

introducción al método psicoanalítico

JACQUES-ALAIN MILLER



*“Lo que prueba
el poder de lo que
llamamos el
procedimiento,
es que no está
excluido que el
psicoanalista
carezca de toda
idea acerca de él.
Hay estúpidos:
verifíqueno,
es fácil.”*

J. LACAN

EOLIA-PAIDÓS

nueva biblioteca psicoanalítica

Nueva Biblioteca Psicoanalítica

EOLIA-PAIDÓS

Directora: *Dudy Bleger*

Asesor: *Jacques-Alain Miller*

3. *El decir del analista*, Colette Soler y otros.
4. *La práctica del pase*, Esthela Solano y otros.
6. *Introducción al método psicoanalítico*, Jacques-Alain Miller.

Esta serie de volúmenes de Nueva Biblioteca Psicoanalítica es producida por la Sección Clínica de Buenos Aires

JACQUES-ALAIN MILLER

INTRODUCCIÓN
AL MÉTODO PSICOANALÍTICO



PAIDÓS

Buenos Aires • Barcelona • México

ÍNDICE

Presentación, por <i>Miquel Bassols</i> _____	7
---	---

I. MÉTODO

I. Introducción a un discurso del método analítico _	13
II. Diagnóstico psicoanalítico y localización subjetiva	29
III. Introducción al inconsciente _____	59
IV. Respuestas y cuestiones _____	91

II. TEMAS

V. Insignia _____	121
VI. Observaciones sobre padres y causas _____	135
VII. Una charla sobre el amor _____	151
VIII. Más allá de la condición de amor _____	187

150.195 Miller, Jacques-Alain
MIL Introducción al método psicoanalítico.- 1ª ed. 5ª
reimp.- Buenos Aires : Paidós, 2006.
208 p. ; 22x13 cm.- (Nueva biblioteca psicoanalítica)

ISBN 950-12-1606-3

I. Título 1. Psicoanálisis

1ª edición, 1997
1ª reimpresión, 1998
2ª reimpresión, 2001
3ª reimpresión, 2003
4ª reimpresión, 2005
5ª reimpresión, 2006

Reservados todos los derechos. Quedan rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

© 1997 de todas las ediciones en castellano
Editorial Paidós SAICF
Defensa 599, Buenos Aires
e-mail: literaria@editorialpaidos.com.ar
www.paidosargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Impreso en Primera Clase,
California 1231, Ciudad de Buenos Aires, en abril de 2006
Tirada: 1250 ejemplares

ISBN 950-12-1606-3

PRESENTACIÓN

Es conocida la crítica dirigida al psicoanálisis como un método no verificable según los criterios de la ciencia experimental. Curiosamente, es una crítica que suele hacerse desde disciplinas cuya condición de ciencia es al menos tan cuestionable como la que pretenden exigir al propio psicoanálisis. Todavía recuerdo el humor involuntario de ese profesor universitario que creía transmitir a sus alumnos los principios de una crítica científica argumentando que no había visto nunca un superyó sobre la mesa de sus verificaciones experimentales. Sobre la mesa tenía ese día nada más y nada menos que el proyector con el que iba a mostrar a sus alumnos una sesión terapéutica filmada desde esas ventanas opacas para el observado pero transparentes para el observador.

Un debate más consistente debe construirse sobre la formalización de los principios de la práctica del psicoanálisis. Y a ello se dedicó la enseñanza de Jacques Lacan desde su inicio, en 1953, al distinguir la presencia del símbolo matemático en la ciencia de todo recurso grosero al empirismo o al ideal de exactitud: "Porque la ciencia experimental no es definida tanto por la cantidad a la que se aplica en efecto, sino por la medida que introduce en los real".¹ Y esa medida supone ya la presencia del símbo-

1. Jacques Lacan, "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis", *Escritos*, Siglo XXI, 1984, pág. 275.

lo y del lenguaje en la realidad humana con todas sus consecuencias. La primera es la diferencia radical que se abre entre exactitud y verdad, diferencia que separa al psicoanálisis de todas las prácticas que excluyen al sujeto del goce y del sufrimiento implicados en su síntoma, el camino de una ciencia que excluya al sujeto de la palabra y del lenguaje es un camino sin salida.

Siguiendo la guía de Alexandre Koyré en el estudio de la ciencia moderna, Lacan podrá llevar entonces ese debate a su justo lugar en el proyecto de formalizar el estatuto del sujeto de la palabra y del lenguaje en el psicoanálisis. Cualquier epistemología de la ciencia se mostrará vana si no parte de esa reforma anunciada en la contratapa de los *Escritos*, una reforma que es "subversión del sujeto". La objeción al método del psicoanálisis sólo podrá sostener entonces sus argumentos en la misma medida en que deje fuera del campo de la ciencia a la categoría de sujeto. Mientras tanto, el psicoanálisis debería seguir representando el retorno de ese sujeto excluido de la ciencia. ¿Representando? La posición de Lacan es mucho más radical: el sujeto sobre el que opera el psicoanálisis es el sujeto mismo de la ciencia.² Esa identidad, cuyo correlato histórico Lacan encuentra en el momento inaugural del método de Descartes, es el principio de una formalización que tiene en la vía del matema su mejor principio para fundamentar la hipótesis freudiana del inconsciente y la práctica que se deduce de ella.

¿Pero cómo orientarse en los meandros, a veces largos, a veces rápidos atajos, de esa construcción que le llevó a Lacan casi treinta años de enseñanza? ¿Y qué práctica se deriva de ellos? Son las preguntas que seguimos escu-

2. Jacques Lacan, "La ciencia y la verdad", en *Escritos*, ob. cit., pág. 837.

chando de aquellos que se acercan al psicoanálisis de orientación lacaniana pidiendo una introducción metódica a sus principios. Y no es fácil responderles sin remitirlos de golpe a unos *Escritos* que avisan al lector que no le dejarán otra salida que la de su entrada, y que además la prefieren difícil.

Esé lector, incluso el que ya tomó esa salida hace tiempo, encontrará en las páginas que siguen algo nada usual: una *Introducción a un discurso del método psicoanalítico* que, a fuerza de hacerle claros los conceptos, le mostrará que el paso que le ha hecho dar con ellos no era fácil en absoluto. Verá entonces que lo complejo no tiene por qué ser tan complicado, y que lo sencillo no es tampoco tan simple. Es el rasgo por el que se hace reconocible de inmediato el trabajo infatigable de Jacques-Alain Miller para todos aquellos que orientan su práctica en el Campo Freudiano.

Digamos primero que los textos que se organizan en las dos partes del libro no son propiamente “escritos” sino transcripciones de varias conferencias; unas conferencias, por otra parte, que pronto dejan de serlo para llevarnos al estilo de “seminario” en el que se vienen formando ya varias generaciones de analistas.

Las intervenciones agrupadas en la Parte I, el “Método”, fueron realizadas hace diez años en el *Seminario del Campo Freudiano en Brasil*. Los que asistieron a ellas saben el paso decisivo que supusieron para que unos años después fuera posible la creación de la *Escuela Brasileña de Psicoanálisis*, la quinta creada en la *Asociación Mundial de Psicoanálisis*. Esos diez años añaden un sabor especial a su lectora.

Los textos agrupados en la Parte II como “Temas” corresponden a intervenciones en Jornadas del Campo Freudiano en España y en la Argentina. Aquellos que siguen el Curso que Jacques-Alain Miller desarrolla desde hace quince años en el Departamento de Psicoanálisis de

la Universidad de París VII, reconocerán en ellas los puntos de almohadillado que relanzaban después el trabajo en cada lugar.

El título del libro ha querido llevar la marca de ese momento inaugural que evocábamos al principio en el debate del psicoanálisis y la ciencia. El psicoanálisis no habría sido posible sin ese momento que, con el nombre de Descartes y su *Discurso del método*, fue el primer destello del sujeto de la ciencia apagado de inmediato por la falsa evidencia de su *cogito*, de su propio pensamiento. Hubo que esperar a Freud y su descubrimiento del inconsciente para reconocer la dimensión del lenguaje en la que se causa la división de ese sujeto. Es un sujeto que sólo abre su verdad en la experiencia analítica para cerrarla de inmediato. No nos deja tampoco otra salida que su entrada por la puerta de la palabra y sus efectos de verdad. Volver a abrirla a la luz de la enseñanza de Lacan es la empresa a la que nos invita, una vez más, este libro de Jacques-Alain Miller.

MIQUEL BASSOLS
Abril de 1997

NOTA

Miquel Bassols fue quien estableció este volumen, que preparó en Barcelona a principios de este decenio y que encuentra hoy una salida editorial en Buenos Aires, gracias a Editorial Paidós y a la Sección Clínica de Buenos Aires.

JACQUES-ALAIN MILLER

I

MÉTODO

I

INTRODUCCIÓN A UN DISCURSO DEL MÉTODO ANALÍTICO

Muchas veces hablé de la ética del psicoanálisis y hoy me centraré en otra vertiente de la experiencia —la vertiente de la técnica, del qué hacer—. En verdad, hay en nosotros cierta tendencia a hablar de la ética del psicoanálisis respecto al final de análisis, y de la técnica respecto al inicio del análisis. Me parece que, a pesar de existir esas dos vertientes —la de la ética y la de la técnica— no hay ningún punto técnico en el análisis que no se vincule con la cuestión ética, y es para nuestra comodidad de exposición que distinguimos entre ética y técnica. Se trata de una manera de exponer. En el análisis, entonces, las cuestiones técnicas son siempre cuestiones éticas, y esto por una razón muy precisa: porque nos dirigimos al sujeto. La categoría de sujeto no es una categoría técnica. La categoría de sujeto, como tal, no puede ser colocada sino en la dimensión ética. No hay maneras lacanianas de hacer análisis que podrían importarse de prácticas que tienen como perspectiva al *ego*. No hay “modo” lacaniano de hacer análisis.

Al mismo tiempo, puedo comenzar diciéndoles que fue una sorpresa encontrar ayer lo que voy a llamar, desde mi punto de vista, “la nueva manera de trabajar” que se puede encontrar aquí. Es muy agradable, desde el punto de vista del que viene de afuera, ver la extrema atención con que las personas, aquí, siguen lo que estamos haciendo en

París y que, según me parece, pueden contribuir a ese trabajo; esa notable atención que vi en el trabajo presentado un poco antes por la Biblioteca Freudiana Brasileira. También fue una sorpresa para mí que las puntuaciones hechas en mi Seminario en París, el año pasado sobre la rectificación subjetiva, hayan encontrado en Brasil interés tan grande. Y, más que interés, un desenvolvimiento propio. Leí, ayer noche, el número 1 del *Correo del Simposio del Campo Freudiano de Belo Horizonte*, donde hay trabajos inspirados en esa dirección. También escuché, como ustedes, el trabajo de "Clínica Freudiana de Bahía" y debo decir que el caso presentado es, como me dijo Antonio Quinet, un caso efectivamente paradigmático para ejemplificar lo que está en cuestión; es un caso que me gustaría publicar en *Ornicar?* con una introducción general al propio caso, que encaja perfectamente en la continuidad transnacional de nuestro trabajo. De esta manera me parece que puedo hablar delante de una audiencia bien formada y que, efectivamente, trabaja.

Lo que me preocupa ahora es lo que hacemos bajo el nombre de "Campo Freudiano", que tiene un carácter muy visible, y que no puede ocultarse. Porque lo que es manifiesto es que, efectivamente, no tenemos, en la orientación lacaniana, patrones. Practicamos cierta desregularización de la práctica cuando se compara con lo que se practica principalmente en Estados Unidos y en Inglaterra, en lo que se llama Asociación Internacional. En comparación con ellos, el rasgo propio de nuestra práctica es no tener patrones. Entonces, debemos indicar que, si en la práctica no tenemos patrones, tenemos principios. Y es necesario tratar de formalizar esos principios.

La palabra "principio" es la misma palabra que Lacan utilizó en su artículo, muy estudiado por ustedes, "La di-

rección de la cura y los principios de su poder”. Es verdad que esos principios, principios de la práctica, se transmiten sin explicitación a través del propio análisis. O si no, se transmiten a través de la supervisión. Entonces, y esto me preocupa, hay una distancia entre lo que se puede hacer en análisis, o en la supervisión –en estos encuentros singulares, uno a uno– y con las multitudes que se reúnen bajo la insignia del Campo Freudiano. Es por esa razón que debemos buscar una manera de transmitir esos principios también a las multitudes, a pesar de no poder transmitirlo todo. Y esto nos lleva a hablar, con mucha precisión, de los principios de nuestra práctica. Es importante que el analista no se quede sólo con su práctica sino también que observe la práctica de sus colegas. Hay cosas que no vemos en París porque es nuestra práctica en común y, de cierta manera, es preciso ir al exterior, a otro país, donde hay otras costumbres, otras maneras de hacer, para que pueda aparecer, para nosotros de París, el carácter raro de lo que hacemos, el carácter raro de nuestra práctica común y que necesita de un fundamento formalizado. De esta manera, trataré de hablar de lo que es, desde mi punto de vista, nuestra práctica común en París, justificando lo que hacemos a partir del primer momento de la cura. De cierta manera, trataré de hacer un “discurso del método” que podemos hacer en psicoanálisis, procurando dejar abiertas las cuestiones.

Vemos a Lacan en “La dirección de la cura...” aceptar la idea de un tratado del método psicoanalítico, por ejemplo, que los principios de la interpretación podían ser enumerados. Evidentemente no lo hace, de manera que cada uno puede intentarlo, ya que se trata de una orientación muy precisa.

BIENVENIDAS Y ACTO ANALÍTICO

Intentaré presentar, de la manera más simple, cómo recibimos a un paciente. Para darle la bienvenida al nuevo paciente, tanto en París como aquí, puedo decirle “¡Bienvenido!”, sea por razones de dinero, sea por interés de iniciar una nueva investigación, una nueva cura. Tenemos gusto por la novedad y, al mismo tiempo, una tendencia al aburrimiento, siendo, a veces, el gusto por la novedad más fuerte que el aburrimiento. Otras veces hay necesidad de encaminar al paciente hacia un colega que se sentirá agradecido con nosotros. Vean que estoy comenzando, realmente, por el nivel más descriptivo de las cosas y no a nivel de los matemas, que es mi especialidad.

El que viene a vernos como analistas no es un sujeto; es alguien a quien le gustaría ser un paciente, cosa muy extraña. Es un hecho que el paciente, en la práctica psiquiátrica, puede ser designado por los otros, por la familia, por el médico, por la sociedad, por las instancias sociales que le dicen que ha de tratarse. Como ustedes saben, ése no es el caso en la práctica analítica, con excepción de los análisis de niños, cuando generalmente el análisis es una elección de los padres o de otros, lo que plantea problemas específicos que no trataremos aquí.

Hay una diferencia clara entre el paciente psiquiátrico, designado como paciente por los otros, y el paciente del psicoanálisis. No voy a desarrollar este asunto que puede encontrarse en la conferencia que di en São Paulo, hace algunos años, en el “Hospital del Servidor Público Estadual”, y que se publicó en el número 1 de *Falo* —Revista Brasileira do Campo Freudiano—.

¿Qué significa, en psicoanálisis, que el psicoanalista se encuentre delante de alguien al que le gustaría ser un paciente? En realidad, en el análisis, no hay paciente en rebeldía consigo mismo. Se puede decir que el primer pe-

dido en la experiencia analítica es la demanda de ser admitido como paciente. Esta demanda tiene una precedencia sobre las demás. Así, es verdad que en psicoanálisis, como fue visto en el ejemplo de hoy por la mañana, la primera evaluación es hecha por el paciente, es él el que primero avala su síntoma. Él llega al analista en la posición de hacer una demanda basada en una auto-avaluación de sus síntomas, y pide un aval del analista sobre esa auto-avaluación. Decimos que el acto analítico ya está presente en esa demanda de avalar, en el acto de autorizar la auto-avaluación de alguien que quiere ser un paciente. En general, eso no se manifiesta de forma clara en la orientación de la Internacional, a no ser cuando viene alguien que no quiere ser un paciente sino alguien al que le gustaría ser un analista, o sea, cuando alguien llega y dice "Me gustaría hacer formación". Cuando se hace un pedido de formación analítica, el analista Internacional lo hace entrar en otra dimensión, considerando que no puede aceptar inmediatamente esa demanda, en tanto es necesario, primeramente, una autorización institucional. Aquel que solicita una formación analítica es enviado a un colegiado, a un jurado, que lo transforma en un "candidato", candidato a ser analista. De este modo, ellos distinguen entre un análisis terapéutico y un análisis didáctico.

Entre nosotros no hay distinción entre la demanda terapéutica y la didáctica. Para nosotros es natural, sin embargo es una novedad. Cuando alguien llega y dice que le gustaría ser un analista, la respuesta es: ¡pues bien! anotamos este deseo, pero este deseo, esta demanda, puede contener un deseo escondido que tomará parte en el propio proceso analítico. No vamos a autorizar, en el comienzo, esta demanda de formarse como analista. Hay en esa demanda, un *Wunsch*, un voto, y no hay garantías de cómo se transformará eso durante el análisis. De esta

manera, el hecho básico es que todo paciente tiene el deseo de ser nuestro paciente, siendo, en cierto modo, un "candidato". Consideramos que aquel que pide un análisis puede ser autorizado por el analista a entrar en la experiencia. Esta cuestión aparece en el inicio de cada experiencia analítica, a partir del primer minuto, a partir del primer encuentro, hasta de la primera llamada telefónica. La cuestión es si se va a autorizar el proceso analítico, que a partir de ahí se desenvuelve, con aquel que quiere ser su paciente.

No podemos simplemente cerrar los ojos. Aceptarlo o rechazarlo ya es un acto analítico. En la práctica de la Internacional solamente es un acto cuando se trata de un candidato a analista. De esta forma se da un proceso judicial cuando alguien consulta a los diferentes didactas para saber si puede iniciar un análisis didáctico. En la práctica lacaniana, todo paciente, todo aquel que quiere ser un paciente, es considerado como un candidato, y el analista tiene que responder con un espíritu de responsabilidad muy profundo, y es por eso que, a partir de la bienvenida, entra en juego el acto analítico. Es por esa razón que las entrevistas preliminares no son solamente un ardid, un truco, una manera de hacer de Lacan. Hay personas en París, en los Estados Unidos, que preguntan si también nosotros practicamos las entrevistas preliminares. Puedo decir que se trata de una práctica común, nuestra, y también de una ética. La práctica de las entrevistas preliminares no tienen sentido alguno fuera de este contexto, esto es, sin decir que ya se considera en juego el acto analítico y la ética del psicoanálisis en el inicio mismo de la experiencia analítica.

En realidad, ¿qué significan las entrevistas preliminares? En la práctica lacaniana —esto es un principio, casi un patrón lacaniano, un rasgo diferencial— la práctica de las entrevistas preliminares es una consecuencia directa

de cómo damos una estructura a las “bienvenidas”. Esto es lo que significa la práctica de las entrevistas preliminares. Significa que el comienzo es aplazado, el analista se demora en iniciar el proceso del análisis hasta que esté satisfecho, en el sentido de poder autorizar la demanda de análisis y, consecuentemente, avalarla, según razones que deben ser precisas. Cuando estas razones no están claras, no se debe avalar tal demanda. No es a través de la presentación del paciente a otros colegas, tomados como jueces, que se debe otorgar esa autorización, o sea, a través de las reformulaciones de la demanda del paciente-candidato para diferentes analistas. Tal reformulación, con todo, debe tener lugar en el recorrido del propio análisis. Y esto se puede prolongar por mucho tiempo. No hay práctica *standard*. Las entrevistas preliminares pueden durar un mes, a una por semana, en total cuatro entrevistas. Pero también pueden durar un año y, a veces, el analista se queda con el paciente durante varios años en una situación preliminar, de tal forma que tendríamos ahí un “preliminar permanente”. Es una práctica de pertinencia analítica pero que, por razones que más adelante veremos, no puede permitir, efectivamente, el análisis en su rigor.

Con esto trataré de distinguir las finalidades, los niveles de esta práctica. Hice la distinción en tres niveles, cada nivel entra en el siguiente, sin haber una separación completa de cada uno de ellos, pues en realidad se superponen. Es una tentativa mía reciente, aún no la presenté en París. Se trata de una tentativa de las últimas tres semanas del curso, o sea, intentar precisar los principios prácticos que son, al mismo tiempo, los principios de la supervisión. Cuando un analista trae la cuestión de cómo hacer con un paciente, siempre volvemos al inicio para saber cómo fue hecha la entrada. En mi esfuerzo, se trata de los principios metódicos del análisis.

Los tres niveles que voy a describir, a desarrollar ahora para continuar el seminario, son:

- | | |
|---------------------------------|---------------|
| 1. Evaluación clínica | Subjetivación |
| 2. Localización subjetiva | Rectificación |
| 3. Introducción al inconsciente | |

Como hay un vínculo entre estos tres niveles, llamaremos al vínculo entre (1) y (2), “subjetivación”, y entre (2) y (3), “rectificación”, punto que interesó a tantas personas que hasta parece haber una “escuela brasileña de rectificación subjetiva”.

AVALUACIÓN CLÍNICA

Comenzaremos por la “Avaluación Clínica”, tratando de ser simples y decididos. No se trata de cosas difíciles, la dificultad está en la precisión que queremos obtener. La precisión, efectivamente, es un efecto de la dirección de la cura. A pesar de todo cuanto ustedes hayan escuchado al respecto de la práctica libertina de los lacanianos, las entrevistas preliminares, en realidad, se emplean como un medio para realizar un diagnóstico preliminar. El analista debe ser capaz de concluir, de una manera previa, algo respecto de la estructura clínica de la persona que viene a consultarlo. El analista debe responder, a partir de las entrevistas preliminares, las siguientes preguntas: ¿Se trata de una neurosis? ¿Se trata de una psicosis? ¿O se trata de una perversión? Y no cabe decir que hay una cierta neurosis, con algo de perversión que puede virar hacia la psicosis. Desde el punto de vista laciano no se puede pertenecer a dos estructuras. Desde

nuestro punto de vista, según nuestra definición de las estructuras clínicas en Neurosis, Psicosis y Perversión, no hay recubrimiento entre dos estructuras. No estoy diciendo cosas difíciles de entender, sino cosas difíciles de precisar.

Hay casos en los que la diferenciación de las estructuras es difícil. A veces, después de una entrevista diagnóstica preliminar, un psicoanalista puede dudar, y eso puede llevarlo a recusar la demanda, a prolongar el tiempo de las entrevistas preliminares, más aún, a asumir un riesgo más o menos calculado.

La evaluación clínica, como ustedes saben, tiene una importancia vital cuando llegamos a pensar que el paciente puede ser un psicótico. No es tan difícil cuando la psicosis está desencadenada, porque, a partir de ahí, la cuestión que se plantea es si el analista puede hacer algo o no, si puede "terapeutizar" o no al paciente. Sin embargo, la cuestión se torna crucial cuando la psicosis aún no se desencadenó, porque como ustedes saben, el análisis puede desencadenarla. Por esa razón es fundamental para el analista saber reconocer al prepsicótico, esto es, un psicótico con una psicosis no desencadenada.

Se puede decir que es una regla que, en general, debemos recusar la demanda de análisis de un paciente prepsicótico. Al no recusarla, se debe tener el máximo cuidado para no desencadenarla a través de una palabra cualquiera. A veces, la propuesta de acostarse en el diván es suficiente para desencadenar una psicosis. Otras, la psicosis necesita un año, cinco años, para desencadenarse. Por esta razón, en la práctica lacaniana del psicoanálisis, es necesario que el analista posea un saber profundo y extenso de la estructura psicótica. Podrá no hacer su práctica con ésta, pero de ella deberá tener un profundo conocimiento. La semana pasada, en Nueva York, escuché un interesante trabajo de un analista norteamerica-

no que seguramente estará en Buenos Aires el próximo año. Nos relató un largo caso de una paciente que él juzgó, inicialmente, que era esquizofrénica y que, después de un poco de lectura de Lacan, se reveló como una histérica. Esta excelente persona a la cual nos referimos fue alumno de Winnicott antes de interesarse por Lacan. Digamos que su trabajo fue un poco "transicional", esto es, transicional entre Winnicott y Lacan. Le pareció maravillosa la respuesta de Winnicott en el último año de su vida, a jesuitas ingleses preocupados por el psicoanálisis, tal y como lo relata Masud Khan. Los jesuitas, a veces, tienen un interés muy agudo por el psicoanálisis; en la Escuela Freudiana de Lacan teníamos doce de ellos. Pues bien, ellos le preguntaron a Winnicott algo muy simple: ¿cuándo debemos enviar a un paciente al hospital psiquiátrico y cuándo podemos conservarlo? Después de pensárselo, Winnicott dio la respuesta que le pareció maravillosa a nuestro amigo de Nueva York: "Es fácil; si aborrece al paciente, envíelo al hospital psiquiátrico; en caso contrario, consérvelo". Eso parece un chiste, pero no lo es. Es la consecuencia, digamos, de la posición ética, no sólo de Winnicott sino de aquellos que piensan que la contratransferencia debe ser operativa en la experiencia analítica. En el psicoanálisis, según Lacan, la contratransferencia no significa sólo que el analista tenga algunos sentimientos en relación a su paciente, eso ya lo sabemos; la cuestión es si debemos trabajar a partir de esos sentimientos, a partir de los preconceptos del analista. En este caso, se ve que Winnicott se toma por una placa sensible y lee, en sí mismo, lo que es el paciente. Si el paciente le molesta y él lo aborrece, eso significa algo de la estructura clínica del paciente. Nuestro amigo de Nueva York, refiriéndose a Masud Khan, dice que el analista debe observar sus propias reacciones corporales: si le duele la barriga, si le duele la cabeza, pues bien, eso está relacionado con la es-

estructura clínica del paciente. Ésta es la verdadera práctica según la contratransferencia: invita al analista a observar sus propias reacciones para conocer la estructura del paciente. Esto me asusta, me parece un escándalo, me parece que es la puerta abierta a todos los errores del diagnóstico. ¿Cuántas jóvenes son internadas en hospitales norteamericanos, categorizadas como esquizofrénicas, cuando en verdad son buenas histéricas que se podrían curar y que sin embargo van a pasar toda la vida entre los muros de un hospital? Esto es sólo un ejemplo. Una respuesta como la de Winnicott, con todo el respeto a su memoria, a su práctica, a su amistad con Lacan, me suena a crimen.

La respuesta lacaniana a la pregunta de los jesuitas sería que no es por medio del aborrecimiento personal como podría diferenciarse entre el paciente psiquiátrico y el de los jesuitas. Puede diferenciarse por medio del saber, del saber clínico, y para éste no hay sustituto. Las exigencias en cuanto a nosotros, analistas lacanianos, son mucho mayores que las de aquellos supuestamente llamados "analistas ortodoxos". Cualquiera puede tener un dolor de cabeza o un dolor de barriga, pero eso no es suficiente, con relación al saber clínico, para pertenecer en mayor o menor grado al tipo histérico. No basta con tener cierta flexibilidad con relación al deseo del Otro para ocupar el lugar de analista; esto puede ayudar, pero no lo bastante.

Nosotros, para certificar que no se trata de un paciente psicótico, cuando existe esa sospecha debemos buscar lo que llamamos fenómenos elementales. Los fenómenos elementales son una categoría de la clínica francesa, una categoría retomada por Lacan y siempre practicada en las supervisiones. Los fenómenos elementales son fenómenos psicóticos que pueden existir antes del delirio, antes del desencadenamiento de una psicosis. A veces no existen

actualmente en el paciente, sin embargo pueden haber tenido lugar en su pasado, y aparecen sólo una vez en su recuerdo. Pero, cuando el analista puede asegurarse de eso, constituye lo que voy a llamar "firma clínica". Cuando el analista sospecha que hay una prepsicosis, una estructura psicótica, es necesario buscar esos fenómenos elementales de manera metódica y segura. En muchas supervisiones, incluso en casos de análisis ya comenzados, hay que preguntarse si el analista buscó esos fenómenos.

Los fenómenos elementales son:

1. Fenómenos de automatismo mental. Sin pretender desarrollar esta cuestión, que puede ser encontrada en mi conferencia "Psicoanálisis y psiquiatría", publicada en el nº 1 de *Falo*, voy a decir solamente que son la irrupción de voces, del discurso de otros, en la más íntima esfera psíquica. Los fenómenos de automatismo mental son, sin duda, muy evidentes cuando la psicosis ya se desencadenó, pero un automatismo mental puede estar presente, silenciosamente, durante años con apenas una o dos irrupciones en la infancia o en la adolescencia, quedando más tarde encubierto. De ahí que sea necesario centrarse en esa irrupción.

2. Fenómenos que conciernen al cuerpo, sigamos de lo mental a lo corporal. Aparecen entonces fenómenos de descomposición, de despedazamiento, de separación, de extrañeza, con relación al propio cuerpo. Y también, distorsión temporal, distorsión de la percepción del tiempo o de dislocamiento espacial.

3. Fenómenos que conciernen al sentido y a la verdad, que no son abstracciones; son cosas efectivas de la experiencia analítica. El testimonio, por ejemplo, por parte del paciente de experiencias inefables, inexpresables, o experiencias de certeza absoluta y, más aún, con respecto a la identidad, la hostilidad de un extraño o, lo que se llama

en la clínica francesa, expresiones de sentido o significación personal. En otras palabras, es cuando el paciente dice que puede leer, en el mundo, signos que le están destinados, y que contienen una significación que él no puede precisar, pero que le están dirigidos exclusivamente a él.

Estos tres puntos, que no desarrollé, muestran que en la evaluación clínica hay una encrucijada en la elección entre psicosis e histeria. Es verdad que, al nivel de los fenómenos, en el caso de fenómenos corporales, por ejemplo, por la distancia tomada con relación al cuerpo, o el sentimiento del cuerpo como otro, es difícil distinguir entre psicosis e histeria. Un sujeto psicótico y un histérico pueden, en un momento dado, expresarse más o menos de la misma manera. Hay que decir que algunas mujeres tienen experiencias inexpresables. No es por nada que Lacan dice que todas las mujeres están locas, pero al mismo tiempo se corrige, ellas no lo están en absoluto. Puede suceder que una mujer venga a consultar por no tener una experiencia inefable e inexpresable de goce, o sea, la locura es cuando no ocurre lo que la mujer busca. Se ha de escoger entre psicosis y feminidad, lo que, para la mujer, es muchas veces un problema —no ser suficientemente femenina—. Hay en las mujeres una cierta normalidad en no saber y no poder expresar lo que sienten, con lo que gozan. De esta manera, debido a cierta forma de decir, la mujer puede, durante algunos minutos, parecer psicótica.

No solamente a nivel corporal, sino también a nivel mental, cierta empatía, simpatía histérica con relación al deseo del Otro, puede ser confundida con el automatismo mental. Hay, también, una posibilidad histérica de tomar prestados los síntomas psicóticos cuando hay un psicótico en la familia o entre los amigos. Podemos ver también a un sujeto histérico que nos viene a consultar con los ras-

gos de otro, y ahí se sitúa un problema en las entrevistas preliminares para distinguir entre lo que pertenece al sujeto y lo que pertenece al otro. Hay sujetos que son psicólogos, psiquiatras, y cuando comienzan a presentar síntomas psicóticos el saber que tienen sobre eso puede hacerles confundir con las cosas que les dicen al respecto.

Podría desarrollar el tema de las alucinaciones, porque el sujeto histérico también tiene derecho a tener alucinaciones, aunque nada tienen que ver con las alucinaciones del psicótico, de ahí que sea necesario distinguirlas.

Hay, igualmente, puntos que parecen comunes entre psicosis y neurosis obsesiva. Es lo que se observa cuando el Hombre de las ratas llega hasta Freud aterrorizado y con un cuasi delirio. La historia de la deuda, que hoy sabemos que se trata de una obsesión, se encuentra en la neurosis obsesiva. Entonces, cuando él se encuentra con Freud, eso parece un delirio, un delirio de la deuda. En el obsesivo, que siempre se demora a la hora de hacer cosas, es necesario un estado de urgencia y de pánico para la entrada en análisis y, muchas veces, se puede presentar con rasgos aparentemente psicóticos. De esta forma, en algunos casos de obsesión es posible equivocarse y confundir obsesión con automatismo mental.

Se puede también confundir psicosis con perversión. Para asegurarse de la clínica perversa no basta preguntar al paciente sobre su vida sexual. Es bueno preguntarle sobre eso, es necesario escucharlo bien cuando habla de sus experiencias, por ejemplo, cuando dice, de forma evasiva, "Tuve algunas experiencias homosexuales pero eso ya se terminó...". Sin embargo eso no es suficiente, pues la estructura perversa no es la misma cosa que una conducta perversa, justamente porque el goce sexual puede ser perverso y, a pesar de eso, en el sujeto, el deseo sexual puede ser neurótico.

El verdadero perverso no viene con frecuencia al análi-

sis porque ya sabe todo lo que hay que saber sobre el goce. Contrariamente, aquel que viene al análisis es el neurótico con una perversión, esto es, con un goce perverso, lo que no es la misma cosa que un verdadero perverso. No es sólo porque el neurótico no está satisfecho con su perversión que quiere ser curado sino porque, con su perversión, él se pregunta a sí mismo sobre el sentido de su deseo, y no por medio de una demanda de normalización sino por una demanda de reconciliación con su perversión. Muchas veces se trata de una cuestión ética, extremadamente ética para el analista, saber si puede aceptar una demanda formulada por un homosexual cuando el pedido no es corregir su homosexualidad sino vivir mejor con ella. El acto de aceptar o no esa demanda, sin promesa, así formulada, pone en juego, sin duda, la posición ética del analista. El verdadero perverso, que en realidad no encontramos mucho, se ve cuando viene a pedir formación analítica porque quiere satisfacer su pulsión voyeurista de conocer y rectificar el goce de los otros. Es una demanda que considero que se debe rechazar. Ahora que conozco bastante el medio analítico en el mundo, les puedo decir que esa demanda no siempre fue rechazada, y que el verdadero perverso, muchas veces, escapa a su propio análisis y se autoriza a analizar por propia iniciativa ya que tiene el saber más importante: el saber sobre el goce.

Al contrario, el neurótico con una perversión puede ser diferenciado del perverso en tanto que el analista no se satisfaga con la evaluación clínica y pase hacia la localización subjetiva. De esta manera, termino hoy con la evaluación clínica, porque el diagnóstico no puede ser separado de la localización subjetiva que introduce, en la propia práctica analítica, la necesidad de considerar como un operador práctico la categoría lingüística de la enunciación.

25 de julio de 1987

II

DIAGNÓSTICO PSICOANALÍTICO Y LOCALIZACIÓN SUBJETIVA

Continuaremos lo que fue iniciado en la primera conferencia, o sea, lo que llamamos la estructura de las entrevistas preliminares. Pero, a pesar de la numerosa audiencia, no se trata de una conferencia sino de un seminario. Por eso serán bienvenidas preguntas, observaciones, notas y contribuciones. Vamos a reservar un tiempo para conversar con la máxima libertad. Para mí, se trata de un trabajo en marcha; hay algunas cosas sobre las cuales trabajé este año en París y también un poco en Nueva York la semana pasada y, entre tanto, modifiqué algunos aspectos.

Nuestro tema es lo que pasa en el umbral del análisis, en el límite, en la frontera a partir de la cual estamos en el discurso analítico. Desde hace año y medio, en mi seminario en París, vengo considerando la cuestión de la entrada en análisis desde el punto de vista del analista. Y la retomo ahora para responder al interés señalado en diversos trabajos brasileños sobre la rectificación subjetiva, expresión de Lacan extraída de su artículo "La dirección de la cura...". Al mismo tiempo, para comenzar a desarrollar las líneas de lo que sería un tratado del método analítico.

Podemos afirmar que el análisis no es solamente un método. Sin embargo, cuando se considera la experiencia analítica desde el punto de vista del supervisor, del ana-

lista que realiza supervisiones, hay, con certeza, un aspecto de método en juego. Mi tentativa consiste en considerar lo que existe en la práctica común en Francia y comenzar a formalizar un poco, con elementos familiares pero tomados de otra manera.

EL DIAGNÓSTICO EN PSICOANÁLISIS

En mi primera conferencia resalté la importancia del diagnóstico. Ese énfasis en el diagnóstico puede contrariar, hasta ofender sensibilidades ideológicas. Tenemos, con todo, algo que aprender de esa ofensa a las sensibilidades. En nuestro medio, cuando se habla de diagnóstico se piensa en el diagnóstico psiquiátrico, caracterizado casi siempre por una supuesta objetividad. El diagnóstico psiquiátrico está constituido a nivel de la objetividad, y puede parecer "mecanicista".

Nosotros, en el campo analítico, estamos, contrariamente, del lado del sujeto. La cuestión que se plantea es si hay o no un diagnóstico del sujeto, un diagnóstico constituido no sólo en la pura objetividad sino a nivel del sujeto. Es comprensible que el primer movimiento de un "lacaniano" pueda ser el de rechazar la propia idea de un diagnóstico. Tal situación no la encontramos solamente aquí sino también en otros lugares, y eso tiene que ver con los desvíos del psicoanálisis por parte de los herederos freudianos de la Internacional que, podemos decirlo, mecanizaron la enseñanza de Freud con una Psicología del Ego. Y de manera coherente con su práctica clínica, esa Sociedad Internacional estableció grupos e instituciones psicoanalíticas caracterizadas por una jerarquía muy rígida.

El desvío histórico del psicoanálisis, debido, entre otras razones, al traslado del centro del poder institucio-

nal de la vieja Europa hacia los Estados Unidos, produjo contraefectos muy fuertes como, por ejemplo, un movimiento llamado "antipsiquiatría", que fue esencialmente un movimiento de psiquiatras y psicólogos en las instituciones. Lacan llamaba a la antipsiquiatría "movimiento de liberación de los psiquiatras", no de los pacientes. De entre esos contraefectos, hubo una desaprobación muy fuerte de la versión del psicoanálisis según la Internacional y, con esto, cierto rechazo de la disciplina como un todo, en la clínica y en la práctica analítica.

Es cierto que Lacan, a partir de su posición de exclusión, atrajo una multitud de personas que rechazaban tanto la práctica clínica como la práctica institucional de la IPA. Durante años, esas personas se reunieron en torno a Lacan. Recuerdo que en 1964, en la fundación de la Escuela Freudiana de París, no éramos más de cien miembros. Y éramos cien porque Lacan había incluido, dentro de ese nuevo concepto de institución que era la Escuela, a sus alumnos como miembros. Si no hubiese hecho eso, no sé cuántos hubiéramos sido, tal vez veinte o veinticinco. Cuando entré en la Escuela Freudiana de París, conocía a Lacan hacía solamente seis meses y ya fui incluido allí, o sea, la selección no era tan dura.

Lacan, desde su posición de exclusión, tenía algo en común con toda esa gente, ya descrita, que rechazaba la clínica y la práctica institucional de la IPA. A pesar de haber nacido a principios de siglo, Lacan tenía una sensibilidad muy moderna, casi posmoderna. El crecimiento extraordinario de la Escuela Freudiana de París ocurrió a partir de Mayo de 1968, ampliándose extraordinariamente en Francia.

Al mismo tiempo, hubo siempre un malentendido en eso. Las personas, digamos, proyectaban una posición en Lacan que no era la de Lacan. Durante toda su vida, al principio una vez por semana, y después quincenalmente,

Lacan iba al Hospital Psiquiátrico Central de París, para presentar casos de pacientes según el encuadre psiquiátrico clásico ante la indignación de aquellos que tenían sensibilidad antipsiquiátrica. Tengo de eso un recuerdo personal y di, en los años '60, una conferencia sobre lo que fueron para mí las enseñanzas de la presentación de casos de Lacan, que provocaban tanto escándalo a la querida Maud Mannoni, quien tenía esa sensibilidad antipsiquiátrica. Como fue un congreso en el que el propio Lacan estaba presente, dijo que, a pesar de las quejas de Maud Mannoni, iba a continuar su presentación de casos, considerando exacta lo que llamó "la fotografía de Jacques-Alain" de su presentación.

O sea, el malentendido, a veces, era público. Por ese motivo comencé mi charla resaltando la "evaluación clínica", porque no estoy seguro de que este malentendido haya desaparecido. Señalar la importancia de la evaluación clínica no es volver a la psiquiatría, es decir, no es suficiente, para ser lacaniano, rechazar a la IPA, como tampoco basta ser rechazado por la IPA. No es suficiente, para ser lacaniano, tener como palabra de orden: "No tengo maestro, no tengo Dios", antigua palabra de orden de la anarquía, fundamento insuficiente para decirse lacaniano. Como no es suficiente, digamos, cultivar la ignorancia pura.

Explicitemos esto un poco más. Para ser lacaniano es preciso estudiar la clínica, el saber clínico, y utilizarlo en la experiencia. Es verdad que tenemos cierto malestar con el saber clínico porque, en general, el saber clínico es de origen psiquiátrico y su constitución se dio en los años '30. A partir de ahí, no hay más elaboración propiamente clínica en la psiquiatría. Lacan decía que, en verdad, fundado en el discurso analítico, sólo existe el tipo clínico llamado "histeria", y que los otros tipos clínicos que conocemos vienen de la psiquiatría y, eventualmente,

necesitamos un esfuerzo de reformulación, de formalización de nuestra parte. Es por esta razón, como ustedes pueden observar, que en los encuentros internacionales, desde hace algunos años, retomamos sistemáticamente las categorías clínicas para tratar no sólo de importarlas al discurso analítico, sino incluso de formalizarlas.

Provoqué risas en la audiencia con mi alusión a la "ignorancia pura". No es para desfavorecer la función de la ignorancia; por el contrario, la ignorancia tiene una función operativa en la experiencia analítica. Se trata entonces, no de la ignorancia pura sino de ignorancia docta, de la ignorancia de alguien que sabe cosas, pero que voluntariamente ignora hasta cierto punto su saber para dar lugar a lo nuevo que va a ocurrir. He aquí una diferencia muy importante para distinguir la posición del analista antes y después del umbral del análisis, antes y después de la frontera del discurso analítico. La función operativa de la ignorancia es la misma que la de la transferencia, la misma que la de la constitución del Sujeto supuesto Saber. El Sujeto supuesto Saber no se constituye a partir del saber sino que se constituye a partir de la ignorancia. A partir de esa posición el analista puede decir, o hacer entender, que no sabemos con anterioridad lo que el paciente quiere decir, pero suponemos que quiere decir otra cosa. En esto, la suposición de saber no está vinculada al saber constituido —porque si hay saber constituido, no hay ninguna necesidad de suposición, hay, sin embargo, una suposición de ignorancia.

Hemos distinguido tres niveles: el nivel de la evaluación clínica, el de la localización subjetiva y el de la introducción al inconsciente, vinculando los dos primeros niveles a la subjetivación y los dos últimos a la rectificación.

Avaluación clínica

Subjetivación

Localización subjetiva

Rectificación

Introducción al inconsciente

DE LA AVALUACIÓN CLÍNICA A LA LOCALIZACIÓN SUBJETIVA: LA SUBJETIVACIÓN

Hay un vector que soporta todo esto, el vector del propio acto analítico, el vector del “sí” o del “no” del analista avalando o rechazando la demanda de su paciente, de ser paciente de un analista. Es decir, hay un vector de responsabilidad, un vector donde el paciente es, en realidad, un candidato y el analista, en cierto modo, un jurado.

Es cierto que la evaluación clínica, en la experiencia analítica, no está constituida en la objetividad. Cuando hablamos del diagnóstico, en esta perspectiva, el sujeto es una referencia ineludible. Vimos eso cuando hablamos de la perversión. Podemos diagnosticar fácilmente una conducta perversa, por ejemplo, una homosexualidad masculina tal y como lo hace el propio paciente, su médico, sus amigos o su familia, no siendo necesario un analista para tal cosa. Entonces, se trata de una homosexualidad de hecho; es así como puede obtener su goce, es su manera de gozar. Debemos respetar las maneras de gozar. Lo que difiere, el elemento nuevo que puede o debe introducir la experiencia analítica, es la posición que el paciente asume en relación a su homosexualidad, lo que es muy diferente de la conducta. No se trata de la misma cosa cuando esa conducta es realizada por alguien que dice: “Hago eso y lo confirmo, hago y repito”, o cuando es alguien que dice: “Es lo que yo hago, pero estoy contra eso”. No son la misma cosa a pesar de que la

conducta sea la misma. Si, para uno, ese goce resuelve las cuestiones del deseo, para el otro, intersifica la cuestión sobre el deseo.

Intentaré explicar esta diferencia. Hablé sobre la homosexualidad de hecho, sin embargo es muy diferente saber si para el sujeto que va al analista se trata de una homosexualidad de derecho, y aquí utilizo la oposición “de hecho” y “de derecho”. O sea, se trata de saber si es una homosexualidad confirmada. Hay un vínculo entre la homosexualidad masculina y el derecho. En la antigua Grecia, en efecto, la homosexualidad masculina tenía su estatuto privilegiado entre los maestros, entre aquellos que detentaban el derecho. Había una homosexualidad de derecho, vinculada al derecho porque estaba profundamente vinculada al falo; cuando se trata de derecho, la cuestión fálica no está muy lejos.

En el análisis, la cuestión del derecho es esencial, mucho más que la cuestión de los hechos. En general, las personas que vienen al análisis se sienten “mal-hechos”. Esto es verdad por ser propio de la condición humana. Son los neuróticos los que se perciben fundamentalmente mal-hechos. Los neuróticos, como Lacan destaca, representan la dignidad humana porque son, justamente, los que sufren por estar mal-hechos. Cuando repetimos la frase de Lacan “no hay relación sexual”, significa que eso falta, es por eso que estamos mal-hechos.

Una cuestión fundamental del sujeto en análisis es: ¿a qué cosas tengo derecho? Se ve que un neurótico puede negarse a abandonar las cosas que le impiden gozar porque, inconscientemente, no tiene derecho a eso. Sabemos que el derecho es siempre una ficción, una ficción simbólica y que, a pesar de serlo, es operativa en el mundo, estructura el mundo. Así, cuando hablamos de la castración simbólica, se trata de derecho. En la historia de la humanidad, se ha constituido como cuestión: “¿a qué tiene de-

recho una mujer?”, no estando enteramente resuelta. A eso Freud le llamo *penis-neid*.

La pregunta “¿A qué tiene derecho una mujer?” es retomada por los hombres, eventualmente, para disminuir los derechos del otro lado, privilegiando el derecho masculino. Pero, lo que aparece en la experiencia analítica es que esa pregunta es retomada también por la mujer, lo que quiere decir que igualmente para la mujer ésa no es una cuestión resuelta. El *penis-neid* y la cuestión de la castración hacen sentir la diferencia entre hecho y derecho, porque existe el factor biológico de la reproducción sexual, y, por ese motivo, una parte de la especie es así y la otra de la otra manera. Entonces, no se trata de hecho, y sí de símbolo, o sea, de derecho. De la misma forma que hay, en torno al falo, el brillo de privilegio, hay también la cuestión de la ausencia de derecho del lado femenino. Eso no quiere decir que el hombre esté tan privilegiado por su privilegio. Como decía Lacan, este privilegio es sobre todo un peso. No tenerlo parece conferir a las cosas de la vida, y al propio deseo, una perspectiva más adecuada. El hombre queda un poco “embarazado” por su privilegio. Las mujeres pueden “embarazarse”, pero el hombre ya está “embarazado”.

Trato de retomar ese concepto de sujeto, de impedir que haya, entre nosotros, una palabra vieja y común, porque la consideración metódica del sujeto es lo que hay de nuevo en Lacan. Cuando dice que realmente comienza su enseñanza en 1953 con el artículo “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, cuando reconsidera ese texto en ocasión de la reedición de sus *Escritos*, cuando tiene que ratificar ese artículo, hace una pequeña introducción bajo el título “Del sujeto por fin cuestionado”. Con eso, marca el inicio de su enseñanza, no con la lingüística, no con el estructuralismo en cuanto tal, sino con la consideración del sujeto.

Creo que ahora ustedes pueden ver en qué sentido el sujeto en la clínica es un sujeto de derecho, un sujeto que establece su posición con relación al derecho, o sea, no se trata de un sujeto de hecho. Y si alguien va a “observar” al sujeto, buscándolo en la objetividad, jamás lo encontrará. Encontrará, por ejemplo, porcentajes. Hay estudios de este tipo en Alemania, en Estados Unidos, donde se intenta cuantificar toda la experiencia analítica con cuestionarios dirigidos a los analistas, en los que se pregunta, por ejemplo: “¿Cuántas curas con éxito? ¿Cuántas curas inconclusas? ¿Cuántas, mal concluidas?”, y así sucesivamente. La dificultad, entonces, es que lo que un analista considera una cura bien concluida no es, eventualmente, la opinión de otro. Además de eso, se debe verificar cuál es la opinión del paciente. La concepción que el paciente puede tener de una cura cambia durante la experiencia analítica. De esta manera, es justamente el sujeto el que impide cuantificar la experiencia analítica. Decir que el sujeto en la clínica no es un sujeto de hecho sino un sujeto de derecho, equivale a decir que no se puede separar la clínica analítica de la ética, de la ética del psicoanálisis. Es la ética del psicoanálisis la que constituye, en la experiencia analítica, al sujeto. Éste fue el tema escogido para el *“II Encontro Brasileiro do Campo Freudiano”* en abril de 1989: *“A ética da psicanálise, suas incidências clínicas”*. La primera incidencia clínica de la ética del psicoanálisis es el propio sujeto.

LOCALIZACIÓN SUBJETIVA

Como vemos, el nivel descriptivo no es de mucha valía en la experiencia analítica. Hubo un tiempo en el que Freud trataba de verificar los hechos relatados por el paciente pero eliminó en seguida esa práctica, pues no se tra-

taba de verificar los hechos para certificarlos. Hay analistas que piensan que es de suma importancia observar al paciente: cómo se mueve, cómo se viste, cómo se acuesta en el diván, lo que hace con su cuerpo durante la sesión, cómo entra, cómo sale. Un analista eminente como Wilhelm Reich, cuando aún era freudiano, en su tratado del método analítico, resaltó la importancia para el analista de la observación de la conducta de una manera un tanto zoológica. No digo que el analista deba ser ciego. Es bueno tener una idea de si el paciente es una mujer o un hombre, aunque no sea fácil diferenciar; pero es mejor tener en consideración un cambio de vestimenta en la medida en que eso puede corresponder a un cambio de posición subjetiva, o responder a una interpretación. Lo esencial, con todo, no es esa dimensión; lo esencial es lo que el paciente dice.

Nos detendremos un poco más en la significación de esa frase: "Lo esencial es lo que el paciente dice", lo que significa separarnos de la dimensión del hecho para entrar en la dimensión del dicho, que no está muy lejos de la dimensión del derecho.

En nuestro método, debemos pasar, inicialmente, de la dimensión del hecho a la dimensión del dicho, pero esto no basta. Presentar como si fuese análisis el mecanismo de los dichos es falso lacanismo. El mecanismo de los dichos no vale más que el mecanismo de la psicología del yo. Es verdad que en Lacan hay algunas cosas que podrían ser retomadas de otra manera para volverse un mecanismo. Por ejemplo, la diferencia hecha por Lacan, a partir de la lingüística, entre metáfora y metonimia. Ese binarismo fantástico y cómodo a partir del que se puede, en cada frase, preguntar si se trata de una metáfora o de una metonimia, puede constituir un mecanismo pseudo-lacaniano. Algunos alumnos de Lacan se separaron de él por pensar que ya habían entendido todo con relación a la metáfora y a la metonimia, y entraron a continuación en la

IPA para adquirir prestigio a través de eso. Por esta razón hoy puedo encontrar en Nueva York a analistas de la IPA que dicen: "Pues sí, nosotros también trabajamos con la metáfora y la metonimia. ¿Fue Lacan quien inventó eso? Como mecanismo es totalmente compatible con todo lo que se piensa".

De esta manera, ir de los hechos a los dichos no es suficiente. Es esencial un segundo paso. El paso siguiente es cuestionar la posición que toma aquel que habla con relación a sus propios dichos. Lo esencial es, a partir de los dichos, localizar el decir del sujeto, o sea, lo que Lacan, retomando una categoría de Jakobson, llamaba enunciación, que significa la posición que aquel que enuncia toma con relación al enunciado.

A este respecto hay muchas cuestiones. El paciente dice algo, sea metáfora o metonimia, pero cuando dice eso, ¿es para él mismo una verdad o una mentira? Puede ser el mismo dicho, pero hay una distancia entre el dicho y el decir. Alguien puede decir alguna cosa sin creer completamente lo que dice. De esta forma trátase de una cuestión entre lo dicho y el decir. Hay una manera muy simple de entender esto en lógica matemática. Podemos tener una proposición y colocar la letra V para decir "verdadero", o F para decir "falso".



Es la misma proposición, pero puede tener un valor u otro, indicando una posición con relación al dicho. Este tipo de marca, verdadero o falso, es llamado, clásicamente –hay sentidos más profundos–, nivel apofántico.

LA MODALIZACIÓN DEL DICHO

Hay otra manera que permite ver mejor la posición subjetiva, una segunda manera de marcar el valor del dicho. Puedo decir, por ejemplo: "Vengo mañana". Ése es el dicho, pero se puede indicar el valor que se da a ese dicho de diversas maneras. En una de ellas se puede decir: "Vengo mañana, es una mentira", pero también se puede decir "Vengo mañana, quizá", o "Vengo mañana, con certeza", o aun "Vengo mañana, si no voy a otro lugar" o "Vengo mañana, seguro que sí" o "Vengo mañana, seguro que no" o "Vengo mañana, dependiendo de lo que usted me diga". Todas esas maneras son lo que, clásicamente, reciben el nombre de modalización, porque son una modulación del dicho. Todas esas palabras indican, justamente, en el dicho, la posición que el sujeto asume ante él. Esto debe ser visto como contrario a la lógica matemática clásica, donde hay solamente dos valores. Se puede colocar, eventualmente, un tercero o un cuarto valor, pero el nivel de modalización en la lengua es casi infinito para indicar con sutileza lo que se hace o lo que se dice; el tono de voz también puede ser una modalización.

Éstas son cuestiones que el analista siempre debe situar, y que tiene como referencia el propio sujeto. Alguien puede decir alguna cosa sin creer en lo que dice y, por qué no decirlo, ésta es la regla. Eventualmente, en el análisis, el sujeto dice algo para verificar si el analista le cree y, si le cree, el propio sujeto comienza a creer, o aun, por el contrario, si el analista cree, el sujeto se asegura de que el analista es un tonto.

No se trata de una invitación para que el analista sea inteligente, porque a veces es necesario, para el sujeto, que el otro sea un tonto; con eso el sujeto gana cierta seguridad. Así, no tenemos que parecer demasiado inteligentes pues un cierto aire de estupidez puede, también,

hacer maravillas. En cierto modo, algunos analistas tienen ese privilegio, hablo en tono de broma, pero ése es un verdadero problema: pensar que el otro percibe todo, que el otro lo va a volver, de hecho, transparente. Para permitir que el propio deseo se desenvuelva es necesario un lugar oscuro y, también, pensar que hay algo que el otro no puede percibir. Tenemos que permitir al sujeto algunos engaños y no ir a buscar, inmediatamente, al sujeto en su fondo para decir que no es verdad, que hay una contradicción. Al contrario, es preciso permitir, principalmente en las entrevistas preliminares, que continúe mintiendo un poco en sus propios dichos. Y eso, de hecho, ya constituye una introducción al inconsciente. La localización subjetiva introduce al sujeto en el inconsciente.

Decir la verdad —la verdad también es una modalización. En el sentido clásico hay dos niveles, el verdadero y el falso, y es posible matematizar el dicho en ese nivel, pero no a nivel de la modalización. Hace poco tiempo surgieron algunas tentativas de matematizar la lógica modal, lo que hace perder todos los matices, todas las gradaciones de la modalización. A veces es sencillo decir la verdad cuando se la confunde con la exactitud, pero lo verdadero y lo exacto no son la misma cosa. Es fácil decir la verdad cuando la conocemos. Sin embargo, justamente en el análisis, el esfuerzo de decir la verdad, la verdad más aguda que surge es... que no podemos conocerla, y es con la regla analítica de decirlo todo como eso aparece. El primer resultado es que la verdad no puede ser dicha porque no la conocemos y la única cosa que se puede hacer es decirlo. Hay sujetos para los cuales el esfuerzo de decir la verdad los lleva a la imposibilidad de decirlo, y eso constituye un sufrimiento; son los sujetos histéricos. Es un escándalo tratar la histeria a partir de conceptos como el teatro, la mitomanía; eso es psiquiatría. Cuando, al contrario, se trata de sujetos que sufren, en su propio ser, de

la imposibilidad de una autenticidad —a la que Freud llamó *Proton Pseudos*, la mentira original— algo que indica la posibilidad subjetiva en cuanto tal.

LA CAJA VACÍA DEL SUJETO

Intentaré formalizar esto de una manera muy simple para introducir esa consideración en el propio método analítico. Se trata de distinguir entre el dicho y una posición con relación al dicho, siendo esa posición el propio sujeto. Es decir, tenemos siempre que inscribir algo, en segundo lugar, como un índice subjetivo del dicho. Introduciremos hoy un simple símbolo para hacer eso, el símbolo de una caja. No una caja negra, *the black box*, sino una caja vacía, donde vamos a escribir, justamente, las variaciones de la posición subjetiva.



El ejemplo freudiano de eso es la *Verneinung*. El paciente dice, a propósito del personaje de su sueño, “No es mi madre” y Freud afirma con seguridad que el hecho de decir “No es mi madre” confirma que el personaje del sueño es la madre. Es difícil entender este ejemplo en términos de objetividad; esto muestra que el psicoanálisis no tiene sentido a nivel de la pura objetividad. Si el sujeto dice “Es mi madre”, el analista dice “Sí, es su madre”; si el sujeto dice “No es mi madre”, el analista dice: “Sí, es su madre”, y de ese modo, el analista siempre tiene razón. Cuando dice “sí” o “no”, el analista se hace su propia idea de eso. Hay algo así en análisis cuando se es un poco imprudente.

El ejemplo de la *Verneinung* en Freud es un ejemplo de análisis de la estructura del dicho con relación al decir. Lo que Freud hace es distinguir, justamente, el dicho de la modalización de la negación, esto es, la denegación. Quiero decir que hay un primer "Es mi madre", seguido de la posición que el sujeto neurótico asume con relación a su dicho, poniendo una marca de negación en el dicho. Los analistas saben de eso porque hay un personaje en el sueño sobre el cual el sujeto dice "No sé quien es" pero, para decirlo, selecciona, dentro de todos los seres humanos, a su madre, para decir: "No es ella". De esa forma, el significante madre —retomemos la palabra "significante", un poco renovada— está presente en el dicho y, como tal, es distinto del índice de la negación que viene a modificar la relación del sujeto con él. Como dice Freud, la negación es como un índice del inconsciente, un "*Made in Germany*" o un "*Industria brasileira*", una marca de fábrica. Lacan lo designa, como colofón en el *Seminario 2*, como índice subjetivo y, en este caso, el índice subjetivo es la marca negativa. En este pequeño ejemplo podemos ver una actividad fundamental de la neurosis, la relación del neurótico con el deseo, indicando que el neurótico no puede aceptar el deseo sin la marca de la negación sobre éste.



Un paciente neurótico obsesivo, por ejemplo, no puede desear a una mujer si esa mujer no tiene un defecto. En el primer momento, por el contrario, intenta valorizar a esa mujer, pero la condición indispensable para su deseo es focalizarse en un pequeño defecto que no es visible a

simple vista. Muchas veces la depreciación dirigida al objeto de amor, tal y como se encuentra en la neurosis obsesiva, es una condición propia del deseo. Encarnar este retroceso frente al deseo es parte del deseo neurótico. Vemos, a veces, matrimonios sólidos, tal vez los más sólidos, fundados sobre el hecho de que la esposa es para el hombre una mujer despreciada, justamente porque encarna la marca negativa del deseo. Esa mujer despreciada diariamente con críticas, en la experiencia analítica se revela objeto de un amor loco.

De este modo, como principio del método, es imperativo para el analista distinguir siempre el enunciado de la enunciación y, paralelamente, el dicho del decir. Una cosa es el dicho, el dicho como hecho, y otra lo que el sujeto hace de lo que dice. A veces hay una relación de instrumentación entre el sujeto y sus palabras, lo que es bien conocido cuando alguien se sirve de las palabras para engañar a otro. Lo que cambia en la perspectiva analítica es que el sujeto utiliza la palabra para engañarse por medio de engañar a otro pero, fundamentalmente, engañándose a sí mismo.

Nada se garantiza a partir de un dicho. Muchas veces un sujeto dice algo, diciendo solamente lo que los otros ya dijeron —me refiero a nuestro uso cotidiano de la palabra—. Estamos siempre hablando y es tan grande el tiempo que pasamos hablando..., piensen que ahora mismo mis palabras están grabándose, pero lo que no se graba son los intervalos que también forman parte de este discurso. Sería mucho más interesante estudiar lo que se dice en los intervalos, no sólo para mi información. No hay una sola frase, un solo discurso, una sola conversación que no soporte el sello de la posición del sujeto con relación a lo que dice. El sujeto dice una frase y luego, en seguida, su posición con relación a esa frase. Por ejemplo, si alguien pregunta “¿Usted cree eso?”, el sujeto puede responder

“Sí, lo creo” o “Estoy seguro de eso” o “Fulano me lo dijo”. Todos estos fenómenos se inscriben en la estructura de la posición subjetiva con relación a lo dicho. En la lengua, en el uso de las palabras, esto está presente y es objeto de ciertas disciplinas lingüísticas, como fue observado por Lacan en un texto muy preciso, que tiene importancia clínica fundamental y al cual volveremos más adelante.

Esto es importante para entender que, cuando se toma al pie de la letra lo que el otro dice, produce efectos. Si usted dice “Yo no le quiero más”, y si la otra persona dice “Usted es quien lo dice”, el primero puede retroceder diciendo “Yo dije no le quiero más, cuando usted...”. Así, el simple hecho de decir “Usted es quien lo dice” ya introduce posibilidades de decir “Yo dije eso, pero no es lo que quería decir, lo que yo quería decir diciendo ‘No le quiero más’, es que le adoro”.

Éstos son fenómenos de la relación entre el enunciado y la enunciación decisivos para la interpretación analítica. Es el mismo ejemplo de la *Verneinung*: “No es mi madre”, donde Freud responde “Es la prueba de que lo es”. El propio hecho de decir “no” es la prueba del “sí”. Una vez más, eso no tiene sentido en el registro de la objetividad. Por ejemplo, cuando un epistemólogo como Karl Popper toma al psicoanálisis y dice: “Los analistas no tienen pruebas científicas; cuando es ‘sí’ o cuando es ‘no’ la verdad está siempre del lado del analista”, Popper tiene razón, pues en el registro de la objetividad esto no tiene sentido si no se introduce la función del sujeto. Introduce la función del sujeto justamente para dar cuenta de lo que hablamos ahora, por eso la interpretación analítica mínima es: “Es eso” o, como también formula Lacan, “Usted lo dice, yo no se lo hago decir”. Es presentar al sujeto su propio dicho, lo que de cierto modo significa “Coma lo que usted dice”, pues no se comen sólo libros, como en el Apocalipsis de San Juan, tam-

bién se comen palabras en el análisis, y muchas veces no es un plato sabroso para el sujeto comer sus propias palabras.

DICHO Y CITA

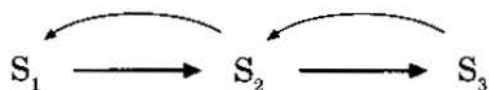
La interpretación analítica, que el analista lo sepa o no, está fundada en esta estructura.



Es por eso que en todo discurso hay una suspensión. Puedo, por ejemplo, explicar cosas de una manera esclarecedora, lo que es mi especialidad, diciendo: "Pues bien, éste es el primer paso, sin embargo hay un segundo", y al decir esto, tomo una posición modalizando mi propia posición con relación a lo que dije antes. Así, no hay discurso que no ponga, continuamente, el dicho anterior entre comillas tal y como si fuese una cita. Siempre que se constituye una secuencia significativa el dicho anterior cae en cierta objetividad y entonces puedo decir: "Eso es lo que yo dije antes, pero ahora diré otra cosa".

Un paciente, por ejemplo, dice "Soy un don nadie". Esto es un dicho, pero el sujeto puede decir, inmediatamente después "Es lo que mi padre siempre decía" y, con eso, el valor de la primera frase cambia con la segunda y, asimismo, esta situación produce cierta ambigüedad pues se debe verificar si el padre decía eso respecto del paciente o si lo decía de sí mismo. Esto responde a la estructura significativa mínima, según la cual el significante, en este caso una frase, toma su sentido solamente a partir de la

retroacción de un segundo significante. En este caso, la primera frase cambia de sentido cuando la segunda es formulada. El lenguaje sigue de ese modo, digamos, siempre en retroacción.

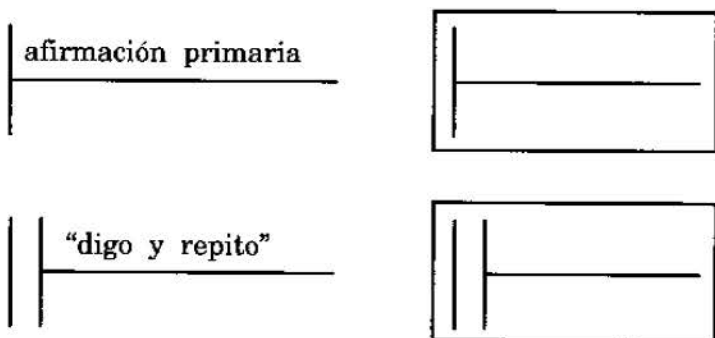


Esto implica un continuo proceso de citas en la palabra. En general, nadie puede hablar sin citar. En el ejemplo de antes, el paciente tiene la buena fe, o la idea de decir: "Soy un don nadie", pero entre comillas, y agrega, "Es una frase de mi padre". Pero frecuentemente el sujeto no sabe que lo que dice es una cita del discurso del Otro, y que introduce esa escisión, esa ruptura, entre el dicho y el decir, introduciendo un elemento fundamental.

Esa dimensión de la cita está presente, por ejemplo, en un proverbio cuando se dice "De tal padre, tal hijo", una cita del discurso, de la voz anónima del saber popular. Siguiendo el análisis de Freud, cada vez que se utiliza la negación, en ese sentido, ya es una cita pues implica un primer enunciado que es siempre una afirmación y, en segundo lugar, la posición del sujeto que puede negar o confirmar la afirmación. Esto queda claro en lo que desarrollé hace un momento para responder al pedido de repetición. Decir una vez es una cosa, pero repetirla es otra cosa, y muy peligrosa. Hay cosas que es mejor decir sólo una vez y después añadir: "Jamás dije eso". Repetir es un acto fundamental de la vida y, más precisamente, del Derecho. Para marcar la posición subjetiva, que no debe cambiar en el Derecho, existe la institución de la escritura porque es siempre posible hacer un contrato y, al día siguiente, llegar diciendo, por ejemplo: "A causa de mi análisis, mi posición subjetiva cambió". Sería renunciar

al negocio, de ahí la obligación de firmar para garantizar que la posición subjetiva no cambie; eso en términos de Derecho. Aquel que firmó no puede, al día siguiente, correr para intentar recuperar el papel firmado. El sujeto del Derecho social tiene sus propias leyes en contraposición al sujeto del derecho analítico.

Así, utilicemos un símbolo de Frege, un lógico que era consciente de que, fundamentalmente, el primer enunciado es siempre una afirmación y que, después de esa afirmación primera, la negación o la afirmación están en segundo lugar. Para escribir la afirmación primaria Frege utilizó un símbolo muy simple (un trazo vertical que toca a uno horizontal, pero sin cruzarse), antes de escribir una proposición, por ejemplo, para escribir la proposición: "Digo y repito". Para repetir, con todo, tenemos que colocar una segunda barra para confirmar.



En la lengua española, "confirmar" y "firmar" derivan de "decir", para hacer que el dicho sea firme. No es raro encontrar a un obsesivo con el síntoma más evidente y misterioso para sí mismo que el de no poder firmar su nombre, sea un cheque o una ficha de hotel. Encontré a uno que tenía una dificultad presente en su vida: no podía firmar en presencia de otros. La firma o la repetición

son actos simbólicos. No es la misma cosa decir: "Usted no me gusta" y ante la respuesta del otro, decir: "Digo y repito", o decir: "Digo, pero niego". Lo que Freud llamó la *Verneinung* es, justamente, decir y negar, y no decir y repetir, o decir y confirmar.

Eso nos lleva, inmediatamente, a la cuestión de saber en qué sentido el sujeto habla en su propio nombre. El sujeto puede venir, por ejemplo, hablando en nombre de su pareja, en nombre de su familia, a quien atribuye el dicho de que sus síntomas ya no son soportables. Un paciente llegó a mi consulta para pedir un análisis, venía con su esposa y solamente ella era la que hablaba; en cuanto al futuro paciente, estaba mudo, ella hablaba por él. Se trataba de un histérico que precisaba, de hecho, hacerse representar por una mujer en su demanda de análisis. Esa demanda, extraña en la forma de manifestarla, condujo posteriormente a la mujer a pedir también un análisis. Una madre puede conducir a su hijo a un análisis, pero después de algunos momentos se descubre que la demanda era realmente suya y el hijo estaba allí como sustituto para una demanda que el sujeto no podía asumir.

ATRIBUCIÓN SUBJETIVA

Un analista jamás sabe lo que el otro realmente le demanda. Se puede hacer una demanda de análisis a través de una medicación; una demanda de supervisión puede ser una demanda de análisis, esto es bastante conocido. Una invitación al analista para hablar, dar una conferencia, puede ocultar una demanda de análisis y, si un analista lleva su vida por ahí, no podrá hacer muchas cosas.

Esto tiene un sentido muy preciso. Lo formularé en términos de Lacan, a partir de un párrafo esencial del

texto sobre las psicosis, en general poco trabajado, en "Una cuestión preliminar...": "En cada cadena significativa se sitúa la cuestión de la atribución subjetiva". Con estas palabras, que pueden parecer misteriosas, seguro que ustedes ya pueden entender de lo que se trata: no hay una sola cadena significativa sin que se plantee la cuestión del sujeto, de quién habla, y desde qué posición habla. En toda cadena significativa la cuestión es de atribución al sujeto, al sujeto del dicho. Lacan apunta estas cosas, que he discutido en mi Seminario este año, con personas de las mejor informadas sobre su obra, lo que no dejó de constituir ciertas dificultades. Lacan dice: "La estructura propia de la cadena significativa es determinante en la atribución subjetiva, que, por regla, es distributiva, es decir con varias voces...". Esta frase es un axioma que no vale solamente para las psicosis sino para toda cadena significativa. Lacan afirma que esa estructura, para cada cadena significativa, sitúa la cuestión en términos de citas.

En general, no hay una unidad de la cadena significativa desde el punto de vista de la enunciación. Una palabra es, en realidad, la repetición del discurso del Otro, es una cita. Es la voz del padre cuando el sujeto dice, por ejemplo: "Soy un don nadie". Hasta cierto punto, es otra voz que, de este modo, implica ese análisis.

Fundamentalmente, la cadena significativa es polifónica, o sea, hablamos a varias voces, hablamos modificando continuamente la posición de sujeto; muchas veces estamos serios, poco después saltando, amenazando, es el teatro de la palabra. Es por eso que existe el teatro, es un hecho humano fundamental porque en el teatro las diferentes voces son encarnadas.

Éste es un punto clave tanto para la doctrina de las neurosis como de las psicosis. Ahí está también la importancia de la puntuación como método analítico; la puntua-

ción justa depende de cómo el analista fija la posición subjetiva. No hay palabra más especial que la que dice el analista para fijar la posición subjetiva. Se puede, en ese punto, reconocer una palabra de verdad.

Por ejemplo, las alucinaciones. El sujeto histérico tiene derecho a tener alucinaciones, pero de ningún modo son las mismas que las alucinaciones psicóticas. La posición subjetiva de la histeria frente a sus alucinaciones es totalmente diferente a la de la psicosis frente a las suyas. Para un psicótico, a pesar de no conocer todos los detalles de sus alucinaciones, la alucinación es un punto de certeza, todo a su alrededor puede ser confuso, pero no la alucinación: él escuchó una voz en su cabeza.

El sujeto histérico puede esforzarse para eso. Sin embargo, si lo hacemos hablar podemos escuchar que la terrible alucinación no tiene para el sujeto ningún punto de certeza. Es importante para el analista, desde el primer momento, al tratar a un sujeto histérico, no alimentar ese discurso sobre las alucinaciones. Encontré, en un momento dado, a una joven histérica que, al atravesar los Jardines de Luxemburgo para venir hasta mi consultorio, me contó al llegar que le parecía que todo el mundo a su alrededor hablaba en su cabeza y que hubo transmisión de pensamiento con una persona en el Jardín. Después de algunos minutos de ese relato, con el cual quería pasar por una loca, fue necesario cortar diciéndole: "Usted se quiere presentar como una loca", con lo que yo puntuaba, justamente, la posición en relación con el dicho, indicándole que todos sus dichos no iban a ser tomados en serio. Nada es más importante en el análisis que esto. Eso es la dirección de la cura: saber lo que debe y lo que no debe ser tomado en serio. Es posible que el analista se interese por una alucinación histérica, pero si manifiesta ese interés, esa alucinación puede durar meses porque, para satisfacer o frustrar su deseo, manifestado por las alucinaciones,

el sujeto histérico puede producir esto a lo largo de mucho tiempo. No es que sea teatro, se trata de responder al deseo del Otro. Hay casos en los que el analista produjo todos los efectos que más tarde trata de describir.

Una depresión, por ejemplo, debe ser seriamente considerada en el caso de tratarse de una depresión psicótica, o aun de los preámbulos de un pasaje al acto bien logrado: el suicidio. A un depresivo debemos cuestionarlo con sorpresa, no con una participación emocional en su depresión. Antes de venir aquí, atendí a una mujer —era la primera entrevista— con una ansiedad terrible. Era una persona que sabía que yo estaba a punto de irme de viaje y que, a pesar de eso, o tal vez precisamente por eso, vino a verme diciendo que sus hijos se iban de fin de semana sin ella y que, por esa razón, tenía ideas de muerte, llorando continuamente. Debo decir que a esa persona que se presentaba llorando la cuestioné con una sonrisa visible, no de ironía, espero, sino de gentileza. La segunda vez, esa persona había olvidado su depresión que, dos días antes, parecía anunciar el fin del mundo. Esto quiere decir que la decisión del analista de viajar igualmente, es un acto simbólico. En el análisis no se trata de participar emocionalmente de las situaciones afectivas del paciente demostrando comprensión o ternura. La demostración de incompreensión frente a los afectos del otro es una posición sumamente importante. Esa demostración de incompreensión por parte del analista, provoca, en general, todos los reproches de deshumanización. Puede suceder que no valoremos un estado y, de repente, al día siguiente, el paciente se suicide. O sea, que cuando hablamos de la responsabilidad del analista, eso no es una palabra vacía. Todos los analistas saben que una palabra infeliz, cuando la experiencia es conducida con intensidad, puede matar a alguien. Si la experiencia analítica es conducida como un tipo de asistencia social persona-

lizada, los riesgos son menores. Antes de introducir a alguien en la experiencia analítica, con todo su rigor, tenemos que ver si, eventualmente, no hay otros medios.

EVOLUCIÓN DE LA MODALIZACIÓN DEL DICHO

El dicho puede modalizarse de tal modo que una demanda de cambiar, "Quiero cambiar", puede revelarse como una demanda de no cambiar. Puedo dar ejemplo de eso con una reciente demanda de análisis en París. Un hombre llega sin su mujer, pero presentándose como "marido", presentándose como alguien que tiene una esposa que inició un análisis y a quien después de algunos meses, ya no puede reconocer como su esposa. El análisis cambió a su mujer y, por otra parte, él tampoco es tan nuevo en la dimensión analítica pues ya se analizó durante mucho tiempo. Aquello que él desea, lo que pide del análisis, es lo siguiente: con certeza, su mujer se prepara para separarse y él quiere, a través de un nuevo análisis, prepararse para esa separación. Ésa es una forma de demanda de análisis. Después de algunos minutos surge en el relato que, durante años, este marido mantuvo a su mujer bastante atada, y se consideraba como la referencia fija de su mujer, su punto de referencia. En la medida en que ella precisaba de eso, él se constituyó en esa función. Parece que ésa fue también la posición del padre del paciente con relación a su mujer, su madre, loca, pero no propiamente psicótica. Su padre se consideraba el jefe de la casa y el paciente creía que esta posición era exactamente la que su mujer necesitaba. Ahora, a través de su análisis, ella había tomado cierta distancia con relación a su posición anterior, pasando a quejarse de las observaciones despreciativas que su marido le dirigía. Ahora ella decía: "Tú siempre me haces sentir inferior delante de los

otros". Cuando le pregunté si eso era verdad, él respondió: "Sí, ella no sabe qué hacer y necesita a alguien que la dirija". Es claro que su demanda de análisis era en el sentido de no cambiar, o sea él prefería aceptar su pérdida a cambiar cualquier cosa de sí mismo, manteniéndose en la misma posición, y eso a pesar de perder a su mujer. Su demanda era: "Ayúdeme a perderla" —como si ella fuese nada—, es decir confirmar su posición inicial de sujeto.

Mi primera frase fue: "Usted no quiere cambiar". Evidentemente, ésta le parecía ser la mejor posición del mundo porque era la posición paterna. Muestra ser un neurótico obsesivo muy decidido y la inferioridad supuesta de su mujer era, para él, una condición de su deseo. Después de algunos minutos, mi segunda frase fue: "Para usted las mujeres son seres inferiores". Eso me llevó a no aceptar, a no avalar, esa demanda de análisis así formulada. Aceptarla de ese modo impediría, desde el primer momento, la localización subjetiva. Mis últimas palabras fueron que me parecía que él necesitaba un *aggiornamento*, como se dice en italiano, o *actualización* en castellano, y que podría volver a verlo la semana siguiente.

Lo que vemos como una posición neurótica de su parte fue posible, antes, porque la posición de hombre, como jefe de la casa, es practicada en muchos países de diversas maneras. Fue una posibilidad de elaboración de la relación sexual en una época en la que las mujeres no podían hacer análisis. Ahora, la esposa va al analista y, semanas después, un señor se encuentra sin su siervo. La cuestión de la localización subjetiva en este caso era cómo invertir la demanda, cómo transformar la demanda de no cambiar hacia una de cambiar, porque su demanda era: "Permítame perder a esta mujer, que me gusta, pues lo que quiero es poder perderla como una mierda". Él venía a pedir ayuda para eso. Ése hubiera sido el sentido si yo hubiera aceptado la primera demanda, y por eso rechacé la formu-

lación inicial. No rechacé al sujeto sino que rechacé la formulación de su demanda. Volvió por segunda vez y se dio cuenta de que había sido él quien había dicho: "O todo se conserva como antes o no hago nada", y que su mujer sólo quería tomar cierta distancia en relación con su rutina habitual. Lo que él quería diciendo: "O todo o nada", era conservar su posición de señor del juego, establecer las reglas del juego para una mujer sin punto de referencia. Es posible que ella sólo tuviese ese punto de referencia en el marido; hay muchos matrimonios formados en la alianza entre una histérica sin punto de referencia, y un neurótico obsesivo que se sacrifica para constituirse como tal. Pero en este ejemplo se observa que el factor de estabilización es el valor que para él tiene su mujer, lo que es sumamente importante; toda la posición subjetiva del marido fue desestabilizada por el hecho de que su mujer cambió un poco su posición subjetiva, pasando a no aceptar más los dichos de menosprecio de su marido.

Se observa que el sentido de realidad de este sujeto está vinculado al hecho de que el otro, su mujer, debe mantener la misma posición asignada. En la segunda entrevista —sólo hubo dos hasta el momento— hubo ocasión para que su propio mundo apareciese como igual a su síntoma. Digo, pues, que ya en las entrevistas preliminares hay una función esencial del analista, la función del malentendido. A veces un paciente busca a un analista para, finalmente, saber si alguien puede entender lo que él dice. Con todo, no es posible convencer al paciente de nuestra capacidad de entender si no es a través de la introducción sistemática del malentendido. Por ejemplo, a través de la introducción de la pregunta: "Pero... ¿qué quiere decir usted con eso?". Solamente esta pregunta introduce la dimensión del Sujeto supuesto Saber porque, demostrando al paciente que no lo entendemos, a causa de cualquier simpatía, se introduce al sujeto en el

hecho de que él mismo no se entiende. La cuestión puede presentarse así: "Nadie me entiende", pero en realidad, la demanda está fundada en un dato: quien no se entiende es el propio sujeto; y eso es lo que significa la asociación libre, el auto-malentendido; y es por este motivo que la pasión analítica es la pasión de la ignorancia. La simpatía o la empatía, tan importantes en la escuela inglesa de psicoanálisis, no tiene lugar en el análisis propiamente dicho porque el alivio proviene del malentendido.

Fue Lacan quien resaltó eso, pero él no olvida que fue un alumno de Jaspers, un jaspersiano. Cuando era psiquiatra, Lacan fue un partidario de Jaspers, quien consideraba el principio de comprensión como un criterio especial en las psicosis. Cuando Lacan, en el *Seminario 3, Las psicosis*, dice que lo más importante es no comprender al paciente, tenemos que tener mucho cuidado con la comprensión inmediata; pero no olvidemos que en su tesis de psiquiatría, la referencia fundamental era el principio de comprensión. Es de él mismo de quien habla Lacan, o sea, toma una nueva posición con relación a lo que fue dicho antes.

Introduciendo en la lectura de Lacan este principio, él siempre cambia su posición subjetiva con relación al dicho anterior. Muchas veces, cuando Lacan critica, satiriza a algún analista, en realidad está hablando contra sí mismo; no se trata de un discurso inspirado sino de una corrección metódica del dicho anterior.

De esta manera, el consejo de "no comprender" es consecuencia, únicamente, del hecho de la no existencia de un metalenguaje: no se puede explicar una frase a partir de otra que sería definitiva sin que se produzca y se continúe la posibilidad de una nueva posición subjetiva.

Así, la localización subjetiva consiste en hacer aparecer la caja, esa caja vacía donde se inscriben las variaciones de la posición subjetiva. Es como tomar entre

paréntesis lo que el sujeto dice y hacerle percibir que toma diferentes posiciones, modalizadas, con relación a su dicho. A veces, un sujeto puede decir: "No me importa lo que digo"; tenemos que ver si eso es verdad o no. Para un sujeto para el que las palabras no importan, no tenemos certeza de si podrá hacer un análisis, pero si eso significa: "Lo que me importa es lo que usted diga", ahí cambia todo.

¿Qué es el sujeto? El sujeto es esa caja vacía, es el lugar vacío donde se inscriben las modalizaciones. Ese vacío encarna el lugar de su propia ignorancia, encarna el hecho de que la modalidad fundamental que se debe hacer surgir, a través de todas las variaciones, las modalizaciones, es la siguiente: "Yo (el paciente), no sé lo que digo". Y, en este sentido, el lugar de la enunciación es el propio lugar del inconsciente.

27 de julio de 1987

III

INTRODUCCIÓN AL INCONSCIENTE

Hay un lugar en Curitiba que no se puede dejar de visitar. Creo que los curitibanos lo conocen, pero para mí fue una sorpresa conocerlo. Para aquellos que no lo conocen, y deberían conocerlo, ese lugar es la Boca Maldita. De la forma en que me fue presentada se trata de una pequeña plataforma, en medio de una calle peatonal, con una piedra en el centro. Cualquier persona puede llegar allí y reclamar lo que quiera, sin represión. El lugar fue instituido en 1956 y parece demostrar una evidente vocación de Curitiba para el psicoanálisis. Es, de hecho, un lugar peculiar para la ciudad, que permite otro uso de la palabra, que invita a cada persona a decir su verdad. A mí me gustaría mucho que estos seminarios también fuesen una Boca Maldita donde cada uno pudiese decir la verdad.

Este lugar fue instituido por un prefecto, por lo visto una persona inteligente porque permitió que cada persona pudiese decir la verdad, como un tonto, como un bufón. El lugar en sí tal vez no tenga tanta importancia, es una especie de Hyde Park en Curitiba, como el que existe en Londres, donde cualquier persona puede llegar y decir lo que quiera. Godino me dice que no se trata exactamente de eso, que no es un uso individual de la palabra sino colectivo. Mejor sería que Godino dijese, exactamente, lo que es la Boca Maldita más allá de mis fantasías sobre el lugar.

Antonio Godino Cabas: Es imposible decir, exactamente, lo que es la Boca Maldita. Es sólo un lugar donde cada persona puede decir lo que crea que tiene que decir. Se habla de política, de mujeres, de negocios, se forman grupos de personas. No es que alguien, con un dedo en alto, anuncie la verdad para todos; todos se encuentran y la palabra y los secretos circulan.

J.-A. Miller: Es una antigua tradición, anterior a la institución de la Cosa Freudiana. Tiene algo que ver con el psicoanálisis. Es preciso decir que el consultorio es una Boca Maldita; hay ahí algo de analógico. También el vínculo de la boca con la "dicción", con un sentimiento de que, cuando la boca puede hablar libremente, lo que sale de ahí no son bendiciones sino maldiciones, maldichos. De ahí que Lacan diga que la ética del psicoanálisis consiste en el "bien-decir". El "bien-decir" no es una "bendición". La bendición es algo que ocurre cuando vamos a la iglesia. Podemos también ser bendecidos por la televisión, pues el Papa también bendice por la TV.

En el análisis no se dan bendiciones. Lo que se da es a aprender que lo que se habla se diga bien. En el psicoanálisis se puede aprender un bien-decir.

El sujeto, muchas veces, espera la palabra que podría curarlo. La mujer, a cuyo caso hice alusión anteriormente —el caso americano de la pseudoesquizofrénica que era histérica—, dice una frase en la que espera una bendición, algo así: "Pero ¿no hay una palabra suya que pueda curarme?". Esta pregunta expresa la esperanza de una bendición. El analista no tiene bendiciones que dar, pero puede contribuir en el aprendizaje del bien-decir, o sea, puede introducir al sujeto en un acuerdo entre el dicho y el decir, de tal manera que pueda aproximarle a decir lo que desea. Esta concordancia es un ideal.

El bien-decir, para Lacan, es la llave de la ética del psicoanálisis, una ética del dicho y del decir. Menos que

un acuerdo ideal entre el dicho y el decir se trata de encontrar y practicar una manera de decir que tenga en cuenta la diferencia entre el dicho y el decir. Que tenga en cuenta, también, la posibilidad de modificación de una posición subjetiva con relación al dicho; una manera de decir que no confunda el dicho con la posición subjetiva. De esta manera, practica lo que se puede llamar el retroceso de la enunciación, una vuelta atrás de la enunciación, o sea, la manera de decir las cosas se escribe en un retroceso subjetivo. Así es la enseñanza de Lacan, y es por eso que podemos leer y releer sus *Escritos*, porque al hacerlo encontraremos cada vez una perspectiva distinta de la anterior; no son textos de superficie.

¿Qué es la superficialidad de un texto? Es cuando no se puede cambiar de posición subjetiva, cuando hay confusión entre la posición subjetiva y el dicho. Son textos pobres; una vez entendidos, lo son para siempre. Con Lacan, al contrario, se siente que las palabras no son cosas y que introducen una llamada para cada sujeto de inventar su manera de leer.

En términos de enseñanza, de conferencias o seminarios, tienen que hacer percibir la vibración del sujeto en su propio discurso, y no colocarse siempre en la misma posición subjetiva. Es decir, no enseñar un discurso a partir siempre de la misma posición, es necesario cambiar de tono. Lacan practicaba esto. A veces hablaba media hora enteramente serio, a continuación soltaba un chiste, después algo de la experiencia... y así todo el rato. Es bastante aburrida la enseñanza que no cambia de tono; no sólo aburrida, sino completamente fija.

Para terminar con la Boca Maldita, pienso que es como una vacuidad en el lugar del Otro, donde todos pasean, metáfora muy bonita; allí hay una piedra, una piedra en el centro. Para mí, esta piedra en el centro del lugar vacío es lo que Lacan llamaba objeto a , en torno al cual las

palabras circulan. El analista es, al mismo tiempo, el lugar vacío donde el sujeto es invitado a hablar —es el destinatario del discurso— pero, al mismo tiempo, también es esta piedra, lo más íntimo de este espacio vacío y exterior a él. Dejemos esta metáfora así y retomemos el tema de la introducción al inconsciente.

EL DESEO EN LA DEMANDA DE ANÁLISIS

La localización subjetiva no es sólo una evaluación de la posición del sujeto, sino también un acto del analista, un acto ético. Como intenté mostrar, el analista a través de la separación entre enunciado y enunciación, a través de la reformulación de la demanda, de la introducción del malentendido, dirige al paciente en una vía precisa al encuentro del inconsciente; lo lleva en dirección al cuestionamiento de su deseo y de lo que quiere decir, y hacerle percibir que, en sí mismo, hay siempre una boca mal-entendida. Ése es un acto de dirección del analista. El tiempo de la supuesta neutralidad viene después pero, en las entrevistas preliminares, hay conducción por parte del analista.

Las entrevistas preliminares no son solamente una investigación para descubrir dónde está el sujeto, se trata de efectuar un cambio en la posición del sujeto, eventualmente, transformar la persona que vino en un sujeto, en alguien que se refiere a lo que dice guardando cierta distancia con relación al dicho. Es por eso que las entrevistas preliminares constituyen una rectificación subjetiva.

En “La dirección de la cura y los principios de su poder”, Lacan habla de “rectificación de las relaciones del sujeto con lo real”. Esta cita es sólo una aproximación. En primer lugar porque, cuando Lacan habla de real, en este texto de 1958, no lo hace con el mismo sentido que tendrá

al final de su enseñanza; aquí se define real como la realidad. Creo que está más de acuerdo con el futuro de su enseñanza decir que Lacan habla de introducir al paciente en una primera localización de su posición en lo real. En verdad, está más de acuerdo con su enseñanza posterior decir que se trata de introducir al paciente en una primera localización de su posición con relación a su dicho. Es lo que acabo de demostrar: que sólo podemos aproximarnos a lo real a través del dicho.

¿A qué conduce en el sujeto esta primera localización? A aceptar la asociación libre, quiero decir, a hablar sin saber lo que dice, a hablar buscando el sentido de lo que dice, o sea, a abandonar la posición de Amo. Vimos esto en el caso del marido que era Señor de su mujer, y que, poco después, abandona la posición de Señor de sí mismo.

Puedo dar un ejemplo clínico de la reformulación de la demanda de análisis. Su importancia reside en el hecho de que, desde los primeros momentos, fue preciso efectuar ese cambio de posición con relación al dicho. Comienza como, en general, lo hacen los análisis: con una llamada telefónica. Un hombre que había hecho un largo análisis, telefonea para pedir urgentemente una entrevista. El tono de voz era tan "urgente" que le propuse un encuentro para el día siguiente, teniendo que modificar un poco mi agenda. Veremos cómo, a partir de ahí, las cosas se desenvuelven.

Primer tiempo: El hombre, el analizado —podemos llamarlo así porque de hecho ya fue analizado—, llega y dice que se siente mejor, que sólo el hecho de haber telefoneado constituyó un alivio. Todos los analistas conocen ese efecto. La entrada en contacto con un otro supuesto capaz de responder, produce alivio. Y como el paciente se siente mejor, ya no tiene voluntad de reiniciar un análisis. Es verdad que está muy atareado, que tiene mucho trabajo y que, al mismo tiempo, tiene dificultades en el trabajo

intelectual, justo en el momento en que su posición se lo exige. Vagamente dice que aún hay otras cosas de las que podría hablar, pero que no está decidido a hacerlo.

Yo lo escuché, cuidadosamente, durante largo tiempo, o sea, 45 minutos —una sesión de la Internacional—. Su discurso no parecía muy convincente y no intentaba serlo. Quedaba claro que, delante de mí, estaba alguien intentando convencerme no de aceptarlo sino de rechazarlo. Ese mismo discurso podría haber sido hecho con la intención de convencerme, en este caso no hay compromiso. Cuando me preguntó cuánto debía pagar, respondí: “Nada”, pero le dije: “Piense y vuelva dentro de una semana”. “Piense” es una palabra que parece inocente. Mi intuición clínica, así como la de los analistas aquí presentes, dirá que se trata de un caso de neurosis obsesiva, y que pensar, rumiar las cosas en la cabeza, tiene cierta importancia para este tipo de sujeto.

Segundo tiempo: El hombre vuelve la semana siguiente (no voy a denominarlo paciente) diciendo que había pensado, después de salir de la primera entrevista, en telefonar para decir que quería anular el segundo encuentro porque no iba a iniciar un análisis. Al escuchar eso, yo dije: “Pues bien, en tal caso...” y corté la sesión. Fueron tres minutos de sesión y esta vez hice que me pagase. No voy a decir la cuantía, pero era, por lo menos, el triple del precio de una sesión cara, eso después de tres minutos.

Tercer tiempo: A la salida de este segundo encuentro, telefonea y pide volver al día siguiente, como había hecho la primera vez, decidiendo comenzar un nuevo análisis.

Esto me parece muy paradigmático, un pedido en tres tiempos articulados por una lógica. Primer tiempo: hacer el pedido. Segundo tiempo: anular el pedido hecho. Tercer tiempo: hacer de nuevo el pedido anulado, o sea, anular la anulación. Si eso fue esclarecedor, podemos decir

que es una reducción a la estructura de la neurosis obsesiva, porque ésta no es sólo el síntoma de la duda o la oscilación, una imposibilidad de decidir o una impaciencia, sino una división del deseo, de tal manera que éste debe atravesar un momento de anulación y las cosas sólo pueden iniciarse en un tercer tiempo. Procuré saber durante mucho tiempo por qué Lacan decía que para constituir una repetición son necesarios tres tiempos. Fue a través de este paciente que eso quedó claro para mí. Es necesario una afirmación, una anulación, y una anulación de la anulación. Lacan denomina a esto una manera de retroceder ante el deseo.

El deseo comporta, en sí mismo, un momento de no desear; al mismo tiempo que este paciente demanda, lo que se ve es que no quiere lo que demanda, se le debe mostrar que no quiere lo que demanda. Fue una intervención excepcional, pero yo no daba saltos de contento al pedirle el triple del precio de una sesión, no era para abusar; era una persona que podía pagar mucho. La intervención excepcional fue negarme a avalar la anulación, porque si todo hubiese pasado sin esa sanción, sin que realmente algo hubiese acontecido, la anulación no habría podido ser completa. Hubo un resto, el resto estaba en mis manos, o sea, hubo una cierta extracción de dinero. Así, creo que sin esa sanción financiera jamás sería posible para él recomenzar el análisis. Hubo también el testimonio de que las palabras cuentan en análisis; al menos en este análisis las palabras podían tener peso y precio.

En una estructura en la que hay un tiempo de anulación, seguido de una anulación de la anulación, la doble anulación no equivale a la afirmación inicial. No se trata de lógica clásica, como bien ve Jorge Forbes que conoce las paradojas. En lógica clásica la doble negación es equivalente a una afirmación pero en el espacio analítico, don-

de se trata del sujeto, no existe esa equivalencia, esto es, a partir de ahí se inicia el proceso del análisis.

En este encuentro escuché un trabajo de Bernardino Horne sobre el tema de la transferencia negativa en Anna Freud y Melanie Klein —observación clínicamente valiosa de que, también en la entrada en análisis, hay una transferencia negativa—. En verdad, lo que ellas denominan transferencia negativa en la entrada, es ese momento de anulación del deseo característico del sujeto obsesivo. Mi paciente en cuestión telefona para la primera sesión; para la segunda una semana después, y para la tercera, al día siguiente. Este proceso de división se extiende en el tiempo, o sea, un pasaje de un primer “sí” a un “no” de un segundo tiempo, y el tercer tiempo un “no del no”. Hay una separación temporal entre el momento del “sí”, el momento del “no”, y el momento del “no no”. Esto se observa, ocasionalmente en la conducta obsesiva, como una manera de oscilar entre el “sí” y el “no”.

Para el sujeto histérico esta división del deseo se opera de una manera mucho más refinada, por cuanto el sujeto histérico puede decir “sí” y “no” al mismo tiempo. Es lo que Freud llamó *proton pseudos*. Lo que aparece en el obsesivo como contradicción, oscilación del deseo —desear y no desear—, en la histeria sufre una torsión interna. Ésta es la forma primaria de neurosis obsesiva, y por eso Lacan escribe al sujeto como sujeto histérico, como \mathcal{S} , sujeto barrado. Esa barra marca al mismo tiempo la anulación en la que el sujeto se coloca y la división que lo afecta.

APERTURA DEL ESPACIO ANALÍTICO

Lo más importante de lo que estoy tratando de comunicar, de transmitir, es que lo esencial en la experiencia para abrir el espacio analítico es el sujeto. Debemos de

tener un concepto muy claro y bien definido del término sujeto. El sujeto no es equivalente a la persona ni al individuo. ¿Qué es una persona? No sabemos lo que es, si un individuo o un cuerpo. Hay un nivel físico, propiedades de las personas, atributos; podemos incluso calcular cuántas personas hay en la sala, en la tribuna, etcétera. Desde Aristóteles las personas pueden ser contadas a partir de los cuerpos.

Al contrario, el sujeto no pertenece al registro de los datos. El sujeto no es un *datum*. Es cierto que si todos hablásemos latín no habría problemas de comunicación, pero ese mundo es muy antiguo. Hubo un tiempo en el que todas las personas de "importancia" hablaban latín —no sé si este Seminario dentro de veinte años será dado en inglés—. Intentaremos que no sea así; esto es un llamado de solidaridad entre los países de lengua latina.

El sujeto no es un dato sino una discontinuidad en los datos. Observen el pánico del Hombre de las ratas, él efectúa la creación de una deuda, de algo que no encaja bien en las cuentas. Él puede contar las cosas del mundo cuantas veces quiera, pero hay ahí algo que no encaja en las cuentas, una pérdida que se produce en algún lugar. El sujeto es la propia pérdida. Es lo que jamás se puede contar en su propio lugar, a nivel físico. A nivel de la objetividad esto no tiene sentido. Esto no tiene sentido porque no fue dicho claramente la primera vez, una semana antes.

A nivel de la objetividad el sujeto no existe, y es responsabilidad del analista producir, crear, otro nivel propio al sujeto. Es el efecto de una decisión del analista, cuestión ética del psicoanálisis. Lacan habla de la ética del psicoanálisis porque no hay una ontología del psicoanálisis. La ontología es una disciplina que concierne a lo que existe, a los seres que se pueden enumerar, contar, ver, etcétera. En el psicoanálisis no se trata de una

ontología, el sujeto se constituye solamente a nivel ético. Se trata de decidir —pues alguien puede decidir olvidar sus sueños, considerar sus lapsus como meros errores—, es una cuestión de decisión. Cierta día Lacan dibujaba cosas muy complicadas, o tal vez simples, en la pizarra, y cometió un error manifiesto. Las personas de la sala dijeron que era un lapsus, pero él respondió: “No, es un error grosero”. Es una cuestión de decisión consentir en preocuparse de cosas tan pequeñas: olvidar llaves, olvidar nombres, recordar cosas de la infancia, dar importancia a los disparates, etcétera. Todo eso es también una decisión, una decisión ética del paciente. Puede pensar que preocuparse en lo que le concierne, aunque sea minúsculo, merece la pena. Ésta es una decisión de orden ético. La ontología concierne a los seres y la ética concierne, propiamente, a la falta en ser.

Los seres son del orden de la ontología y la falta en ser de la ética. La introducción al inconsciente es, en realidad, una introducción a la falta en ser. El sujeto es una falta en ser, no tiene sustancia, existe sólo como la torsión de tres tiempos. Es esto lo que veremos. ¿Qué podemos delinear como sujeto sino la anulación y la anulación de la anulación, es decir, el carácter torcido de esta vía? El sujeto, en sí mismo, es un error en las cuentas. Cuando las mujeres cuentan los días para no quedar embarazadas y yerran en las cuentas, es entonces cuando un sujeto posible puede aparecer y, si continúa siendo concebido como un error en las cuentas por parte de los padres, eso tendrá consecuencias decisivas. Los más difíciles en la experiencia analítica son los sujetos no deseados en el momento del nacimiento o en los primeros momentos de la vida; son sujetos muy difíciles de cambiar. Cuando se trata de contar, el sujeto es un elemento (-1) o (+1) pero jamás está en el lugar de un error en las cuentas.

En el análisis no se trata del sufrimiento, a pesar de

que el sujeto puede llegar en nombre de su sufrimiento. Pero desde el momento en el que se dirige al analista, su sufrimiento se transforma en queja, en queja para Otro. Quiero decir, cuando va a un analista va en nombre de un sufrimiento, no es como cuando va a un médico. Sabe que viene a hablar y debe desear rendir cuentas, dar un relato, un testimonio de su vida. Es en esto que su propia falta en ser toma forma —dibujada, muy precisamente, por Lacan en “La dirección de la cura y los principios de su poder”—. En lo que se refiere al neurótico, en ese escrito, Lacan dice: “Su pasión es la de justificar la existencia”. La palabra “justificación” es, hablando con propiedad, una palabra oriunda del derecho, como lo señalé antes.

El neurótico no está satisfecho con el hecho de existir como ser. Se une a esto el hecho de que vive su existencia como falta en ser y quiere justificarla al Otro que lo escucha. El Otro a quien habla es, fundamentalmente, el Otro de la justificación. Ninguna ternura por parte del analista, ninguna buena voluntad, ninguna comprensión puede satisfacer la pasión de justificar. No se debe pensar que el analista ha de ser inhumano o malo —a veces sí— sino que debe situarse en la posición correcta: la de un estatuto del derecho. Sabemos que las explicaciones —el hecho de decir “Eso no es tan terrible” o “Usted tiene todo para ser feliz”— no son respuestas esperadas. No se esperan respuestas al nivel de los hechos sino al nivel del derecho. Se entiende por qué el verdadero perverso no entra en análisis: porque no quiere rendir cuentas a ningún Otro.

LA RECTIFICACIÓN SUBJETIVA

Lo que Lacan llamaba rectificación subjetiva es pasar del hecho de quejarse de los otros para quejarse de sí mis-

mo. Siempre tenemos razones para quejarnos de los otros. Es un punto, de hecho muy refinado, esa entrada del sujeto que dice: "No es mi culpa". Inversamente, el acto analítico consiste en implicar al sujeto en aquello de lo que se queja, implicarlo en las cosas de las cuales se queja. Es un error pensar, en el análisis, que el inconsciente sea el responsable de las cosas por las cuales alguien sufre. Si así fuese destituiríamos al sujeto de su responsabilidad.

Es de esta manera que son pensadas muchas veces las cosas en análisis, y esto cuando se aprende que las cosas van mal por lo que ocurrió en el pasado, por los padres, por el hermano mayor, la hermana menor... y de este modo el sujeto queda desposeído de su estatuto. Pero los analistas saben muy bien que no se trata de eso. Al contrario, Lacan llamaba rectificación subjetiva cuando en el análisis el sujeto aprende también su responsabilidad esencial en lo que ocurre. La paradoja es que el lugar de la responsabilidad del sujeto es el mismo del inconsciente.

De esta forma, la pasión del neurótico es una justificación para no encubrir el hecho de que el sujeto es una infracción al principio de razón formulado por Leibniz, al cual Heidegger consagró todo un libro. El principio de razón dice que "todo tiene una razón, no hay nada sin razón, sin causa". Heidegger destacó ese principio como fundamental en la historia de la ciencia, y se preguntaba por qué ese principio no había sido formulado antes; esto le pareció lo esencial del discurso de la ciencia. Ahora bien, el sujeto, tal y como utilizamos esa categoría, es una infracción a ese principio: todo tiene una razón, a excepción del sujeto. Es, en cierto modo, a través del análisis donde encontraremos el *status* de su cosa, su causa.

Entonces, el neurótico es justamente el sujeto que tiene la más aguda experiencia de la falta de la causa de ser, que puede experimentar la falta de necesidad de su vida,

ya sea la angustia, que puede desaparecer mañana, ya sea la contingencia fundamental de su existencia.

Y así, podemos decir que esa experiencia de la falta de la causa de ser es intensificada en nuestra época principalmente dominada por el discurso de la ciencia. Vivimos en un mundo estructurado por la ciencia que, como tal, es dirigido por el principio de la razón, lo que es coherente con la emergencia del psicoanálisis, del psicoanalista que recibe la queja de la falta de existencia.

Un paranoico sabe por qué existe, tiene una razón para existir. El paranoico tiene la certeza de movilizar la atención universal. Así, el presidente Schreber sabe que existe para transformarse en mujer y, con Dios, producir una nueva humanidad. Cuando alguien tiene una misión como ésta podemos decir que su existencia está justificada.

La pasión del paranoico no es la justificación de su existencia, porque ya la tiene. A su vez, el verdadero perverso sabe muy bien que existe para gozar y el goce le es, en sí mismo, una justificación de la existencia. El neurótico debe inventar una causa para él mismo, una buena causa que defender, una causa que pueda obturar el vacío en que él mismo consiste.

El peligro de un análisis verdadero, esto es, en la dirección freudiana formalizada por Lacan, consiste en aceptar que se abra de nuevo esa falta en ser que tal vez ha sido cerrada por una causa más o menos buena.

Si el sujeto no puede soportar más el orden previo de su mundo, si le hace falta una causa y si, como decía Lacan, no hay en el sujeto un deseo decidido, es mejor no aceptarlo en la experiencia analítica, pues la asociación libre va a disociar al sujeto de lo que se inventó como causa; lo va a llevar a cuestionar sus valores, su razón de ser, las razones inventadas para justificar su propia existencia.

Así, introducir a aquel que llega en su posición de sujeto como la caja vacía, produce, a veces, un alivio inmediato, porque justamente el simple hecho de introducir a la persona en su estatuto de sujeto produce una disociación, un retroceso, tanto delante del sufrimiento como delante del dicho. El sujeto sufre, pero el hecho de hablar al analista lo hace colocarse un poco aparte, tomar distancia en relación con su sufrimiento, y eso, efectivamente, puede producir un alivio inmediato.

Atravesar su falta en ser implica, con todo, encararla frente a frente. Cuestionar o perder sus razones de ser, pone al sujeto en una situación muy difícil. Es en este sentido como las cosas se limitan en el análisis, ya que muchas veces el sujeto no quiere poner ciertos elementos en juego. De ahí el interés que despierta la relación analista-analizante cuando no pertenecen a la misma comunidad. Cuando ambos pertenecen a la misma comunidad, se debe admitir que el malentendido se extiende a todos, y hay sectores donde las personas pueden entenderse. Antes de practicar el análisis yo no podía entender cómo se podía analizar a una persona perteneciente a otra lengua—teniendo en cuenta la importancia de los significantes—al punto de que el analista estaría obligado a conocer todo de esa lengua. Sobre esto, Lacan decía que esa situación posibilitaba el cruce de culturas.

Al mismo tiempo, la diferencia de cultura y de comunidad, a pesar de que no permite el sentimiento de que nos podemos entender, instala un cierto malentendido y, con eso, un cuestionamiento de todo lo que está implícitamente aceptado. El ejemplo, para mí esclarecedor, fue lo que ocurrió en una ciudad al este de Francia, cerca de Alemania, en Alsacia, en la ciudad de Estrasburgo, donde hace muchos siglos se instaló una comunidad judía. Como estaban interesados en psicología, solicitaron a Lacan que les indicase, de entre sus alumnos, a un analista

para que fuese regularmente —dos veces por semana— a analizar a los psiquiatras y psicólogos que querían ser psicoanalistas.

De entre sus alumnos, Lacan escogió al único egipcio para ir a analizar a los judíos de Estrasburgo. Hay en eso, para mí, una lección extraordinaria. O sea, que inmediatamente se hace del analista un Otro, y no hay, de entrada, ningún entendimiento de comunidad posible. Hay que decir que lo que ocurrió entre los analizantes y el analista fue una transferencia extraordinaria. Fue una manera de poner en cuestión todas las sospechas implícitas del sujeto. Es realmente muy difícil si el sujeto no quiere poner en cuestión algunos elementos que quedarían fuera de cualquier cuestionamiento, fuera de la distinción entre enunciado y enunciación.

Así, comenzamos por introducir al sujeto a partir del tema de la enunciación, esto es, a partir de un tema cuasi lingüístico que hace aparecer, creo que de una manera muy simple, la caja vacía del sujeto, que hace aparecer al sujeto como vacío. Se debe observar que se trata de un drama, hay una dramatización, pues lo que aparece así, como caja vacía, en esa constitución cuasi lingüística es, también, el drama de la falta en ser; no es un vacío tranquilo, es algo que provoca, justamente, una conmoción.

En la justicia, como se ve en las novelas policíacas inglesas, cuando el culpable o supuesto culpable es capturado, hay siempre un detective inglés que dice: "Todo lo que usted diga puede ser usado en su contra". La justicia es el mejor lugar para observar las relaciones entre el dicho y la posición subjetiva, pues es ahí donde se debe garantizar un vínculo inmutable entre el dicho y la posición subjetiva. En los Estados Unidos, ustedes conocen el *Fifth*, el quinto artículo de la Constitución que dice: "Nadie puede ser obligado a testimoniar en contra de sí mismo". Son frases que se juegan entre el dicho y el decir. En

psicoanálisis, al contrario, nada de lo que digan puede ser utilizado en contra de ustedes, es la regla de la asociación libre, con lo cual ustedes están continuamente obligados a testimoniar en contra de sí mismos.

Lacan, en el período más avanzado de su enseñanza, ya no habla de la rectificación subjetiva sino de histerización del sujeto, y creo que se puede entender una parte del matema lacaniano de la histeria cuando escribe

$$\mathcal{S} \longrightarrow S_1$$

sujeto dividido con relación al significante Amo. Se trata de eso cuando me refiero a la separación entre enunciado y enunciación, que es también una separación entre el sujeto y el significante.

EL HISTÉRICO Y EL OBSESIVO CON RELACIÓN AL DICHO

El sujeto histérico, en el fondo, toma distancia con relación a todo dicho, y eso es lo que se denomina histerización. La histerización del discurso, que se ve en algunos sujetos histéricos que toman distancia con relación a todo lo que han dicho, es lo que produce el pánico histérico, la pérdida del punto de referencia.

Yo tenía una paciente histérica que me enseñó muchas cosas sobre eso. Las entrevistas preliminares fueron largas, y ello en relación con el cambio de posición subjetiva de esta frágil mujer. Fue algo realmente difícil, pues la posición subjetiva nada tiene que ver con la apariencia de la persona; hay hombres grandotes que son como niños. En este caso particular se trataba de una mujer muy inteligente, muy culta, que hacía recriminaciones por cualquier motivo. Una vez le dije: "Sí, de acuerdo", a lo que

ella respondió con un "no", y comenzó a explicarme lo contrario de lo que había dicho en el momento anterior. O sea, mi "sí" a lo que había dicho, implicaba en ella un "no". De esta manera, de todo dicho anterior, de todo significativo que ella producía, tomaba distancia disociándose de él.

El sujeto, en tanto histórico, pone en cuestión al significativo, al Amo, a todo Amo. Él va a buscar al Amo para demostrarle que, a partir de su propia posición de falta en ser, es más potente que el propio Amo. Fue por esa razón que me encantó la frase que el analista americano, la semana pasada, destacó del caso de una pseudo-esquizofrenia: "No hay cosa alguna que usted pueda decir para curarme". Esa frase responde, exactamente, a esa fórmula:

$$\mathcal{S} \longrightarrow S_1$$

Es una afirmación, digamos una firma, una firma clínica de la histeria, pues al mismo tiempo que el sujeto se coloca en situación de absoluta falta, espera algo del otro, algo que él no tiene, pero, que en realidad tal vez tenga. Se trata de un sujeto orientado hacia Otro, que pide al Otro en una posición de humildad y, ¿a quién se le puede pedir sino al Amo? "Por favor una palabra, por favor, nada más que una palabra." Pero, al mismo tiempo que constituye al Otro como Amo, la histérica le demuestra que él es enteramente incapaz de hacer cualquier cosa por ella. Constituye al Otro como Amo y, al mismo tiempo, le demuestra que a partir de su propia falta en ser, es más poderosa que el Otro, a pesar de todo lo que éste tenga. Esto es emblemático de la posición histérica.

El obsesivo, al contrario, se confunde con el significativo Amo y llega a análisis solamente cuando se produce cierta discrepancia con ese significativo Amo. Terminaré

con un ejemplo. Es un caso que duró mucho tiempo, se trata de una mujer que había hecho tres o cuatro análisis y que se presenta con una frase: "Soy una alcohólica". Durante diez años fue miembro de "Alcohólicos Anónimos" – ustedes conocen esa asociación; se curan del alcoholismo entre ellos mismos y, en las reuniones, al presentarse los unos a los otros, dicen: "Soy un alcohólico", comenzando a partir de ahí a hablar de las dificultades con el alcohol. Esta mujer fue durante diez años, cuatro veces por semana, a esas reuniones, y se presentaba así: "Soy una alcohólica". Llegó a mi consultorio con una historia complicada, originaria de otro país europeo, para decirme: "Soy una alcohólica". Es preciso decir que durante esos diez años no bebió una gota de alcohol. Podemos decir que estaba alienada en ese significante: "Soy una alcohólica", identificada con este significante, sin distancia alguna, no pudiéndose presentar de ninguna otra forma. La sugestión, con todo, tuvo efectos terapéuticos. Preguntarme si aceptaba a esta mujer en análisis fue una cuestión de orden ético. Me pareció que no se trataba de una alcohólica sino de una histérica que bebía. Fue entonces una decisión ética, y responsable, admitirla en análisis y disociarla del significante "Soy una alcohólica", significante que le permitía ser abstemia. Admitirla en análisis significaba reabrir la distancia entre ese significante y ella misma. Después de dos años volvió a beber. Fue el primer resultado del análisis, mas no fue un efecto terapéutico, sino contraterapéutico.

En este tipo de suceso, se ve que introducir a una persona en una posición de sujeto implica riesgos muy amplios, riesgos que conciernen a la ética del psicoanálisis. El precio que pagué por esa decisión fue aceptar atender a esa mujer todos los días de la semana, durante cinco años, y cuando ella quería; porque cuando alguien toma esa responsabilidad ha de ir hasta el final de esa respon-

sabilidad. No voy a decir que luego de seis años haya concluido el tratamiento, pero, seguramente, no se puede comparar a esta mujer con la que se presentó seis años atrás.

Una última palabra antes de la discusión. La fuerza del sujeto histérico responde muy bien a la cita que escuché ayer, cita de Demóstenes pronunciada en la cena por el señor Jorge Zahar, que se encuentra aquí, editor brasileño de la obra de Lacan y de los trabajos de algunos lacanianos. Fue una cena poco común, con la familiaridad de Demóstenes. Es un editor que no sólo produce libros sino que además es muy culto. Dijo que siempre recordaba esa frase de Demóstenes, la tengo aquí en portugués: *"Nescio, inteiramente, é todo aquele que, sabendo-se mortal, lança ao rosto do próximo sua boa fortuna ou lhe exproba a adversa"*. El señor Zahar explicaba que esta frase fue para él un principio de vida, y su aplicación se traducía de la siguiente forma: no se ha de ser vanidoso de la propia riqueza o reprobar al otro su pobreza. Se trata de un principio moral de alto nivel, pero creo que el sujeto histérico va más allá de eso. Él es el que nada tiene, tiene sólo un vacío. El sujeto histérico desde el lugar de su propio vacío, desde el lugar de su pobreza radical, reprueba en el Otro su riqueza. Quiero decir que, al contrario, reprueba la buena fortuna del Otro.

En el análisis se puede ver ese lugar inconsciente, tan importante, siendo ocupado por la mujer pobre, como podemos observar en el Hombre de las ratas; o sea, el valor esencialmente erótico de la mujer pobre. En general hablamos del sujeto histérico, pero es verdad que hay una afinidad entre la histeria y la feminidad, pues es ella la que nada tiene, es la que puede poner en cuestión a todos los que tienen. Es por esa razón que es tan importante escuchar a las mujeres. Desgraciadamente no soy una mujer, pero espero escuchar a algunas.

Debate

Antonio Carlos Lares Araújo: Cuando usted habló de evaluación clínica de las estructuras clínicas y dijo que esas estructuras no se superponían, hoy usted habló de la posición subjetiva, de la rectificación y de la introducción del sujeto al inconsciente. Para ser más claro y no alargarme en comentarios, me voy a referir, especialmente, al caso Schreber, que todos conocen. A mi modo de ver, es muy interesante que cuando estudiamos el caso Schreber, en Freud, cuando él toma "la tentativa de interpretación", dice que Schreber, en el intervalo entre la primera dolencia, la hipocondría, y la segunda, nueve años después, cuando ya se instala la psicosis, sueña reiteradas veces que su antiguo síntoma retorna, y Freud, de manera muy sensible, lo interpreta como el deseo de volver a ver a su médico el doctor Flechsig. En el inicio de este trabajo, Freud declara que la esposa de Schreber siente una admiración especial por el doctor Flechsig, y que conserva su retrato sobre la mesa y, al parecer, ese deseo es formulado en una frase de Freud, pues es el médico que repuso a su marido en buenas condiciones. En seguida vemos la fantasía imaginaria de ser copulado como una mujer. Parece que Freud toma el caso Schreber, en este punto al que me estoy refiriendo, como si fuese un neurótico.

J.-A. Miller: ¿Freud considera el caso como una neurosis?

A. Carlos: Interpreta a Schreber como lo haría con un neurótico, como aquel que desearía ver a su médico. Schreber, en ese momento, articula su deseo como si fuera un neurótico. Sabemos que Lacan no refuta ese dato de forma explícita, y llega al punto de decir que, cuando Schreber encuentra a Flechsig, éste le dice una frase que

Lacan objeta, diciendo que es una frase que nunca podría ser dicha.

J.-A. Miller: Discúlpeme, pero no estoy seguro de entender las cosas que usted dice: que Freud consideró a Schreber como un caso de neurosis...

A. Carlos: No propiamente como un caso de neurosis, pero trata a Schreber en relación con su deseo como si fuese un neurótico, ¿no?

J.-A. Miller: Creo que hay algo que usted quiere comunicar, pero pienso que estamos de acuerdo en que el caso —para centrar su pregunta— presentado por Freud, es de demencia paranoide; una categoría kraepeliniana que podemos situar como una categoría intermedia entre la paranoia y la esquizofrenia en términos bleulerianos. Este caso es interesante porque hay ahí rasgos paranoicos, y también nos permite tener cierta perspectiva, como por ejemplo, los momentos de completo mutismo de Schreber. De un esquizofrénico, muchas veces, no podemos saber nada, pues nunca hablará de eso. Schreber puede, más tarde, hablar de eso, y darnos una perspectiva muy preciosa sobre esos períodos que aparecen como vacíos, pero que en realidad están ocupados por una intensa actividad intelectual. Así, me parece que jamás hubo ninguna vacilación por parte de Freud sobre el diagnóstico.

A. Carlos: Freud interpreta el sueño de Schreber en el que su antigua dolencia, su antiguo síntoma, retorna como el deseo de volver a ver a su médico, y esa tentativa de interpretación parece dirigirse a un neurótico.

J.-A. Miller: Se trata de entender ese punto bastante

agudo. Creo que usted puntualiza el momento de transferencia que hay en este caso. Es verdad que el deseo de ver a Flechsig, una vez más, es testimonio de la transferencia, y ése es el punto clave de la "Cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis", artículo de Lacan. ¿Cuál es esa cuestión preliminar? Es que el psicoanálisis funciona a partir de la transferencia; es, justamente, la transferencia la que desencadena la psicosis, como se ve en el caso Schreber. Así, ¿cómo manejar la transferencia de manera que no produzca este efecto?

Cuando usted habla de interpretación, hay, ahí, un hecho capital: se trata de un caso que Freud no trató, el único de los cinco análisis que Freud conoció sólo a través de un libro, y se puede hablar de una lectura o de una interpretación, pero no en el sentido estricto de una interpretación en lo que es la experiencia analítica. Éste es un punto muy importante, y es una lección para nosotros el hecho de que Freud haya hablado del caso Schreber sin haberlo visto jamás, sin ningún contacto con él, sin contacto afectivo, sentimental, solamente a partir del lenguaje. Y eso tenía sentido pues, a pesar del delirio, Schreber insistía en querer comunicarse con los otros. Lacan señaló este hecho, en su esquema, afirmando que para él hay, ahí, los otros a los cuales alguien se dirige. Lo que usted dice nos hace ver los peligros de la admiración. Admirar en demasía conduce a un delirio, sea en la psicosis o en la histeria. El doctor Flechsig, que Schreber encontró y a quien deseaba volver a ver, es la causa del desencadenamiento de la psicosis.

Encontré algo parecido a lo ocurrido con Flechsig, en ocasión de una conferencia que pronuncié en cierto país europeo. Hay peligros en las conferencias. A la salida alguien me pidió el número de mi teléfono, pues iría un día a París y deseaba una entrevista. Cuando llegué a mi consulta me explicó los efectos de la conferencia: que, a par-

tir de aquel momento, no se podía reconocer en el espejo; efecto, por otra parte, que yo no deseaba. Comenzó con un discurso delirante sobre ese sentimiento extraño que tenía en su cuerpo, queriendo que yo justificase los efectos que había producido en él. Se encontraba en un estado de extrema excitación. Y, por mucho tiempo, no pude saber si se trataba o no de una psicosis desencadenada a partir de su gran admiración por mi conferencia. Tuve que verlo tres o cuatro veces en el mismo día, porque venía de un país extranjero. Debo decir que, al final del día, me di cuenta de que no se trataba de una psicosis sino de una histeria masculina, muy difícil de distinguir de una psicosis en pleno desencadenamiento, porque él... era psiquiatra. El hecho decisivo para esa intuición fue que, al día siguiente, me trajo de regalo una botella de whisky de la marca *Master*, la marca "maestro". Fue este hecho, y algunos otros, los que me hicieron concluir en el diagnóstico de histeria.

Todo eso duro un cierto tiempo, hubo llamadas telefónicas: "Diga alguna cosa para que me cure porque fueron sus propias palabras las que me dejaron en este estado", pero finalmente debo decir que el diagnóstico era correcto, y que comenzó a trabajar —no como todo el mundo, porque en análisis nadie trabaja igual que otro— más seriamente.

Éstos son algunos efectos catastróficos de la transferencia, hechos excepcionales. No creo que Freud haya tratado a Schreber como un neurótico, y sí que la transferencia tuvo un efecto catastrófico sobre Schreber.

Jorge Forbes: Mi pregunta es sobre un punto de la primera conferencia del sábado por la mañana, cuando usted hablaba de la evaluación clínica, en el momento en que usted discutía nuestra herencia psiquiátrica y retomaba la importancia del diagnóstico. Al citar, explícita-

mente, ese punto de la evaluación clínica, nombró tres puntos: fenómenos de automatismo mental, fenómenos concernientes al cuerpo y las relaciones del sentido y la verdad. Mi pregunta es si, en relación con esos tres puntos, usted pensó alguna clave que los articule, que pueda hacer la lógica de esos tres.

J.-A. Miller: Se trata de una tentativa mía de simplificar. La idea de buscar una clave es algo que no se me ocurrió, pero es muy interesante. Mi idea era exponer eso como principio de método porque, en una supervisión, cuando el problema se plantea, hay que preguntar: ¿usted buscó fenómenos elementales?, ¿usted encontró o no, fenómenos elementales?

En la experiencia cotidiana son una lista de preguntas, no automáticas, está claro. Hice una distinción muy simple: lo mental, lo corporal y lo que es del orden del lenguaje. Es una distinción un poco del exterior. Desde el interior del discurso psicoanalítico se podría formular de otra manera. Hay fenómenos elementales de orden imaginario —son los fenómenos corporales—, tal como Lacan dice, el cuerpo es lo imaginario; otras veces dice otra cosa, pero con esa misma referencia. Hay fenómenos elementales de orden simbólico, como las voces, las frases, y lo que se relaciona con el lenguaje en esta categoría. Hay fenómenos elementales que ponen en evidencia lo real, por ejemplo, el carácter de certeza en la imposición de las alucinaciones.

Para cernir fenómenos elementales bien constituidos, digámoslo así, son necesarias esas tres vertientes de los fenómenos. El sujeto puede decir: “No puedo reconocirme en el espejo”. Se puede decir que encontramos ahí la despersonalización de la histeria, constituyendo también un hecho la pérdida de identidad que eso implica. Pero cuando el sujeto, de cierto modo, manifiesta esa pérdida de la

imagen, lo hace como un desafío: “No puedo reconocermé en el espejo, ¿qué dice usted de eso?”. Ven ustedes aquí una alusión. Un psicótico no desafía con sus alucinaciones, por el contrario, lucha para decir que eso es real. Pero, en el caso de la histeria está siempre presente la imagen. Las alucinaciones histéricas son del orden de la imagen, mientras que no ocurre así en la psicosis. En esta última, hay una certeza absoluta, completa, en un mundo confuso. En la histeria es la propia alucinación la que resulta confusa. En fin, acepto la sugerencia de buscar una formalización, una articulación, de esto que sólo enuncié.

Elizabeth Tolipan: Mi pregunta es sobre una diferencia, que no conseguí entender bien, entre lo que usted dijo por la mañana —la importancia de la puntuación del analista en el sentido de fijar la posición subjetiva— y lo que dijo después —la fijación como una superficialidad, y la misma superficialidad como una fijación—. ¿Cuál es el criterio para fijar la posición subjetiva o para desplazarla?

J.-A. Miller: La palabra “fijar”, efectivamente, necesita una corrección. Es necesario permitir una localización al sujeto, que el sujeto pueda localizarse. Sugerir y localizarse. Y cuando dije “fijar”, no se trata de una fijación definitiva y sí de dar al sujeto un punto de referencia, un lugar a partir del cual pueda, eventualmente, disociarse. Fijar y decir: “Es eso”, para permitir que el sujeto tome una distancia con relación a ese punto. Fijar no es identificarlo con eso, pero sí indagar si eso es realmente lo que quería decir para obtener una explicitación de su posición subjetiva con relación a aquel punto.

En su trabajo, María Cecilia Ferretti se refirió a la siguiente puntuación: “Soy un buen perdedor”. Ella había destacado ese punto en un caso. El número reciente de

Ornicar? está consagrado al cálculo de la interpretación. Durante un año entero, o más, estudiamos ese tipo de puntuación, de interpretación analítica con frases o palabras muy cortas. El sujeto dice: "Soy un buen perdedor", y el analista puntúa eso. De manera que, eventualmente, el sujeto pueda preguntarse: ¿son mis palabras?; ¿será verdad que estoy diciendo más verdad de la que pensaba diciendo eso?; ¿o tal vez sea una palabra encontrada en el discurso del Otro que estoy retomando por mi cuenta?; ¿voy a retomar eso por mi cuenta o no? Esa responsabilidad subjetiva es, exactamente, el mismo lugar del inconsciente, lugar donde se cruzan responsabilidad e inconsciente.

Le agradezco que haya puntuado en mi conferencia esa palabra porque, con certeza, no se trata de identificar sino, al contrario, fijar un punto que permita, eventualmente, la disociación del sujeto con relación a ese punto.

Jairo Gerbase: Cuando en Salvador discutíamos nuestro trabajo colectivo sobre la rectificación subjetiva, tuvimos esa intuición, sentimos la necesidad de actualizar ese término de Lacan, como usted lo ha hecho, haciéndolo equivaler a la histerización. Nuestra intuición nos llevó, en aquel momento, a proponer un término más actual "la envoltura formal del síntoma". Mi pregunta es si sería posible considerar este término en la línea en que usted desarrolló su trabajo, que además lleva ese mismo título. Ese trabajo se desenvuelve a partir de la queja de alguien a su abogado que, a su vez, la irá transformando en una queja jurídicamente posible. ¿Sería esto un ejemplo de rectificación subjetiva?

J.-A. Miller: Me contenta que un trabajo mío, de hace dos o tres años, sea conocido por ustedes. Me alegro por eso. Seguramente no desarrollé ese aspecto porque ya lo

hice hace tiempo. Durante esta presentación hablé del alivio inmediato del sufrimiento, a partir de una llamada telefónica o de la entrada en análisis. Pero debo decir que, un tiempo después, el primer resultado del análisis es empeorar el estado del sujeto, hacer que se sienta peor. El primer momento del análisis no tiene, necesariamente, efectos terapéuticos en el sentido de una mejora. Al contrario, el hecho de comenzar a no entender nada de lo que es su propia vida, tiene como efecto sintomatizar toda la vida del sujeto. Aceptar las recriminaciones y las desvalorizaciones que recibía del marido, siempre las mismas, todo eso formaba parte de la vida del sujeto hasta el momento en que, entrando en análisis, percibe que eso es un síntoma, que no es nada natural. Percibir que nada en la existencia del sujeto es natural, resulta ser una sintomatización generalizada de su vida. Comparé eso, cierta vez, con una cristalización. Ustedes saben que en química, cuando se pone un cristal dentro de una determinada solución, toda la solución, inmediatamente, se cristaliza. Establecí una comparación entre ese cristal y el Sujeto supuesto Saber; este elemento de disociación entre enunciado y enunciación que, una vez introducido, cristaliza el síntoma.

Podemos localizar ese efecto en la persona que se presentó como alcohólica. Cuando ella decía "Soy alcohólica", sabía lo que era. Entonces, en el momento en que, a través de la asociación libre, se ve disociada de ese significante que repetía en las reuniones de Alcohólicos Anónimos, ella se escucha decir "Soy una alcohólica, pero, tal vez, sea una mujer". Ése es, en los primeros momentos, el resultado del análisis: "No sé quién soy"; y por eso vuelve a beber. Cuando sabía que era una alcohólica, no tenía necesidad de beber, sólo repetía "Soy una alcohólica". Pero en el momento que deja de repetir ese significante comienza de nuevo a beber. Con eso presenta un síntoma que no

le era fundamental, y el alcoholismo funcionaba como revestimiento de su demanda histórica. En el curso del análisis, después de cinco o seis años, mejoró considerablemente, no sólo dejando de beber sino también recuperando un recuerdo de su padre según el cual, cuando era pequeña, su padre le dio un poco de alcohol para animarla, pues se encontraba llorando desconsoladamente. El recurso del alcohol, durante buena parte de su vida, dependía de ese hecho. Entonces, el centro de la cuestión no era el alcohol sino el padre. El alcohol tenía su valor, únicamente, como aquello que fue dado por el padre en un momento de pánico.

Luis Henrique Vidigal: Me gustaría referirme nuevamente a una distinción que usted hace entre realidad y real con respecto a la rectificación subjetiva. Es una pregunta que escribí y ahora le doy voz. Me pareció que, en un primer momento, eso podría ser un punto de partida, pero insuficiente para comprender lo que estaría en juego. Recuerdo una discusión que tuvimos en Belo Horizonte, donde estaban presentes Fábio Thá, de Curitiba, y María Cecília Ferretti, de São Paulo, centrada exactamente sobre ese punto: la cuestión de la realidad en la rectificación subjetiva. Encontré un principio de elaboración de eso en el esquema del *Seminario Aun*, sobre el cual usted trabajaba en París para la ocasión del Cuarto Encuentro. Allí la cuestión de la realidad es colocada en ese vector que va de lo Real a lo Imaginario. Digamos que ésa es una hipótesis de trabajo que tenemos sobre la cuestión de la rectificación subjetiva. Bien, yo preguntaría: ¿es posible localizar la cuestión de la rectificación subjetiva en ese espacio? Si es así, ¿habría cualidad de significante a partir de ese vector? Usted habló de la cuestión del derecho refiriéndose al falo. En ese caso ¿cómo comprender ese punto de pliegue del

grafo, que es lo imaginario, donde se pasa de una cualidad de significante a otra?

J.-A. Miller: Es una cuestión erudita. No la voy a rechazar por eso. Me agrada ver cómo se desenvuelve, en cada país, esa erudición lacaniana, de personas que leen, con extraordinario cuidado, cada esquema, cada frase, como se merece. Ahora es difícil imaginárselo, pero en la época en que Lacan producía, a cada año, uno o dos de esos textos extraordinarios, en el '64 cuando lo conocí, nadie había leído sus textos. Fue necesario el interés de los jóvenes filósofos que estaban con él para poder constituir los *Escritos* como una obra que merecía el mismo interés que Spinoza o Kant. Lo que comenzó a desarrollarse en esa época hizo que hoy, otras personas, en otras lenguas, practiquen el mismo tipo de lectura, y creo que eso va a durar mucho tiempo.

Ya señalé que la cuestión de la rectificación subjetiva es de gran interés. Se trata de una formulación de Lacan del año '58, y cuando él, en ese momento, utilizaba el término "lo real", lo hace de una manera que no se mantiene posteriormente. De cierto modo, para Lacan, en la primera etapa de su enseñanza, lo real era aquello excluido de la experiencia analítica, pues se trataba sólo de palabras, y no de lo real. Lo real es aquello que no decimos, es del orden de los hechos. Podríamos decir que, cuando Freud no verifica más los hechos, opera un corte, una ruptura importante. En el Hombre de los lobos intenta establecer con una minuciosidad extraordinaria y, comparando las fechas de los descansos de los padres, cuál podría ser exactamente la fecha de la escena traumática, pero abandona eso en seguida. Para Lacan, éste es un ejemplo de la separación entre lo real y la verdad interna al discurso. Con todo, como usted sabe, Lacan retoma el término de lo real para significar, efectivamente, lo excluido, algo ex-

cluido del lenguaje, algo internamente excluido. Es en ese sentido que se puede decir que lo real es lo imposible, que no tiene sentido alguno sino es a partir del lenguaje. En la pura realidad no hay imposibilidad, hay cosas que son. Para poder decir que hay imposibilidad, es necesario que haya una red significativa que permita decir, en determinado momento, "Eso no se puede" o "Todo se puede imaginar". Cuando alguien encuentra algo imposible, puede decir: "Eso es real", y localizar lo real como excluido; no obstante, dentro del propio campo del lenguaje. A eso Lacan lo llamó *Éxtimo*, lo íntimo en su más radical exclusión. Hace dos años utilicé este término como título de mi curso: "Extimidad".

De este modo, el término lo real, en su frase sobre la rectificación subjetiva, concierne al primer sentido de la palabra "real". ¿De qué se trata, por ejemplo, en el caso Dora? Dora se queja de su padre, que de cierto modo la utilizaba de instrumento para satisfacer sus deseos. La rectificación freudiana consiste en hacer que Dora perciba que, en realidad, es ella misma la que se coloca en posición de asediada, o sea, que esta posición responde a su deseo. En este sentido, hacerle percibir su responsabilidad equivale a hacerle percibir su deseo, el deseo que ella no conoce. Digamos que se trata de hacerle percibir la situación en la cual se encontraba, y que esa situación solamente se conocía a partir de sus dichos, en los cuales se presentaba como víctima del deseo del Otro, del Otro paterno. La rectificación subjetiva consistió en hacer aparecer que ella era, de hecho, quien tenía lugar de agente en su propia vida, era ella quien gestionaba, en realidad, esa historia.

Lo que Freud no percibió, exactamente —pues el caso fue un fracaso— es que Dora dirigía su pregunta, como se sabe, al falo; dirigía su pregunta a través del hombre. No se debe pensar que el maestro es el hombre. Dora dirigía

su pregunta en estos términos: “¿Qué es lo que el hombre puede apreciar en una mujer? ¿Qué es lo que, a los ojos de un hombre, confiere valor a una mujer? ¿Cómo es posible que una mujer, que fundamentalmente no tiene, pueda ser, por su propio vacío, deseada por un hombre?”. Eso se vinculaba a su pregunta por el falo. No quiero retomar el comentario sobre el esquema del *Seminario Aun* que hice hace tiempo en un curso, por la sencilla razón de que necesitaría, realmente, desarrollar un nuevo seminario.

Antonio Godino Cabas: ¿Es posible desarrollar algo más sobre la proposición apofántica que usted comentó rápidamente, y su eventual relación con la interpretación?

J.-A. Miller: Debo decir que mi idea, para mañana, es tratar de vincular esos temas. Me gustaría hablar más sobre la histeria, la obsesión y también la psicosis, a partir de la cuestión de la atribución subjetiva, centro de mi exposición, distribución de la atribución subjetiva, que hace un nudo clínico entre psicosis y neurosis.

Sólo una última palabra para terminar retomando el tema del “fijar”, al que E. Tolipan se refirió a propósito no sólo de las sesiones con tiempo variable, sino también de las sesiones cortas de los lacanianos. Con sesiones largas, es muy difícil dar al sujeto puntuaciones eficaces, porque una anula a la otra continuamente y deja al sujeto en estado de completa perplejidad. Se obtienen efectos, pero no de localización del sujeto sino de cansancio del paciente. Eso es una política del psicoanálisis: cansar el deseo.

En el momento que comencé mi práctica no había decidido practicar sesiones breves. Lacan jamás hizo propaganda de las sesiones cortas. Decía que le parecía la mejor manera de trabajar, y él podía explicar por qué, pues era coherente con su teoría del análisis. Dio explicaciones,

pero jamás hizo propaganda. Mi análisis fue a través de esa práctica, pero no me consideraba, en principio, obligado, de modo alguno, a hacerlo. Tenía intención de verificar por mí mismo cómo hacer en la práctica. Primero, porque cuando se comienza una práctica no se tienen tantos pacientes, y yo tenía tiempo, mucho tiempo para las sesiones.

Puedo decir que, realmente, por experimentarlo, me pareció progresivamente imposible no cortar las sesiones. Puntuar implica cortar las sesiones, de lo contrario, la puntuación queda completamente en el aire; una puntuación anula a la otra. Para que la puntuación se inscriba, para que se permita al sujeto localizarse frente a la fijación de la puntuación, es necesario cortar la sesión.

El tema lacaniano de la interpretación como puntuación es ahora retomado por la Sociedad Internacional: "Nosotros también puntuamos...". Pero puntuar sin cortar es puro suponer.

27 de julio de 1987

IV

RESPUESTAS Y CUESTIONES

Obligado por la presencia de ustedes esta mañana, a pesar de la hora y del cansancio, sé bien que si ustedes no estuviesen aquí yo tampoco estaría, lo que por otra parte me permitiría descansar. Pero es la presencia del Otro la que hace hablar, y es por esa razón que se puede comparar la posición de alguien que enseña, no con la posición del analista, sino con la del analizante.

Podemos también extinguir esta última palabra y pensar la próxima, como dice Godino, hablar de la próxima. Para mí, la próxima vez que veré a algunos de ustedes será en Buenos Aires, el próximo año, en un Seminario que llamaremos "Brasileiro", como preparación para el tema "Ética del psicoanálisis y sus incidencias clínicas".

Recuerdo que dije algunas cosas sobre el tema, cosas que no pensé antes; pero recuerdo que salieron bien. Las voy a releer para entender lo que dije en aquel momento porque no las tengo tan presentes.

La dificultad es que sólo pude comunicar, hasta este momento, una parte de lo que quería decir, sólo una parte del camino. Trataré de resumir algunos puntos aun a riesgo de hacerlas más difíciles.

En primer lugar, quiero retomar algunas preguntas hechas ayer pública o privadamente. Alguien de Bahía, aquí presente, me hizo una pregunta sobre el principio

del método para leer a Lacan. Creo que puedo repetir mi tentativa de respuesta. Para leer o interpretar a Lacan, para elaborar algo, me parece que se debe tomar como principio, que una cita, en sí misma, no dice mucho. Me parece ridículo lo que ocurre frecuentemente en París, las luchas de citas, por ejemplo: "Lacan dice..."

Sólo se puede luchar por definiciones. De esta forma me parece, como primer principio de método, que cuando alguien lee a Lacan —es el caso de muchos aquí, y quién sabe si muchos más después de este encuentro— ha de situarse en la pregunta: ¿qué quiere decir Lacan en ese momento? Porque Lacan, como todo el mundo, no puede decir lo que quiere, con la diferencia de que él sabe de esto.

Se trata, de este modo, de interpretar y situar las citas en el contexto, no en función de un estudio histórico-cronológico de la obra de Lacan, sino para localizar y tratar de explicitar o de construir lo que quiere decir el propio texto.

El segundo principio del método, desde mi punto de vista, sería no pensar que hay una única lectura de tal pasaje o de tal frase de Lacan, o sea, que ellas pueden tomar nuevos sentidos con el correr del tiempo. Lacan dice eso, explícitamente, de sus matemas, que sus matemas permiten mil y una lecturas diferentes. Esto también es verdad con relación a sus frases escritas en un lenguaje más o menos común.

EL ESQUEMA RSI DEL SEMINARIO 20

A partir de esta respuesta, puedo dar una rápida explicación para responder a Luis Henrique Vidigal, de Belo Horizonte, a propósito de la cuestión, un poco erudita para la audiencia en general, sobre el esquema de Lacan.

Se trata de un esquema que parece un poco complicado de memorizar, pero sólo cuando es captado por la forma total del esquema. Es un esquema donde hay un triángulo con tres lados que capta la imaginación cuando se lee a Lacan. Se puede verificarlo en el capítulo VIII del *Seminario 20, Aun*, y en el *Seminario* entero. Sin embargo, no creo que todos los lados sean equivalentes. Fue así que lo leí hace uno o dos años en un curso.

Creo que lo esencial del esquema se basa en el lado que va de lo Simbólico a lo Real, que es lo que me parece la novedad, el motivo de la construcción de este esquema hecho por Lacan en este *Seminario* y que jamás fue retomado. Yo estaba en la sala con más de quinientas personas; fue una tentativa única de decir algo. No ocurre lo mismo con los esquemas y grafos de sus *Escritos*. Creo que lo importante de este esquema está en el lado Simbólico \rightarrow Real y esto es algo completamente nuevo en la enseñanza de Lacan en los años '72-'73.



El esquema muestra que hay, en este lado, el objeto a y que se trata de un semblante. Hay una frase en ese capítulo que dice: "Lo simbólico se dirige a lo Real y el objeto a no puede sustentarse en el abordaje de lo Real". Eso es algo que Lacan no había dicho antes y es por eso que llama la atención. Los que leen a Lacan saben que, inicialmente, lo que él designó como objeto a era imaginario. Más tarde —fue una sorpresa para su audiencia, me acuerdo de la época, fue en el '66— Lacan dice: "Ustedes creen que el objeto a es imaginario. Aprendan ahora que es real". Era su manera de construir el saber. Así, durante algunos años, nosotros retomábamos las cosas preguntándonos por qué cambiar el estatuto del objeto a .

En 1972, como estaba más discreto, y visiblemente no quería confundir a aquellos que lo escuchaban, Lacan habló, pero no fue escuchado. Lo esencial es que, en realidad, ese objeto a no se mantiene cuando abordamos lo real. Es una nueva construcción que diferencia al objeto a de una cosa que está en el esquema: el goce. No voy a retomar el análisis del esquema que hice en mi curso, sin embargo diré que es la consecuencia del hecho de que Lacan pueda escribir el objeto a en sus esquemas del discurso, esto es, poder acentuar la logificación del objeto a . Lacan acentuó la logificación del objeto a hasta el punto de desarrollar su estatuto durante el mismo año. Fue una sorpresa en París cuando desarrolló ese punto. En aquel momento dijo que el objeto a tiene una consistencia lógica, o sea, acentuó el carácter lógico del objeto a . Hay por tanto dos vertientes, pues cuando se dice que "lo imposible es lo Real", lo imposible está del lado de lo Simbólico. A partir de ese momento de su enseñanza, Lacan distingue un Real más allá de la lógica, comenzando a trabajar con los nudos y, con éstos, el objeto a ya no presenta la misma función anterior. La novedad reside justamente en este punto. Antes, Lacan decía que

el objeto a no tenía afinidad con el lugar del semblante pues lo que tenía afinidad con el lugar de semblante es el significante amo. Colocar en el discurso analítico el objeto a en el lugar de semblante va contra la naturaleza, contra el estatuto real del objeto a . Pero en el *Seminario Aun*, en el capítulo VIII, Lacan dice exactamente lo contrario, afirmando que el discurso analítico pone al objeto a en el lugar correcto, porque en realidad él es un semblante.

Hay que decir que la enseñanza de Lacan no es un dogmatismo, que debe ser leída como una investigación continua y lógica, y que al encontrar dificultades debemos cambiar algunas referencias, y a través de ese trabajo producir efectos de sentido. Nadie puede descansar después de comprender lo que es el objeto a . Se ha de construir una respuesta, construir y dar sus coordenadas. La cuestión está centrada: el objeto a no existe en el cielo de las ideas, no somos platónicos.

A continuación, Lacan completa el grafo —ésta es mi reconstrucción— pone lo imaginario y da un sentido a los otros lados, que por falta de tiempo no puedo comentar. Lo más importante, Lacan lo dice en ese capítulo, son los términos: a , $S(A)$, Φ , “estos matemas, en realidad, los construí con una intención de depreciación”. Frase muy curiosa porque, al contrario, parece que a través de los años, Lacan había cuidado con amor a esos pequeños matemas. “Blancanieves y los Siete Enanitos” inspira a “Lacan y sus pequeños matemas”. Pero en aquel momento Lacan decía que hablaba de ellos de forma depreciativa. “Despreciativa” es una palabra usada para decir que lo que le interesaba en aquel momento era una nueva categoría del goce, y que esos términos no le parecían apropiados para lo que intentaba decir. Es en ese momento cuando comienza el extraordinario trabajo con los nudos, de los que comencé a hablar este año en París, pero

sin dibujar ni uno sólo; lo hice para entender por qué Lacan fue llevado a eso. Bien, no es una respuesta completa, eso implicaría retomar cada término.

LA INTERPRETACIÓN DEL ANALISTA

Diré aún una palabra para responder a la pregunta de Godino sobre la diferencia entre lo apofántico y lo modal, y su relación con la interpretación analítica. Lacan retoma la distinción clásica entre lo apofántico y lo modal. Ayer creo que dije las cosas de manera muy simple; dije que, clásicamente, del lado apofántico hay sólo dos valores, verdadero y falso que, de cierto modo, anulan al sujeto. Al contrario, del lado de la modalidad una proposición puede modificarse de manera casi infinita. Por ejemplo, dos más dos son cuatro, o dos más dos son cinco, ¿es verdadero o falso? Se introduce algo nuevo, voy a decir borqueano o carrolliano, si se dice: "Dos más dos igual a cuatro, tal vez", o aun: "Dos más dos eran cuatro ayer, pero hoy, dos más dos son cinco". Cosas así se encuentran en *Alicia en el País de las Maravillas*, y resultan del hecho de tomar proposiciones válidas a nivel apofántico y modalizarlas.

Lo apofántico, al contrario de lo modal, no parece tan complicado de matematizar. Lacan matematizó las modalidades de lo necesario, lo contingente, lo posible, etcétera, sobre las cuales Aristóteles ya había pensado o hablado —no digo escrito porque no tenemos los escritos de Aristóteles, tenemos sólo seminarios—. En la época contemporánea hay un cierto desarrollo de la lógica matemática modal, pero hay también lógicos que piensan que no hay interés alguno en matematizar las modalidades. Lacan retoma esa distinción clásica para decir que hay dos vertientes del dicho: la vertiente de la interpretación, esto es,

del dicho del analista que pertenece al nivel apofántico y, por otro lado, el dicho del analizante, que pertenece al nivel modal. El dicho del analista es la interpretación, mientras que el dicho del analizante es la demanda.

¿Qué quiere decir esto? No se trata sólo de decir si una interpretación es verdadera o falsa, a pesar de que cuando se habla de interpretación, generalmente la literatura analítica sitúa esta cuestión: lo que se quiere saber es si es verdadera o falsa. Considerar una interpretación "brillante" es una perspectiva un poco estética respecto a la experiencia analítica. En realidad, no se trata de esos dos parámetros en los dichos del paciente, sino de todo lo que designé de "tono" del sujeto, de todas las inflexiones que son, más precisamente, la presencia del sujeto.

Tomemos la diferencia entre el dicho y la caja vacía. La cuestión no considerada ayer es: ¿de qué manera debe ser construido el dicho del analista para tener un efecto sobre el dicho del analizante? La tesis de Lacan es que debe ser construido de manera completamente diferente y conforme al dispositivo analítico. En el dicho del analizante se escriben todas las modalizaciones: la negación, la negación de la negación, el "tal vez", el "es posible"; o sea, se trata de decir algo para hacer entender otra cosa. Entonces, en una interpretación ese lugar debe quedar vacío, el analista no habla como sujeto. Lacan dice que el analista es objeto, es objeto a , o sea, en el análisis, desde el lugar en que funciona, el analista no tiene inconsciente. Contrariamente a la tesis de la contratrasferencia, el analista no funciona como sujeto del inconsciente. El analista ha de saber lo que dice —tarea imposible—, sin embargo, su responsabilidad es ésa. No se puede saber lo que se dice, pero se puede saber y tener en cuenta que, cuando se habla, no se sabe lo que se dice. La primera consecuencia de eso es la prudencia. Pero la prudencia no es suficiente. Lacan ya decía que, para enseñar prudencia, la IPA lo

hacia a las mil maravillas: no meterse en las cosas difíciles del análisis, descansar un poco, darse un tiempo, etcétera. La prudencia es una virtud aristotélica, tiene todas sus credenciales, pero la verdad de esa prudencia es que el analista debe tratar de hablar, no como sujeto, sino que a partir de su dicho el analizante pueda inscribirse en la caja vacía como sujeto. O sea, ese lugar debe quedar vacío para que la modalidad del sujeto analizante se inscriba ahí. El analista debe practicar cierta neutralización de su propia modalidad subjetiva. En lo apofántico no hay modalidad subjetiva: dos más dos son cuatro, y punto. De esta manera no se trata de matemáticas comunicables sino de posibilitar que una nueva modalidad subjetiva del analizante se inscriba en ese lugar.

Es precisamente ahí donde se sitúa la cuestión del deseo del analista. ¿Qué es el deseo en términos lacanianos? Significa que, a partir de una demanda, hay siempre bajo ella un deseo que corre

$$\frac{D}{d}$$

y que es la misma estructura que la que encontramos aquí:

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

Es decir, bajo un significante corre, se desliza, un significado. La cuestión que se plantea es la siguiente: si la interpretación es otro tipo de dicho diferente a la demanda, ¿cuál es el efecto del deseo? Lacan dice que el deseo del analista, como tal, debe constituir una x para el paciente, o sea, debe ofrecerse a la interpretación del paciente. Una verdadera interpretación analítica es un significante

enigmático que se ofrece a la interpretación del paciente. Para retomar la cuestión de la fijación, el significante de la interpretación se fija de manera tal que abre la interpretación del paciente y la posibilidad de un cambio de modalidad subjetiva. La interpretación analítica neutralizará la modalidad del dicho del analista, haciendo al deseo del analista alcanzar, de este modo, su vertiente ética no respondiendo a la demanda para así obtener efectos sobre el deseo. Ésta es la vertiente ética sobre la cual se puede hablar. Pero hay también la vertiente técnica.

La interpretación es, igualmente, una técnica de la enunciación. Es en eso donde el modelo clásico debe ser corregido. Cuando Lacan dice "apofántico" piensa en un sentido más refinado de lo apofántico, piensa en el oráculo. ¿Qué era un oráculo en la antigua Grecia? Eran frases siempre enigmáticas, juegos de palabras. Los oráculos que nos cuenta Heródoto, por ejemplo, constituyen frases tan enigmáticas que, en realidad, la persona no entiende de qué se trata y, consecuentemente, no puede escapar a su destino; o sea, son frases que se deben interpretar.

Dejando esa caja vacía, escribiendo ahí una *x*, después de que el analista habló, se abre el espacio del "¿pero qué es lo que quiso decir?". Éste es un ejemplo del mal-entendido constitutivo, y es por esa razón que no damos explicaciones; una explicación no se puede dar, porque podría llevar nuevamente a la pregunta "¿Qué quiere decir esto?". De esta forma nunca se termina y se puede seguir hablando así hasta la muerte.

La interpretación abre la pregunta "¿Qué quiere decir?", "¿Qué quiere él?", poniendo en juego la cuestión del deseo: "¿Qué desea decir?". Hay un ejemplo muy claro que escuché en estas Jornadas. Se trata del caso relatado por Beneti de una mujer histérica de 50 años, a quien, en un momento dado, Beneti, el analista, dice: "Pare de hablar, *stop*". Esa persona, que puede hablar durante horas —las

sesiones no parecen muy cortas— encuentra algo que jamás había encontrado. En seguida la paciente dice muchas cosas para explicarse a sí misma lo ocurrido. Beneti tenía razón en citarla para el mismo día, no dejándola así en el aire. En mi opinión, la frase más importante que la paciente dice es: “Estuve pensando: ¿por qué Beneti hizo eso conmigo?”. Considero la frase “Pare de hablar” un significativo de la interpretación. No se trata de decir “Su padre eso...”, “Su madre aquello...”. La frase “Pare de hablar” abre la siguiente pregunta: ¿qué quiere Beneti de mí? Se trata de la cuestión del deseo del analista, pero que, para la paciente, nada más es considerar lo que ella misma hace con su palabra, configurándose así un cambio en su análisis.

Hay también, en el caso de Beneti, un cierto *pathos*: el cansancio que él sentía al escuchar a esa paciente hablar sin parar. Fue su propia angustia la que le hace decir: “Pare de hablar”. Es una descripción muy interesante, muy honesta, pero creo que el analista puede economizar su angustia. Haríamos mejor considerando el caso y, en un momento dado, cortar; pero hay ahí un redescubrimiento muy vivo del valor de la práctica lacaniana: el corte es simultáneamente la oferta de volver de nuevo. Pienso que el analista se puede considerar, hasta cierto punto, como un técnico de la enunciación, y es mejor que él no se angustie en la experiencia.

Hay otra cuestión que deberé tratar; no es una pregunta sino una nota de Ana Lúcia de Paiva. Consideraré sólo la parte que me parece más sencilla. Es la observación de que, para ella, la rectificación subjetiva no parece un momento cronológico en la experiencia sino un momento casi lógico. Por ejemplo, en los casos de histeria en los que el sujeto tiene una cierta indiferencia, la famosa indiferencia histérica, es necesario rectificar muchas veces la posición del sujeto, pues él siempre retorna a su indiferencia.

Pienso que clínicamente eso es verdad. Pero, al mismo tiempo, no debemos abusar de la palabra "rectificación". Estoy enteramente de acuerdo con esta observación, pero la palabra "rectificación" tiene en este momento un aire muy pedagógico. Lo que algunos consideraban un adoctrinamiento de los pacientes por parte de Freud, en realidad era una rectificación, lo que atenúa el carácter pedagógico. Pero si en el análisis hacemos rectificaciones, podemos crear con esa palabra el malentendido de que siempre estamos rectificando. De ahí que, si la rectificación subjetiva se vuelve necesaria, tal vez sea porque se trata de entrevistas preliminares. A veces, con un sujeto histérico se instalan entrevistas preliminares indefinidas. Podemos relatar un caso en sus detalles, podemos situar al respecto cuestiones apasionantes...

He visto a sujetos histéricos que quieren, en la experiencia analítica, ocupar el lugar vacío, esto es, no demostrar ninguna modalidad subjetiva, que los hace, por ejemplo, permanecer mudos. ¿Qué ocurre cuando el paciente permanece mudo? No debemos pensar simplemente que se trata de un sujeto incapaz de hacer análisis y acto seguido mandarlo a paseo como se hace en la Sociedad Internacional. Puede ser el efecto, sobre la histérica, del dispositivo analítico; o sea, la histérica asume la posición de Amo adoptando la posición de silencio, que es la que debería ser la posición del analista obligándolo a hablar y por lo tanto a trabajar. Esta situación puede llegar al punto de preguntarnos si debemos arrojarnos a los pies de la paciente para obtener una palabra. Podemos considerar que nada podemos hacer y, en ese caso ¡Fuera!, o entonces —son casos apasionantes— si tuviéramos la buena voluntad y la fuerza de sustentar eso, podemos mantenerla. Lo extraordinario es que, a veces, algo ocurre que tres años después puede descubrirse que hubo un andar, pero con relación al cual la paciente era completamente

incrédula. Es una cuestión clínica particular, y lo que se ha de hacer depende de cada caso en el momento en el que eso se produce.

Recuerdo a una paciente que atendí durante tres años, y en los cuales no decía casi nada. Habría sido muy peligroso no aceptarla en análisis, porque éste tenía para ella un valor propio; lo cual debemos respetar. Es un poco raro, pero a veces se deben respetar esos tiempos. Ya hablé de los tiempos del obsesivo, esos tiempos separados unos de otros. Para un sujeto histérico, el sí y el no al mismo tiempo, pueden traducirse o encarnarse en el silencio, como pueden encarnarse en hablar interrumpida e incoherentemente.

El silencio eventual del sujeto histérico encarna, perfectamente, la retroacción de la enunciación de manera que todo dicho aparece entre comillas: "Es usted quien lo dice". Hay muchas cosas que decir sobre esto, principalmente sobre el aspecto citativo del discurso. Sabemos que todo discurso es citativo. En el momento en el que en el dicho surge algo, podemos tomar un punto de vista sobre él como si fuese un metalenguaje dentro del propio lenguaje. Puedo decir una frase y, a continuación, decir "Eso es mentira" o "No creo en eso" etc. Es un proceso citativo, simple de entender, pero muy importante. Es ahí donde reside toda la sutileza, toda la delicadeza de la modalidad subjetiva: decir una cosa, pero no completamente. Lo vemos, por ejemplo, en Jimena cuando dice a su amado Rodrigo en *El Cid*, pieza francesa del siglo XVII, "No te odio", por no poder decir, por determinadas razones, "Te amo". Esta frase es, en realidad, una declaración de amor, de pasión.

¿Saben ustedes cómo se comportan los norteamericanos cuando tienen que citar a alguien? Tienen tanta dificultad para manejar la delicadeza de la modalidad subjetiva que, al citar —a excepción de Stuart Schneider—

man, que fue analizante de Lacan— hacen el gesto, con los dedos en el aire, de abrir y cerrar comillas. Su relación con el lenguaje es, hasta tal punto, utilitaria y pragmática que, al introducir la modalidad subjetiva, no les queda más remedio que hacerlo de esa manera.

LA LÓGICA DEL SUJETO Y LA DRAMATIZACIÓN DE LA FALTA EN SER

Responderé ahora a la última pregunta, y lo haré un poco rápido retomando mi presentación de ayer, que fue para mí esclarecedora. Lo esencial, en el sujeto lacaniano, es que hay un cruzamiento entre el vacío, que se puede explicar a partir de consideraciones lógico-lingüísticas de la enunciación, y la dramatización existencialista de la falta en ser. Muchas veces Lacan adopta un estilo científico para hablar del sujeto, en otras un estilo dramático propiamente existencialista.

Antes de nada, y por motivos prácticos, enumeraré algunos puntos. El primer punto consiste en la consideración sobre el sujeto, que introduce en Lacan una clínica que llamé hace algunos años “La clínica de las preguntas”. No se trata solamente la posición del sujeto como vacío. No solamente el sujeto tiene una pregunta sobre el deseo sino que el sujeto del deseo, él mismo, es ya una pregunta. Hay muchos textos de Lacan que consideran la clínica psicoanalítica de las neurosis como una clínica de las preguntas, de las diferentes preguntas en las que el sujeto se sitúa, pero también de las preguntas que el sujeto es. No hay más sustancia que una pregunta. Esto debe articularse con otra clínica que Lacan desarrolló en los años '70, donde el sujeto aparece, de un lado, como una pregunta, y, del otro, como una respuesta de lo real. Lo que me llamó la atención fue una frase de Lacan: “En

análisis el sujeto vale como una respuesta de lo real". Cuatro años antes esa frase me parecía incomprensible, puesto que siempre tenía en mente la clínica de las preguntas. Para entender de lo que se trataba hice un curso de un año, para explicarme a mí mismo, y también a la audiencia, lo que podría significar "El sujeto vale como una respuesta de lo real". La respuesta es que el deseo es una pregunta, el deseo es una pregunta sobre el deseo. El deseo es la verdadera pregunta, el *che vuoi?* lacaniano.

En oposición a esto, el goce es la respuesta; y debemos dar todo el valor al título de Lacan "La dialéctica del deseo" porque, efectivamente, el deseo tiene una dialéctica, el deseo se transforma, tiene en consideración al Otro, hasta tal punto que Lacan puede decir "El deseo es el deseo del Otro", que, como saben, es una fórmula histórica. Por el contrario, el goce no tiene dialéctica, el goce constituye una inercia; esto también lo desarrollé este año en París. Si el deseo es del Otro, el goce es del Uno. En realidad, éste es el sentido de la teoría pulsional de Freud.

En la pulsión no se tiene en consideración al Otro. El problema es que, al nivel fundamental del goce, no hay goce del Otro; y es por este motivo que, a partir del *Seminario Aun*, Lacan problematiza la cuestión del goce del Otro. ¿Cómo relacionar el goce del Uno con el deseo del Otro? Ésta es una cuestión que aparece también en los análisis. No se trata simplemente de dar algo del síntoma al analista como si el discurso del Otro pudiese capturar el goce del Uno, el goce sintomático del Uno.

La clínica de las preguntas ya está implícita en el matema:

$$\mathcal{S} \longrightarrow S_1$$

Lacan intentó diferenciar las neurosis histérica y obsesiva según el tipo de pregunta que dirigen, o sea, se-

gún el S_1 al cual se dirigen. En la histeria el S_1 es el significante fálico, y la pregunta histérica es la pregunta por el sexo: ¿Soy una mujer? ¿Soy un hombre? ¿Soy una verdadera mujer? ¿Soy un hombre fallido? etcétera. Sin embargo, la pregunta obsesiva es la pregunta sobre el propio paso de la nada —ya que el sujeto está vacío— y el pasaje de nada a alguna cosa es la pregunta de la propia existencia de la nada. Se trata de una tentativa hecha por Lacan en los años '50, y que mantiene aún hoy su valor para diferenciar las dos neurosis a partir de la noción de pregunta. El sujeto histérico se dirige al significante fálico porque no hay otro, esto es, porque no hay significante de la mujer. Ésta fue la tesis de Freud: a nivel del inconsciente no hay significante de la mujer, debe ser inventado. Esto significa que el goce masculino —intentemos ser simples, sin ser groseros— tiene su significante; por el contrario, el goce femenino, no lo tiene. Sin embargo, también la mujer tiene que ver con el goce fálico, pero no todo su goce está en esa dimensión. Ya señalé que saber dónde goza la mujer fue una cuestión siempre presente en la literatura analítica. Hélène Deutsch, Anna Freud y otras, intentaron decir que era aquí o allá, como si esa topología pudiese estar en algún punto. En los Estados Unidos hay no sé cuantas indagaciones que tratan de localizar el goce femenino. En realidad, esto significa que hay una parte del goce femenino que no se puede fijar o localizar con el significante, que no se puede revelar. Traduciéndola de este modo, se observa que la frase de Lacan es muy simple. No significa que una mujer esconda eso sino que no sabe cómo decirlo.

EL OTRO GOZA

Esto significa que hay Otro goce en juego, lo que da otro sentido al \mathcal{S} , al sentido del sujeto dividido por su pro-

pio goce. De ahí que Lacan pueda decir que el hombre, al obtener el goce de una mujer, la divide. Me gusta mucho la expresión "Por esto ella es compañera de su soledad", lo que quiere decir que hay un lugar donde ningún hombre puede servir para una mujer, ya que allí, en ese lugar, ella está solita con su goce. Esto significa que una mujer jamás es toda para un hombre, y eso a pesar de todo lo que se hace para que se crea en esto. Una mujer es no-toda para un hombre, ella siempre huye; y es por ello que los hombres han hecho tantos esfuerzos históricos para taponar ese Otro goce. La cuestión de educar a las hijas siempre fue retomada por los hombres: ¿cómo educar a las mujeres? Recientemente las puertas del saber fueron abiertas para las mujeres, lo que ha conllevado para ellas ciertas dificultades. Aceptar tener un saber es un cambio de posición subjetiva importante para las mujeres. Así, debemos preguntarnos si sólo se trata de una cuestión de represión social o si las relaciones de las mujeres con el saber son en sí difíciles. De cierto modo el saber interesa a las mujeres solamente por la vertiente de la verdad del saber, no por la numeración de más y más. Para una mujer, una pequeña verdad sobre el deseo vale mucho más que librerías enteras.

Es posible taponar ese Otro goce; lo vimos en el caso del marido que era todo para su esposa, creencia que ella misma sustentaba. Una mujer siempre engaña al hombre y, aun siéndole fiel, ella lo engaña con la ayuda de él mismo.

Es por este motivo que siempre encontramos en los casos de histeria la función, clínicamente destacada por Lacan, de la otra mujer. Hay siempre otra que detenta el secreto de la feminidad. A veces, eso no dice nada de la peculiaridad del caso, pues no se trata sólo del hecho de que una mujer tome a otra como referencia. Puede ocurrir que una mujer se instale, ella misma, en la posi-

ción de la "otra mujer", situación con la que me topé más de una vez.

Éste es el caso de una mujer eminente, jefa de un departamento universitario y muy activa en la vida, que no podía relacionarse sino con hombres que estaban casados. Para ella era necesario saber que el hombre ya tenía una mujer, una mujer cotidiana, la mujer de la rutina, para sentirse segura de estar en la posición de mujer deseada, estar, podríamos decir, como un-más-de-mujer.

Encontré, igualmente, esa fantasía esencial en el caso de una mujer supuestamente frígida —siempre que se habla de frigidez hay modulaciones infinitas— en la que su fantasía en el acto sexual consistía en obligarse a pensar que allí estaba presente otra mujer. No se trataba de estar los tres juntos, pues ella misma, para poder gozar, fantaseaba ser otra mujer en el acto sexual. Su fantasía puede explicitarse así: "Una mujer es tomada por un hombre". En este ejemplo se observa que el hombre es un sustituto para que ella se divida en sí misma, y es en ese sentido que Lacan puede decir que la mujer es el Otro absoluto, lo que significa que es un Otro para sí misma.

Otro ejemplo se refiere a una mujer cuya fantasía consistía en pensar que los hombres con los cuales se relacionaba eran poseídos en el acto sexual por otros hombres. Su amante masculino era poseído por otro hombre, otro hombre haciendo lo que ella no podía hacer. O sea, en esa variante de la función, la otra mujer era encarnada por el propio hombre en condición feminizada. Esto se observa muchas veces como necesidad, para una mujer, de relacionarse con un hombre que porte un rasgo cualquiera de feminidad. O sea, que la clave de la función de la otra mujer no es algo que permita dispensar de inflexiones y variaciones.

Lacan dice que en la neurosis obsesiva, con relación al

lugar de la mujer, ésta es tomada como función de la muerte. ¿De qué manera podemos renovar esa clínica conocida?

La muerte puede ocupar el lugar del Otro en la medida en que, de cierto modo, la muerte es también un lugar absoluto. Puedo citar una frase que encontré en el trabajo de Jorge Forbes: "La muerte es lo que excede las dimensiones de la vida, es un exceso". Esto ayuda a entender muy bien en qué sentido la muerte puede tomar el lugar del Otro; la muerte es siempre otra muerte.

En la histeria lo que interesa al sujeto es lo que escapa a la enumeración, lo que escapa al número, a la rutina, lo que escapa al ritual. En la neurosis obsesiva, del lado masculino, a pesar de los intercambios posibles, la enumeración tiene una función decisiva. En la histeria no se trata de dominar el significante de la numeración, el número; la histérica muestra que no se trata de cosas enumeradas, cada cual en su lugar, sino de la pequeña cosa que no está en su lugar. A veces el sujeto se propone a sí mismo de esa manera, como aquel que no está en su lugar, ya esté desplazado poco o mucho de ese lugar. Contrariamente, para el sujeto obsesivo, no hay nada más querido que el significante del número: enumerar, poner en su lugar, esencialmente poner a la mujer en su lugar y al hombre en su lugar. Las prácticas religiosas ayudan a esa colocación, tal y como se observa en el caso del Hombre de las ratas, para quien la rata era el significante con el cual enumeraba el goce, haciéndolo también a través del dinero.

En esa oposición entre histeria y obsesión se observa que la histeria encuentra su goce cuando hay algo muy diferente, cuando está buscando Otra cosa. Sin embargo, el goce obsesivo necesita no del Otro sino de sí mismo. En la neurosis obsesiva, el bienestar y el gozar de sí mismo corren parejos; al mismo tiempo que la enumeración produce tedio. La enumeración del goce produce tedio.

En un análisis podemos trabajar en la vertiente obsesiva o en la vertiente histérica. La Sociedad Internacional escogió obsesionar el deseo, o sea, funcionar a partir de la ritualización. En oposición a esto, en la práctica lacaniana se trata de histerizar al sujeto. Sin embargo, hay sujetos que no tienen necesidad de ser histerizados sino de trabajar a partir de la vinculación al Otro. No se debe dejar al sujeto en una esquinita, intentando buscar, hasta encontrarlo, cierto significante importante de su vida; así se agota, se cansa al sujeto.

En la práctica lacaniana se trata de creer en el Otro a pesar de que el Otro no exista. Esto se observa en el análisis de la histeria donde se trata de obtener del Otro una respuesta, verificando que ahí falta algo. Ésta es la clave esencial para entender cómo es posible que aquello que más se quiere, al mismo tiempo, puede ser destruido, en la medida en que, impulsado por el interés, el sujeto busca al Otro para descubrir lo que falta, en qué falla.

Si el Otro demuestra que le falta algo, bien; pero si, por otro lado, se presenta como completo, el sujeto histérico lo trata con rabia, intentando hacerle un agujero, tal vez para curarlo después, o curándolo de una herida que otro histérico le produjo. A veces, es necesario herir al Otro, tomado como Amo, para luego poder cuidarlo. Es gracias a la posición histérica que el mundo ha conocido grandes hechos, por ejemplo, todo lo que es del registro de la asistencia social, el cuidado de los desgraciados, y esto, en razón de que hay una fascinación por la desgracia, por la falta del Otro.

LA FORCLUSIÓN GENERALIZADA

Para terminar, dos breves indicaciones acerca de dos puntos. El primero se refiere a lo que desarrollé sobre la

forclusión generalizada, o sea, tomando la forclusión del Nombre del padre como un caso entre otros de la forclusión, y demostrando que en Lacan hay también, necesariamente, una forclusión del goce. Si pudiese desarrollar esto respondería a Antonio Carlos Caires Araújo. Cuando Lacan distingue al Otro goce, aquel que no tiene significante, diciendo que “la mujer no existe”, se puede traducir como: existe una forclusión del significante de la mujer.

En cierto modo, toda la especie humana está loca porque no tiene la fórmula significante de la relación sexual. En los años ’70 Lacan escribió “Todos estamos locos”, a lo que la gente respondió: “Lacan está viejo”. Pero para mí, esta frase de Lacan tiene su sentido, se trata de la forclusión del significante de la mujer, esto es de la fórmula freudiana de la forclusión renovada por Lacan: “Lo que no está inscrito en lo simbólico reaparece en lo real”, fórmula que es susceptible de generalización. Esto se produce en la vertiente de lo Simbólico a lo Real, fórmula sobre la que trabajé este año. Como en la audiencia hay personas realmente serias, que leen a Lacan, puedo remitirlos a su artículo “Respuesta al Comentario de Jean Hippolyte”, en el que aparece esta relación:

Simbólico —————> Real

y, coincidentemente,

alucinación ————— *acting out*

¿Qué dice Lacan ahí acerca del *acting out*? Él emplea el término “cercenado”; aplicándolo igualmente en esta época a la forclusión, para designar el rechazo o cercenamiento de una relación oral primaria. Se trata de la forclusión de un goce oral y no de la forclusión del significante del Nombre-del-Padre.

Cuando nos damos cuenta de esto podemos releer el primer y tan importante capítulo de la "Cuestión preliminar...", de hecho muy poco leído, respecto del caso de la psicótica que escuchaba la palabra "¡Marrana!". La clave de ese pasaje, extensamente debatido por mí en París, es la función de la vecina. La vecina, que encarna el goce que llega a perturbar a la paciente, en ese momento cumple la función de la mala vecina, en el sentido del amor cortés, cuando se habla de la mujer como del "buen vecino", en masculino. En este ejemplo hay la "mala vecina" y, en el momento en que el sujeto psicótico debe delimitar el goce, se rompe la cadena significativa. Es lo que hemos visto: en toda cadena significativa hay múltiples voces; por ejemplo, si soy yo el que habla, ya no soy el mismo que hablaba antes. Como no soy psicótico, como soy un poco más tonto que un psicótico, puedo creer que siempre soy el mismo.

Respecto a la cadena significativa y a la distribución de la atribución subjetiva, el psicótico tiene otra relación; esto es, cuando en la cadena significativa aparece el significativo de aquello que no puede ser dicho, ella se interrumpe con una réplica y el psicótico la escucha como dicha por un Otro real. En relación con la distribución de la enunciación, para nosotros hay una continuidad ya que pensamos que somos los mismos cuando hablamos. Pero para el psicótico, la misma estructura distributiva de la enunciación pasa a lo Real como si el dicho viniese de afuera. Éste es el análisis de Lacan en el primer capítulo de la "Cuestión preliminar...", cuya lógica me sorprendió. Para mí, la novedad del Congreso Internacional de Buenos Aires sería no sólo retomar la forclusión del Nombre del Padre, sino trabajar ese primer capítulo, especialmente el final de la página 515 y el final de ese mismo capítulo.

La última cosa que no puedo dejar de mencionar es que

esta misma fórmula fue tomada por Lacan como una definición del síntoma, que es diferente de la que utilicé en *Síntoma y Fantasma*. Se trata de una definición del síntoma como “un modo de gozar del inconsciente, en la medida en que determina al sujeto”. Fue así como conduje la última parte de mi curso en París este año, sin ser propiamente un final sino más bien una pausa.

Estoy contento dejando las cosas tan abiertas pero, al mismo tiempo, con varias indicaciones; y tengo la certeza de que algunos, tal vez muchos, podrán participar de ese trabajo ocupando ese lugar abierto.

DEBATE

Celio García: Creo que esta mañana fue una ocasión de elucidar lo que estaba ayer anunciado en términos de modalización. Por consiguiente, aquel cuadradito, la caja donde se colocan las modalizaciones del sujeto es, por otro lado, la lógica indicada cuando se trata del sujeto del inconsciente, no del sujeto. Recuerdo que, en la contratapa de los *Escritos*, se lee que tratándose del inconsciente se trata de pura lógica, *du logique pur*; esto es algo que siempre me impresionó. A raíz de esto hicimos el esfuerzo, a partir del trabajo de Jorge Forbes y del profesor Newton da Costa, de aproximarnos a la lógica. Pregunto si la lógica modal sería la indicada para los dos primeros ítems: Evaluación clínica y localización del sujeto. Y, tratándose de La introducción al inconsciente, la lógica indicada sería, no la lógica modal, sino la lógica paraconsistente.

J.-A. Miller: Le agradezco sus palabras. Como usted mismo dice, es necesario diferenciar las dos lógicas. Me parece que las lógicas paraconsistentes modifican lo

apofántico porque reconocen otros valores además de verdadero y falso. Por el hecho de modificar lo apofántico, pueden ser consideradas como lógicas modalizadas. Con todo, lo que en general se llama lógica modal son las lógicas que tratan de lo necesario, de lo posible, de lo contingente, etc., y que no atacan la base apofántica, o sea, reconocen el nivel apofántico pero añaden nuevos valores en otro nivel manteniendo la base apofántica. Newton da Costa, lógico paulista, es el papá de la lógica paraconsistente en el mundo. De la lógica modal es difícil dar una referencia; es necesario escribir mucho para entrar en esto. El tratado de Hugues Anzekele es el tratado más útil de lógica modal, sin embargo no encontré una manera de utilizarlo en el psicoanálisis. Lacan habló de las modalidades clásicas, las utilizó para hablar de la función fálica, de la necesidad, de la contingencia, etc., con variaciones muy interesantes. Necesidad como "aquello que no cesa de escribirse". En fin, haría falta mucho tiempo para desarrollar este tema; sería interesante preguntar a nuestro amigo Newton da Costa lo que piensa de la relación entre la lógica paraconsistente y la lógica modal.

Luiz Henrique Vidigal: La diferencia entre forclusión del significante del Nombre-del-Padre y forclusión del significante del goce, ¿podría utilizarse para hacer una distinción estructural entre psicosis y perversión? ¿En qué medida la forclusión del significante del goce puede llevar al *acting out* y la forclusión del Nombre-del-Padre al delirio, a la psicosis?

J.-A. Miller: Introduje esta cuestión en pocas frases. Habría sido necesario extenderme más porque, desde mi punto de vista, se abre una nueva manera de hablar de la experiencia, que está en Lacan, pero que no fue observada. El punto de partida de Lacan, clásico para nosotros,

era el Otro, el habla, la palabra oral, bajo el axioma de que siempre hay un destinatario. O sea, la función de la palabra implica, como axioma, el Otro. El Otro estaba dado y, a partir de eso, comenzaban las cuestiones. Pero es cierto que en los últimos años de su enseñanza, Lacan cambió de axiomática; o sea, el Otro fue problematizado. Lo que le parecía lo Real tornóse el goce, lo que implica que el goce pertenece a lo Real. Si el goce es de lo Real, si el goce es, fundamentalmente, del Uno, ¿qué es el Otro? ¿Como se vincula el goce con el Otro? Aquello que durante toda su enseñanza Lacan consideraba como un axioma —hay el Otro— se invierte en un —hay el goce— y si hay el goce, éste es propio del cuerpo en la medida en que no se goza en el cuerpo del otro sino en el propio.

Entonces, si hay goce ¿qué es el Otro? ¿Cómo el goce puede condescender a entrar en relación con el Otro? Es por esta razón que Lacan, durante toda su enseñanza, habló en “el discurso del Otro”, manteniendo que todo discurso es discurso del Otro. En sus últimos seminarios reflexionaba sobre cosas así: que en verdad toda habla es un monólogo. Recuerdo que cuando oí esa frase en boca de Lacan, pensé “Algo cambió porque lo que siempre aprendemos es que el habla constituye, siempre, al Otro”. Éste es el cambio de los últimos años, pero creo que esto no fue llevado a cabo; las personas estaban fascinadas por los nudos. Lo más importante es entender por qué Lacan fue hasta los nudos, ya que fue el camino para invertir completamente su axiomática. Esto no significa destruir lo que había antes, pero muestra que son nuevos axiomas, que la existencia del Otro no es evidente por sí sólo. En cierto modo, hay un mutismo fundamental del goce. Relacionar el goce con el Otro es, en sí, un problema fundamental de la clínica. No se trata sólo de decir “El sujeto debe dar algo de su goce, debe aceptar perder algo”. Más allá de eso hay una tensión, una antinomia entre el cam-

po del Uno y el campo del Otro. Esto muestra por qué Lacan, en esos años, repetía siempre "Hay Uno", sin que nadie pudiera pensar que eso era dicho por un hombre que se pasó veinte años diciendo "Hay Otro". El sentido era resaltar la solidez del goce, la solidez pulsional del goce y su articulación con el amor, algo que, en cierto modo, permanece misterioso.

Antonio Beneti: Mi pregunta es sobre el tratamiento del toxicómano, sobre la posibilidad del tratamiento analítico del toxicómano. Usted planteó que, para el verdadero perverso, sería imposible el tratamiento psicoanalítico. En el seminario *El Deseo y su Interpretación*, Lacan habla de la toxicomanía como estructura límite entre la psicosis y la perversión, y en la Jornada de la Escuela Freudiana de 1975 hace mención a la droga como aquello que separa al niño de su pequeño pene, de ahí el éxito de la droga.

J.-A. Miller: Esto, efectivamente, está trabajándose en Francia. La segunda frase que usted menciona indica que el goce del toxicómano no es un goce fálico, produce Otro goce artificial, lo que antiguamente se llamaban "los placeres artificiales", "los paraísos artificiales". Es de esa manera que un psicótico, donde hay forclusión de la función fálica, puede mantenerse con la droga, pero hay también alcohólicos y toxicómanos que son neuróticos. No recuerdo ahora que Lacan dijera que es una estructura limítrofe. La palabra "estructura" no se debe tomar ahí en su pleno sentido. No creo que la toxicomanía sea una estructura clínica como la neurosis y la psicosis. Creo que es una categoría donde hay neuróticos y psicóticos; no pienso que lo *borderline* deba ser introducido en la clínica, pero debo decir que no tengo gran experiencia con toxicómanos. Por esta razón organizaremos una Jornada

sobre toxicomanías en los primeros meses de 1988 en París, a la cual asistiré para aprender cosas de las personas que trabajan con toxicómanos.

José Alvim Ferreira Cândido: Usted había planteado la cuestión del goce del Uno con el deseo del Otro. En el *Seminario 20*, Lacan habla de un goce particular: el goce del idiota en la masturbación. Siendo todo el goce autista, ¿qué haría diferencia entre el goce del Uno y el goce del Otro?

J.-A. Miller: Lo que yo dije es exactamente eso; debe problematizarse la manera por la que el goce pulsional, el goce freudiano —que es siempre el goce del Uno a partir de un objeto—, se relaciona con el Otro. El goce pulsional tiene una relación de causa y efecto con un objeto, con lo que Lacan llamaba objeto. ¿Cómo se relaciona esto con un Otro, ya que no se trata de una persona sino de un Otro que puede encarnarse en una persona? La suposición más simple es pensar que, dentro del Otro, está el objeto. Ésta es la fórmula de la transferencia dada por Lacan a propósito de Sócrates y Alcibiades, en el que este último compara a Sócrates con un dios. He ahí la fórmula preciosa de la *agalma*. Lacan trabajó mucho sobre la relación del objeto *a* con el Otro; una relación que no es simple en términos de continente y contenido y que, por razones clínicas y lógicas muy precisas, va a complicar hasta la extimidad. El objeto *a* no está dentro del Otro, a no ser en su éxtimo, en lo más íntimo y, al mismo tiempo, exterior. Pero en cierto punto debe hacerse una elección sobre cuál de los dos es lo real. En la enseñanza de Lacan se observa que el Otro existe cada vez menos y el objeto cada vez más, hasta el punto que el propio término “objeto”, como vinculado al Otro, no parece el más adecuado. En ese momento comienza a hablar del goce en cuanto tal, y pasa de

RESPUESTAS Y CUESTIONES

la lógica a la topología de los nudos. Éste es un resumen de un camino muy largo que, en cierto modo, es un monólogo de Lacan, pero que tiene en cuenta la clínica psicoanalítica más precisa.

28 de julio de 1987

II

TEMAS

V

INSIGNIA

En la Sección Clínica, con ocasión del encuentro internacional del año pasado, di una conferencia en lengua castellana, resumiendo los primeros pasos de mi curso, bajo el título de *Extimidad*. Trataré de fundar, brevemente, mi programa actual de investigación.*

1. LOS PROBLEMAS DEL PSICOANÁLISIS

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

Por una parte, después de un cierto tiempo de práctica analítica, ya sea desde la vertiente del analizante o desde la del analista, hay lo que puede llamarse una evidencia. El paciente viene, habla; el analista escucha, habla —habla menos cuando es lacaniano—. El primero habla con

* Intervención en las IV Jornadas del Campo Freudiano en España, Madrid, mayo de 1987. Transcripción y redacción: Miquel Bassols.

abandono, no debe elegir sus palabras; el segundo habla con prudencia, eligiendo sus palabras. A veces sucede lo contrario: hay pacientes que eligen con prudencia extrema lo que aceptan decir y también analistas que dicen cualquier cosa. Tomemos la situación supuestamente normal, preferible. Todo el mundo está de acuerdo en que lo contrario no es recomendable.

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

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

Cuando los analistas, aquellos que reciben a otros desde la posición llamada del analista, tratan de elaborar sus experiencias, de ponerlas en palabras, me parece que caminan entre la evidencia y el misterio. Hay una complicidad entre ambas en la experiencia analítica. Cuando alguien del exterior pone en cuestión a Freud o al psicoanálisis, oponemos la evidencia de la práctica misma, el hecho de que esa práctica existe, que sabemos que algo pasa en ella y que, cuando no pasa nada, a menudo la

experiencia continúa y algo se satisface en ella. ¿Qué es lo que se satisface?

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

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

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

En lugar de la cita, mejor el problema. Es mejor aceptar el obstáculo que encontramos para dar cuenta de la experiencia analítica, reconocerlo, amarlo.

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

2. FANTASMA E IDENTIFICACIÓN

Daré ahora las coordenadas del programa actual de investigación, desde septiembre del año pasado.

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

Por el hecho de que el sujeto se define como instancia móvil, se unilateraliza todo lo que es inercia en la expe-

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

Me vi conducido así a volver sobre este problema en términos lógicos. Hay necesariamente en la conceptualización de la experiencia una constante y una variable. Esta constante es lo que Lacan escribe con el término *a*. Por el contrario, escribe la variable, primero con la *s* de sentido y después con la *S* tachada del sujeto, \mathcal{S} .

Esto ya se conocía antes de Lacan. Esta constante se llamó, en la experiencia analítica, fantasma. La fórmula del fantasma de Lacan escribe una inmovilización fantasmática del sujeto, inmovilización de una instancia que es móvil en sí misma. Sabemos también que Lacan dio primero una versión imaginaria de la constante *a* —el *a* es siempre una imagen— y después una versión real.

Pero ésta no es la única inmovilización que existe en la experiencia analítica. Hay otra inmovilización del sujeto que también fue aislada por los analistas —es la identificación—. Hay, pues, otra constante simbólica que va contra la circulación del significante. Cuando Lacan escribe $S_1 \longrightarrow S_2$, escribe la circulación significante a lo largo de la cadena. Pero cuando se trata de la identificación, debe-

mos aislar S_1 de sus conexiones con S_2 . Tenemos otra constante además del a , esa curiosa constante de S_1 . Tanto es así que Lacan inventó un nombre especial para denominarla como *significante Amo*. Es el Uno sin Otro.

Esto plantea una dificultad porque, habitualmente, usamos una definición de Lacan, muy conocida, según la cual un *significante* representa al sujeto para otro *significante*. La identificación no se puede considerar, propiamente, como una representación del sujeto. Es por esta razón que para indicar el carácter especial, paradójico, de este *significante*, Lacan inventó nombres especiales. Lo llamó *rasgo unario*, después *significante Amo*. Se define así otra inmovilización, una inmovilización simbólica del sujeto.

$$\frac{S_1}{\mathcal{S}}$$

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

¿Cómo se articulan, entonces, el *significante Amo* y el goce? ¿Por qué debería ser necesario tener dos términos, dos constantes, para esta inmovilización del sujeto? Podemos verificar, desde esta perspectiva, que utilizamos las palabras de Lacan sin pensar qué comportan. Por ejemplo, hablamos del fantasma como fantasma fundamental. ¿Qué hay en el uso del mismo adjetivo en las dos expresiones sino el intento de señalar lo común entre el *significante Amo* y el goce? Del mismo modo, los cuatro

discursos de Lacan funcionan con un intercambio de posición de S_1 y a , al pasar del discurso del Amo al discurso del Analista.

Es un problema de psicoanálisis pensar juntos el Uno y el objeto, el significante Amo y el goce, construir un término común para designar la inmovilización del sujeto y experimentar si la creación de este término común permite dar cuenta de algo más en la experiencia. Permitiría aislar aspectos en la experiencia que no puedan captarse con dos categorías.

No fue ésta la única razón de mi elección del tema de mi curso de este año. Hay siempre más cosas que indican lo que es necesario pensar. Hay, por ejemplo, el libro de la señora Roudinesco¹ sobre la historia del psicoanálisis en Francia. Este libro plantea la cuestión de la multiplicación de las anécdotas alrededor de Lacan. ¿Por qué su personalidad aparece como fuera de serie? Puede decirse de ella que, en la definición que el mismo Lacan dio, tiene que ver con un significante Amo pero también con el objeto. ¿Por qué en la historia ha habido siempre sujetos sobre los que se ha construido un anecdotario? ¿Cuál es el fundamento de las anécdotas?

Al mismo tiempo, hubo unas jornadas de la Escuela de la Causa Freudiana sobre la identificación y me parecía que se desconocían algunos puntos.

También puede verse en algunas páginas de Lacan una vacilación sobre la identificación de las masas para saber si su operador es S_1 o el objeto. Igualmente, la extimidad, que es una construcción sobre la relación entre a y A , está implicada en la definición misma del significante. Se plantea, por otra parte, el problema de saber cómo ubicar la consistencia lógica del a . El tema de las

1. Élisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, París, Seuil, 1986.

psicosis requiere, así mismo, entender qué significa, por ejemplo, *James Joyce el sinthoma* en Lacan. Esta definición del "sinthoma" no es la usual para nosotros. Son, en resumen, los problemas que giran alrededor de este problema central, S_1 y a .

3. (S_1 , a)

He tratado de escribir la conjunción de S_1 y a como una pareja lógica y he elegido la palabra "insignia" como índice de este problema. Es una palabra que encontramos en Lacan y que parece denominar los significantes distinguidos, aquellos que parece que no cambian en la experiencia sino que tienen, por sí mismos, una inercia. No están tanto en el nivel de la circulación de los significantes como en el nivel de la ley de esa circulación. Es lo que Freud ya reconoció con el término de Superyó, que indica precisamente que hay significantes que no se mueven, que parecen estar al nivel de la ley y no al nivel de la circulación.

Para nosotros, esto es una paradoja porque está en contradicción con la definición de significante.

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

Voy a recordar simplemente el ejemplo de Lacan, a modo de anécdota, de la transformación del grito infantil en una llamada. El grito como tal no es nada más que un sonido. Es necesaria la aceptación de Otro materno para que ese grito se transforme como tal en llamada. Así, pues, hay en el significante, por el cual el Otro acepta el grito, una creación pura de la significación de llamada. El resultado es que, a partir de este punto, el sujeto podrá llamar al Otro. Puede llamarlo de muchas maneras —en nuestra época es suficiente el teléfono o el

telégrafo para llamar al Otro—. Lo que se pierde en este acto es el goce del grito mismo. Cuando a partir del grito se produce la significación de llamada, transformación que podemos realizar de una manera muy sublimada ¿qué pasa con el goce? El goce del grito no es transferido en la significación producida. No voy a desarrollar esto, pero puede decirse que el grito suscita la creación del Otro como vacío y, de este modo, el Otro es equivalente a una pérdida de goce y el grito equivalente a un plus de goce encarnado.

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

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

Es desde este punto de vista que puede considerar el síntoma analítico como un mensaje y decir que la doctrina del síntoma es una semántica. Interpretar un síntoma

es considerarlo como sentido del Otro. Es verdad que el principal descubrimiento freudiano fue que el síntoma tiene un sentido.

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

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

No puedo desarrollar todos los pasos sino dar únicamente las consecuencias de esta línea de pensamiento que conduce, cuando se radicaliza, a una revisión del estatuto del significante. Es lo que he tratado de desarrollar este año. Parece entonces, que la perspectiva del significante como tal es una unilateralización del campo del lenguaje del lado de los efectos de sentido.

He visto que esta lógica es operativa en la propia enseñanza de Lacan. Constituyó siempre un problema para mí entender por qué en su texto "Televisión" habla del signo y no del significante. Hace retornar la categoría de signo, que parece antigua, como superior a la categoría del significante. Esta lógica permite entender que es necesaria una categoría mas amplia que la del significante

para distinguir, en el campo del lenguaje, lo que no es función de la palabra.

Hay otra perspectiva en el campo del lenguaje –tomar el signo en tanto tiene efectos de sentido gozado y efectúa una producción de goce–. Hay una palabra en Lacan para ello, la palabra “letra”. La letra, siempre citada como uno de los misterios de Lacan, denomina el signo en tanto tiene producción de goce.

4. EL SÍNTOMA

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

Es por esta razón que no basta con tomar el síntoma como mensaje. En tanto hay goce en el síntoma, hay que tomarlo como una letra. El síntoma no se articula simplemente como la función de la palabra sino con el proceso de una escritura. Desde este punto de vista, se puede constatar con sorpresa que Lacan, ya en los años cincuenta, dijo muy pronto que el síntoma está articulado en un proceso de escritura, sin desarrollarlo de ninguna manera.

Esto tiene consecuencias de mucho peso en la definición común de síntoma –definición de la que también yo soy responsable–. La definición de síntoma cambia porque nos obliga a integrar en su misma definición al goce fantasmático. En el síntoma hay, como escritura, goce. Hay siempre una conexión entre la problemática del síntoma y la problemática de la escritura. Es por esta razón que Lacan toma el ejemplo de James Joyce.

Lo que cambia es la posición del Otro. Cuando uno entra en el campo del lenguaje, desde el punto de vista del sentido, esto tiene en seguida relación con el Otro como sentido del Otro. Pero cuando uno entra en el campo del lenguaje por la escritura, considerada a partir de la letra como goce, no hay ya relación con el Otro.

Cuando se trata del sentido se trata siempre del deseo —del Otro del sentido del deseo—. Con el goce no sucede lo mismo. El goce es autista. Es por esta razón que en Lacan va desapareciendo la referencia al Otro.

No sé si esto va a derruir demasiadas concepciones en poco tiempo: no lo he dicho así en París donde estoy ahora en el curso número 18 del año.

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

¿Cuál es el valor de la cifra? Parece un modo de significante, pero es el significante no considerado por sus efectos de sentido. La cifra está del lado de la letra y no del significante.

Es con la nueva perspectiva de estos fundamentos que podemos aceptar una nueva definición del síntoma, no a partir del Otro, como mensaje dirigido al Otro y que se trata de interpretar, sino del síntoma como un modo de gozar del inconsciente —definición inicial del síntoma dada por Lacan en su Seminario "RSI"—. Es sorprendente ver que esta definición implica al inconsciente en tanto el

sujeto lo determina, implica al inconsciente a partir del significante Amo.

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

En el *Seminario Aun*, Lacan dice que hay sólo un gozar de la carne. Es necesario un cuerpo vivo para gozar. Dos años después dice lo contrario, porque ha problematizado el gozar del Uno del inconsciente.

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

Es lo que se plantea en la última enseñanza de Lacan. ¿Cómo, utilizando la escritura, se puede interpretar y, al mismo tiempo, sustraerse a los artificios del inconsciente, a sus efectos de sentido —ya sea en la escritura matemática, en la caligrafía de los japoneses o en la escritura de Joyce—? Con Joyce la literatura ya no parece un discurso sino que permanece como un lenguaje. Son los primeros pasos de un desarrollo hasta poder definir, de forma estricta, la función del síntoma, función correlativa del inconsciente que implica que el goce no tiene otro lugar

que el ciframiento. Todo desciframiento es un ciframiento. No hay algo contrario al ciframiento porque es siempre sustituir una cifra por otra.

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

Se formula entonces un nuevo problema. ¿Cómo es posible gozar del inconsciente en la experiencia analítica? La respuesta de Lacan, que debe elaborarse, fue la identificación con el síntoma. Es el tema que voy a tratar de precisar en París antes del fin del año.

10 de mayo de 1987

VI

OBSERVACIONES SOBRE PADRES Y CAUSAS

Comenzaré haciendo un cortocircuito, tomando el mismo punto de partida que ayer tomé en la reunión del Consejo Institucional, es decir el espacio donde se encuentran los padres, el espacio de la familia.* La familia es un espacio ocupado por una red de relaciones decididas por una determinación biológica, pero sublimadas por el vínculo social. La familia tiene una base biológica, pero es una institución social, una institución variable según las civilizaciones. En las civilizaciones llamadas antiguas, la familia, la parentela, en tanto que entra en relación de intercambio con otras, puede decidir las estructuras elementales de la sociedad. Eso, muy brevemente, nos da el encuadre donde los padres, en la dirección de la cura, toman su sentido, en tanto se trata del desplazamiento de un vínculo social a un Otro, del desplazamiento de las estructuras elementales del parentesco a las estructuras elementales del psicoanálisis. Se entiende que alguien que comenzó su carrera en el psicoanálisis con los complejos familiares, es decir Lacan, fuera conmocionado por la

* Intervención en las V Jornadas del Campo Freudiano en España, realizadas en Barcelona los días 19 y 20 de marzo de 1988. Transcripción de José Manuel Álvarez López.

exposición de las estructuras elementales de parentesco. Y es desde ese punto, precisamente, que se abrió paso hasta la estructura del discurso analítico.

Paso ahora de este circuito a una digresión. He de decir que mis conferencias, charlas, pasan de cortocircuitos a digresiones.

Hay, seguramente, un paralelo interesante, una parentela, entre el parentesco y el psicoanálisis, y quizá más que en la comparación usual entre psicoanálisis y religión, que interesó ayer tanto a un periodista catalán.

Primero. Los dos vínculos, el vínculo familiar y el vínculo analítico, están fundados sobre la prohibición de la relación sexual. ¡Seguro que hay transgresiones!, pero no destruyen necesariamente la familia, ni quizás el análisis, pero esto último sabemos que no está aconsejado.

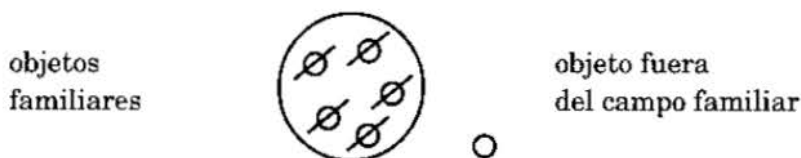
Segundo. La historia del psicoanálisis está obsesionada con cuestiones de filiación, como se dice.

Tercero. Se puede hablar del fin del análisis en términos de nuevo nacimiento, de renacimiento, como si la cura llevase a la imitación del curso mismo del delirio de Schreber —una muerte imaginaria del sujeto y un nuevo nacimiento—. Como si hubiera un primer nacimiento biológico acoplado a un nacimiento dentro del vínculo social del amo y, segundo, dentro del vínculo social del analista. Conocemos el resultado: el analista después de su nuevo nacimiento entra en una nueva familia, la familia analítica. Esto se ve en la experiencia; habrá personas aquí que habrán negociado su venida con la familia, es decir, con el marido, la esposa, los hijos, eventualmente con los abuelos. Se siente entonces que no hay solamente un conflicto entre la existencia privada y la existencia pública a las necesidades del trabajo, sino que de una manera más secreta, se trata de dos tipos de existencia privada, como de dos familias conflictivas. Hay, seguramente, un rasgo de estructura en el hecho de que la Asociación Internacio-

nal creada por Freud se nucleara alrededor de la familia natural y adoptiva de Freud, y que la red de la enseñanza de Lacan, es decir, la famosa Fundación del Campo Freudiano, se haya nucleado también alrededor de su familia. Parece en esto que la historia del psicoanálisis tar-tamudee en una repetición. ¿Dónde está lo trágico, dónde lo cómico? La diferencia es que nosotros conocemos la ley del inconsciente de esa historia y que esta Fundación ha nacido con una resistencia a la ortodoxia, no solamente a la de los otros, reducida a pobres estándares de la práctica, sino a la nuestra misma, una resistencia a nuestra ortodoxia: la que podía surgir de la enseñanza de Lacan reducida a la obra de un grupo.

Volveré, después de esta digresión, al espacio social de la familia donde se encuentran los padres, y se encuentra a esos padres con la interdicción de encontrarlos sexualmente. Esto va muy lejos en el inconsciente. Sabemos, por la experiencia cotidiana, el papel fundamental, sorprendente, que cumple la visión, la observación de los genitales de los padres. En el caso que todo el mundo conoce, el del Hombre de los lobos, la observación del acto sexual entre los padres tiene la función de traumatismo que determina, según Freud, el destino mismo de su libido. Y es a partir de eso, de la observación de los padres en el acto de amor, que interviene la castración como problema, y que en ese caso el sujeto no puede resignarse a la castración de la madre, a su falta de pene. Y es también desde ese punto que no puede resignarse a la suya propia como simbólica. Es un hecho, creo que reconocido por la comunidad analítica, que las observaciones del sujeto sobre los padres se centran efectivamente en el acto sexual, en los genitales, en su uso o, más generalmente, sobre los significantes del deseo y sobre los signos del goce. Los significantes del deseo y los signos del goce cobran su importancia sobre el fondo de

la prohibición sexual. Para decirlo de otra manera, los objetos familiares son tachados como objetos sexuales.



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

Lo omitido frecuentemente en la problemática de la entrada en análisis, es eso, la elección del objeto, es decir, aquello que, en esa entrada, no se refiere solamente a la transferencia al psicoanálisis como tal, al encuentro con el Sujeto supuesto Saber —usualmente en encuentro previo al pedido de análisis— sino a la elección del analista —cómo ése y no otro— a la presencia de ciertos rasgos que forman parte, para el sujeto, de la condición inconsciente de amor. De esos rasgos, hay algunos imaginarios y todas las ilusiones son posibles en esa dimensión. Pero esos ras-

gos imaginarios son siempre organizados por un rasgo simbólico, por lo que llamamos el "Ideal del yo" del sujeto. Y, más allá, esos rasgos que condicionarían la elección del analista como objeto tienen que ver con los signos de su goce, con los signos del goce que da el analista.

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

El tema del goce del analista proviene solamente del hecho de que el sujeto sólo se satisface hablando, y transfiere esa satisfacción al analista como goce del Otro. El goce del Otro es fundamentalmente mudo para el sujeto que habla, y cuando se trata del goce femenino, podemos decir que las mujeres no dicen nada de convincente o de sustancial sobre ese goce. Por eso no hay que olvidar la correlación que existe entre el goce, como goce del Otro, y el mutismo. Eso se manifiesta en su estructura elemental en el propio análisis.

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

Y esa condición de amor se elabora únicamente en el seno de la familia.

Para referirme una vez más al Hombre de los lobos, vemos que está vinculado compulsivamente a un tipo de mujer encontrado en la zona familiar: la joven criada Gruscha. La compulsión de la relación con esa mujer vale como transferencia de la compulsión producida por lo que Freud llama la escena originaria, el acto sexual, la supuesta observación del acto sexual de los padres. Y ¿qué es lo que hace traumatismo en eso según Freud? Lo que produce traumatismo es que el sujeto no puede traducir esa observación en términos de “proporción sexual” —si ustedes aceptan esta traducción del francés de la expresión *rapport sexuel*— para diferenciarlo de “las relaciones sexuales”. El sujeto no puede traducir la observación del acto sexual de los padres en términos de proporción sexual, y lo único que valdría la pena observar sobre los padres, sería esa proporción sexual.

Lo que se presenta en Freud como traumatismo, se presenta en Lacan como axioma. El traumatismo se transforma en axioma, el incidente se transforma en lógica: no hay proporción sexual. Pero esto es más complicado...

El sujeto observa, el sujeto llamado por nosotros el Hombre de los lobos es un observador, y es su propia mirada la que surge del exterior, desde los globos oculares —en francés hay también este equívoco fónico— y si hay lo que Freud llama un problema es porque es preciso que esa escena sea traducida en términos de castración. Si hay un problema en la observación de los padres es porque debe codificarse con la medida del pene, ya que tratándose del código el pene vale como símbolo —es lo que llamamos Fallo—.

Este Fallo, como símbolo, vale para ambos sexos como una condición de sexuación, es decir, como una condición

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

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

"Proporción entre los padres" es un término más seguro que el adjetivo "sexual". No estamos seguros de que la proporción entre los padres sea realmente una proporción sexual, una proporción entre los dos sexos. Hay una duda, esa duda es, de manera muy común, la duda del sujeto mismo, a quien le parece increíble que pueda existir una relación sexual entre los padres. Hay como un escándalo en eso. Es por esto que la revelación de la sexualidad pa-

rental puede ser traumatizante. La pareja parental no puede fundar la proporción sexual del hombre y la mujer. Lo que sí podemos encontrar, precisamente, es que la madre obstaculice el acceso a la mujer por ser ella misma "la mujer" en singular, o que el padre obstaculice el acceso al hombre. Lo que puede fundar la pareja parental no es la proporción sexual, es la identificación, y es en esos términos que Freud habla de identificación con la madre o identificación con el padre. En Freud, esta cuestión de la identificación con el padre o con la madre se plantea en términos de actividad/pasividad. Lo verdadero de esa oposición es que se plantea en términos de poder. Recordemos que la familia está construida dentro del espacio social, es decir, dentro del lazo social del amo. Esta pareja parental está primordialmente simbolizada a partir de la pareja significativa $S_1 \longrightarrow S_2$, que es lo verdadero en Freud de esta oposición entre pasividad y actividad.

El padre se propone como el significativo amo de la familia. Con respecto a la esclavitud de la madre, es un tema suficientemente explotado por el feminismo moderno como para que no sigamos comentándolo más —esto se entiende—, por cierto, en el orden androcéntrico.

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

$$\begin{array}{ccc} S_1 & \longrightarrow & S_2 \\ \hline \Phi_x & & \Phi_x \end{array}$$

En esta fórmula, el niño está del mismo lado que la madre con relación al significativo amo. La pareja significativa de los padres puede ser considerada como análoga

a la proporción sexual, y cuando uno escribe esos términos debajo, parece que sea así, pero en verdad se trata de una proporción social.

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

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

Si podemos decir que el analista no trabaja es porque hay que saber si es el analista el que trabaja o es el inconsciente. Si no trabajamos no es por el gusto de no hacer nada, es para permitir al inconsciente trabajar. Eso da el sentido de histerizar al sujeto, pero histerizar al sujeto no basta, ya que si frente al analista hace de padre se verá obligado a proponer sus interpretaciones como productos de saber. Es por esta razón que el analista abandona la posición de padre. Y bien, Freud aceptó esa

posición; podemos ver el resultado: ¡es su obra!, una enorme producción de saber. Podemos ver también el resultado de nuestro lado: somos tan inteligentes para rechazar la posición de padre, que resulta de ello una producción mínima de saber. Efectivamente, por aproximación se puede decir que el analista ha preferido, ante esa lógica, tener el lugar de madre. Pero cuando Lacan coloca al analista en el lugar del amo como objeto α , dice la verdad de esa apariencia de que el analista sea madre.

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

Volvamos a la pareja parental, de la cual he dicho que presenta al sujeto una proporción. Y yo pregunto: si eso es verdad ¿cómo se escribiría la proporción que presenta al sujeto la pareja parental que es la única que parece ser que hay? Bien, es, precisamente, lo que Lacan llama "La Metáfora Paterna", que podemos escribir así:

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

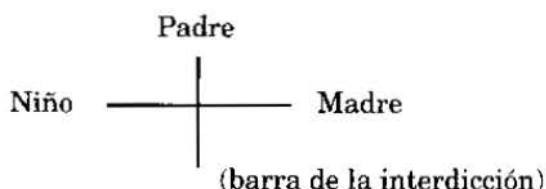
Esto formula como tal la pareja parental, esa relación fija, completamente determinada. El padre y la *madre* como significantes. Uno entra como nombre y el otro entra como deseo en esa proporción:

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

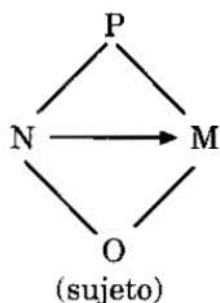
Para los escolásticos de Lacan, dentro de los cuales estoy también, hay que señalar que esa "D" es, como ven, una "D" mayúscula que no se debe confundir con la escritura habitual del "deseo" con "d" minúscula, porque se trata no del deseo como significante de la demanda sino como significante. La metáfora funciona a partir de dos significantes, y la escritura "D" mayúscula significa eso, obedece a la ley del significante: está o no está. Esa proporción, la proporción de los padres, es exactamente una sustitución:

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

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



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



Gracias al castellano podemos poner en esta “O”, o cero, al sujeto, que es la forma mínima del esquema de Lacan en “La cuestión preliminar”. Y me parece que no es un hecho del azar el escrito “La dirección de la cura”

siga a su escrito de "La cuestión preliminar", donde efectivamente presenta este esquema. Es decir, la teoría de la relación entre niño y padres era necesaria para la teoría de la dirección de la cura. Y no solamente porque hay que ver en la cura cómo se han distribuido en la existencia del sujeto los papeles de obstáculo y objeto, ni porque la historia familiar es inolvidable para el sujeto. Cuando no se acuerda, el sujeto tiene ese sentimiento de una pérdida de la verdad de su ser, pero en realidad no ha olvidado esa historia familiar. Recordársela así es un misterio para el sujeto, como sujeto del significante ya que el sujeto del significante no puede entenderla porque no habla de matemáticas, de poesía o de arte, pero sí de la historia familiar. Y a veces, cuando el sujeto trata de hablar de matemáticas, de poesía o de Dostoievski, el analista, cuando se llama Lacan, piensa que habla de su fantasma de embarazo.

El sujeto no sabe que está vinculado a un ser viviente, y como puro sujeto del significante ignora que como ser viviente es, en todo caso, dependiente de la reproducción sexuada. Podemos decir que todo ser humano tiene un padre y una madre. Hay ahora una cierta excitación debida al discurso de la ciencia, dado que hay cada vez más sujetos que van apareciendo como hijos del discurso de la ciencia. Eso parece tan amenazador que ahora hay un comité de ética en cada país, pero ellos también tienen un padre y una madre. Sea cual sea el sexo biológico, su significación debe ser simbolizada, también el parentesco biológico, aun cuando ese parentesco pase por la ciencia. Así como hablamos de sexuación, o sexualización, debemos hablar de parentalización. Hay una elección de los padres como hay elección del sexo. Lo que cuenta la novela familiar, la novela de los padres y de los niños, es cómo el sujeto fue separado del objeto primordial, lo que se resume en la fórmula:

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

A través de qué traumatismos fue afectado de una pérdida de vida y qué significación ha surgido para él de eso, qué fantasma ha surgido de la proporción:

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

Qué posición subjetiva, qué goce ha sido recuperado de la catástrofe, cómo eso se presenta en el análisis.

No es necesario para el analista ser prohibidor o que acentúe la prohibición hasta la inhibición. El padre, el analista como padre, sería el que diría qué hacer, y no qué no hacer. Pero la prohibición fundamental que se encuentra en el análisis no viene de esas declaraciones, viene de la sola invitación a hablar. La metáfora paterna, en el análisis, no proviene de cualquier posición paternal del analista sino de la ley de la asociación libre como tal, de la obligación de simbolizar la experiencia. La verdad de la proporción de los padres, resumida por Lacan así:

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

Es que el padre es la palabra y el sujeto hijo de la palabra. Si esto es verdad, se entiende que el padre sea padre-muerto, es decir, simbólico, y que la lengua como materna sea una ilusión, una ilusión fundada en la vida de las palabras. Es verdad que el significante de la madre se ha asociado al significante de la vida, y a esto Lacan opone: toda lengua es lengua muerta y la ley del padre, la única y verdadera ley del padre, es la lengua misma. Éste es el

Edipo freudiano mismo según el cual el padre prohíbe a la madre, un Edipo que refleja, metaforiza, el hecho de que la palabra prohíbe el goce. Es por ello que Lacan puede decir que el goce está prohibido para quien habla. Es, precisamente, lo que permite sustituir a los padres por el término de Otro como el lugar del despliegue de la palabra. Hay que decir que en eso se ve cómo la teoría edípica de Freud es como tal su propia metapsicología. El Edipo y la metapsicología freudiana se refieren a una misma estructura, de la misma manera que eso se puede convertir en la relación entre el Otro y el Goco:

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

Lo encontrarán también en Freud como la relación entre:

- A Principio de Realidad
- G Principio de Placer

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

VII

UNA CHARLA SOBRE EL AMOR*

Fue un alivio para mí ver que no había nada sobre el pizarrón. Porque esta mañana, en otro lugar, al entrar en una pequeña sala encontré las mismas fórmulas, los mismos matemas que yo había introducido hace uno o dos meses en París. Me produjo una conmoción... Y sólo al enterarme de que esos matemas estaban en el pizarrón por el hecho de que mi amigo Antonio Godino Cabas los había escrito con referencia a mi Curso, me tranquilicé. Porque si no, podría haber sido un caso de verdadero automatismo mental... Esto me indicó que no puedo, de ninguna manera, repetir en Buenos Aires lo que estoy haciendo en París, porque ya está acá. Esto es el éxito del Campo Freudiano: hay una transmisión tan estrecha entre nosotros que formamos, de hecho, una comunidad de trabajo; y ya no tenemos más la facilidad de pensar que estamos, desde el punto de vista "científico", separados. Así, me parece necesario no repetir sino continuar el mismo trabajo. No puede decirse que las condiciones sean las ideales, ya que durante y después del V Encuentro he tenido varias obligaciones institucionales que no permiten pensar, articular, suficientemente algo sobre psicoanáli-

* Intervención en el grupo "Simposio del Campo Freudiano", Buenos Aires, 20 de julio de 1988. Texto establecido por Leonardo Gorostiza.

sis que, sin ser nuevo, sea, por lo menos, algo un poco desplazado. Pero como mis matemas favoritos del momento ya están acá, trataré de decir algo no dicho ni pensado mucho antes por mi parte.

A pesar del número de gente presente, no será una conferencia sino una charla. Simplemente una charla, que tendrá más el estilo de mi Seminario pequeño y no el del Curso, para lo cual voy a intentar olvidar un poco a la muchedumbre. Así, no tengo otro título para esta charla que el de "Una Charla al Simposio".

¿De qué tema debe uno hablarle al Simposio? Me parece que no hay tema más adecuado que el Amor, al menos, en el Simposio de Platón no se habla de otra cosa. Hay una sucesión de personajes que, uno tras otro, vienen a decir lo que es el Amor. Ése es el Simposio más famoso de toda la historia; en segundo lugar, seguramente, el Simposio del Campo Freudiano. Pero vamos a hacer como si se tratara del mismo, y vamos a intentar tomar nuestro papel no en el Simposio Platónico, sino en el Simposio Freudiano. Me parece que esto viene muy bien porque el domingo pasado, algunos "responsables" hemos decidido elegir como tema de las II Jornadas del Campo Freudiano en la Argentina, que van a tener lugar el año próximo más o menos para esta misma fecha y por lo cual voy a volver a dar un Seminario, hemos elegido como tema: "Lógicas de la vida amorosa".

No es muy difícil hacer entrar el tema platónico en el Campo Freudiano—Lacan mismo lo hizo—, ya que el amor propiamente freudiano es lo que nosotros llamamos "la transferencia". Palabra usual que parece técnica y que permite poner un cierto velo sobre el amor freudiano; y, como ustedes saben, Lacan se ha referido al Simposio de Platón para desarrollar su Seminario sobre la Transferencia.

Se repite fácilmente, a partir de Lacan, que el psicoanálisis no ha inventado una nueva perversión. Escuché

esta frase de Lacan –frase que ha atraído la atención– repetida una o dos veces, recientemente en Buenos Aires. Pero me parece que la noción de que el psicoanálisis no ha inventado una nueva perversión toma un sentido diferente, un sentido algo desplazado, si se percibe que el psicoanálisis sí ha inventado un nuevo amor: un nuevo amor llamado “la transferencia”. Con el amor analítico, el amor freudiano, que sí es un nuevo tipo de amor, se puede –una vez más con el “binario”– introducir fácilmente una oposición entre amor y perversión. Por ejemplo: hay entre cada uno de los que Lacan llama los cuatro discursos, un amor que cambia, que es como el motor mismo del cambio de discurso. Y lo que, a partir de Lacan, llamamos “el vínculo social”, no es sino la lección de Freud: el vínculo social es un vínculo erótico o un vínculo amoroso. Eso es lo que la *Psicología de las masas* enseña. Tal vez se podría precisar la frase de Lacan diciendo que si es verdad que el psicoanálisis no ha inventado una nueva perversión eso quizás sea porque ha inventado un nuevo amor.

Efectivamente, lo que Freud ha inventado es un nuevo tipo de Otro al cual dirigir el amor: un nuevo Otro que da nuevas respuestas al amor y, tal vez, respuestas más adecuadas que aquellas que se encuentran en la vida cotidiana. Así a veces lo dicen los analizantes: encuentran en el consultorio analítico respuestas tan adecuadas al amor, que querrían llevarse a ese Otro a la vida cotidiana, donde serían... decepcionados. Freud ha inventado un nuevo Otro del amor, y no ha inventado un nuevo goce, lo que sí sería la cuestión de una nueva perversión.

En esta sencilla línea de reflexión que estoy presentando ante ustedes al estilo de un Seminario de trabajo, cuando uno llega a esa conclusión –“el psicoanálisis no ha inventado un nuevo goce”– es interesante tratar de pensar lo contrario. La lección de Lacan –“Lacan contra Lacan”– es, precisamente, que no tiene ningún interés pensar con-

tra otro: así lo hacen los tontos. Es siempre mucho más interesante pensar contra sí mismo. Es decir, verificar sus hipótesis cambiándolas, de modo que se multipliquen los aspectos para ver si uno encuentra una dificultad, una *impasse*. No hay cosa más útil, ya que encontrar una *impasse* permite localizar aquello que podemos tener como equivalente de lo Real. En mi Seminario de trabajo estoy siempre intentándolo, pero es muy difícil pensar contra sí mismo, por lo cual, a veces, pensar contra otro es una defensa. Hoy me encontré con un personaje que hace dos o tres años estuvo en el Campo Freudiano; ahora ya no está más... Por su elección, por su malentendido, o por su deseo... No sólo fue interesante encontrarlo sino también enterarme de que a partir de ahora se va a consagrar a desmentir todo lo que yo diga. Me parece que es una vocación de perdición. Creo que sería mucho más provechoso para él tratar de pensar un poco contra él mismo; pero para pensar contra sí mismo hay que pensar: ésa es la dificultad, ya que es mucho más cómodo tomar a otro que parece hacerlo...

Bien, podemos así, intentar pensar otra cosa: que, por el contrario, el psicoanálisis ha inventado, quizás, otro goce. Sería, por ejemplo, el goce puro de la palabra. Como ustedes saben, en un tiempo Lacan trató de desarrollar ese punto: que en el psicoanálisis se produce un nuevo goce, el goce de la palabra. Lo cual —hay que decirlo— es una producción inesperada. Producción que fue una sorpresa para el mismo Freud, y que se traduce por un fenómeno que ustedes conocen bien, tanto aquí como en París, y que consiste en que, por la producción de ese nuevo goce en la experiencia analítica, las curas se alargan muchísimo. Es una manera de entender por qué, en un momento de la cura analítica que Freud consideraba como un trabajo de interpretación a terminar bastante rápidamente, empezó a descubrir —claro que en esto fue sobrepasado

por su propia invención— que las curas se alargaban. Ahora se ve en qué sentido el psicoanálisis es al menos una nueva enfermedad...

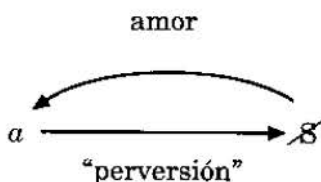
Se podría hablar así, de un nuevo goce producido o desnudado por la experiencia analítica; desnudado porque hay que ver el encanto que tiene para nosotros el hablar los unos con los otros. Uno puede tener ya la sospecha de que en este hecho de hablar los unos con los otros, se produce algo más que comunicación de informaciones. Esto sería desnudado en la experiencia analítica del lado del analizante; sería un nuevo goce del lado del analizante. Pero también hay un nuevo goce del lado del analista. ¡Es binario!... Pero ocurre que la experiencia analítica tiene también algo de binario: uno habla del analista y del analizante. El hecho es que Lacan —por ejemplo— toca este punto del goce del analista cuando hace ver que hay una cierta homología entre la posición perversa y la posición del analista; cuando muestra que el analista también se hace instrumento del goce del Otro. Y eso, en cierto modo, verifica la idea de que hay un goce del lado del analizante producido por la cura analítica, un goce del cual el analista se hace el instrumento; que su presencia es necesaria para obtener este goce. Se puede decir, por ejemplo, que la línea superior del discurso del análisis en Lacan reproduce la estructura del fantasma sadiano:

$$a \longrightarrow \mathcal{S}$$

Y es por esa razón que Lacan debe decir que, a pesar de que la estructura es común, el analista debe mantenerse alejado del goce que podría resultar para él mismo de esa posición. Debe rechazar que tanto el goce sádico como el goce masoquista devenga lo que podría ser su goce. Y sería una idea a desarrollar en un trabajo, tratar de ver cómo, en la historia del psicoanálisis, varios analistas han

tomado –de hecho– diversas posiciones de goce a partir de ese lugar. Ver que algunos son claramente sádicos y que otros hacen una teoría masoquista de la transferencia. Hay muchas otras... Sería interesante una clasificación de los analistas según eso.

Pero lo importante en todo esto es plantear que la respuesta a la “perversión” del analista (que ocupa el lugar del objeto a minúscula y que produce una división subjetiva en el analizante), que la respuesta a esa pseudo-perversión es el amor, el amor de transferencia. Así, tomando este matema de Lacan –bien conocido ahora– se podría decir que, siendo “ a minúscula” la posición del analista y \mathcal{S} la del analizante, a la vertiente de la “perversión” responde el amor de transferencia.



Esto tiene su interés, pero lo que carece de él es tener que escribir la posición del analista como “perversión”. Sería mejor introducir algo más refinado que esto que es un tanto sencillo. De todos modos lo interesante de hacerlo así es que hace ver muy bien –por lo menos a mí– que el amor tiene una relación con el “ a minúscula”, y que, se podría decir, es precisamente el amor de transferencia el que constituye un velo del estatuto de desecho de dicho objeto. Es decir, que permite ver en qué el amor –en este caso el amor de transferencia– es un desconocimiento, o quizá mejor, un engaño; que en el amor hay un engaño (tesis bien conocida) porque se esconde el objeto “ a minúscula” en tanto desecho. Y Lacan da la fórmula de ese velo cuando escribe: $i(a)$, imagen de “ a minúscula”. Una ima-

gen que, precisamente, esconde, que otorga todo el esplendor de lo imaginario, de la belleza a lo que, en sí mismo, no tiene nada de tan lindo: por ejemplo, los analistas. Ustedes pueden ver que en esto debemos introducir una cierta "función de velo" para entender lo que pasa.

Así, paso a paso, esto es muy sencillo, pero, al mismo tiempo, no se ve claramente adónde voy. Voy a un lugar muy preciso en Freud, que, en sus propios términos, se llama: *Liebeslebens*. *Liebes* se traduce: amor, y *Lebens*, vida. Como la idea de desarrollar las cosas de este modo es algo que surgió muy recientemente en mí, acá en Buenos Aires, fue ayer cuando pude conseguir las traducciones al castellano de las tres *Contribuciones* de Freud sobre la *psicología*... ¡Ah!... Ya en este punto es interesante ver que mientras la traducción de la edición de Amorrortu dice "vida amorosa", la traducción más antigua, de López Ballesteros, utiliza el término: "vida erótica". Si bien no parece una distancia muy grande, es notable, ya que parece indicar que la palabra "Liebe" en Freud, presenta, quizás, algunas dificultades conceptuales; y, para decirlo rápidamente mediante un cortocircuito, creo que lo que Freud llama *Liebeslebens* se trata, de hecho, de la articulación entre el amor y el goce; el goce —vamos a decir— sexual. Hay que precisar esto un poco más. Es decir, se trata de la articulación entre la vertiente del amor y el goce o el plus de goce que está acá:

$$\frac{i(a)}{a} \leftarrow \text{plus de goce}$$

Y se puede ver, cuando uno toma las tres *Contribuciones a la psicología de la vida amorosa*¹, la primera: "So-

1. En tanto que los títulos consignados por J.-A. Miller durante la exposición no concuerdan exactamente con los originales de las

bre un tipo particular de elección de objeto en los hombres" (1910); la segunda: "Sobre la tendencia universal a la degradación de la vida amorosa" (1912) y, por último: "El tabú de la virginidad" (1917-18), cuando se toman estos tres textos que Freud mismo ha recogido, encontramos –en mi opinión– a un Freud realmente lacaniano. Lacan ha dicho que él no era lacaniano sino freudiano; Freud nunca dijo que él no era lacaniano... Realmente creo que es –y voy a tratar de demostrarlo– un Freud muy lacaniano. Un Freud que nos permite quizá releer y repensar un texto de Lacan mismo, un texto tan importante para este tema como lo es "La significación del falo". Sería tomar a Freud para ir más allá que un cierto Lacan, pero, evidentemente, con la ayuda de un "otro Lacan".

¿De qué trata la *Psicología de la vida amorosa o erótica*? Se trata, para Freud, de pensar la cuestión –que todo el mundo se plantea–, de cómo se relacionan hombres y mujeres. Es un esfuerzo para pensar la relación sexual: pensar la relación sexual –hay que decirlo– a partir de sus dificultades, a partir de sus *impasses*. Porque cuando uno lee a Freud para saber qué posición tomar en ese asunto, por todos lados aparecen *impasses*; quizá más del

ediciones en castellano, y en la medida en que se derivan de ellos consecuencias lógicas de importancia, hemos optado por transcribirlos a continuación. Así, en Ediciones Amorrortu, los tres artículos se encuentran reunidos bajo el título de *Contribuciones a la psicología del amor*. El primero de ellos se titula "Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre", mientras que en las ediciones de Biblioteca Nueva la traducción de López Ballesteros es "Sobre un tipo especial de elección de objeto en el hombre". En estas mismas ediciones el segundo texto es titulado "Sobre una degradación general de la vida erótica", en tanto Amorrortu opta por "Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa". En el último de los tres textos no existen discrepancias entre las distintas traducciones (L. G.).

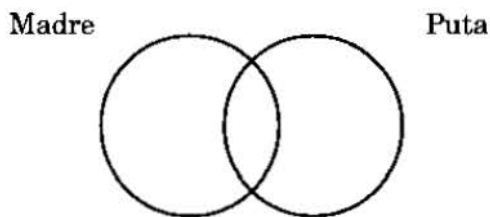
lado de los hombres que del lado femenino. Hay una solución femenina destacada por Freud al final de la *Psicología de la vida amorosa*: es la solución femenina por excelencia, la “solución Judith”... La Judith de Hebbel, por supuesto... Es decir, que ésa aparece como la única salida válida para todas esas *impasses*; y podemos pensar que Lacan ha visto eso.

Entonces, la cuestión es ver cómo se relacionan hombres y mujeres, cómo se eligen los unos a los otros. Es el tema, recurrente en Freud, del *Objektwahl*, de la elección de objeto. Cuando Freud dice *Objekt*, de ninguna manera hay que traducirlo por objeto “a minúscula”. Cuando él habla de la elección del objeto de amor, el objeto de amor es i (a), es la imagen de otro ser humano. A veces se elige otra cosa que un ser humano... A veces se elige un objeto material: es lo que se llama fetichismo. En este caso no se habla de objeto de amor sino, directamente, de goce o se habla de causa de deseo, pero no de amor. Porque para poder hablar de amor es necesario que la función “a minúscula” sea velada por la imagen, la imagen de otro ser humano; y quizá, se podría decir, de otro ser humano y de otro sexo. Porque se puede discutir si el amor homosexual masculino merece el término “amor”. El amor homosexual femenino es otra cosa, ya que parece, por razones estructurales, que merece dicho término. ¿Qué razones estructurales? Para decirlo rápidamente: la razón estructural es que, de toda manera y en todo caso, una mujer tiene valor de Otro para otra mujer. Lo más terrible es que todo esto indica algunos caminos, pero como no se pueden seguir todos los caminos a la vez, no lo voy a desarrollar.

Así, amor hay, se podría decir, cuando se trata de éste y no de otro, cuando se trata de algo que no se puede reemplazar. Ésa es la idea sublime del amor. Por el contrario, en la *Psicología de la vida amorosa o erótica* de Freud,

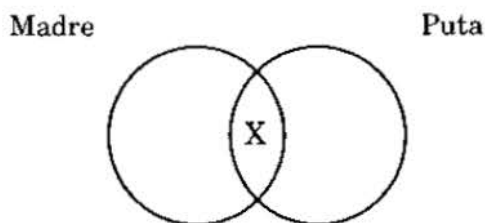
vamos a ver que él emplea la palabra “amor” siempre que se trata de la posibilidad de alguna sustitución, de la necesidad de una sustitución. Y, en cierto modo, es cuando se trata del goce, que no hay sustitución. Sin embargo, hay una articulación a buscar entre ese amor y algo diferente del amor, es decir, la problemática del goce. Problemática que Freud plantea muy claramente en las *Contribuciones a la psicología de la vida amorosa*, de tal modo que también son contribuciones a la doctrina del goce. Luego voy a tratar de demostrarlo con algunas citas.

En primer lugar voy a darle un peso importante al camino que con mucha claridad sigue Freud a partir de la primera *Contribución*, y en donde habla de lo particular: el tipo particular de elección de objeto, en los hombres, lo particular de un tipo. Es decir, que cuando habla de la elección de objeto, no habla de la elección de un objeto entre todos, sino de un *tipo particular*; y decir *tipo* es, por lo tanto, decir que hay objetos sustituibles, que pueden sustituirse. La segunda *Contribución* trata de la tendencia universal a la degradación, es decir, que su camino va de lo particular a lo universal y ustedes saben el peso que Lacan ha dado a lo *particular* y a lo *universal*, saben que lo ha empleado primero, en un sentido hegeliano y, después, puramente lógico. Eso se encuentra claramente en Freud ya en los títulos; y, para decirlo en términos lógicos, en estos tres textos de Freud se trata de conjunción —o de intersección— y de disyunción, lo cual podemos escribirlo muy simplemente de este modo:



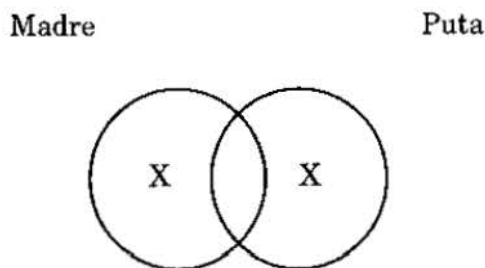
Toda su reflexión se funda sobre la oposición de dos conjuntos: a uno vamos a llamarlo “madre” y, para el otro, vamos a emplear un término realmente más cómodo que el de mujeres fáciles tal como se traduce en Amorrortu, y que es el término “puta”. Hay que decir que la palabra en alemán es *Dirne*, la cual –ya he señalado– no tiene el sentido de prostitución por dinero sino que surge de su empleo, vamos a decir, cotidiano, al rechazar a una mujer por su infidelidad, etcétera.

Así, se trata en ambos textos, de la manera en que se relacionan, lógicamente, esos dos términos. En el primer texto –“Sobre un tipo particular de la elección de objeto...”– Freud plantea precisamente el caso en el cual esos dos términos son equivalentes:



Y, por el contrario, en el segundo texto –“La tendencia universal a la degradación de la vida amorosa”– se trata del caso en el que hay una disyunción entre ambos.

Cuando madre y puta son, en tanto términos lógicos, diferentes:



De este modo, es interesante ver que, a partir de la consideración de lo particular en el hombre, Freud se dirige a lo universal, a la categoría lógica de lo universal. Podemos decir, primero, que el problema central de estos tres textos de Freud –si bien se trata a la vez, tanto del lado masculino como del lado femenino–, el problema sobre el cual ellos tres convergen es: cómo gozar de una mujer. Y la puerta de entrada es ésta porque, precisamente, la puerta de entrada es la elección de objeto femenino a partir del punto de vista masculino.

Segunda observación: se ve inmediatamente que, al estructurarse así las cosas entre dos términos, no aparece el término “mujer”; que ahí –y ésa es la lección de Freud– introduce un clivaje entre los dos valores de la feminidad, lo que ya puede traducirse como: la mujer no existe. Ésta es la puerta de entrada en Freud a la cuestión que Lacan ha simplificado con la palabra “La mujer no existe”. Freud dice lo mismo: lo único que existe son esos dos términos, esos dos “tipos” de mujeres. Y, lo interesante es que, en los dos casos, anda mal. Si estamos en el primer caso en el cual ambos términos son equivalentes, se trata de un tipo de neurosis bien conocida en el hombre; y si nos encontramos en la otra situación, la humanidad, la humanidad civilizada está perdida. Es decir que Freud destaca con toda claridad el carácter de *impasse* de las relaciones entre hombres y mujeres.

Tercera observación: sobre el término mismo de elección de objeto, *la elección de objeto*. Es extraordinario que en la sexualidad humana se introduzca un término tal como “la elección”, lo cual significa que no cualquier persona va. Que, a veces –si tomamos el lado masculino– con una sola va, y con las otras no... A veces con ninguna va, (caso extremo). O el caso universal en el que algunas –más o menos numerosas– van... Y existe la posibilidad –por el momento no la he encontrado–, o vamos a decir, la uto-

pía, de un hombre para el cual todas serían posibles. Es decir que sería suficiente ser mujer para ser deseada por ese hombre. Es decir, el hombre para el cual La mujer existiría; y tenemos un ejemplo famoso en la figura de Don Juan. Efectivamente, cualquier rasgo que tuviera una mujer —ustedes conocen la ópera de Mozart— bastaría para que fuera puesta en la lista, es decir, para ser reconocida como mujer. En cierto modo, se podría decir, que en esto Don Juan sería el antiperverso por excelencia, el que podría reconocer a La mujer como tal. Y que, si hay una perversión fundamental de la sexualidad masculina, quizás sea porque La mujer no existe, y por lo tanto hay que hacerla existir a través de rasgos que no son el rasgo puro, el significante puro de la feminidad. Así, los rasgos de perversión son los rasgos inventados en el lugar del significante de La mujer, que no existe.

Hay también otro mito del hombre para el cual la mujer existiría: el padre de *Tótem y tabú*. Porque a partir de su posición, que es la del padre muerto, hay “todas las mujeres”; desde ese punto de vista La mujer existe. Así se entiende, por ejemplo, la vinculación de la histeria con el padre en tanto muerto, porque es desde ese punto de vista que el significante de La mujer sería posible. ¡Oh!... voy a dar un ejemplo personal. Debo pensar que, de alguna manera, por haberme ubicado mal, tengo a veces ese lugar. Porque las señoritas encargadas de la recepción de entrada del V Encuentro se mostraron tan activas y tan... —con toda la intención— diligentes, que motivaron mi sorpresa y encanto. Encanto, pero al mismo tiempo un poco de... Porque al final, en la fiesta de cierre del Encuentro... ¡Me pidieron que bailara con todas!... Así, junto al encanto, junto al honor que yo podía sentir, tuve ganas de dar un paso atrás ya que sentía que ellas querían, quizá, bailar con el “padre muerto”... Por eso en esa fiesta me moví mucho para sentirme vivo... Pero, claro, también existe la “Danza macabra”...

En las especies animales, por el contrario, no hay tanto problema de elección. Basta con presentarle a un animal otro animal de la misma especie y del otro sexo para que —creo, normalmente y a pesar eventualmente de algunas neurosis— se reconozcan. Pero inmediatamente que los seres humanos se mezclan con la vida animal, introducen la elección: van a seleccionar al caballo eminente y, una vez que lo han seleccionado, le presentan una serie de yeguas. Así se ve cómo el ser humano introduce la elección en la sexualidad, en donde creo que, y a pesar de haber muchas, el caballo no tendría dificultad en hacer el amor con una yegua que no tuviera los mismos premios que él.

Ahora bien, no sólo Freud ha percibido lo notable y lo agudo del término mismo de “elección”. Es también el problema fundamental planteado por parte de Lévi-Strauss. ¿De qué se trata sino en *Las estructuras elementales del parentesco*? Se trata —esto se me apareció claramente este año en un momento en Barcelona— de las reglas sociales de la elección del *partenaire*, y presentadas de una forma eminentemente lógica. Es decir que todos los *partenaires* no están autorizados. Hay algunos que sí lo están, y, a veces en una clase eventualmente pobre en miembros —no hay muchas posibilidades— la elección es dirigida hacia un punto bastante preciso. Eso es lo social, lo eminentemente humano en la sexualidad: que todos los *partenaires* no están autorizados, solamente algunos. En realidad eso es una matriz de conflicto romántico. En la novela del siglo XIX, y que también se continúa en una parte del siglo XX, el conflicto esencial es la elección entre el *partenaire* autorizado, el que está determinado por las reglas sociales de la elección, y el *partenaire* no autorizado, o quizás el *partenaire* prohibido. En esas novelas de amor que se continúan contemporáneamente en nuestro siglo en la literatura generalmente de bajo nivel, el amor se plantea autorizándose de sí mismo, si podemos decirlo, como el

analista lacaniano. Claro que el analista —que según Lacan se autoriza de sí mismo— implica que no está elegido por el funcionamiento lógico y ciego de un Otro.

Así, esto es lo que —Lacan dice— se encuentra en el Edipo. ¿Qué es el Edipo freudiano sino la matriz lógica misma que indica el *partenaire* prohibido? Y de allí que la referencia maternal sea constante en estos textos de Freud. Precisamente, si hay un problema en la elección del objeto es porque el objeto elegido, es decir la madre, es, al mismo tiempo, un objeto prohibido. Si se parte de la madre como *partenaire* prohibido, resulta que debe hacerse, en cierto modo, otra elección, otra elección que nunca da satisfacción; y es por eso que Lacan ha podido decir que “la relación sexual no existe” quizá solamente en la familia. Porque a ese nivel, al nivel precisamente prohibido, esa relación sería la buena; sería la buena si no fuera la mala... Se ve ahora muy bien cómo se complica todo esto para la hija, ya que si el objeto destinado a ella también es la madre, hay prohibición, y si lo es el padre también hay prohibición. Así, el carácter sin salida aparece claramente destacado.

Sin desarrollar esta vertiente, se puede decir que Freud ha sido, en la *Psicología de la vida amorosa*, un Lévi-Strauss de la vida amorosa, ya que presenta las estructuras elementales de dicha vida y muestra en qué el amor obedece también a reglas. Es lo que él llama las “condiciones de amor”. La “condición de amor” en alemán es *Liebesbedingung*. Decirlo en alemán hace ver el carácter —que se pierde en lengua latina— el carácter formalizado de esa expresión que recubre la idea de las “condiciones de amor” bajo las cuales los seres humanos eligen su objeto. Son las primeras frases del primer texto de las *Contribuciones...* de Freud. Y se podría decir que cuando él habla de las “condiciones de *Liebes*” se trata, efectivamente, de condiciones de goce que determinan la elección del objeto de amor.

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

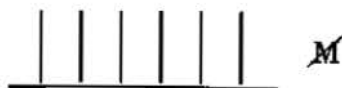
Es así que Freud conceptualiza la articulación misma del goce y del amor; lo que él llama *Liebesbedingung* –“la condición de amor”– gobierna la elección del objeto de amor. Y, en cierto modo, se puede decir que la *Liebesbedingung* freudiana es una determinación del goce, lo que quizá podríamos escribir así: goce debajo del deseo, y el amor como la vinculación misma entre el goce y el deseo.

$$\begin{array}{c} \text{A} \\ \text{M} \\ \text{O} \\ \text{R} \end{array} \uparrow \frac{\text{deseo}}{\text{goce}}$$

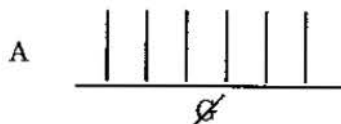
Para decirlo con más precisión: la cuestión es cómo el goce freudiano en tanto goce parcial, en tanto en sí mismo un goce fundamentalmente, primariamente, autoerótico, cómo ese goce puede vestirse de un otro; y cómo –éste es el problema– se transforma de autoerótico en aloerótico. Dicho en términos lacanianos: cómo el goce puede entrar en la dimensión del Otro, cómo pasamos del goce al deseo del Otro. Así, hay que ver en qué momentos Freud habla de la “condición de amor”. Habla, por ejemplo, en el Hombre de los lobos –en el penúltimo capítulo– cuando se ve con claridad que el Hombre de los lobos responde automáticamente a un cierto tipo de encuentro. Cuando él encuentra una mujer joven agachada limpiando el piso, hay acá –dice Freud– una imagen que produce en él la excitación sexual e, inmediatamente, la elección de objeto. Esto muestra lo que es la “condición” para Freud: una cierta disposición que desencadena automáticamente el deseo sexual y hace elegir a ese objeto como objeto de amor. Ése es el uso del término “amor” en

Freud. Y es a propósito de esto que habla de compulsión, de *Zwang*. Es decir que no hay libertad del sujeto, y que, por el contrario, en el momento en que se realiza la "condición" se desencadena una compulsión, automáticamente se produce la elección del objeto. Ahora bien, seguramente hay una *tyché* en el encuentro: se puede dar o no, pero en el momento en que ese encuentro se produce hay un *Automaton* de la compulsión. *Tyché* del encuentro, *Automaton* de la compulsión.

Freud no da detalles, pero dice que en el momento de encontrar al "amor de su vida", el Hombre de los lobos estaba en una situación que también respondía a esa "condición" ya destacada. Si bien Freud no da precisiones sobre eso, sin embargo explica —y esto es lo que podemos tomar para nuestra investigación del Hombre de los lobos— que la famosa escena primaria está investida en la "condición de amor". La "condición de amor" es tan sólo una cierta formalización y un desplazamiento de la escena primaria, y hay —en Freud— una estrecha relación entre escena primaria y la "condición de amor". De tal manera que, como ustedes saben, toma a la bien conocida Gruscha como un sustituto de la madre, como el primer sustituto de la madre. Y esto, según las indicaciones del mismo Freud, es constante en las tres *Contribuciones*... Es increíble que eso no pudiera ser visto antes de Lacan. Constantemente, en esos tres textos, Freud habla de *sustitución*, es decir, de metáfora, y articula la sustitución hecha del objeto fundamental con la constitución de una serie de objetos sustitutivos. Es decir que articula muy bien la metáfora de objeto primordial y la metonimia de los objetos elegidos. De este modo la "condición de amor" se encuentra en el nivel inferior y condiciona la elección de objeto en el nivel superior:



De modo que —como el mismo Freud lo dice— para el Hombre de los lobos todos los objetos ulteriores de amor fueron sustitutos de ella, de Gruscha, que era el primer sustituto de la madre. Y en las *Contribuciones...* Freud hace lo mismo: explica, articula la metonimia de los objetos de amor. Eso ya es un elemento decisivo de la lógica de la vida amorosa, o se puede decir, de la lógica lingüística de la vida amorosa. Para decirlo rápidamente: lo que en Freud se presenta como la interdicción de la madre, si lo tomamos como una imagen, se traduce en nuestros términos como la interdicción del goce.



Es por eso que Lacan puede decir en el seminario sobre la ética que *das Ding*, el “gocce primario”, es la madre. Y también es la madre en Klein. Melanie Klein ha aproximado este punto utilizando la figura de la madre que, en realidad, tiene como sustancia —si se puede decir— la interdicción del goce. Así se entiende también en qué, la metonimia superior, la metonimia del deseo, del Otro del deseo, en qué esa metonimia constituye —en los términos de Lacan— un metabolismo del goce. Cuando Lacan mismo ha retomado el tema de la metonimia ha sido para vincularla al goce, de la misma manera en que lo acabo de hacer.

Lo horrible de lo que enseña la vida amorosa según Freud —ya que el amor freudiano no tiene nada de “amable”— es que solamente hay sustitutos. Cuando se trata del “Tabú de la virginidad”, Freud lo explica por el hecho de que el primer hombre al penetrar a una mujer, y que será después interdicto, prohibido como tal, funciona

como el primer sustituto del padre. Es decir que el hecho de traer a un hombre no elegido para desflorar a la virgen responde a esa necesidad para normalizar la sexualidad femenina: la de introducir un "menos-uno", un hombre que funcionaría como si él fuera el buen objeto, el objeto original, como si fuera el padre, y que luego será prohibido por el resto de la vida sexual. Hay que leer a Freud... Hay que leerlo para ver el paisaje que presenta de la condición humana. Como él lo dice —con la misma fuerza—, el marido no es más... ¿Hay maridos en esta sala? El marido no es nada más que un varón sustitutivo, señores. Por así decir, nunca es el genuino. ¡Freud lo dice!... De la misma manera, todo lo que Freud destaca con estos dos conjuntos —en mi formulación— del clivaje de la mujer, son medios —hay que decirlo— pobres, para hacer "como si" se pudiera obtener una mujer que fuera la genuina.

Fui, durante un tiempo, especialista de la lógica del significante, pero es mucho más divertido introducir los elementos de una lógica de la vida amorosa. Porque existen los elementos de una lógica donde el "genuino" —como lo dice Freud— está fundamentalmente prohibido, que es otro modo de decir que el objeto está siempre perdido; lo que se traduce en términos de Lacan por la interdicción del goce.

Y aquí creo que puedo introducir —en resumen— un punto que se destacó para mí en ocasión de una conferencia en Barcelona y que traté de desarrollar en mi Curso de mayo y junio. ¿Cómo entender realmente cuál fue la operación de Lacan sobre Freud? Es porque la operación de Lacan sobre Freud fue esencial, que no podemos, a pesar de tentativas, acceder directamente a Freud sino a través de Lacan. Para simplificar digamos que hay dos vertientes en la obra de Freud: una es todo lo que Freud puede decir sobre el Edipo, y la otra es la vertiente de la Metapsicología. De un lado se habla del complejo de Edipo, del complejo de castración; del otro lado, del principio

de realidad, del principio de placer; se hace la Metapsicología. Pero, a decir verdad, hasta Lacan esas dos vertientes nunca fueron realmente unidas. Creo que nunca nadie logró, como Lacan, descubrir la estructura común de las vertientes del Edipo y la Metapsicología. Esto aparece claramente cuando Lacan, con su famosa Metáfora Paterna, escribe la estructura del Edipo así:

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

“Padre” sobre “Madre”; esa formulación es exactamente homóloga a la sustitución que el mismo Freud introduce en *Los dos principios del funcionamiento mental*. Es decir que es homóloga a la metáfora de la Metapsicología entre *Realitätsprinzip* y *Lustprinzip*. Y es por esto que he introducido la metáfora lacaniana del Otro: el gran Otro sobre el goce –voy a escribirlo como en francés– tachado.

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

$$\frac{\text{Realitätsprinzip}}{\text{Lustprinzip}}$$

$$\frac{A}{\text{J}}$$

Los términos de Lacan de “goce” y “saber” que utilizamos, si lo hacemos es porque nos permiten tener un lenguaje único para hablar, a la vez, del Edipo y de la Metapsicología. Ése es el poder de la elaboración de Lacan: darnos un acceso directo y común a lo que en Freud se presenta como dos vertientes separadas. (Estoy dando acá, en tres o cuatro frases, lo que ha sido un largo trabajo de fundamentación.) De este modo, se puede hablar de tres metáforas: la famosa Metáfora Paterna, la metáfora de la Metapsicología y la metáfora misma del Otro. Así, al mismo tiempo, esto –si es como creo– constituye la

basis de la lógica de la vida amorosa: fundada sobre un goce prohibido al cual no se puede acceder, y, en el nivel superior, el Otro del deseo con su metonimia infinita. Esto puede ser la lógica. Pero —y que hayamos puesto el plural a nuestro título del año próximo lo indica—, hay varias lógicas. Hay varias lógicas del vínculo del goce con el Otro, con el Otro del significante, con el Otro del amor. Porque a nivel del goce como tal, no existe el Otro: a nivel del goce como tal hay la Cosa, *das Ding*. Ésa es la antinomia destacada y trabajada por Lacan y que ya se encuentra en Freud. Y es por eso que en el *Seminario Aun*, Lacan habla de la función eminente de la carta de amor; porque el amor está constituido al nivel en donde el goce se articula con el Otro del significante. Sería interesante —eso podría ser una conferencia— diferenciar la palabra de amor y la carta de amor. Ahora no se escriben tantas cartas de amor, se dan golpes de teléfono... Lacan, en esto, era de otra época...

Para retomar el tema de la elección. Si hay elección de objeto —según Freud— es porque no hay relación sexual, porque los hombres y las mujeres no pueden reconocerse como tales puramente. Deben tener otros signos específicos, distintos para cada uno, para poder reconocer al objeto del otro sexo que puede convenirle. Es por eso que hay —si se plantea la perversión con respecto a lo que sería la relación sexual si existiera— “perversión generalizada”. Cuando uno toma como patrón de medida, como referencia, a la relación sexual como tal, parece, efectivamente, que la perversión está en todos lados. Y es por eso también que la relación sexual que no existe está usualmente codificada a través del discurso del Amo. Es decir que, como no hay una relación sexual “hombre y mujer” como tal, en la que puedan reconocerse como tales y sin signos específicos, en su lugar lo más común es utilizar la relación del Amo y del Siervo para cifrarla; con la cues-

tión, siempre presente, de quién es el Amo y quién el Siervo. Hay varias teorías sobre esto. La teoría feminista de que los hombres son los Amos mientras que las mujeres ocupan el lugar de la Esclava. Hay doctrinas no feministas, pero, a veces, femeninas, en las que —a pesar de las apariencias— el verdadero Amo es femenino... Pero lo más importante en este momento no es elegir una traducción o la otra sino ver que es siempre a partir de la relación de poder que se trata de cifrar la relación sexual. Y se ve bien que el sujeto intenta cifrar la relación sexual a partir de la relación entre el padre y la madre —ése es también el problema de la escena primaria en Freud— pero que no puede hacerlo completamente. Que nunca, la relación, la metáfora paterna como relación entre padre y madre, permite cifrar la relación sexual.

Ahora, y para introducirnos en la lectura de los textos sobre la vida amorosa, Freud es tan lacaniano en estos textos que —en lo que he llamado la “puerta de entrada” a esa dimensión y que es el primero de ellos— su entrada la hace a través de la constatación de que entre el hombre y la mujer, en el tipo particular de elección de objeto, el Otro está presente. Ustedes conocen la teoría del “tercero perjudicado” en estos textos: es decir, la elección de un objeto femenino que está en posesión de otro hombre. Y Freud reflexiona: ¿por qué sería necesaria esa condición? ¿Por qué para que un hombre desee a una mujer debe ella ser propiedad de otro hombre? Ustedes pueden ver sus teorías: los celos, etcétera... Pero lo importante, lo fundamental, es que él introduce la cuestión del Otro entre el hombre y la mujer. Así, no se trata de un reconocimiento inmediato, por parte del hombre, de la mujer a elegir, sino de una mediación a través de la referencia al Otro. Y en la medida en que no es sino a partir de esa referencia como “condición de amor” que el hombre puede relacionarse a la mujer, en el momento en el que —como Freud

dice— el otro desaparece, otro tanto ocurre con el amor. Hay muchos temas —seguramente— a desarrollar en torno a esto: por ejemplo, el tema del “robo” de la mujer como una propiedad del Otro al que hay que robársela; como si ella debiera, para asegurar su valor, ser el *agalma* del Otro. Asimismo, mientras que en este caso es el otro el que está celoso hay otra situación dice Freud —porque él también tiene cierta tendencia al binarismo— en la que se trata de hombres que solamente quieren a mujeres infieles; es decir que en este caso los celosos son ellos. A veces, entonces —como en el primer caso— es el otro el que tiene celos, o bien —como en el segundo— es el sujeto quien los padece. Pero lo que en realidad se ve es que, en ambos casos, la relación entre hombre y mujer se juega con respecto al Otro. Que el secreto de todo esto sea la función de la madre como propiedad del padre e infiel al hijo por el mismo hecho, muestra que en eso una misma lógica funciona. Es decir que, ya sea de una manera o de otra, es *necesario* — en el sentido lógico— que la mujer elegida *no sea toda* del sujeto; que, para poder reconocer a una mujer como deseable, es necesario introducir un efecto de *no todo*, en el sentido de Lacan. Y es así que Freud reúne los dos casos en un mismo tipo único bajo la incidencia de la referencia materna. Tal como lo dice en la página 162 de la edición de Amorrortu, tomo XI: “[...] los rasgos característicos de nuestro tipo, tanto sus condiciones de amor como su conducta [...], surgen efectivamente de la constelación materna”. No voy a desarrollar el tema que se encuentra en la página 161, sobre la sustitución de los objetos, pero sí voy a destacar lo que Freud dice en la página 168: “[...] todos los objetos de amor están destinados a ser principalmente unos subrogados de la madre; se vuelve comprensible la formación de series [...]. En efecto, el psicoanálisis nos enseña, también por medio de otros ejemplos, que lo insustituible eficaz dentro de lo inconsciente, a menudo se

anuncia mediante el relevo sucesivo en una serie interminable. Y tal, justamente, porque en cada subrogado se echa de menos la satisfacción ansiada". Eso que Freud llama "lo insustituible eficaz dentro de lo inconsciente", podemos decir que se trata del goce como inolvidable, y que la cuestión que se puede anunciar a través de eso es de qué nivel son las condiciones de amor; que hay condiciones a nivel significante y condiciones propiamente de goce.

Para finalizar, algunas palabras sobre el segundo texto de Freud, el texto sobre *La tendencia universal a la degradación de la vida amorosa*, que presenta el caso de la *disyunción*, ya que —como él mismo lo dice— se trata de aquellos que cuando aman no desean y cuando desean no aman. Así como el primer texto destaca la lógica del *no todo*, en éste Freud habla de lo *universal*, es decir del *para todos*, y hace de la impotencia una constante de la cultura. Es decir que para él la prohibición del goce toma, en ella, la forma " $-\phi$ ", lo que es el secreto de la cultura misma. Lo que desarrolla es la dialéctica que hay entre una mujer como simbolizada en el vínculo social y otra como no simbolizada en dicho vínculo (la famosa oposición que escribí en el pizarrón en forma algo sencilla); lo cual significa que en tanto una mujer puede representar lo no simbolizado parece escapar al significante, es decir, puede representar al plus de goce en tanto no simbolizado. Y parecer escapar a la ley del significante (semblante) puede ser también un secreto de la seducción. De este modo, del lado femenino, la misma lógica freudiana se traduce en la posición del goce como secreto. Es decir que del lado femenino lo secreto de la relación asegura y acentúa su función de representar el plus de goce como no simbolizado. Freud llega a este punto —tan interesante de evaluar para nuestro trabajo del año próximo— a señalar que la condición de lo prohibido puede ser equiparable, en la vida amorosa femenina, a la necesidad de degradación del

objeto sexual en el varón (página 180 de la edición de Amorrortu). Resumiendo: Freud trata el tema de las “condiciones de amor”. Tema al que se entra por el lado de la sexualidad masculina ya que, por razones estructurales, es el lado donde eso se destaca mejor, como el caso del Hombre de los lobos en el cual puede verse un cierto automatismo del funcionamiento de algunos rasgos, casi al modo de una señal. Mientras que del lado femenino aparece de manera más secreta. Precisamente, lo que es más secreto del lado femenino es el secreto mismo: es decir que el secreto, el secreto de lo prohibido, funciona –según Freud– como condición de amor.

No quiero terminar sin acentuar la tercera parte del segundo texto de Freud, que presenta claramente sus consecuencias como doctrina del goce. De este modo, Freud, que era consecuente con él mismo, traduce eso en términos de pulsiones y dice que al tener un paisaje amoroso –no voy a decir caótico porque es perfectamente lógico– con tantas *impasses* fundamentales, con tantas invenciones bastante curiosas, debemos pensar que hay algo en la pulsión misma que prohíbe la satisfacción plena; que debemos concluir que a partir de esa lógica en la que se trata de la relación con los otros seres humanos, en la que se trata de la madre, etcétera, desde el punto de vista metapsicológico –la pulsión misma no tiene como destino la satisfacción plena–; que hay algo interdicto a nivel del goce mismo. En la página 182 de la edición de Amorrortu Freud dice: “Creo que, por extraño que suene, habría que ocuparse de la posibilidad de que haya algo en la naturaleza de la pulsión sexual misma desfavorable al logro de la satisfacción plena”. Y allí mismo habla de la “interposición de la barrera del incesto”, que son los mismos términos que usa Lacan cuando habla de la interposición de la barrera del incesto como una metaforización de la barrera del goce. Es decir que hay una homología

entre el nivel del Edipo, de la barrera del incesto, la barrera de la madre interdicta y lo que debemos pensar, a propósito de la pulsión, como una barrera del goce.

Ahora bien, surgen muchas preguntas alrededor de todo esto. Primero: es interesante el problema de la homosexualidad masculina, en donde se ve una muy clara "condición de amor" que gobierna la elección de objeto; es necesario para la elección de objeto homosexual masculino que el otro tenga un rasgo bastante preciso aunque bastante común, es decir, un pene. Ésa es la "condición de amor" en el sentido freudiano. Y, en tanto que el objeto tiene ese rasgo, se reconoce en él un *partenaire* posible. Si bien hay variaciones sabemos que el número de *partenaires* posibles en la homosexualidad es mucho mayor que para un heterosexual; que los contactos, el reconocimiento, son mucho más fáciles. Es decir que en esa elección de objeto funciona cualquier hombre. Y es tal una condición, que me resultó interesante la maniobra que me contó un analizante homosexual, quien podía relacionarse con una mujer solamente bajo la condición de poder mirar su propio pene; era así, a través de esa mirada de reojo, que él podía tener relaciones con una mujer. En eso, se puede decir que, para el homosexual masculino, el hombre existe realmente. Lacan dice que para una mujer el hombre existe solamente en la psicosis. ¿Por qué dice esto? Porque en la psicosis el Nombre del Padre reaparece en lo real. Estoy contento con esta respuesta ya que durante varios años no logré entender por qué Lacan decía que El hombre existía para la mujer en la psicosis; y ahora lo he conseguido...

Al mismo tiempo que Freud habla de la tendencia universal a la degradación de la vida amorosa, hay —si uno quiere— un contraejemplo. Es conocido el gusto del sujeto —en la homosexualidad masculina— por un objeto degradado: de un tipo joven, pobre, inculto. Y elevarlo, a través

de la relación homosexual, a la cultura y hacerlo Pigmalión de un objeto degradado. Hay toda una historia de la homosexualidad masculina que es exactamente opuesta a la degradación, y en la que, por el contrario, se elige un objeto degradado para sublimarlo, para elevarlo a los más altos niveles de la sublimación. Y en eso, lejos de haber —entre perversión y sublimación— alguna contradicción, hay un vínculo bastante estrecho. Ése es el ejemplo que toma Lacan en *La ética*: el de san Martín dándole la mitad de su capa a un mendigo. Allí Lacan dice que el mendigo quizás hubiese preferido que san Martín le hiciera el amor, lo cual no es solamente un chiste, ya que indica —con mucha precisión— que la escena entre el caballero Martín y el mendigo es, efectivamente, una escena típica del encuentro homosexual. Es así que, a veces, no puede saberse con seguridad si dentro de la invitación al pobre para que lo acompañe a uno a su casa para ayudarlo no hay algo, precisamente, de orden sexual. Elegir a un otro al que le falta, a un otro al que le falta de todo, para llevarlo al máximo de sublimación es, efectivamente, una tendencia que sería necesario destacar.

