cae, el rajá, impaciente, ronco, dice:

—¡Más!

Ahora, hela aquí toda desnuda.

Su pequeño cuerpo, joven y fresco, es un encantamiento.

No se sabría decir si es de bronce infinitamente claro o de marfil un poco rosado. ¿Ambas cosas, quizá?

El rajá está parado, y ruge, como loco:

—¡Más!

La pobre pequeña bailarina vacila. ¿Ha olvidado sobre ella una insignificante brizna de tejido?

Pero no, está bien desnuda.

El rajá arroja a sus servidores una malvada mirada oscura y ruge nuevamente:

—¡Más!

Ellos lo entendieron.

Los largos cuchillos salen de las vainas. Los servidores levantan, no sin destreza, la piel de la linda pequeña bailarina.

La niña soporta con coraje superior a su edad esta ridícula operación, y pronto aparece ante el rajá como una pieza anatómica escarlata, jadeante y humeante.

Todo el mundo se retira por discreción.

¡Y el rajá no se aburre más!

Traducción de Alberto Gelli.

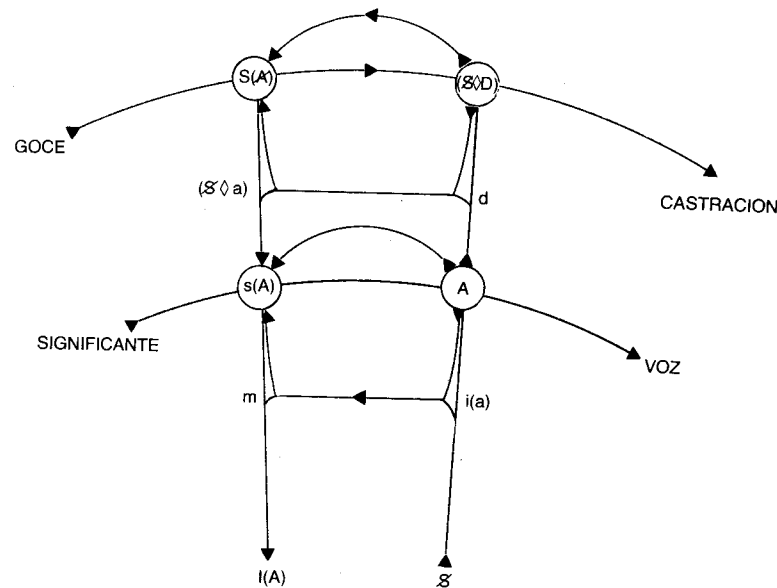
BIBLIOGRAFIA

- ALLAIS, A. y otros. "Un rajá que se aburre", en *El humor negro*, Brújula, Buenos Aires, 1967.
 DALÍ, S. *El mito trágico del "Angelus" de Millet*, Tusquets, Barcelona, 1978.
 LACAN, J. *La angustia*, Seminario, versión inédita, 1962-1963.

XXIII. EL SÍNTOMA. UNA LECTURA DEL GRAFO IV

En ocasión de la última clase del curso del año 1982 planteamos un recorrido del grafo IV. No disponemos ahora de la desgrabación; ante esta eventualidad, y habiendo corregido lo expuesto a lo largo del curso, hemos decidido cerrarlo con un comentario y simultáneamente abrirlo a algunos temas que no han sido tratados.

El grafo IV tal como lo desarrollamos es el que aparece en varios seminarios, particularmente en "El deseo y su interpretación". En el escrito "Subversión del sujeto..." figura así:



GRAFO IV
(Subversión del sujeto)

Se observa en él una inversión de los puntos $i(a)$ y m , justificada de la siguiente manera: "La gráfica inscribe que el deseo se regula sobre el fantasma así establecido, homológicamente a lo que sucede con el yo (m) con respecto a la imagen del cuerpo [$i(a)$], con la salvedad de que señala además la *inversión* de los desconocimientos en que se fundan respectivamente uno y otro". (El subrayado y la traducción son nuestros.) El deseo es lógicamente anterior al fantasma, en el que se desconoce que no hay objeto para el deseo; inversamente, la imagen del cuerpo es lógicamente anterior al yo, y es en ella que se funda el desconocimiento.