Hubiera querido terminar con una cita de Proust en donde se ve, de manera muy sutil, lo que es el rasgo de perversión. Pero, realmente, traducir un pasaje de Proust al castellano me resulta demasiado difícil; y ya que he hablado durante más de dos horas, voy a detenerme aquí y escuchar las preguntas, si es que hay...

Luis Ernetta: Si es verdad, como se dice, que la primera virtud del filósofo es estar abierto a la sorpresa, hay que decir que cuando Jacques-Alain Miller habla, o da una charla, como esta noche, siempre logra sorprendernos. Y me parece que esto no es precisamente porque su posición sea la del filósofo. Tal vez ésta sería una manera de marcar la diferencia entre el Simposio de Platón y el

Simposio del Campo Freudiano. Voy a tratar entonces de transmitirle la pregunta que surgió en mí como efecto de esa sorpresa. Esto es: si la palabra de amor reducida a su lógica –sobre todo–, y que ya Lacan insinúa cuando en “Una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, a raíz del ejemplo de “Marrana”, compara esa palabra con las jaculatorias del amor como modo imposible de nombrar al objeto, o como hace Freud, por ejemplo, con el delirio de los celos, etcétera; si esa palabra de amor, entonces, reducida a su lógica, sería capaz de soportar el nombre –o cierta aproximación– de ser una “envoltura formal del goce”. Tal como Lacan habla de “envoltura formal del síntoma”. Ésta es mi pregunta.

Jacques-Alain Miller: Lo interesante en eso sería diferenciar palabra y escritura, ya que la escritura permite cernir de otra manera el goce. La letra y la carta de amor en tanto escrita permite cernir el goce de manera precisa pero diferente de la palabra. Porque la palabra de amor se dice en la presencia; se dice cuando hay, precisamente, i(a), cuando la imagen del otro es su presencia. Y, en cierto modo, la presencia misma vuelve a las palabras de amor inútiles o vacías. Si uno piensa, las palabras de amor son jaculaciones, metáforas bruscas que tienen –fuera de la relación– algo de tonto. Son los famosos ejemplos de Lacan. Por el contrario, las cartas de amor son inteligentes –hay toda una literatura de correspondencia amorosa–, porque ellas se hacen en la ausencia del objeto. Eso es lo más verdadero: se hacen con relación al objeto en tanto perdido, como una llamada a un objeto que quizá no va a venir y en donde hay un pedido al ausente. Es todo un tema esto de la correspondencia amorosa. Por ejemplo, el problema de las cartas de la religiosa portuguesa, las más lindas cartas de amor, y en las cuales en el lugar del sujeto de la enunciación hay una mujer mientras que el

otro parece ser un hombre, y sin embargo –hay mucho para pensar– el que habla en semblante de mujer, en realidad, es un hombre. Un hombre que habla muy bien de la ausencia, porque precisamente para él La mujer no existe; y por hablar desde el punto de vista donde la mujer no existe puede, quizás, hablar de la ausencia –incluso– mejor que una mujer. Pero lo que me parece sensible es la oposición entre las palabras “tontas” de amor y las tan sofisticadas cartas de amor.

Samuel Basz: La pregunta es acerca del estatuto del amor que, si bien sabemos, fue tratado con mucha dedicación por Lacan en la última parte de su enseñanza, tiene, sin embargo, un cierto tono desvalorizado: no hay un enaltecimiento del amor en sí mismo. Es decir que, si bien por un lado se acentúa su peso imaginario desvalorizándolo, por otro se ha mostrado cómo interviene en esa transformación, en esa posibilidad de condescendencia del goce al deseo. Es un problema...

Jacques-Alain Miller: Es una frase muy sorprendente de Lacan. ¿Por qué decir que el amor permite al goce condescender al deseo? Eso es muy difícil de entender. Creo que ahora se puede ver: el goce, el goce parcial, es siempre autoerótico, en el sentido de que uno goza en su cuerpo y no en el cuerpo del otro, ya que si uno cree esto se trata de automatismo mental. Así, uno goza en su cuerpo. Pero hay que pensar cómo es posible renunciar al goce que está a su disposición: por ejemplo, la masturbación, que es el ejemplo clásico. Renunciar al goce autoerótico para ir a buscar a otros que son más difíciles de conseguir que el propio pene entre las piernas. Es decir, cómo el goce autoerótico puede aceptar ir a la búsqueda del deseo y entrar en su metonimia infinita. Lacan dice: lo que hace el vínculo es el amor. Así, el amor tiene, como término

intermedio, un aspecto imaginario; hay un engaño del amor y un engaño –también– del amor de transferencia. Pero hay, por otro lado, una vinculación del amor con lo real del goce. Y es en este punto tan difícil que se encuentra establecida la “condición de amor” freudiana, la *Liebesbedingung*, con sus múltiples aspectos. Primero, como desencadenador, tiene un aspecto simbólico: es necesario un sistema, es necesaria la presencia de ciertos rasgos sistematizados. Segundo, tiene un aspecto imaginario: es necesaria la presencia de una imagen, de un espectáculo. Y, tercero, tiene también un aspecto de goce: asegura el goce, es una modalidad de goce. Por lo tanto creo que la “condición de amor” puede ser discutida en esos tres niveles.

Jorge Chamorro: Mi pregunta está en el límite de lo que usted recién decía. Me evocaba una afirmación suya en el Seminario *Eso que hace insignia*, en donde usted hace algo así como una salvedad –ésta es la pregunta– a toda esta problemática, y se trata del goce en la histeria. Usted dice que el goce en la histeria –como todo goce– es autoerótico, pero que engancha el deseo del Otro en el goce mismo.

Jacques-Alain Miller: Exactamente. Eso está acá. Por ejemplo: la fórmula de Lacan de que el deseo es el deseo del Otro ahora se aprende en la Argentina, en la escuela primaria; y en Francia casi también... Pero eso se transforma en algo mucho más interesante cuando se alcanza a ver que no se puede decir lo mismo del goce; que el goce –tal como se presenta en Freud y en Lacan– es, fundamentalmente, el goce del Uno. El punto de partida de Lacan fue el lenguaje, fue la comunicación, fue el Otro; la existencia del Otro ha sido tomada así, como un axioma. Es “Función y campo de la palabra y el lenguaje...”. Pero

su tentativa final fue exactamente contraria: tomar como punto de partida el goce mismo, el goce como el goce del Uno, y preguntarse cómo el goce del Uno se puede relacionar al deseo del Otro. Eso es lo que da su posición eminente a la histeria, en la que, por excelencia —se puede decir— su goce mismo depende del deseo del Otro. Eso da un punto de vista al cual nosotros —los lacanianos o los lectores de Lacan— no estamos generalmente acostumbrados. Estamos acostumbrados a tomar siempre al Otro como fundamental, primario, y que siempre está. En un momento de inversión de su enseñanza él ha hecho lo contrario, tomando un punto de partida diferente —en cierto modo— con el problema de qué es el goce del Otro. El goce del Otro es, en cierto sentido, una contradicción en los términos. Es por eso que dice que al no poder acceder al goce del Otro tomamos el goce de su cuerpo como una metáfora. Es para entender por qué hay una tal subjetivación de tomar el cuerpo del otro. Existe también la solución sadiana de cortarle... Cuando se lo ve así es bastante misterioso.

Germán García: Una pregunta acerca de la alusión que usted hizo sobre el Don Juan. Lacan plantea, en el *Seminario 20*, al Don Juan como un mito femenino; no porque tome a la mujer como La mujer sino por el hecho de que la tome una por una. Mi pregunta es ¿qué diferencia hay entre el “una por una”, que da una serie infinita, y el “todo” que aparece como saturado?

Jacques-Alain Miller: En un mito hay varias posibilidades... De ahí que pueda ser tomado como prueba de la serie, como evidencia de la serie, en oposición a lo que sería el hombre de “una sola”. Pero esta vez lo he tomado de otra manera: lo he tomado como el ejemplo de un hombre que puede reconocer a cada mujer como deseable, es

decir, como un "homosexual masculino de las mujeres". Del mismo modo en que un homosexual masculino puede ser mucho menos exigente sobre su objeto de amor que un heterosexual —éstas son generalidades— ya que hay una apertura mucho más grande de la elección de objeto que en este último. Y Don Juan actúa —en cierto sentido— con cada mujer como un homosexual masculino con los hombres. Es también por eso que hay tantas interpretaciones de Don Juan. La interpretación de que es homosexual —me parece bastante estúpida como tal—, o que es un mito masculino de potencia, o que se trata de un mito femenino, etcétera. Es por hacer posibles todos esos comentarios que el mito es equívoco: y si uno recurre al mito —era sólo una ilustración— es porque todos lo conocen y permite ilustrar un punto. Cada vez que se hace una alusión a un caso clínico es necesario contar la historia, mientras que el mito, por el contrario, el "caso" Don Juan es un caso público porque ya ha sido revelado por su analista...

Néstor Rozenberg: Cuando nos presentaba al homosexual pudiendo elegir a cualquiera de sus *partenaires* indistintamente, yo me preguntaba si ésa es la característica que diferencia a la perversión de la elección homosexual de objeto.

Jacques-Alain Miller: Si puedo reformular la pregunta, ésta sería: si se debe traducir inmediatamente la homosexualidad en términos de perversión; es decir, la diferencia entre perversión y elección. Es un hecho que tenemos homosexuales en análisis y que hay que conflictualizarlos. He propuesto —no esta noche sino en mi Curso— distinguir entre una posición subjetiva con respecto al deseo y una elección de goce. Se trata, efectivamente, de un sujeto que se interroga sobre lo que él quiere verdaderamente, un sujeto que presenta una falta de ser eviden-

te y que lo conduce al análisis, pero que, al mismo tiempo, tiene una elección fijada al objeto del mismo sexo, es decir, masculino. Hay así, de un lado, algo fijado y bastante difícil de mover, y, del otro, toda una búsqueda, toda una circulación significante. Uno está obligado —ésta es mi posición— a distinguir en el mismo sujeto su posición con respecto al deseo como pregunta, y la respuesta que él ya tiene de su goce. Ya que tiene una respuesta de goce muy clara, y sabe, con una seguridad mucho mayor que el heterosexual neurótico, adónde ir a buscar ese goce. Conoce los lugares de la ciudad, conoce los signos, y hay en esto todo un elemento de “segunda sociedad secreta”, lo cual es bien sabido. Y sin embargo hay, del otro lado, una duda, un sufrimiento, una interrogación —se puede decir— perfectamente neurótica. Si bien a veces hay pedido de análisis por parte de un perverso verdadero —tal vez por el gusto voyeurista de ver a un analista, escuchar todas esas cosas tan interesantes y penetrar en los mecanismos del goce del Otro—, no obstante no hay análisis de un perverso verdadero ya que el Sujeto supuesto Saber es él. Es el Sujeto supuesto Saber: dónde está el goce, cómo se obtiene, etcétera; por lo cual toma al analista por un tonto... Es decir que la caída del Sujeto supuesto Saber está de entrada. Pero ése no es el caso de homosexuales que se mantienen durante años en análisis y cuya posición subjetiva se modifica aunque la elección de goce continúe. Por lo tanto, estoy totalmente de acuerdo en no hacer equivalentes —a través de un diagnóstico precipitado— homosexualidad y perversión verdadera. Ya lo hemos discutido en París, y éstos son tan sólo los lineamientos que me permiten dar a usted una respuesta —que no es completa— en el sentido de que hay, si se puede decir —cómo llamar a esto— una “homosexualidad neurótica”.

Gabriel Lombardi: Es una pregunta exactamente so-

bre el mismo tema y con relación al Seminario “Las formaciones del inconsciente” en donde Lacan dedica por lo menos media clase a este tema de la homosexualidad masculina. Allí dice que se habla de los homosexuales, se toma en análisis a los homosexuales, y destaca que lo sorprendente para él es que la homosexualidad se cura, lo dice en estos términos: los homosexuales son curables.

Jacques-Alain Miller: En esos años la gente era menos progresista que nosotros...

Gabriel Lombardi: Pero esto parece ser una afirmación de Lacan, que a mí me sorprendió...

Jacques-Alain Miller: Por favor... ¡No tengan miedo de no estar de acuerdo con Lacan! Si esa expresión, dicha por Lacan una vez en los años '50 no le gusta, diga claramente que esos términos no le parecen adecuados, por lo que usted mismo ha aprendido de Lacan en los años posteriores. Eso pasa muchas veces. Pero también hoy —cuando un homosexual viene con ese pedido— se puede decir lo mismo que Lacan decía. Cuando un homosexual considera a su homosexualidad como algo que él mismo querría ver desaparecer es otra cosa que cuando viene para aceptar su homosexualidad. No se trata del mismo problema; y lo difícil para un analista es, en ese caso precisamente, no tener la idea de que hay relación sexual. Porque es cierto que hay una diferencia entre un analista que, a través de interpretaciones discretas, cree poder dirigir al homosexual hacia el otro sexo, y un analista a quien eso no le parece lo esencial. No creo que se pueda, en el análisis de un homosexual, tomar por él, como ideal de la cura, el acceso al otro sexo. No hay ninguna seguridad de que lo verdadero de su deseo esté en esa dirección; y eso debemos respetarlo. Al mismo tiempo, y en tanto que el deseo

es siempre el deseo del Otro, es verdad que la homosexualidad masculina es una tentativa de quedarse con él mismo y rechazar al Otro, que siempre es —por excelencia— femenino. Hay en eso, evidentemente, una cuestión sobre el fin de análisis. Son cuestiones a trabajar seriamente durante los próximos dos años. No se trata sólo de cuestiones sobre perversión sino también sobre la neurosis y, como lo he dicho rápidamente, también sobre la psicosis.

VIII

MÁS ALLÁ DE LA CONDICIÓN DE AMOR

Hay dos mitologías en Freud. Hay la mitología del Edipo y hay la mitología de las pulsiones.*

Y ¿cuál fue el trabajo de Lacan? Se puede decir que fue transformar estas dos mitologías en una lógica. No es una verdadera lógica, es mito-lógica... No vamos a precisarlo.

De la mitología del Edipo Lacan ha elaborado la lógica del falo, con un símbolo lógico, el falo, que se puede escribir en el pizarrón: Φ .

De la mitología de las pulsiones Lacan ha elaborado la lógica del objeto pequeño a . Es un símbolo que se escribe pequeño a entre paréntesis: (a) .

Es obvio que el Edipo es un mito. Es obvio a través de la referencia del mismo Freud al mito griego. ¿Y qué cuenta? Explica que si uno no puede gozar como quiere, si se goza insuficientemente, si se goza mal, es porque la plena satisfacción fue interdicta. Es la negación mítica de la interdicción de la plena satisfacción sexual. Y la historia dice que hubo un "no". Es decir, en resumen, que si no

* Intervención de clausura de las VI Jornadas del Campo Freudiano, en España, "Elección de objeto y condición de amor", celebrada en Madrid los días 15 y 16 de abril de 1989. Texto establecido por Josep María Alcañiz.

se goza como se debiera es culpa de una ley, y del padre que la representa.

Pregunta: ¿puede ser la ley, ella misma, culpable cuando es la ley precisamente la que dice quién es culpable y quién no lo es?

No, la ley no puede ser culpable. Parece una contradicción en los términos mismos. Y así el sujeto toma la culpabilidad a su cargo, en cierto modo para hacer que la ley sea inocente.

Quizá Freud fue más audaz que nosotros; parece que Freud pensaba que la ley era culpable, y en una cierta lectura se puede decir que en su libro *El malestar en la cultura* no dice otra cosa que la ley es culpable.

Y eso, lo que parece la tesis de Freud, ha dado nacimiento al culturalismo analítico, y también a las tesis en favor de una liberación del deseo sexual fuera de los hierros de la ley.

Así puede parecer que el corazón de la historia de Edipo sea que la interdicción del goce es culpa de la ley, a pesar de que el sujeto (el sujeto neurótico más que otros) tiene tendencia a tomar la responsabilidad, la culpabilidad.

Vamos ahora del lado de las mitologías de las pulsiones. ¿Por qué Freud dice que se trata de una mitología cuando, por el contrario, parece que los fundamentos de las pulsiones son biológicos? Freud desarrolla la distinción entre hambre y amor con las dos pulsiones fundamentales del ser humano.

Es poesía. Es poesía y Freud no lo esconde, Freud ha buscado su biología en la poesía.

Pero bien; el fundamento de la teoría de las pulsiones es ese criterio de supervivencia, primero del individuo (el individuo tiene necesidades vitales para sobrevivir, ejemplo: hambre) y también supervivencia de la especie humana como tal (para reproducirse, la especie humana

necesita —se puede decir— el amor, que conduce al individuo hacia otro individuo de otro sexo).

A ese nivel las pulsiones parecen correlativas a los deberes, a tipos de deberes que debe hacia sí mismo y deberes hacia los otros. A ese nivel las pulsiones no son las mitologías, son una biología simplificada, una biología *naïve*. Y tampoco es una mitología cuando Freud unifica esos dos tipos de pulsiones bajo el único nombre de libido. Freud hace eso en el trabajo *Introducción al narcisismo*, donde piensa poder mostrar la correspondencia libidinal entre objeto y *Ego*, y cómo una misma y única libido circula entre los dos. Se puede decir también que eso es uno de los fundamentos más articulados de lo desarrollado por Lacan en su *Estadio del espejo* y en lo que Lacan llamaba relación narcisista.

Quedémonos con Freud. A ese nivel la teoría de las pulsiones tampoco es una mitología. Más bien es una clínica. Y es sobre datos clínicos que Freud empieza a poder demostrar esa figuración de la libido única.

Pero es cuando Freud en el tercer tiempo lógico de su teoría de las pulsiones construye una oposición entre libido y pulsión de muerte, es decir, cuando en el tercer tiempo reintroduce un binario, una oposición, es en ese momento que a él mismo le parece salir de la biología y de la clínica, y entrar en otra dimensión que él llamaba mitológica, como lo demuestra el hecho de que Freud utiliza en este punto la referencia a Eros y Tánatos, divinidades mitológicas.

Los discípulos de Freud no se han podido satisfacer con esta oposición mitológica. Y me parece que en la historia del psicoanálisis hay dos salidas fundamentales (dejando de lado por esta vez a Melanie Klein), hay dos respuestas principales:

- La respuesta de Heinz Hartmann.
- La respuesta de Jacques Lacan.

La *Ego Psychology* ha tratado de biologizar de nuevo la oposición mítica de Freud. Y eso fue un trabajo que tiene su dignidad de concepción, de redacción. Un trabajo de Hartmann, Kris y Loewenstein de reducir la pulsión de muerte a la agresión. Y eso se encuentra en un texto que se llama *Notas sobre la agresión*. Es decir, reducir las pulsiones de muerte a pulsiones agresivas y construir metódicamente el funcionamiento de estas pulsiones agresivas sobre el modelo de las pulsiones sexuales. Es decir, tomando lo dicho por Freud sobre las pulsiones sexuales, sobre la libido, y construyendo en paralelo el funcionamiento de las pulsiones agresivas con algunas citas de Freud. En Freud, eso no se puede encontrar; así pensaban ellos tapar una falta en su teoría.

Lacan ha dado otra respuesta, sobre la cual actualmente vivimos conceptualmente. Ha dado otra respuesta unificando las pulsiones sexuales (es decir, la libido) y la pulsión de muerte. Y es precisamente lo que Lacan llamó *la jouissance*, el goce. El goce, como concepto de Lacan, responde a esa unificación de la libido y de la pulsión de muerte.

Así pues, ¿se trata en Lacan de la reducción al uno?, ¿se trata en Lacan de un desconocimiento de la lucha pulsional? No. El concepto de goce en Lacan desplaza lo que en Freud se presenta como una oposición externa en una antinomia interna. En Freud se presenta como una cuestión entre dos tipos de pulsión que luchan. En Lacan se trata, en el concepto de goce, de una antinomia interna al goce. Hay que decir que es un concepto bastante bien hecho para corresponder a lo que en la experiencia misma es ese nudo de insatisfacción y dolor, incomodidad, malestar... que en la experiencia analítica se hace ver.

¿Qué ha inventado Lacan con el goce? Ha inventado el concepto de un nuevo tipo de satisfacción que incluye en sí mismo su inverso, su contrario. Y a la vez ha inventado un nuevo tipo de objeto.

¿Cuál es el objeto de la pulsión freudiana? Como ustedes saben, es indiferente, y ustedes saben también que, en cuanto a su fin, la pulsión freudiana puede muy bien ser inhibida y, sin embargo, obtener su satisfacción.

La conclusión de Lacan fue la más sencilla posible: si la verdadera finalidad de la pulsión es la satisfacción, entonces se puede decir que su verdadero objeto es la satisfacción, y no el medio supuesto a través del cual la obtiene.

Y es exactamente lo que Lacan ha llamado el objeto pequeño *a*; la satisfacción de la pulsión en tanto que objeto. Hay que decir que hay algo en Freud que ha ayudado a ver eso, a pensar eso. Es que Freud hace la distinción entre la meta exterior al *Trieb*, y lo que él mismo llama su meta interior. Y lo que Freud llama la meta, el blanco interior de la pulsión, es lo que se mantiene sin variación de la pulsión, es decir (es una cita): "El cambio corporal que es sentido como satisfacción". Es lo que Lacan ha llamado objeto pequeño *a* —voy a decir— en tanto que incorporeal.

Se podría discutir si sí o no el goce corporal sería signo de amor. Hay signos de amor en el cuerpo, variantes o codificados: desfallecimientos, latidos del corazón..., se podría hacer una lista (más fácil en francés que en castellano para mí). Pero no se puede decir que esos signos de amor en el cuerpo sean testimonios de la pulsión. Y precisamente cuando se encuentra, por ejemplo, el hecho clínico alrededor del cual Freud construye una de sus contribuciones a la vida amorosa y de cierta impotencia psíquica, se ve muy bien cómo se separan los signos de amor y que del otro lado falta la pulsión, falta el deseo en tanto que sexual.

Así entendido el objeto de la pulsión, es obvio que el objeto de amor no tiene nada que ver con el objeto de la pulsión. Y además, el objeto de amor no es un objeto. El objeto de amor es toda una historia, y son precisamente esas historias las que muestran la investigación de las

condiciones de amor. Demuestra esta investigación que el amor, *Liebe*, el amor freudiano, es el amor en tanto forma de deseo sexual. Es eso precisamente lo que permite a Freud la disyunción, a partir de *Liebe*, entre amor en oposición al deseo.

La investigación demuestra que el amor en tanto forma de deseo se sostiene no en un objeto sino, como Lacan ha remarcado, en un conjunto muy complejo que llamamos el fantasma. Y la investigación de las condiciones de amor propiamente dichas muestra al amor condicionado por un escenario fantasmático peculiar al sujeto.

En este sentido, así entendido, la fórmula del fantasma debería ser ésta:

$$m \ i(a)$$

Es decir, el yo (m , primera letra del *moi* francés) en relación con la imagen del otro. Esta fórmula sería la fórmula del fantasma en tanto que sostén imaginario del amor.

Pero, primero, en la investigación del fantasma, el sujeto aparece dividido entre dos imágenes, y localizable solamente en una imagen o la otra. Se escribe \mathcal{S} , ese tachada. Y, además, en el fantasma, como sostén imaginario del amor, está escondido el objeto pequeño a en tanto satisfacción como objeto

$$a \longrightarrow m \ i(a)$$

Así, podríamos decir que la fórmula

$$\mathcal{S} \diamond a$$

la segunda fórmula, es la escritura del fantasma, pero en tanto que ya descifrado a su nivel fundamental. Y esas dos fórmulas que parecen paralelas se ubican en lugares

muy distintos con respecto al deseo. Se puede decir que si en la primera fórmula el deseo se dirige hacia esa relación, que quiere obtener que se manifieste esa relación, por el contrario cuando estamos al nivel de la segunda relación es algo que moviliza el deseo, pero sin el saber; es decir, que es más bien que el deseo está efectuado, por lo que escribimos así:

$$\mathcal{S} \diamond a \longrightarrow d$$

y eso se encuentra en Lacan —cuando \mathcal{S} significa deseo— en esta forma:

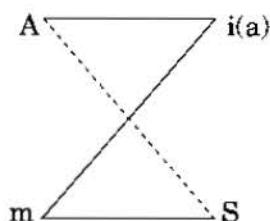
$$a \longrightarrow \mathcal{S}$$

Esa manera de escribir las cosas hace del amor nada más que una modalidad del fantasma. El amor, se puede decir, no es nada más que un efecto de significación de la cadena significante del fantasma. Y hay otros; no todos los fantasmas son fantasmas de amor, lo sabemos muy bien. Hay dos efectos de significación en el fantasma, en la cadena significante del fantasma. Hay por ejemplo las significaciones del odio, de la destrucción de la coacción, cuando el fantasma tiene la modalidad sádica; hay las significaciones del desprecio, de la obediencia, cuando el fantasma tiene una modalidad masoquista; hay las significaciones de la sorpresa o del pudor cuando el fantasma tiene una modalidad exhibicionista-voyeurista.

Esta cuestión de la articulación de las dos fórmulas, de cómo el objeto de satisfacción, objeto pequeño a , está contenido en el fantasma, ¿qué significa esto? El fantasma en el primer nivel. De cualquier modo ya aparece la fórmula fundamental, esa fórmula del fantasma que puede parecer elemental. Pero ¿cómo el objeto de satisfacción está

escondido en el fantasma cuando se trata de la modalidad del amor?

Tenemos una respuesta en Freud. El objeto puede estar escondido de manera narcisista o anaclítica. Es decir que el objeto pequeño a puede estar escondido por el sujeto mismo o por el otro. Esto está bien si uno quiere descifrar la oposición freudiana entre la posición narcisista y la posición anaclítica, se puede referir a ese esquema en zeta de Lacan, donde ahí...



... la relación narcisista se constituye sobre esa primera vertiente diagonal [m ——— $i(a)$], y que lo que Freud llama relación amorosa con el otro, de dependencia hacia el otro, se escribe más bien es esta vertiente: [\cancel{S} ——— A].

Es la oposición de una vertiente entre los dos mismos y de la vertiente donde aparece una alteridad. Así, para nosotros, lo que dice Freud es como una aproximación de esa división lacaniana dicha en relación con el amor. Así, se puede decir que el narcisismo es el amor como tentativa de reducir el Otro al mismo.

En el anaclitismo, al contrario, el Otro debe quedarse Otro, de manera que el sujeto quede detenido en su dependencia. Así nace el Otro del amor, el Otro al cual se debe pedir.

Son dos maneras diferentes de esconder el objeto de satisfacción. Si nuestro problema es cómo el objeto de satisfacción se esconde en el fantasma, tenemos dos res-

puestas. La primera, *se esconde bajo la imagen del otro*. Y se escribe:

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

La imagen del otro esconde al pequeño *a*.

Y la segunda respuesta es: *se esconde bajo el gran Otro de la dependencia y del amor*:

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

Ya he dicho que ese Otro del amor es el Otro al cual se debe pedir. Porque el tema mismo de la dependencia significa pedido, es decir, introduce la significación de pedido. Cuando se trata de sujeto en tanto depende del Otro se tiene que eso mismo implica la problemática del pedido o de la demanda. En cierto modo el amor al mismo, el fantasma del amor al mismo, es el fantasma de un amor donde no sería necesario pedir nada, porque el Otro, siendo el mismo, lo sabría ya.

En la perversión, si por ejemplo en la homosexualidad masculina hay una vertiente de reducción del tiempo de pedido, por el contrario, cuando se trata del amor al Otro, de la relación de amor con el Otro, se puede decir que lo que esconde al pequeño *a* es el Otro, y más precisamente la demanda del Otro. Y es así que al final se puede explicar la frase de Lacan que en el fantasma del neurótico es la demanda del Otro la que tiene el lugar del objeto. La demanda es una manera de esconder el objeto. Pedir es equivalente con el:

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

Eso no implica que uno pida al Otro. Puede ser también que el Otro pida, que el sujeto necesite que el Otro le pida. Por ejemplo que el Otro le pida continuar su análisis. En la neurosis se ve cómo la insatisfacción y el sufrimiento esencial del sujeto da vueltas alrededor de la demanda; pedir, que le pidan.

Así, se puede decir que este tipo de amor interpone, entre el sujeto y el Otro, la demanda. Y la demanda humaniza al Otro, siempre. Seguro que hay el riesgo del rechazo; hay también el riesgo de la aceptación. Pero ya la demanda como tal es humanizante.

Se ve en eso que se puede pedir el amor. Pero hay algo en nosotros que se resiste a pedir el deseo. "Yo te pido que me desees" es una frase donde vemos que hay algo impensable, en tanto que deseo en contra de lo que quiero.

En las condiciones de amor se pide algo del otro. Se pide siempre que el Otro tenga una cierta semejanza. Es lo que Freud muestra: esos otros del amor todos parecidos. No voy a desarrollar, por falta de tiempo, el concepto que he desarrollado en París, ese rasgo exquisito que señala Freud como condición de amor peculiar, supuestamente de hombres hacia mujeres, el rasgo de puta.

He tratado de mostrar, en París, que esta exigencia de que la mujer sea siempre del Otro protege la alteridad del Otro, y, al mismo tiempo, la reduce. Y que esconde en realidad el rasgo de *no-toda*, que la mujer no sea toda de él (que Freud expresa de una manera bastante difamatoria).

Voy a dejar ese desarrollo de lado para subrayar un modo de reducir el Otro al Uno, más común quizá, que es la idealización del Otro.

Poner el gran I del ideal en el lugar del objeto pequeño *a* reduce, efectivamente, el Otro idealizado al Uno; supone que se desconoce su goce, porque es reducir el Otro al significativo y así desconocer la diferencia del Otro. En

toda reducción de las diferencias al Uno quizá se pueda encontrar amor; pero se encuentra seguramente aburrimiento.

Creo que en este desarrollo de hoy tengo la posibilidad de sostener que el objeto *a* no es una instancia. Si el objeto pequeño *a* puede ser homólogo a la demanda es porque el goce como objeto es casi como un efecto de significado. Ya la palabra "sentido", en castellano, permite aproximar que la significación es sentida, que la significación es afecto. Digo "casi" efecto de significado porque los sentidos son variables, mientras que el goce como objeto es producto del significante, es decir, efecto constante. Goce no es más que un *sentido gozado* que, eventualmente, efectúa un cambio corporal.

Es notable que en el texto paradigmático de Freud sobre el fetichismo, que cuando quiere presentarnos el objeto fetiche causa del deseo no toma como ejemplo el notorioso zapato, sino un ejemplo que no se sostiene en nada más que en un malentendido. Toma como ejemplo, precisamente, nada más que un sentido gozado.

Si uno acepta esta noción, ahora se puede concebir la pulsión como una cadena significante inconsciente, que produce un goce como objeto, de la misma manera que una cadena significante explícita en la palabra tiene efectos de significación. Hay una cadena significante inconsciente de la cual se desata la satisfacción como objeto. En eso, la satisfacción no es más que modalidad del sentido.

Freud tenía razón: las pulsiones no tienen nada que ver con la biología. Pero lo que Freud llama mitología es la dimensión de los fenómenos significantes en relación con lo real del goce.

Lacan deduce una secuencia que pone la pulsión no a ningún nivel primario sino al nivel más elaborado del significante, tomando como punto de partida:

- primer momento: las necesidades vitales;
- segundo momento: la demanda;
- tercer momento: el deseo;
- cuarto momento: el amor y la demanda de amor;
- quinto momento: la pulsión, en tanto que demanda que no se dice.

La pulsión es lo que queda de la demanda cuando el otro del amor desaparece. La pulsión, en eso, es una demanda. Una demanda exigente; el *summum* de la exigencia. La pulsión es una demanda no de la presencia del Otro (como en el amor) sino la demanda de la presencia del goce en el lugar del Otro. Es por eso que se puede preguntar: cuando tú gozas, ¿me quieres o no?

De esa secuencia voy a destacar solamente la secuencia deseo-amor-goce. Secuencia orientada que permite ver, primero, el amor en su lugar de mediación entre deseo y goce. Del deseo hay que pasar por el amor para ir al goce. Es en este sentido que Lacan puede decir que en el amor hay una experiencia de goce.

Si la secuencia se toma ahora en sentido inverso, se puede decir —como Freud— que el goce se encuentra en el cuerpo propio y que se debe ir a través del amor, a través del Otro del amor, para encontrar el deseo. Pero eso esconde que el Otro del lenguaje está ya presente en el goce. Está presente en el goce a pesar de que ha desaparecido, que no se encarna en el Otro al cual se pide.

Tercer punto que acá se introduce: la pérdida.

Cuando se pierde el objeto de amor —señala Freud— hay represión del deseo en tanto que determina una identificación. Y siempre se pierde el objeto, siempre está ya perdido.

En Freud, el *Edipo* significa eso precisamente, que el objeto primario de la elección está perdido. Agrega Lacan que es la satisfacción plena la que está perdida, y

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

Si llamamos castración a la pérdida de satisfacción, se puede decir que hay, a eso, dos soluciones, no más.

La primera es la identificación. Como dice Freud, tomar el objeto dentro del Yo, significantizar al perdido como ideal, y amar al padre o sus sustitutos.

La segunda solución se llama el pase. Es la solución inversa, contraria, a la identificación, la asunción de la castración, que no quiere decir que no hay goce legítimo (eso es el régimen del ideal); al contrario: pase dice que queda en la pérdida de satisfacción un resto para cada sujeto, un más de goce permitido, y que ninguna identificación puede reemplazar.

Hemos empezado con la interdicción; voy a terminar con la permisión —la permisión por la pulsión— la permisión de un goce no humanizado por el amor.

¡Ah! Parece estar contra la ley. ¿Y si los psicoanalistas son delincuentes, todos? Pero también hay unos que lo son más que otros. Hay algo común entre el análisis y la perversión. En el psicoanálisis, como en la perversión, se trata de reintroducir el más de goce en el Otro, sea ese Otro del cuerpo u otro ser, reintroducir ese goce en el Otro como *A*. Es decir, en el Otro en tanto en él falta el goce. Y es eso lo que hace el perverso; se destina a tapar la falta de goce en el otro.

Quinto. El analista, si renuncia a su acto, si desespera de su acto, a veces trata de hacer gozar a su paciente, devolviéndole el objeto perdido, transgrediendo la ley de la abstinencia. Eso es una transgresión; no de la ley sino del dispositivo analítico, en tanto que en el psicoanálisis se trata de hacer gozar a través de la palabra, y eso constituye al analista mismo como depósito del sentido gozado. Que el analista sea depósito del sentido gozado es la con-

dición para que puedan caer las identificaciones. La regla de abstinencia no se dice en nombre de la ley; se dice sobre la base del funcionamiento propio del discurso analítico. No se trata de que la transgresión de la regla de abstinencia sería un crimen; es mucho más grave: es un error. Un error analítico.

Voy a terminar con lo que me parece el secreto del psicoanálisis a propósito de la ley.

No es la ley la que produce la interdicción del goce. Parece que es el goce en sí mismo el que se autolimita; que el cuerpo limita al goce; que el lenguaje limita al goce, y precisamente en eso hace aparecer el más de goce. La ley, en eso, es secundaria y no primaria.

Los analistas, dice Lacan, constituyen un grupo imposible. Lo dice porque lo que soporta al grupo es la identificación al líder. Analistas verdaderos no pueden formar un grupo. Es por eso que Lacan ha inventado la Escuela como la tentativa de un grupo que no se reduciría al uno, es decir una escuela sin estándares.

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

Seguiré una pregunta: si eso es verdad, si hay oposición entre identificación y pase, entre el objeto pequeño a y el ideal, ¿qué es la causa freudiana?

¿Sería la causa freudiana la idealización del objeto pequeño a ? Si el discurso analítico vacía el lugar del ideal para revelar su verdad como nada más que sentido gozado, si eso es el psicoanálisis, ¿qué sentido tiene promoverlo?

No tengo respuestas, sino esfuerzos de trabajo.

ÍNDICE

Presentación, por <i>Miquel Bassols</i> _____	7
---	---

I. MÉTODO

I. Introducción a un discurso del método analítico _	13
II. Diagnóstico psicoanalítico y localización subjetiva	29
III. Introducción al inconsciente _____	59
IV. Respuestas y cuestiones _____	91

II. TEMAS

V. Insignia _____	121
VI. Observaciones sobre padres y causas _____	135
VII. Una charla sobre el amor _____	151
VIII. Más allá de la condición de amor _____	187

introducción al método psicoanalítico

*En este volumen encontrará
algo nada usual:
una introducción a un discurso
del método psicoanalítico
que, a fuerza de hacerle claros
los conceptos, le mostrará que
el paso que le ha hecho dar con
ellos no era fácil en absoluto.
Verá entonces que lo complejo
no tiene por qué ser tan
complicado y que lo sencillo
no es tampoco tan simple.*

ISBN 950-12-1606-3



9 789501 216066

48006