Nótese que para transitar —en el grafo— del fantasma a la imagen del cuerpo, se torna imprescindible pasar por $s(A)$, tal como lo indican las flechas. El punto $s(A)$ es obstáculo para que el fantasma se conecte directamente con el narcisismo. Al desconocimiento que el fantasma aporta al deseo, y el que la imagen del cuerpo al yo, se suma la ocultación complementaria entre los dos pisos.

Para ligar al yo con el campo del deseo es necesario pasar por el significado del Otro (el yo no puede tener conexión directa con el deseo y el fantasma).

Hemos encontrado al $s(A)$ como obstáculo y tal vez condición de articulaciones y desconocimientos entre el campo narcisista $i(a)-m$ y el campo del deseo $d-S\Diamond a$. Es el momento de explicitar por qué propusimos una localización del síntoma en ese punto del grafo.

En las primeras afirmaciones de Lacan concernientes al síntoma, este consistía en una metáfora. Una de sus definiciones fue: "... representa el retorno de la verdad como tal en las fallas de un saber". El saber en cuestión es el saber inconsciente, esto es, la cadena significante. Ese saber, como articulación significante, es insuficiente para dar cuenta de lo real. Es por eso que tiene que haber una falla en el saber —un fallido— para que una pincelada de lo real se presente allí. Este fallido es la metáfora.

Presentar al síntoma como signo exterior de lo que sucede en otro lugar es alimentarlo de sentido, sentido que lo fortalece y engorda. Por eso Lacan dice que la psicoterapia conduce a lo peor, refuerza el goce. El síntoma no es exterior a la estructura.

El síntoma es efecto de lenguaje y este efecto tiene valor

de verdad, en tanto es lo que se escribe de lo real del goce. En su opacidad evoca algo de la verdad, en tanto la verdad es lo que se instaura en la cadena significante. Ahora bien, el síntoma no le habla a nadie, no demanda interpretación y de lo que se trata en el análisis es de hacerlo hablar. No hablar del síntoma, sino que éste hable. En un análisis se le dice al analizante: hable y dirá con qué se encuentra, o qué lo detiene. Todas las formas de resistencia que Freud enumera son momentos de mudez, momentos de goce. "El síntoma es, en primer lugar, el mutismo del sujeto que se supone hablante", dice Lacan. De lo que se trata es que se formule como enigma lo que ya era enigma, que se le imponga una pregunta por la causa.

Analizar el síntoma es "regenerar al significante", hacer que el principio del placer, que consiste en gozar lo menos posible, rija. El goce, el dolor, es la detención del movimiento de la cadena; por eso el síntoma goza. De aquí se deduce que el síntoma es lo que se interpreta en un análisis, donde debe resonar como efecto de sentido, retomando el valor metafórico en el sinsentido.

Hasta aquí hemos hecho una referencia al síntoma que debe considerarse mínima, tratando de seguir el espíritu del curso destinado a introducir una lectura de Lacan.

Retomamos ahora el *grafo IV* tal como aparece en "Subversión del sujeto...". La novedad que presenta son los términos: goce y castración en la cadena superior, significante y voz en la inferior. Proponemos ahora una lectura posible y para ello deberemos evocar el grafo que hemos llamado *III*; en ocasión de presentarlo Lacan señala que "Introduce el inconsciente, que consiste esencialmente en esto: que una demanda puede persistir en el sujeto en su sucesión articulada sin que una intención consciente la sostenga". En esto fundamenta el desdoblamiento en dos pisos, teniendo en cuenta que cuando un sujeto habla, el inconsciente está en lo que dice y no en las "profundidades"; la otra escena está implicada en lo que se dice, es un sitio y no otro lugar espacial.

Ahora la propuesta para el grafo IV:

