

# LACAN

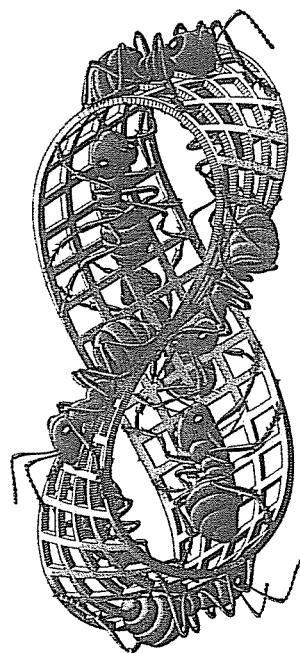
EL SEMINARIO

---

## La angustia

---

10



Paidós

LA ANGUSTIA  
EN LA RED DE LOS SIGNIFICANTES

*El deseo del Otro*  
*Hacia una orografía de la angustia*  
*Seriedad, preocupación, espera*  
*Inhibición, impedimento, embarazo*  
*Inhibición, emoción, turbación*

Voy a hablarles este año de la angustia.

Alguien que no está en absoluto alejado de mí en nuestro círculo me dejó percibir sin embargo el otro día alguna sorpresa por el hecho de que yo eligiera este tema, que no le parecía que diera para tanto. Debo decir que no me costará probarle lo contrario. En la masa de lo que se nos plantea sobre este tema a modo de preguntas, me será preciso elegir, y con severidad. Por eso trataré desde hoy de poner a ustedes manos a la obra.

Pero ya esta sorpresa me pareció conservar la huella de no sé qué ingenuidad nunca extinguida, consistente en creer que cada año escojo así como así un tema que a mí me parecería interesante para seguir el juego de algún camelo. No. La angustia es muy precisamente el punto de encuentro donde les espera todo lo relacionado con mi discurso anterior. Verán ustedes cómo ahora podrán articularse entre sí cierto número de términos que antes habrían podido no parecerles suficientemente conjugados. Verán ustedes, así lo creo, cómo, al anudarse más estrechamente en el terreno de la angustia, cada uno de ellos ocupará mejor su lugar.

Diré, aún mejor, porque pudo hacérseme manifiesto en lo que se dijo en ocasión de la reciente reunión llamada provincial de nuestra Sociedad, que algo había ocupado efectivamente su lugar en la mente de ustedes en lo referente a aquella estructura tan esencial llamada el fantasma. Verán ustedes que la estructura de la angustia no está lejos de ella, por la razón de que es ciertamente la misma.

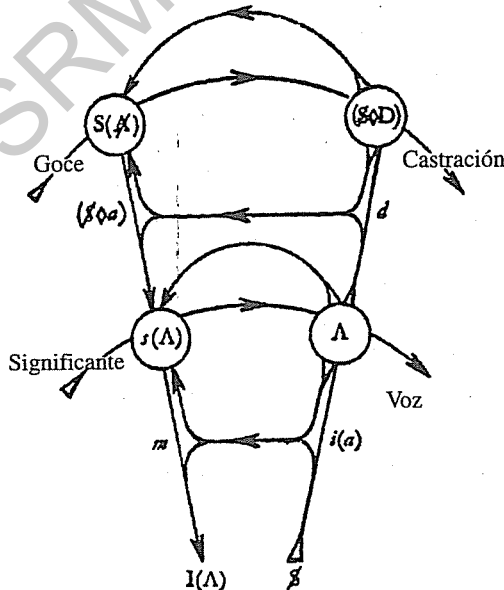
Les puse en esta pizarra algunos pequeños significantes-puntos de referencia, como ayuda-memoria. No es grande, una pizarra, y quizás no estén todos los que yo hubiera querido, pero también conviene no abusar de los esquematismos.

Forman dos grupos. A la izquierda, éste, que completaré.

Que me vea. H ?

Souci    Sérieux    Inhibition  
 Attente    Symptôme    Angoisse

A la derecha, este grafo, a propósito del cual me excuso por importunarlos desde hace tanto tiempo, pero que con todo es necesario, ya que su valor como referencia les parecerá, así lo creo, cada vez más eficaz.



Además, su forma, quizás nunca la hayan visto como la de una pera de angustia. Quizás no sea por azar que debamos evocarla aquí.

Por otra parte, mientras que la pequeña superficie topológica a la que di el año pasado un papel tan importante, la del *cross-cap*, pudo sugerirles a algunos de ustedes ciertas formas de repliegue de los haces embriológicos, así como de las capas del córtex, nadie, a pesar de la disposición a la vez bilateral y anudada de intercomunicaciones orientadas propia del grafo, ha mencionado a este respecto el plexo solar. No pretendo, por supuesto, librarles aquí sus secretos, aun cuando esta curiosa pequeña analogía no sea quizás tan externa como se cree, y merecía ser recordada al comienzo de un discurso sobre la angustia.

Como lo confirma hasta cierto punto la reflexión con la que he introducido mi discurso, la de uno de mis allegados en nuestra sociedad, la angustia no parece ser aquello que los asfixia, quiero decir como psicoanalistas. Y sin embargo, decir que debería no sería excesivo. Está, en efecto, en la lógica de las cosas, es decir, de la relación que tienen ustedes con su paciente. Sentir la angustia que el sujeto puede soportar los pone en todo momento a prueba. Hay que suponer pues que, al menos para aquellos de entre ustedes que están formados en la técnica, la cosa ha acabado siendo regulada por ustedes mismos, de una forma que no se percibe, hay que decirlo. Pero el analista que entra en su práctica, no está excluido de sentir, gracias a Dios, aunque presente muy buenas disposiciones para ser un psicoanalista, en sus primeras relaciones con el enfermo en el diván alguna angustia.

Quedaría por tratar en este sentido el problema de la comunicación de la angustia. Esta angustia que ustedes saben, al parecer, regular tan bien en ustedes, ¿es la misma que la del paciente? ¿Por qué no? Dejo abierta la pregunta de momento; quizás no por mucho tiempo. Vale la pena plantearla de entrada, aunque será preciso recurrir a nuestras articulaciones esenciales para darle una respuesta válida, y por lo tanto esperar hasta haber seguido por un tiempo los primeros rodeos que voy a proponerles.

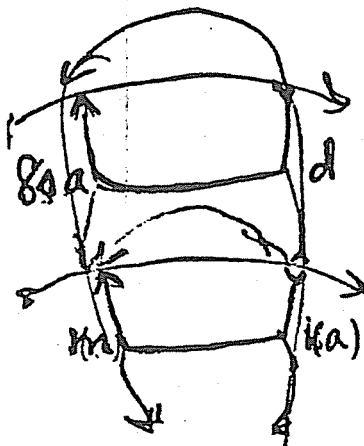
Éstos no están completamente fuera de toda previsión para quienes son mis oyentes. En efecto, si ustedes lo recuerdan, en ocasión de otra serie de Jornadas llamadas provinciales, que estuvieron lejos de haberme dado tanta satisfacción, creí necesario, a modo de paréntesis en mi discurso del año pasado, proyectar por adelantado una fórmula indicándoles la relación esencial de la angustia con el deseo del Otro.



Para quienes no estaban allí, recordaré la fábula, el apólogo, la imagen divertida que erigí ante ustedes por un instante. Revistiendo yo mismo ante ustedes la máscara animal con que se cubre el brujo de la gruta llamada de los Tres Hermanos, me imaginé frente a otro animal, éste de verdad, que supuse gigante en aquella ocasión, una mantis religiosa. Como yo mismo no sabía qué máscara llevaba, pueden imaginarse fácilmente que tenía alguna razón para no estar tranquilo ante la posibilidad de que, debido a algún azar, aquella máscara fuese impropia, induciendo en mi partenaire algún error sobre mi identidad. La cosa quedaba acentuada por lo siguiente, que añadí, yo no veía mi propia imagen en el espejo enigmático del globo ocular del insecto.

Esta metáfora conserva hoy todo su valor. Justifica que haya puesto en el centro de los significantes en esta pizarra la pregunta que hace tiempo introduje como la bisagra entre los dos pisos del grafo, en la medida en que éstos estructuran aquella relación del sujeto con el significante que, según creo, debe ser la clave de lo que introduce sobre la subjetividad la doctrina freudiana, *Che vuoi?*, *¿Qué quieres?* Fuercen un poco más el mecanismo, hagan entrar más la llave y tienen ustedes *¿Qué me quiere?*, con la ambigüedad que el francés permite respecto al *me*, entre el complemento indirecto o directo. No es sólo *¿Qué pide, él, a mí?*, sino también una interrogación suspendida que concierne directamente al yo, no *¿Cómo me quiere?*, sino *¿Qué quiere en lo concerniente a este lugar del yo?*

La pregunta se mantiene en suspenso entre los dos pisos, y precisamente entre las dos vías de retorno que designan en cada uno el efecto característico. La distancia entre ellas, que es tan esencial construir, y que estará en el principio de todo aquello en lo que vamos a adentrarnos, hace al mismo tiempo homólogas y distintas la relación con el deseo y la identificación narcisista.



En el juego de la dialéctica que anuda tan estrechamente estas dos etapas es donde veremos introducirse la función de la angustia. No es que sea en sí misma su resorte, es lo que nos permite orientarnos en función de los momentos de su aparición. Así pues, la cuestión que he planteado, acerca de su relación de analistas con la angustia, deja en suspenso esta otra — ¿a quién ponen ustedes a salvo? Al otro, sin duda, pero también a ustedes mismos. Estos dos *poner a salvo*, no porque se recubran debemos dejar que queden confundidos. Ésta es incluso una de las metas que se les propondrán al final del discurso de este año.

De momento, me conformo con introducir una indicación de método sobre las enseñanzas que deberemos extraer de nuestra investigación sobre la angustia. Ver en qué puntos privilegiados emerge nos permitirá modelar una verdadera orografía de la angustia, lo cual conducirá directamente a un punto destacado que no es sino el de las relaciones término a término, que constituye la tentativa estructural, más que condensada, que he querido que sea para ustedes, mediante este grafo, la guía de nuestro discurso.

Si ustedes saben, pues, arreglárselas con la angustia, tratar de ver cómo ya nos permitirá avanzar. Y, por otra parte, yo mismo no puedo presentarla sin ordenarla de algún modo. Quizás esto sea un escollo. No debo arreglarla demasiado deprisa. Esto tampoco significa, en modo alguno, que mediante algún juego psicodramático mi objetivo deba ser arrojarlos a la angustia — con el juego de palabras que ya hice sobre el *je* del *jeter*.<sup>1</sup>

Todos saben que la proyección del yo (*je*) en una introducción a la angustia es desde hace algún tiempo la ambición de una filosofía llamada existencialista. No faltan las referencias, desde Kierkegaard hasta Gabriel Marcel, Chestov Berdiaev y algunos otros. No todos ocupan el mismo lugar ni son igualmente utilizables. Pero sí quiero decir al comienzo de este discurso que esta filosofía — en la medida en que, empezando por su patrón, nombrado en primer lugar, hasta aquellos cuyos nombres he expuesto después, acusa indiscutiblemente cierta degradación —, me parece verla marcada por alguna prisa y por cierto desasosiego, diría yo, respecto a la referencia a la que se encomienda en la misma época el movimiento del pensamiento, o sea la referencia a la historia. Es debido a un desasosiego, en el sentido etimológico del término, respecto a dicha referencia, como nace y se precipita la reflexión existencialista.

1. *Jeter* = arrojar, *je* = yo. [N. del T.]

El caballo del pensamiento, diría yo tomando prestado a Juanito el objeto de su fobia, que por un tiempo se imagina ser el que arrastra el carro de la historia, de pronto se encabrita, se vuelve loco, se cae y se entrega al gran *Krawallmachen* en el que Juanito encuentra una de las imágenes de su querido temor. Es lo que yo llamo un movimiento de prisa, en el mal sentido del término, el del desasosiego. Y por esta razón, ciertamente, está lejos de ser lo que más nos interesa en el linaje de pensamiento que hemos señalado hace un instante — como todo el mundo, por otra parte — con el término existencialismo.

Por otra parte, puede advertirse que el último en llegar — y quizás no sea de los menos grandes —, el Sr. Sartre, se dedica expresamente a poner de nuevo a este caballo no sólo sobre sus patas, sino en las parihuelas de la historia. Precisamente en función de esto el Sr. Sartre se ocupó mucho de la función de la seriedad, se hizo muchas preguntas sobre ella.

Hay también alguien a quien no he introducido en la serie y de quien diría, ya que me limito a abordar el fondo de un cuadro tocándolo de entrada, que en referencia a él los filósofos que nos observan, en el punto al que estamos llegando, pueden decirse — ¿están los analistas a la altura de lo que nosotros hacemos con la angustia? Está Heidegger. Con mi calambur sobre la palabra *jeter*, de quien más cerca me encontraba era de él y de su desamparo original.

El ser para la muerte, para llamarlo por su nombre, que es la vía de acceso por la que Heidegger, en su discurso avezado, nos conduce a su interrogación enigmática sobre el ser del ente, no pasa verdaderamente por la angustia. La referencia vivida de la interrogación heideggeriana, él la nombró, ella es fundamental, es de todos, es del *on*, de la omnitud de la cotidianidad humana, es *la preocupación*. Por supuesto, a este título, no podría, como la preocupación misma, sernos ajena.

Ya que he llamado aquí a dos testigos, Sartre y Heidegger, no me privaré de llamar a un tercero, pues no lo creo indigno de representar a quienes aquí se encuentran, para observar también lo que él va a decir, y soy yo mismo.

Me autorizan a ello los testimonios que he obtenido, incluso en las horas más recientes, de lo que llamaré la espera. Pero no sólo está la de ustedes, de la que hablo en este caso. También ocurre que ayer por la noche me llegó un trabajo que le había dicho a uno de ustedes que esperaba tener antes de empezar aquí mi discurso. Le había pedido tener ese texto, incluso que me orientara a propósito de una pregunta que él mismo me había planteado. Aunque todavía no he podido tener conocimiento de él, el hecho de que me lo hayan traído a tiempo ha respondi-

do a mi expectativa, tal como después de todo yo acabo de responder a tiempo aquí a la de ustedes. ¿Es este movimiento en sí mismo como para suscitar la angustia? No he interrogado a aquel de quien se trata, pero no lo creo. En cuanto a mí, a fe mía, puedo responder que esa expectativa — muy capaz sin embargo de hacer que recaiga sobre mí cierto peso — no es, creo poder decirlo por experiencia, una dimensión que en sí misma haga surgir la angustia. Incluso diría lo contrario.

Esta última referencia, tan próxima que puede parecerles problemática, he querido hacerla para indicarles de qué modo pienso comprometerlos en lo que es mi pregunta desde el comienzo — ¿a qué distancia poner la angustia para hablarles de ella, sin meterla enseguida en el armario, sin dejarla tampoco en un estado vago? Pues bien, a fe mía, a la distancia que es la buena, quiero decir, la que no nos pone demasiado cerca de nadie, a la distancia familiar que les evocaba precisamente al tomar estas últimas referencias, la de mi interlocutor que me trae *in extremis* su escrito, y la relativa a mí mismo, que debo arriesgarme aquí a mi discurso sobre la angustia.

Vamos a tratar de tomar esa angustia bajo el brazo. No por ello va a ser la cosa más indiscreta. Ello nos pondrá verdaderamente a la distancia opaca, créanme, que nos separa de quienes nos son más cercanos.

Entonces, entre esta preocupación, esta seriedad y esta espera, ¿creerán ustedes que es así como he querido circunscribirla, atraparla? Pues bien, desengañense. No hay que buscarla ahí en medio. Si he trazado en medio de estos tres términos un pequeño círculo con sus flechas separadas, es para decirles que si ahí es donde la buscan pronto verán que el pájaro alzó el vuelo, si es que alguna vez allí estuvo.

2

*Inhibición, síntoma y angustia*, tal es el título, el eslogan, con el que a un analista le viene a la memoria y con el que queda marcado lo último que Freud articuló sobre el tema de la angustia.

No voy a entrar en este texto, porque hoy estoy decidido, como lo ven ustedes desde el comienzo, a trabajar sin red, y no hay tema en el que la red del discurso freudiano esté más cerca de darnos una falsa seguridad. Cuando entremos en este texto, verán precisamente lo que hay que ver a propósito de la angustia, a saber, que no hay red. Tratándose de la angus-

tía, cada eslabón, por así decir, no tiene otro sentido que el de dejar el vacío donde está la angustia.

En el discurso de *Inhibición, síntoma y angustia*, se habla, gracias a Dios, de todo menos de la angustia. ¿Significa esto que no se pueda hablar de ella? Trabajar sin red evoca al funámbulo. Me limito a tomar a modo de cuerda el título, *Inhibición, síntoma, angustia*. Salta al entendimiento, si me permiten la expresión, que estos tres términos no están en el mismo nivel. Resultan heteróclitos, por eso los he escrito en tres líneas escalonadas. Para que la cosa funcione, para poder entenderlos como una serie, en verdad es preciso verlos como los he puesto aquí, en diagonal, lo cual implica rellenar los blancos.

No voy a demorarme en demostrarles lo que salta a la vista, la diferencia entre la estructura de estos tres términos, ninguno de los cuales tiene en absoluto, si queremos situarlos, los mismos términos como contexto o entorno.

Así, la inhibición está en la dimensión del movimiento, en el sentido más amplio del término. No entraré en el texto, pero ustedes recuerdan de todos modos lo suficiente como para ver que Freud, a propósito de la inhibición, no puede hablar de otra cosa más que de la locomoción. El movimiento existe, al menos metafóricamente, en toda función, aunque no sea locomotriz.

En la inhibición, de lo que se trata es de la detención del movimiento. ¿Significa esto que la palabra inhibición deba sugerirnos tan solo detención? Les resultaría fácil objetarme el frenado. ¿Por qué no? Se lo concedo.

Construiremos pues una matriz que nos permita distinguir las dimensiones en juego en una noción que nos es tan familiar. No veo por qué no podríamos poner en el eje horizontal la noción de dificultad, y en el otro eje de coordenadas, la de movimiento. Esto nos permitirá ver más claro, porque también nos permitirá volver a bajar al suelo, el suelo de lo que no está velado por la palabra experta, la noción, incluso el concepto con el que uno se las arregla.

¿Por qué no recurrir a la palabra *impedir*? De esto se trata, ciertamente. Nuestros sujetos están inhibidos cuando nos hablan de sus inhibiciones, y nosotros mismos, cuando hablamos de ellas en congresos científicos, pero cada día, ciertamente, están impedidos. Estar impedido es un síntoma. Estar inhibido es un síntoma metido en el museo.

Ver la etimología no implica ninguna superstición, me sirvo de ella cuando me sirve. *Impedicare* quiere decir caer en la trampa, y es desde

luego una noción extremadamente preciosa. Implica, en efecto, la relación de una dimensión con algo que viene a interferirla y que, en aquello que nos interesa, impide, no la función, término de referencia, no el movimiento, que se ha vuelto difícil, sino ciertamente al sujeto. He aquí algo que nos aproxima a lo que buscamos, a saber, lo que ocurre bajo el nombre de angustia. Pongo, pues, *impedimento* en la misma columna que *síntoma*.

Les indico enseguida que la trampa en cuestión es la captura narcisista. Luego nos veremos llevados a articularlo mucho más, pero aquí ya no se encuentran ustedes en los elementos básicos, si acaso recuerdan lo que articulé en último término sobre el límite muy preciso que introduce la captura narcisista en cuanto a lo que puede investirse en el objeto, en la medida en que el falo, por su parte, permanece investido autoeróticamente. La fractura que de ello resulta en la imagen especular será propiamente lo que da su soporte y su material a esta articulación significativa que, en el otro plano, simbólico, se llama castración. El impedimento que sobreviene está vinculado a este círculo por el cual, con el mismo movimiento con el que el sujeto avanza hacia el goce, es decir, hacia lo que está más lejos de él, se encuentra con esa fractura íntima, tan cercana, al haberse dejado atrapar por el camino en su propia imagen, la imagen especular. Es ésta la trampa.

Aquí todavía nos encontramos en el plano del síntoma. Tratemos de ir más lejos. Si llevamos más lejos la interrogación por el sentido de la palabra inhibición, ¿qué término podemos introducir en la tercera columna? Tras la inhibición y el impedimento, el tercer término que les propongo, siempre en el sentido de devolverlos al suelo de lo vivido, a la seriedad irrisoria de la cuestión, es el bello término de *embarazo*.

Nos será tanto más precioso, cuanto que hoy la etimología me está colmando, queda claro que el viento sopla a mi favor. El embarazo es exactamente el sujeto S revestido con la barra, \$, porque *imbaricare* alude de la forma más directa a la barra, *bàra*, en cuanto tal. Ésta es ciertamente la imagen de la vivencia más directa del embarazo. Cuando uno ya no sabe qué hacer con uno mismo, busca detrás de qué esconderse. Se trata, ciertamente, de la experiencia de la barra. Si no estoy mal informado, en muchos dialectos esta barra toma más de una forma. Pero no es necesario recurrir a los dialectos. ¿No hay algún español aquí? Da igual, porque me afirman que en español la *embarazada* designa a la mujer encinta, lo cual es otra forma, bien significativa, de la barra puesta en su lugar.

He aquí, pues, lo que se refiere a la dimensión de la dificultad. La primera fila horizontal, que empieza por la inhibición y sigue con el impedimento, culmina en esa forma ligera de la angustia que se llama embarazo.

En la otra dimensión, la del movimiento, ¿cuáles son los términos que veremos dibujarse verticalmente tras el término inhibición?

En primer lugar, la *emoción*.

Me perdonarán ustedes que siga fiándome de una etimología que hasta ahora me ha sido tan propicia. La emoción se refiere etimológicamente al movimiento, sólo que aquí le daremos el primer empujoncito introduciendo el sentido goldsteiniano del arrojar fuera, *ex*, fuera de la línea del movimiento — es el movimiento que se desagrega, es la reacción que se llama catastrófica. Era útil que les indicara dónde poner esto, pues, al fin y al cabo, algunos nos han dicho que la angustia era esto, la reacción catastrófica. No deja de tener relación, por supuesto, pero ¿qué no iba a estar relacionado con la angustia? Se trata precisamente de saber dónde está verdaderamente la angustia. El hecho de que hayan podido, por ejemplo, y sin escrúpulos, recurrir a la misma referencia a la reacción catastrófica para designar la crisis histérica, o también, en otros casos, la cólera, demuestra que en cualquier caso no puede ser suficiente para distinguir la angustia, ni para señalar dónde está.

Demos el paso siguiente. Nos mantenemos todavía a una distancia respetuosa de la angustia, porque nos encontramos aquí, a una distancia de dos casillas. En la dimensión del movimiento, ¿hay algo que responda más precisamente al nivel de la angustia? Voy a llamarlo con un nombre que reservo desde hace tiempo para el interés de ustedes, como una exquisitez. Quizás haya hecho alguna alusión fugitiva, pero sólo los oídos particularmente prensiles han podido retenerlo. Es la palabra *turbación*.<sup>2</sup>

Aquí la etimología me favorece de una manera fabulosa. Me colma. Por eso no dudaré en abusar de ella todavía más, una vez que les haya dicho primero todo lo que me aporta. Les indico expresamente que se remitan a los artículos de los Srs. Bloch y von Wartburg, y me disculpo si ello resulta redundante respecto de lo que ahora les diré, tanto más cuanto que lo que voy a decirles es su cita textual. Tomo lo que me conviene de allí donde lo encuentro, le moleste a quien le moleste.

2. *Emoi*. [N. del T.]

Estos señores me dicen, pues, que el sentimiento lingüístico, según ellos se expresan, equipara este término con la palabra justa, que es la palabra *conmover*. Pero desengañese, de eso nada. Etimológicamente, como por otra parte para quienquiera que sepa servirse de las palabras, la turbación [*émoi*] no tiene nada que ver con la emoción [*émotion*]. En cualquier caso, sepan que el término *esmayer* ya atesta el siglo XIII — que, con anterioridad a él, *esmais* e incluso *esmoy-esmais*, si quieren ustedes saberlo, no se impusieron, para expresarme como los autores, hasta el XVI —, que *esmayer* tiene el sentido de perturbar, atemorizar, y también perturbarse — que *esmayer* aún se usa a veces en ciertos dialectos y nos conduce hasta el latín popular *exmagare*, que significa hacer perder el poder, la fuerza — que este latín popular está ligado al injerto de una raíz germánica occidental que, reconstituida, da *magan*. Por otra parte no hay necesidad de reconstituirla, porque existe bajo esta misma forma en alto alemán y en gótico. Por poco germanófonos que sean ustedes, pueden relacionarlo con el *mögen* alemán. En inglés, está el *to may*. En italiano, ¿existe *smagare*?

No de esa forma. Esto significaría, de creer a Bloch y Von Wartburg, *desanimarse*. Subsiste, pues, una duda. Como aquí no hay ningún portugués, no tendría inconveniente en admitir lo que, no yo, sino Bloch y von Wartburg, plantean al proponer *esmagar*, que querría decir *aplastar*. Lo tomo hasta nueva orden como algo que luego tendrá un gran interés. Les ahorro el provenzal.

Sea como sea, con toda seguridad, la traducción que ha sido admitida de *Triebregung* por *émoi pulsionnel* es del todo impropia, y precisamente por la distancia que hay entre la emoción y la turbación. La turbación es trastorno, caída de potencia, la *Régung* es estimulación, llamada al desorden, incluso al motín. Me protegeré así con esta investigación etimológica para decirles que, hasta una época determinada, la misma más o menos que en Bloch y von Wartburg se llama el triunfo de la turbación, *émeute* tuvo precisamente el sentido de emoción, y sólo adquirió el sentido de movimiento popular a partir del siglo XVII.

Todo esto debería hacerles percibir claramente que los matices lingüísticos, incluso las versiones aquí mencionadas, nos sirven de guía para definir con la turbación el tercer lugar, en el sentido de lo que significa la inhibición en la vertiente del movimiento, tal como, en la vertiente de la dificultad, hemos designado la referencia correspondiente con el embarazo. La turbación es el trastorno, el trastornarse en cuanto tal, el



## INTRODUCCIÓN A LA ESTRUCTURA DE LA ANGUSTIA

trastornarse más profundo en la dimensión del movimiento. El embarazo es el máximo de la dificultad alcanzada.

¿Pero significa eso que hayamos alcanzado la angustia? Las casillas de esta pequeña tabla están ahí para mostrarles que, precisamente, no lo pretendemos.

(Fds) Mouvement = mes	↑	Difficulté →		
	↓	Inhibition	Empêchement	Embaras
		Emotion	Symptôme	X
		Emoi	X	Angoisse

Hemos llenado con *emoción y turbación* estas dos casillas en el sentido vertical, y con *impedimento y embarazo* estas dos en el sentido horizontal. Pero ésta se encuentra vacía, y ésta de aquí.

¿Cómo rellenarlas? Es un tema que tiene el mayor interés en cuanto al manejo de la angustia. Por un tiempo, se lo dejaré como adivinanza.

3

Hecho ya este pequeño preámbulo para la tríada freudiana de la inhibición, el síntoma y la angustia, he aquí el terreno ya desbrozado para hablar de ella doctrinalmente.

Tras haberla llevado, mediante estas evocaciones, al nivel mismo de la experiencia, tratemos de situarla en un marco conceptual.

La angustia, ¿qué es? Hemos descartado que sea una emoción. Para introducirla, diré que es un afecto.

Como quienes siguen los movimientos de afinidad o de aversión de mi discurso se dejan atrapar a menudo por las apariencias, sin duda creen que

estoy menos interesado en los afectos que en cualquier otra cosa. Es absurdo. Alguna vez he tratado de decir lo que el afecto no es. No es el ser dado en su inmediatez, ni tampoco el sujeto en una forma bruta. No es en ningún caso protopático. Mis observaciones ocasionales sobre el afecto no significan otra cosa. Y precisamente por este motivo el afecto tiene una estrecha relación de estructura con lo que es un sujeto, incluso tradicionalmente. Espero articulárselo de una forma indeleble la próxima vez.

Por el contrario, lo que he dicho del afecto es que no está reprimido. Esto Freud lo dice igual que yo. Está desarrumado, va a la deriva. Lo encontramos desplazado, loco, invertido, metabolizado, pero no está reprimido. Lo que está reprimido son los significantes que lo amarran.

La relación del afecto con el significante exigiría todo un año de teoría de los afectos. Ya dejé ver en una ocasión cómo lo entiendo. Se lo dije a propósito de la cólera.

La cólera, les dije, es lo que ocurre en los sujetos cuando las clavijitas no entran en los agujeritos. ¿Qué significa esto? Cuando en el plano del Otro, del significante, o sea, siempre, más o menos, el de la fe, de la buena fe, no se juega el juego. Pues bien, eso es lo que suscita la cólera.

Para dejarlos con algo de qué ocuparse, les haré una simple observación. ¿Dónde trata mejor Aristóteles de las pasiones? Creo, de todas formas, que algunos lo saben. Es en el libro II de su *Retórica*.

Lo mejor que hay sobre las pasiones está atrapado en la red<sup>4</sup> de la retórica. No es por casualidad. Los significantes de la pizarra, eso es la red. Por eso, ciertamente, les hablé de red a propósito de los primeros puntos de referencia lingüísticos que traté de darles.

No he tomado la vía dogmática de hacer preceder de una teoría general de los afectos lo que voy a decirles de la angustia. ¿Por qué? Porque aquí no somos psicólogos, somos psicoanalistas.

Yo no les desarrollo una *psico-logía*, un discurso sobre esa realidad irreal que se llama la psique, sino sobre una praxis que merece un nombre, *erotología*. Se trata del deseo. Y el afecto por el que nos vemos llevados, quizás, a hacer surgir todo lo que este discurso comporta a título de consecuencia, no general sino universal, sobre la teoría de los afectos, es la angustia.

Es sobre el filo de la angustia donde debemos mantenernos, y sobre este filo espero llevarlos más lejos la próxima vez.

14 DE NOVIEMBRE DE 1962

4. En francés, *le filet, le réseau*. [N. del T.]

SRM Cursos®

---

## II

### LA ANGUSTIA, SIGNO DEL DESEO

*Un ideal de simplicidad*

*Hegel y Lacan*

*Las cinco fórmulas del deseo del Otro*

*La división y su resto*

*Te deseo, aunque no lo sepa*

En el momento de llevar un poco más adelante mi discurso sobre la angustia, puedo legítimamente plantear ante ustedes la pregunta de lo que es aquí una enseñanza.

Dado que en esta sala somos en principio, digamos que la mayoría, analistas, y que la experiencia analítica es supuestamente mi referencia esencial cuando me dirijo a la audiencia que ustedes conforman, la idea que podemos hacernos de la enseñanza debe acusar ciertamente algún efecto del hecho de que el analista, no podemos olvidarlo, es, por así decir, un interpretante.

El analista juega, en efecto, con ese tiempo tan esencial que ya he destacado para ustedes en varias ocasiones, a partir de diversos sujetos del verbo — *él no sabía, yo no sabía*. Así pues, dejaremos indeterminado este sujeto, concentrándolo en un *no se sabía*.

Respecto a este *no se sabía*, se supone que el analista sabe algo. ¿Por qué no admitir incluso que sabe un montón? Pero lo que sabe, ¿puede enseñarlo? No es ésta la cuestión, o al menos sería prematura. Hasta cierto punto, la sola existencia de un lugar como éste, y del papel que en él desempeña desde hace cierto tiempo, es una forma de dirimir la cuestión — bien o mal —, pero de dirimirla.

No, la cuestión es, lo que sabe, ¿qué es enseñarlo?

¿Qué es enseñar, cuando lo que se trata de enseñar, se trata precisamente de enseñarlo, no sólo a quien no sabe, sino a quien no *puede* saber? Y hay que admitir que, hasta cierto punto, aquí estamos todos bajo la misma enseñanza, tratándose de lo que se trata.

Fíjense ustedes en las consecuencias, por así decirlo, de esta base tan inestable.

Si no fuera por esto, una enseñanza analítica, este mismo Seminario, podría concebirse como la prolongación de lo que ocurre por ejemplo en un control, donde lo que se aportaría sería aquello que ustedes saben, y yo intervendría tan solo para aportar algo análogo a la interpretación, o sea, aquella adición mediante la cual surge algo que da sentido a lo que creen ustedes saber y hace surgir en un relámpago lo que es posible captar más allá de los límites del saber.

Ciertamente en la medida en que se constituye un saber en un trabajo de elaboración, que llamaremos comunitario más que colectivo, del análisis entre quienes lo experimentan, los analistas, resulta concebible un trabajo de recopilación que justifique el lugar que puede ocupar una enseñanza como la que aquí se hace. Si ustedes quieren, es porque hay — secretada por la experiencia analítica — toda una literatura que se llama teoría analítica, por lo que me veo obligado, a menudo a mi pesar, a darle aquí tanto lugar, y ella es la que requiere que haga algo que vaya más allá de la recopilación, que vaya, a través de esta recopilación de la teoría analítica, en la dirección de acercarnos a aquello que constituye su fuente, o sea, la experiencia.

Aquí se presenta una ambigüedad, que no se debe tan solo a que aquí se mezclan con nosotros algunos no analistas. Esto no supone grandes inconvenientes, puesto que también los analistas llegan aquí con posiciones, posturas, expectativas, que no son forzosamente analíticas. Están ya suficientemente condicionados por el hecho de que en la teoría que se hace en el análisis se introducen, en una cantidad mucho mayor de lo que parece a primera vista, referencias de toda clase, que se pueden calificar de extra-analíticas, psicologizantes, por ejemplo.

Por el solo hecho de ocuparme de esta materia — materia de mi audiencia, materia de mi objeto de enseñanza — me veré llevado a referirme a esta experiencia común gracias a la cual se establece toda comunicación enseñante. Esto significa que no puedo permanecer en la pura posición que hace

un momento he llamado interpretante, sino que me es preciso pasar a una posición comunicante más amplia, y comprometerme en el terreno del *hacer comprender*, para lo cual apelaré en ustedes a una experiencia que va mucho más allá de la estricta experiencia analítica.

Es importante recordar esto, porque el hacer comprender es verdaderamente, desde siempre, el escollo en psicología, en el sentido más amplio. No es tanto que se deba poner el acento en el tema que, en cierto momento, pareció la gran originalidad de una obra como la de Blondel sobre la conciencia mórbida — a saber, hay límites de la comprensión, no nos imaginemos que comprendemos lo vivido auténtico o real de los enfermos. Pero no es la cuestión de este límite lo que nos importa. En el momento de hablarles de la angustia, ésta es una de las cuestiones que dejamos en suspenso.

En efecto, la cuestión es, antes bien, explicar a qué título podemos hablar de la angustia cuando subsumimos bajo esta misma rúbrica experiencias tan diversas como — la angustia en la que podemos introducirnos a consecuencia de cierta meditación guiada por Kierkegaard — la angustia para-normal, o incluso francamente patológica, que puede apoderarse de nosotros, como sujetos nosotros mismos de una experiencia más o menos psicopatológicamente situable — la angustia de la que nos ocupamos con nuestros neuróticos, material corriente de nuestra experiencia — y también la angustia que podemos describir y localizar en el origen de una experiencia más periférica para nosotros, la del perverso por ejemplo, incluso la del psicótico.

Si bien esta homología se encuentra justificada por un parentesco de estructura, sólo puede estarlo a expensas de la comprensión original, que sin embargo aumentará necesariamente, con el peligro de hacernos olvidar que dicha comprensión no es la de algo vivido, sino la de un resorte, y de presumir excesivamente de que podemos asumir las experiencias a las que se refiere, en particular las del perverso y el psicótico.

En esta perspectiva, es preferible advertir a quienquiera que fuese que no debe creer demasiado en aquello que puede comprender.

Aquí es ciertamente donde adquieren su importancia los elementos significativos que introduzco para ustedes. Desprovistos al máximo de contenido comprensible, tal como me esfuerzo por hacerlos aparecer, mediante su notación en la relación estructural, son el medio con el que trato de mantener el nivel necesario para que la comprensión no sea engañosa, a la vez que dejo localizables los términos diversamente significativos en los que nos adentramos. Esto debe subrayarse especialmente cuando se trata de un afecto, ya que no me he negado a este elemento de clasificación. La angustia es un afecto.

Desde el punto de vista del enseñante, el abordaje de un tema como éste se propone siguiendo distintas vías, que se podrían definir sumariamente, o sea, detallando su suma, bajo tres rúbricas.

Hay en primer lugar la vía del catálogo. En lo concerniente al afecto, consiste en agotar, no sólo lo que quiere decir, sino lo que se ha querido decir al constituir dicha categoría. Esta vía lleva a adoptar la postura de enseñar al sujeto de la enseñanza, según su modalidad más amplia, y aquí nos permitiría conectar lo que se enseña en el interior del análisis con lo que se nos aporta desde afuera. ¿Por qué no? Nos han llegado aportes muy amplios, y yo estoy muy lejos de negarme, ya se lo he dicho, a insertar la angustia en el catálogo de los afectos, así como en las diversas teorías del afecto que se han producido.

Para tomar las cosas en una especie de punto medio del corte, hay en Santo Tomás de Aquino, para llamarlo por su nombre, cosas buenísimas sobre una división del afecto, que él no inventó, entre lo concupiscible y lo irascible. La extensa discusión, que precede de acuerdo con la fórmula del debate escolástico, proposición-objeción-respuesta, mediante la cual pone en la balanza la cuestión de cuál de las dos categorías es primera respecto a la otra, y cómo decide, y por qué, que a pesar de ciertas apariencias y ciertas referencias, lo irascible se inserta siempre en algún lugar en la cadena de lo concupiscible, que es pues respecto a él primero — esto no carecerá de utilidad para nosotros, puesto que, en verdad, tal teoría sería para nosotros muy admisible si en última instancia no dependiera por completo de la suposición de un Soberano Bien al que, como ustedes saben, tenemos ya muchas objeciones que hacer. Veremos lo que podemos conservar de esta teoría, lo que ilumina para nosotros. Les ruego que se remitan allí, cuando corresponda les daré las referencias. En ella podemos encontrar, sin duda, mucha materia para alimentar nuestra propia reflexión, mucha más, paradójicamente, que en las elaboraciones modernas, recientes — llamemos a las cosas por su nombre, siglo XIX —, de una psicología que pretendió ser más experimental, y ciertamente no con todo el derecho.

Sin embargo, esta vía tiene el inconveniente de empujarnos hacia la clasificación de los afectos. Ahora bien, la experiencia nos demuestra que si se abunda demasiado en esta dirección, en nuestro campo no se hace más que llegar a evidentes callejones sin salida, aunque el acento recaiga centralmente en esa parte de nuestra experiencia que hace un momento distinguí como teoría. Tenemos un muy bello testimonio al respecto en un artículo de David Rapaport que encontrarán ustedes en el tomo 34 del *International Journal*, tercera parte de 1953. Este texto, que ensaya una teo-

ría psicoanalítica del afecto, es verdaderamente ejemplar por el balance al que llega, propiamente descorazonador, sin que por otra parte la pluma del autor trate de disimularlo. Anunciar un artículo con este título podría hacernos esperar, después de todo, que de él surja algo nuevo, original, sobre lo que el analista puede pensar acerca del afecto. El sorprendente resultado es que el autor se limita a establecer el catálogo de las acepciones en las que este término ha sido empleado en el interior de la teoría analítica estrictamente, para percatarse al fin de que dichas acepciones son irreducibles las unas a las otras.

La primera es la del afecto concebido sustancialmente como la descarga de la pulsión. La segunda pretendería ir más lejos que el texto freudiano, para hacer del afecto la connotación de una tensión en sus diferentes fases, de ordinario conflictivas, la connotación de la variación de la tensión. En el tercer tiempo, el afecto es definido, dentro de la referencia propiamente tópica de la teoría freudiana, como señal, en el plano del *ego*, de un peligro venido de otro lugar. Lo importante es que el autor constata que entre los autores que se han sumado más recientemente a la discusión analítica subsisten todavía reivindicaciones divergentes relativas a la primacía de cada uno de estos tres sentidos, de manera que ahí no se resuelve nada. Que el autor en cuestión no pueda decirnos más al respecto es, de todas formas, señal de que el método llamado del catálogo está por fuerza marcado, al fin y al cabo, por cierta profunda aporía, que conduce a callejones sin salida, incluso a una infecundidad muy especial.

Hay otro método. Me excuso por extenderme tanto tiempo hoy en la cuestión del método, pero tiene un gran interés preliminar, relativo a la oportunidad de lo que aquí hacemos, y no faltan razones para que la introduzca, como verán, en relación con la angustia. Lo llamaré, para hacerlo entrar en consonancia con el término precedente, el método del análogo.

Éste nos llevaría a discernir niveles. Una obra, a la que hoy no voy a referirme más, presenta una tentativa de reunión de esta especie, en la que se ve, en capítulos separados, la angustia concebida biológicamente, luego sociológicamente, luego *culturally*, culturalmente tal como lo expresan, puesto que la obra es inglesa — como si bastara con revelar posiciones analógicas en niveles supuestamente independientes para hacer algo más que extraer, no ya una clasificación sino una suerte de tipo.

Se sabe a qué conduce un método tal. Conduce a lo que se llama una antropología. De todas las vías en las que podríamos adentrarnos, la antropología es a nuestro modo de ver la que comporta el mayor número de presupuestos de lo más arriesgados. Sea cual sea el eclecticismo que exhiba,



semejante método conduce siempre y necesariamente a un núcleo central que es el junguismo, o al menos lo que llamamos así en nuestro vocabulario familiar, sin hacer de ello el índice de alguien que habría ocupado una posición tan eminente. Respecto a la cuestión de la ansiedad, esta temática se encuentra muy lejos de lo que está en juego en la experiencia.

La experiencia nos conduce, por el contrario, a la tercera vía, que pondré bajo el índice de la función de la llave. La llave es algo que abre y que, para abrir, funciona. La llave es la forma de acuerdo con la cual opera o no opera la función significativa como tal.

Que yo la anuncie, la distinga y ose introducirla como aquello a lo que podemos encomendarnos, no está marcado en absoluto por la presunción.

La razón que lo legitima y que será, creo yo, una referencia suficientemente convincente, especialmente para aquellos de ustedes que son docentes de profesión, es que la dimensión de la llave es connatural a toda enseñanza, analítica o no.

En efecto, diré — por mucho que a algunos les sorprenda que lo diga yo mismo respecto a lo que enseño — que no hay enseñanza que no se refiera a lo que llamaré un ideal de simplicidad.

2

Procediendo por la vía de ir a los textos sobre el afecto, acabamos de ver que, respecto a lo que pensamos nosotros, los analistas, no hay quien se aclare

Hay ahí algo profundamente insatisfactorio y que constituye una objeción suficiente. En efecto, es exigible, al título que sea, que satisfagamos cierto ideal de reducción simple.

¿Qué quiere decir esto? ¿Por qué? ¿Por qué, desde el tiempo en que se hace ciencia — ya que estas reflexiones se apoyan en algo muy distinto, y en campos mucho más vastos que el de nuestra experiencia — se exige la mayor simplicidad posible? ¿Por qué lo real sería simple? ¿Qué puede permitirnos suponerlo siquiera un instante?

Pues bien, nada — salvo ese *initium* subjetivo que enfatiqué aquí durante toda la primera parte de mi enseñanza del año pasado, o sea, que no hay aparición concebible de un sujeto en cuanto tal sino a partir de la introducción primera de un significante, y del significante más simple, el que se llama el rasgo unario.

El rasgo unario está antes que el sujeto. *En el principio era el verbo* significa *En el principio es el rasgo unario*. Todo lo que es enseñable debe conservar el estigma de este *initium* ultrasimple. Es lo único capaz de justificar para nosotros el ideal de simplicidad.

*Simplex*, singularidad del rasgo, eso es lo que nosotros hacemos entrar en lo real, lo quiera lo real o no. Una cosa es segura, que entra, y que ya ha entrado ahí antes de nosotros. Por esa vía, todos esos sujetos que dialogan desde hace, ciertamente, algunos siglos, tienen que arreglárselas como pueden con esta condición — que precisamente entre ellos y lo real está el campo del significante, porque ya fue con este aparato del rasgo unario como se constituyeron como sujetos. ¿Cómo iba a sorprendernos reencontrar su marca en lo que es nuestro campo, si nuestro campo es el del sujeto?

A veces en el análisis hay algo que es anterior a todo lo que podemos elaborar o comprender. Lo llamaré la presencia del Otro, con mayúscula. No hay autoanálisis, ni siquiera cuando se imagina que lo hay. El Otro está allí. En esta vía y en esta misma perspectiva se sitúa la indicación que ya les he dado en relación con algo que va mucho más lejos, o sea, la angustia.

He empezado indicándoles a este respecto cierta relación a la que hasta ahora no he hecho más que darle una imagen. La última vez les recordé esta imagen, con el dibujo evocado una vez más de mi presencia, muy modesta y llena de embarazo, frente a la mantis religiosa gigante. Pero ya les dije algo más al precisar que ello estaba relacionado con el deseo del Otro.

A este Otro, antes de saber qué significa mi relación con su deseo cuando estoy en la angustia, lo sitúo de entrada en A mayúscula. Para acercarme a su deseo, retomaré las vías que ya he abierto.

Les he dicho ya que el deseo del hombre es el deseo del Otro.

Pido disculpas por no poder retomar lo que articulé a este respecto en las últimas Jornadas provinciales, y por eso insisto en que ese texto me llegue, por fin, intacto, para que pueda ser difundido. Se trataba del análisis gramatical de lo quiere decir eso, el deseo del Otro, y del sentido objetivo de este genitivo. Los que han estado hasta ahora en mi Seminario tienen, con todo, los elementos suficientes para situarlo.

Mencioné la última vez, al comienzo, un breve trabajo que me habían remitido aquella misma mañana. Aquel artículo se refiere a la puesta en suspenso de lo que podemos llamar la razón dialéctica en el plano estructuralista donde se sitúa Lévi-Strauss. Para aclarar este debate, entrar en sus meandros, desenredar su maraña desde el punto de vista analítico, su autor se refiere, por supuesto, a lo que yo he podido decir del fantasma como so-

porte del deseo. Pero, para mi gusto, no subraya lo suficiente lo que digo cuando hablo del deseo del hombre como deseo del Otro. Lo demuestra el hecho de que cree poder conformarse con recordar que ésa es una fórmula hegeliana.

Sin duda, si hay alguien que no ha despreciado lo que nos aportó la *Fenomenología del Espíritu*, ése soy yo. Pero si hay un punto donde es importante señalar el progreso, por emplear este término — me gustaría más aún decir el salto que damos respecto a Hegel — es sin duda el concerniente a la función del deseo.

En vista del campo que tengo que cubrir este año, no puedo retomar con ustedes el texto hegeliano paso a paso, como lo hace ese artículo, que espero sea publicado, porque pone de manifiesto un conocimiento del todo sensible de lo que dice Hegel a este respecto. Ni siquiera voy a retomar el pasaje, en efecto original, que el autor recordó muy acertadamente en esta ocasión. Pero dada la idea que el conjunto de mi auditorio ha podido hacerse de la referencia hegeliana, diré enseguida, para hacerles palpar de qué se trata, que en Hegel, en lo referente a la dependencia de mi deseo respecto del deseante que es el Otro, con lo que me enfrento, de la forma más segura y más articulada, es con el Otro como conciencia. El Otro es aquel que me ve.

En qué concierne esto a mi deseo, ustedes ya lo entreven suficientemente, y lo retomaré enseguida. De momento, planteo oposiciones globales.

En Hegel, el Otro es aquel que me ve, y esto da inicio a, por sí solo, la lucha, de acuerdo con las bases con las que Hegel inaugura la *Fenomenología del espíritu*, en el plano de lo que llama el puro prestigio, y es en este plano donde mi deseo se ve concernido. Para Lacan — porque Lacan es analista — el Otro está allí como inconciencia constituida en cuanto tal. El Otro concierne a mi deseo en la medida de lo que le falta. Es en el plano de lo que le falta sin que él lo sepa donde estoy concernido del modo que más se impone, porque para mí no hay otra vía para encontrar lo que me falta en cuanto objeto de mi deseo. Por eso para mí no sólo no hay acceso a mi deseo, sino tampoco sustentación posible de mi deseo que tenga referencia a un objeto, cualquiera que sea, salvo acoplándolo, anudándolo con esto, el \$, que expresa la necesaria dependencia del sujeto respecto al Otro en cuanto tal.

Este Otro es, por supuesto, el que a lo largo de los años creo haberlos entrenado para distinguirlo a cada momento del otro, mi semejante. Es el Otro como lugar del significante. Es mi semejante entre otros, pero sólo en

tanto que es también el lugar donde se instituye como tal el Otro de la diferencia singular del que les hablaba al principio.

¿Introduciré ahora las fórmulas que he inscrito? No pretendo, ni mucho menos, que éstas les libren inmediatamente su picardía. Les ruego hoy también, como la última vez, que las trasciban. Para eso escribo este año cosas en la pizarra. Luego verán ustedes su funcionamiento.

$$\text{Fórmula n}^\circ 1$$
$$d(a): d(A) < a$$

En el sentido hegeliano, el deseo de deseo es deseo de un deseo que responde a la llamada del sujeto. Es deseo de un deseante. A este deseante que es el Otro, ¿para qué lo necesita el sujeto? Está indicado de la forma más articulada en Hegel que tiene necesidad del Otro para que lo reconozca, para recibir de él el reconocimiento. ¿Qué significa esto? Que el Otro instituirá algo, designado por  $a$ , que es de lo que se trata en el plano de aquello que desea. Ahí está todo el obstáculo. Al exigir ser reconocido, allí donde soy reconocido, no soy reconocido sino como objeto. Obtengo lo que deseo, soy objeto, y no puedo soportarme como objeto, puesto que dicho objeto que soy es en su esencia una conciencia, una *Selbst-bewusstsein*. No puedo soportarme reconocido en el mundo, el único modo de reconocimiento que puedo obtener. Es preciso pues, a toda costa, decidir entre nuestras dos conciencias. Ya no hay más mediación que la de la violencia. Tal es la suerte del deseo en Hegel.

$$\text{Fórmula n}^\circ 2$$
$$d(a) < i(a): d(A)$$

En el sentido lacaniano, o analítico, el deseo de deseo es el deseo del Otro de una forma mucho más abierta por principio a una mediación. Al menos eso parece de entrada.

Veán que la fórmula que pongo en la pizarra va bastante lejos en el sentido de que contraría lo que pueden esperar. En efecto, he escrito la relación del deseo del Otro,  $d(A)$ , con la imagen soporte de este deseo, que no dudo en escribir  $i(a)$ , precisamente porque ello introduce una ambigüedad respecto a la notación  $i(m)$  con la que habitualmente designo la imagen especular.

Todavía no sabemos cuándo, cómo y por qué este  $i(a)$  puede ser la imagen especular, pero sin duda es una imagen. No es la imagen especular, es

del orden de la imagen, es aquí el fantasma. No dudo, en esta ocasión, en recubrirlo con la notación de la imagen especular. Digo, pues, que este deseo es deseo en tanto que su imagen-soporte es el equivalente del deseo del Otro. Por esta razón los dos puntos que estaban aquí se encuentran ahora ahí. Este Otro está connotado ahí como A tachado porque es el Otro en el punto donde se caracteriza como falta.

Están las otras dos fórmulas. No hay más que dos, porque las que están englobadas en un corchete no son sino dos formas de escribir la misma, en un sentido, luego en el sentido palindrómico. No sé si hoy voy a tener tiempo de llegar a su traducción.

Fórmula n° 3

$$d(x): d(A) < x$$

Fórmula n° 4

$$d(0) < 0: d(\text{A})$$

$$d(a): 0 > d(0)$$

Sepan desde ahora, sin embargo, que la primera está hecha para evidenciar que la angustia es lo que da la verdad de la fórmula hegeliana. Ésta es, en efecto, parcial y falsa, incluso en falso. Ya les he indicado muchas veces la perversión resultante — y llega muy lejos, hasta el dominio político — de todo este punto de partida de la *Fenomenología del Espíritu*, demasiado centrado en lo imaginario. Queda muy bien decir que la servidumbre del esclavo está preñada de todo el porvenir hasta el saber absoluto, pero, políticamente, significa que hasta el fin de los tiempos el esclavo seguirá siendo esclavo. De vez en cuando es preciso decir inconveniencias.

Es Kierkegaard quien aporta la verdad de la fórmula hegeliana. La próxima vez comentaré, creo, lo que significa aquí la fórmula 3.

La fórmula 4 — vaya, ahora que lo pienso, lo que se debe leer aquí no es la letra *o*, sino cero — no es la verdad de Hegel, sino la verdad de la angustia, que, por su parte, sólo se puede captar remitiéndose a la fórmula 2, que concierne al deseo en tanto que psicoanalítico.

Antes de dejarlos hoy, quiero tan solo indicar algunas observaciones.

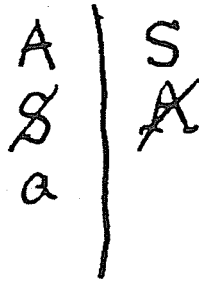
Como ustedes ven, hay algo que aparece igual en la fórmula de Hegel y en la mía. Por paradójico que esto pueda parecer, el primer término es un objeto *a*. Es un objeto *a* el que desea.

Si hay algo en común entre el concepto hegeliano del deseo y el que promuevo aquí ante ustedes, es esto. En un momento que es precisamente el punto de impacto inaceptable en el proceso de la *Selbst-bewusstsein* según Hegel, el sujeto, siendo este objeto, queda irremediamente marcado por la finitud. Este objeto afectado por el deseo que les presento tiene ciertamente, a este respecto, algo en común con la teoría hegeliana, salvo que nuestro nivel analítico no exige la transparencia del *Selbst-bewusstsein*. Es una dificultad, sin duda, pero no es como para hacernos retroceder, ni para introducirnos en la lucha a muerte con el Otro.

Debido a la existencia del inconsciente, nosotros podemos ser ese objeto afectado por el deseo. Incluso es en tanto que marcada de este modo por la finitud que nuestra falta, la nuestra, como sujeto del inconsciente, puede ser deseo, deseo finito. En apariencia es indefinido, porque la falta, al participar siempre de cierto vacío, puede llenarse de distintas maneras, aunque sepamos muy bien, porque somos analistas, que no la llenamos de cien maneras. Veremos por qué y cuáles son estas maneras.

Desde esta perspectiva, la dimensión clásica, moralista, no tanto teológica, de la infinitud del deseo debe ciertamente ser reducida. En efecto, esta pseudo-infinitud no depende sino de una cosa, que cierta parte de la teoría del significante felizmente nos permite imaginar — no es otra que la del número entero. Esa falsa infinitud está ligada a la clase de metonimia que, con relación a la definición del número entero, se llama la recurrencia. Es la ley que acentuamos fuertemente el año pasado a propósito del Uno repetitivo. Pero lo que nos demuestra nuestra experiencia — y yo lo articularé para ustedes en los diversos campos que se proponen, en particular y de forma distintiva el neurótico, el perverso, también el psicótico — es que ese Uno al que se reduce en último análisis la sucesión de los elementos significantes en tanto que distintos no agota la función del Otro.

Es lo que expreso aquí en la forma de estas dos columnas, en las cuales se puede escribir la operación de la división. Al principio encuentran ustedes A, el Otro originario como lugar del significante, y S, el sujeto todavía no-existente, que debe situarse como determinado por el significante.



*Primer esquema de la división*

Con respecto al Otro, el sujeto que depende de él se inscribe como un cociente. Está marcado por el rasgo unario del significante en el campo del Otro. No por eso, por así decir, deja al Otro hecho rodajas. Hay, en el sentido de la división, un resto, un residuo. Ese resto, ese Otro último, ese irracional, esa prueba y única garantía, a fin de cuentas, de la alteridad del Otro, es el *a*.

Por eso los dos términos \$ y *a*, el sujeto marcado por la barra del sinificante y el *a* minúscula, objeto, residuo de la puesta en condición, si puedo expresarme así, del Otro, están del mismo lado, el lado objetivo de la barra. Están ambos del lado del Otro, puesto que el fantasma, apoyo de mi deseo, está en su totalidad del lado del Otro. Lo que ahora está de mi lado es lo que me constituye como inconsciente, a saber, ~~A~~, el Otro en la medida en que yo no lo alcanzo.

¿Voy a llevarlos más lejos? No, porque me falta tiempo. Pero no quiero dejarlos en un punto tan cerrado en cuanto a la secuencia dialéctica que aquí se insertará.

¿Cuál es el próximo paso que ésta requiere? Como verán, tendré que explicarles lo que comprometo en el asunto, a saber, en la subsistencia del fantasma. Enseguida mostraré cuál es el sentido de lo que tendré que producir, recordándoles algo que les será de cierta utilidad para lo que, por Dios, más les interesa — no soy yo quien lo dice, es Freud —, a saber, la experiencia del amor.

El punto donde nos encontramos de la teoría del deseo en su relación con el Otro les aporta a ustedes, en efecto, la clave de lo siguiente, que, contrariamente a la esperanza que podría darles la perspectiva hegeliana, el modo de la conquista del otro no es aquel — demasiado a menudo adoptado, desgraciadamente, por uno de los partenaires — del *Te amo, aunque tú no quieras*.

No crean que Hegel no advirtió esta consecuencia de su doctrina. Hay una notita preciosa donde indica que es por ahí por donde habría podido hacer pasar toda su dialéctica. También dice que si no tomó esa vía es porque no le pareció que fuese lo bastante seria. Cuánta razón tiene. Experimenten esta fórmula, ya me darán noticias sobre su éxito.

Hay, sin embargo, otra fórmula que, si bien no demuestra mejor su eficacia, quizás sea tan solo porque no es articulable. Pero esto no significa que no esté articulada. Es *Yo te deseo, aunque no lo sepa*. Allí donde consigue, por inarticulable que sea, hacerse oír, ésta, se lo aseguro, es irresistible.

¿Y por qué? No voy a dejarlos con la adivinanza.

Supongamos que sea decible. ¿Qué es lo que con ella digo? Le digo al otro que, deseándolo, sin duda sin saberlo, siempre sin saberlo, lo tomo como el objeto para mí mismo desconocido de mi deseo. Es decir, en nuestra propia concepción del deseo, te identifico, a ti, a quien hablo, con el objeto que a ti mismo te falta. Tomando prestado este circuito obligado para alcanzar el objeto de mi deseo, realizo precisamente para el otro lo que él busca. Si, inocentemente o no, tomo este desvío, el otro en cuanto tal, aquí objeto — obsérvenlo — de mi amor, caerá forzosamente en mis redes.

Los dejo con esta receta y les digo hasta la próxima.

21 DE NOVIEMBRE DE 1962



---

## VIII

### LA CAUSA DEL DESEO

*El objeto detrás del deseo*

*La identificación sádica con el objeto  
fetiche*

*La identificación masoquista con el  
objeto común*

*El amor real presente en la transfe-  
rencia*

*El dejar caer de la joven homosexual*

Quisiera llegar a decirles hoy cierto número de cosas sobre lo que les he enseñado a designar mediante el objeto *a*, hacia el cual les orienta el aforismo que propuse la última vez respecto a la angustia que es *no sin objeto*.

El objeto *a* se sitúa este año en el centro de nuestro discurso. Si se inscribe en el marco de un Seminario que he titulado de la angustia, es porque es esencialmente por este sesgo como es posible hablar de él, lo cual significa también que la angustia es su única traducción subjetiva.

Sin embargo, el *a* que aparece aquí, hace tiempo que fue introducido. Fue anunciado dentro de la fórmula del fantasma como soporte del deseo, ( $\$ \diamond a$ ),  $\$$  deseo de *a*.

1

Como primer punto haré una precisión, que ciertamente no les resulta imposible de conquistar por sí mismos a quienes me han escuchado, aunque subrayarla hoy no resulta inútil.

Lo que se trata de precisar concierne al espejismo surgido de una perspectiva que se puede llamar subjetivista, en la medida en que, en lo que se refiere a la constitución de nuestra experiencia, pone todo su énfasis en la estructura del sujeto.

Esta línea de elaboración, que la tradición filosófica moderna llevó a su punto más extremo, en el entorno de Husserl, al delimitar la función de la intencionalidad, nos deja cautivos de un malentendido acerca de lo que conviene llamar objeto del deseo. Nos enseñan, en efecto, que no hay ninguna noesis, ningún pensamiento, que no se dirija a algo. Es el único punto, parece, que le permite al idealismo reencontrar su camino hacia lo real. Pero el objeto del deseo, ¿puede ser concebido de esta forma? ¿Son así las cosas en lo referente al deseo?

Para ese nivel de nuestros oídos que existe en cada quien y que necesita de la intuición, diré — ¿acaso el objeto del deseo está *delante*? Éste es el espejismo en cuestión. Esterilizaba todo lo que, en el análisis, pretendió avanzar en el sentido de lo que llaman la relación de objeto, y ya he pasado por muchos caminos para rectificarlo. Lo que voy a plantear ahora es una nueva forma de acentuar esta rectificación.

No lo haré de una manera tan desarrollada como convendría, sin duda. Reservaré esa formulación para algún trabajo que les llegará por otra vía. Creo que para la mayoría de los oídos alcanzará con escuchar algunas de las formulaciones generales que me bastará con acentuar en relación al punto que acabo de introducir.

Ya saben ustedes hasta qué punto, en el progreso de la epistemología, el aislamiento de la noción de causa ha producido dificultades. Sólo mediante una sucesión de reducciones que acabaron reduciéndola a una de las funciones más tenues y más equívocas, la noción de causa ha podido subsistir en el desarrollo de nuestra física.

Está claro, por otra parte, que cualquiera que sea la reducción a que se la someta, la función mental, por así decir, de esta noción no puede ser eliminada, ni reducida a una especie de sombra metafísica. Que es un recurso a la intuición lo que la hace subsistir, es decir muy poco. Lo que yo sostengo es que toda crítica de la razón pura, bajo la luz de nuestra ciencia, será posible partiendo del reexamen que podríamos llevar a cabo de la experiencia analítica.

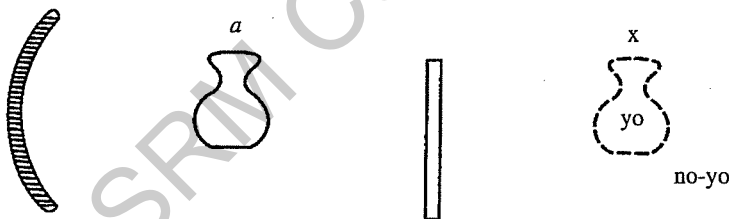
Para fijar nuestro punto de mira, diré que el objeto *a* no debe situarse en nada que sea análogo a la intencionalidad de una noesis. En la intencionalidad del deseo, que debe distinguirse de aquélla, este objeto debe concebirse como la causa del deseo. Para retomar mi metáfora de hace un momento, el objeto está *detrás* del deseo.

De este objeto *a* es de donde surge la dimensión cuya elusión en la teoría del sujeto ha constituido la insuficiencia de toda esa coordinación cuyo centro se manifiesta como teoría del conocimiento, gnoseología. Por otra

parte, la novedad topológica estructural que exige la función del objeto es perfectamente sensible en las formulaciones de Freud, y especialmente en las relacionadas con la pulsión.

Si quieren ustedes verificarlo en un texto, los remito a la trigésimo segunda lección de *Introducción al psicoanálisis*, que cité la última vez. La distinción que encuentran ustedes allí entre el *Ziel*, la meta de la pulsión, y su *Objekt* es bien distinta de lo que se ofrece de entrada al pensamiento — que esta meta y ese objeto estarían en el mismo lugar. Freud emplea términos muy impactantes, el primero de los cuales es *eingeschoben* — el objeto se desliza ahí dentro, pasa a algún lugar. Es la misma palabra que sirve para la *Verschiebung*, el desplazamiento. Lo que se indica allí es que el objeto es, en su función esencial, algo que se escapa en el plano de nuestra aprehensión.

Por otra parte, en este plano existe una oposición expresa entre dos términos — *ausseres*, externo, exterior, e *inneres*, interior. Se precisa que el objeto debe situarse *ausseres*, en el exterior, y, por otra parte, que la satisfacción de la tendencia sólo consigue realizarse en la medida en que alcanza algo que se debe considerar en el *inneres*, el interior del cuerpo, donde encuentra su *Befriedigung*, su satisfacción.



*El yo y el no-yo*

La función topológica que les he presentado permite formular de forma clara lo que conviene introducir para resolver este enigma. Es la noción de un exterior antes de una cierta interiorización, que se sitúa en *a*, antes de que el sujeto, en el lugar del Otro, se capte bajo la forma especular, en *x*, la cual introduce para él la distinción entre el yo y el no yo.

A este exterior, lugar del objeto, anterior a toda interiorización, pertenece la noción de causa. Voy a ilustrarlo inmediatamente de la forma más simple para que la escuchen sus oídos, ya que por otra parte hoy voy a abstenerme de hacer metafísica. Para ilustrarlo, no por casualidad voy a ser-

virme del fetiche en cuanto tal, pues en él se devela la dimensión del objeto como causa del deseo.

¿Qué es lo que se desea? No es el zapatito, ni el seno, ni ninguna otra cosa en la que encarnen ustedes el fetiche. El fetiche causa el deseo. El deseo, por su parte, va a agarrarse donde puede. No es en absoluto necesario que sea ella quien lleve el zapatito, el zapatito puede estar en sus alrededores. Ni siquiera es necesario que sea ella la portadora del seno, el seno puede estar en la cabeza. Pero todo el mundo sabe que, para el fetichista, es preciso que el fetiche esté ahí. El fetiche es la condición en la que se sostiene su deseo.

Indicaré de paso ese término, que creo que es poco utilizado en alemán y que las vagas traducciones que tenemos en francés dejan escapar por completo. Es, en lo que respecta la angustia, la relación que Freud indica mediante la palabra *Libidohaushalt*. Nos encontramos aquí con un término que está entre *Aushaltung*, que indicaría algo del orden de la interrupción o del levantamiento, e *Inhalt*, que sería el contenido. No es ni lo uno ni lo otro. Es el sostén de la libido. Por decirlo de una vez, esta relación con el objeto de la que les hablo hoy permite llevar a cabo la síntesis entre la función de señal de la angustia y su relación, en cualquier caso, con algo que podemos llamar, en el sostenimiento de la libido, una interrupción.

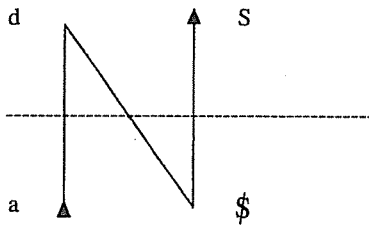
Suponiendo que me haya hecho entender lo suficiente con la referencia al fetiche en cuanto a la diferencia máxima que separa las dos perspectivas posibles sobre el objeto como objeto del deseo, y en cuanto a las razones que me hacen poner *a* en una precesión esencial, quiero hacerles comprender ya adónde nos conducirá nuestra investigación.

2

En el lugar mismo donde su hábito mental les indica que busquen al sujeto, allí donde, a pesar de ustedes, se perfila el sujeto cuando, por ejemplo, Freud indica la fuente de la tendencia, allí donde en el discurso se encuentra lo que articulan como siendo ustedes — en suma, allí donde dicen *yo (je)*, es ahí, propiamente hablando, donde, en el plano del inconsciente, se sitúa *a*.

En este plano, tú eres *a*, el objeto, y todos sabemos que es esto lo intolerable, y no sólo para el discurso, que después de todo lo traiciona. Voy a

ilustrarlo enseguida con una observación destinada a desplazar, incluso a conmovier los caminos trillados donde suelen dejar las funciones llamadas del sadismo y del masoquismo, como si sólo se tratara del registro de una especie de agresión inmanente y de su reversibilidad. Al adentrarnos en su estructura subjetiva, surgirán rasgos de diferencia, de los cuales el esencial es el que voy a señalar ahora.



*El deseo sádico*

He aquí un esquema donde encontrarán ustedes de nuevo las distinciones que organiza el grafo en una fórmula abreviada con cuatro vértices. Tenemos a la derecha el lado del Otro, a la izquierda el lado del S, que es del *je* todavía inconstituido, del sujeto que hay que revisar en el interior de nuestra experiencia, del cual sabemos que no puede coincidir con la fórmula tradicional del sujeto, a saber, ser exhaustivo en toda relación con el objeto.

El deseo sádico, con todo lo que tiene de enigma, sólo es articulable a partir de la esquiçia, la disociación, que apunta a introducir en el sujeto, el otro, imponiéndole hasta cierto límite algo imposible de tolerar — el límite exacto en que aparece en el sujeto una división, una hiancia, entre su existencia de sujeto y lo que soporta, lo que puede sufrir en su cuerpo.

No es tanto el sufrimiento del otro lo que se busca en la intención sádica como su angustia. Lo indiqué con esta pequeña sigla, \$0. En las fórmulas de mi segunda lección de este año, les enseñé a leerlo, no es *o*, la letra, sino *cero*.

La angustia del otro, su existencia esencial como sujeto en relación con esa angustia, he aquí lo que el deseo sádico es un experto en hacer vibrar, y por eso no dudé, en uno de mis Seminarios anteriores, en señalar su estructura como propiamente homóloga a lo que Kant articuló como la condición del ejercicio de una razón pura práctica, de una voluntad moral para hablar con propiedad, donde sitúa el único punto donde puede manifestarse una relación con un puro bien moral. Me disculpo por la brevedad de este resu-

men. Quienes asistieron a aquel Seminario lo recuerdan. Los demás verán publicado dentro de no mucho tiempo lo que pude retomar de él en un prefacio a *La filosofía en el tocador*, que era el texto en torno al cual había organizado esta comparación.

El elemento nuevo que quiero aportar es el siguiente, característico del deseo sádico. En el cumplimiento de su acto, de su rito — porque se trata propiamente del tipo de acción humana en el que encontramos todas las estructuras del rito —, lo que el agente del deseo sádico no sabe es lo que busca, y lo que busca es hacerse aparecer a sí mismo — ¿para quién? ya que en todos los casos, esta revelación sólo puede permanecer oscura para él mismo — como puro objeto, fetiche negro. A eso se resume, en último término, la manifestación del deseo sádico, en tanto que aquel que es su agente se dirige a una realización.

Por otra parte, si recuerdan ustedes la figura de Sade, advertirán que no es casualidad si lo que queda de él tras una especie de transubstanciación lograda a lo largo de las épocas, tras la elaboración imaginaria de generaciones, es precisamente la forma que Man Ray encontró más adecuada para alumbrarlo cuando hubo que hacer su retrato imaginario, a saber, una forma petrificada.

Muy distinta es la posición del masoquista, para quien esta encarnación de sí mismo como objeto es el fin declarado — ya sea que se haga perro bajo la mesa, o mercancía, ítem del que se habla en un contrato entre otros objetos destinados al mercado. En suma, lo que busca es su identificación con el objeto común, el objeto de intercambio. Sigue siéndole imposible captarse como aquello que es, en tanto que, como todos, es un *a*.

En cuanto a saber por qué esto le interesa tal reconocimiento, que permanece de todas formas imposible, es lo que su análisis podrá revelar. Pero incluso antes de poder comprender sus conjunciones particulares, hay ciertas conjunciones estructurales que es preciso establecer aquí.

Entiendan bien que no he dicho, sin más, que el masoquista alcance su identificación de objeto. Como en el sádico, esta identificación sólo aparece en una escena. Pero, incluso en esta escena, el sádico no se ve, sólo ve el resto. Hay también algo que el masoquista no ve, y nosotros veremos enseguida qué es.

Esto me permite introducir algunas fórmulas, la primera de las cuales es que reconocerse como objeto de deseo, en el sentido en que yo lo articulo, es siempre masoquista.

Esta fórmula tiene el interés de hacerles palpable la dificultad. Es muy cómodo servirse de otro pequeño guiñol y decir, por ejemplo, que si hay

masoquismo es porque el superyó es muy cruel. Nosotros conocemos, por supuesto, todas las distinciones que es preciso hacer en el interior del masoquismo — el masoquismo erógeno, el masoquismo femenino, el masoquismo moral. Pero la sola enunciación de esta clasificación ya da cierta impresión — aquí tienen un vaso, la fe cristiana y la baja de Wall Street. Esto nos deja, sea como sea, un poco con las ganas. Si el término masoquismo puede llegar a tener algún sentido, convendría encontrarle una fórmula que fuera un poco más unitaria. Diciendo que el superyó es la causa del masoquismo no nos apartaríamos demasiado de esta intuición satisfactoria — sólo que habría que tener en cuenta todavía lo que les enseñé hoy sobre la causa. Digamos, pues, que el superyó participa de la función de este objeto en cuanto causa, tal como la introduje hoy. Incluso podría hacerlo entrar en la serie de los objetos que deberé desplegar ante ustedes.

Son enumerables. Pero si no he hecho de entrada este catálogo, es para que no pierdan ustedes la cabeza y vayan a creer que ahí se encuentran las mismas cosas con las que siempre se han sentido ustedes en su terreno en lo que al análisis se refiere. No es cierto. Si bien pueden ustedes creer que conocen la función del seno materno o las del escíballo, saben perfectamente qué oscuridad permanece en su espíritu en lo concerniente al falo. Y cuando se trata del objeto que viene inmediatamente después — voy a confiárselo de todos modos, por dar a su curiosidad algún alimento, es el ojo en cuanto tal —, entonces ya no saben ustedes nada. Por eso conviene aproximarse a él con prudencia, y con razón, porque si es el objeto sin el cual no hay angustia, es ciertamente un objeto peligroso. Seamos, pues, prudentes, puesto que falta.

En lo inmediato, esta prudencia será para mí la ocasión de hacer visible en qué sentido, dos lecciones atrás, dije lo siguiente, que llamó la atención de uno de mis oyentes — que el deseo y la ley eran la misma cosa.

El deseo y la ley son la misma cosa en el sentido de que su objeto les es común. No basta pues con reconfortarse diciendo que son, el uno respecto al otro, como los dos lados de la muralla, o como el derecho y el revés. Ello sería tener en poco la dificultad. Si el mito central que permitió que el psicoanálisis se pusiera en marcha es válido, lo es tan solo porque hace que se sienta que es así.

El mito de Edipo no significa nada más que esto — en el origen, el deseo como deseo del padre y la ley son una sola y misma cosa. La relación de la ley con el deseo es tan estrecha que sólo la función de la ley traza el camino del deseo. El deseo, en cuanto deseo por la madre, es idéntico a la función de la ley. Es en tanto que la prohíbe que la ley impone desarla, ya

que, después de todo, la madre no es en sí el objeto más deseable. Si todo se organiza en torno al deseo de la madre, si se debe preferir que la mujer sea distinta de la madre, ¿qué significa ello, sino que un imperativo se introduce en la estructura misma del deseo? Para decirlo todo, se desea a la orden. El mito del Edipo significa que el deseo del padre es lo que hace la ley.

¿En qué consiste el valor del masoquismo desde esta perspectiva? Es el único mérito del masoquista. Cuando el deseo y la ley se encuentran juntos, lo que el masoquista pretende hacer manifiesto — y, añadido, en su pequeña escena, porque nunca hay que olvidar esta dimensión — es que el deseo del Otro hace la ley.

Enseguida vemos uno de los efectos que esto tiene. Es que el propio masoquista aparece en la función que yo llamaría de *deyecto*.<sup>1</sup> Es nuestro objeto *a*, pero bajo la apariencia de lo *deyectado*, echado a los perros, a los despojos, a la basura, al desecho del objeto común, a falta de poder ponerlo en alguna otra parte.

Es uno de los aspectos con que puede aparecer el *a* tal como se ilustra en la perversión. Esta forma de reconocerlo en el masoquismo no agota de ningún modo lo que sólo podemos circunscribir rodeándolo, a saber, la función del *a*.

El efecto central de esta identidad que conjuga el deseo del padre con la ley es el complejo de castración. La ley nació de la muda o de la mutación misteriosa del deseo del padre después de que se le hubo dado muerte, y la consecuencia de ello es, tanto en la historia del pensamiento analítico como en lo que podemos concebir como la conexión más segura, el complejo de castración. Por eso ya han visto ustedes aparecer en mis esquemas la notación  $(-\varphi)$  en el lugar mismo en que *a* falta.

Así, primer punto, les he hablado del objeto como causa del deseo. Punto dos, les he dicho que reconocerse como el objeto del propio deseo es siempre masoquista, les he indicado a este respecto lo que se perfilaba como cierta incidencia del superyó, y he subrayado una particularidad de lo que se produce en el lugar de este objeto *a* bajo la forma de  $(-\varphi)$ .

Llegamos, pues, a nuestro tercer punto, que concierne a las posibilidades estructurales de la manifestación del objeto *a* como falta. Si desde hace algún tiempo les presentifico el esquema del espejo, es para que puedan concebir esto.

1. *Déjet*: neologismo que alude a *déjection* (deyección) y a *jeter* (arrojar). [N. del T.]



¿Qué es el objeto *a* en el plano de lo que subsiste como cuerpo y que nos sustrae en parte, por así decir, su propia voluntad? Este objeto *a* es aquella roca de la que habla Freud, la reserva última irreductible de la libido, cuyos contornos es tan patético ver literalmente puntuados en sus textos cada vez que da con ella, y no voy a terminar mi lección de hoy sin decirles dónde conviene que vayan ustedes a renovar esta convicción.

Este *a* minúscula, ¿en qué lugar está? ¿En qué nivel podría ser reconocido, si ello fuera posible? Les he dicho hace un momento que reconocerse como objeto del propio deseo es siempre masoquista. Pero el masoquista sólo lo hace en la escena, y van a ver ustedes lo que se produce cuando ya no puede permanecer en la escena. No siempre estamos en la escena, aunque la escena se extienda muy lejos, incluso hasta el dominio de nuestros sueños. Cuando no estamos en la escena, cuando permanecemos más acá y tratamos de leer en el Otro de qué va, no encontramos allí, en *x*, más que la falta.

El objeto está en efecto vinculado a su falta necesaria allí donde el sujeto se constituye en el lugar del Otro, es decir, tan lejos como sea posible, más allá incluso de lo que puede aparecer en el retorno de lo reprimido. La *Urverdrängung*, lo irreductible de lo incógnito — no podemos decir lo incognoscible puesto que hablamos de ello —, ahí es donde se estructura y se sitúa lo que, en nuestro análisis de la transferencia, produjo ante ustedes con el término *ágalma*.

En la medida en que se apunta a este lugar vacío en cuanto tal, se instituye la dimensión siempre descuidada, y con razón, cuando se trata de la transferencia. Este lugar, circunscrito por algo que se materializa en la imagen, un borde, una abertura, una hiancia, donde la constitución de la imagen especular muestra su límite — ahí está el lugar predilecto de la angustia.

Este fenómeno de borde, lo encuentran ustedes, por ejemplo, en ocasiones privilegiadas, en aquella ventana que se abre, marcando el límite del mundo ilusorio del reconocimiento, el que llamo la escena. Este borde, este encuadre, esta hiancia, se ilustra en este esquema al menos dos veces — en el borde del espejo y también en este pequeño signo,  $\diamond$ . Que éste es el lugar de la angustia, es algo que deben ustedes recordar siempre como señal de lo que se debe buscar en medio.

El texto de Freud sobre Dora, al que les ruego que se remitan, lo deja a uno más estupefacto cada vez que lee, por la doble cara que presenta. Para los novicios lo primero a destacar son las debilidades, las insuficiencias, pero la profundidad que alcanza allí donde tropieza con su tope revela hasta qué punto giraba ciertamente en torno al campo que nosotros intentamos trazar.

A quienes escucharon mi discurso sobre *El Banquete*, el texto de Dora — por supuesto, conviene que primero se familiaricen con él — puede recordarles la dimensión siempre eludida cuando se trata de la transferencia, a saber, que la transferencia no es simplemente lo que reproduce y repite una situación, una acción, una actitud, un traumatismo antiguo. Siempre hay otra coordenada, que he destacado a propósito de la intervención analítica de Sócrates, a saber, en particular, en los casos que evoco, un amor presente en lo real. No podemos comprender nada de la transferencia si no sabemos que es también la consecuencia de este amor, de este amor presente, y los analistas deben recordarlo a lo largo del análisis. Este amor está presente de diversas formas, pero al menos hay que pedirles que lo recuerden cuando está ahí, visible. En función de este amor, digamos, real, se instituye lo que es la cuestión central de la transferencia, la que se plantea el sujeto a propósito del *ágalma*, a saber, lo que le falta, pues es con esta falta con lo que ama.

No sin motivo, desde siempre, les repito machaconamente que el amor es dar lo que no se tiene. Es incluso el principio del complejo de castración. Para tener el falo, para poder usarlo, es preciso, precisamente, no serlo.

Cuando uno vuelve a las condiciones en las que parece que lo es — puesto que se lo es, en el caso de un hombre no hay duda, y en el caso de una mujer ya volveremos a decir de qué modo se ve llevada a serlo —, pues bien, siempre es muy peligroso.

Básteme con pedirles, antes de dejarlos, que releen atentamente el texto enteramente consagrado por Freud a sus relaciones con su paciente llamada la joven homosexual. Les recuerdo que el análisis pone de manifiesto que es esencialmente a raíz de una decepción enigmática relativa al nacimiento en la familia de un hermanito que se orientó hacia la homosexualidad, en forma de un amor demostrativo por una mujer de dudosa reputación, respecto a la cual se conduce, nos dice Freud, de un modo esencialmente viril.

Estamos tan habituados a hablar de eso sin saber, que no nos damos cuenta de que así pretende acentuar lo que traté de presentificar ante ustedes acerca de la función del amor cortés. Lo hace con un estilo, con una ciencia de la analogía, absolutamente admirable. Ella se comporta como el

caballero que todo lo soporta por su Dama, se conforma con los favores más ínfimos, menos sustanciosos, prefiere incluso no recibir más que éstos. Cuanto más se aleja el objeto de su amor de lo que se podría llamar la recompensa, más sobrestima dicho objeto de eminente dignidad.

Cuando el rumor público no puede dejar de imponerle el hecho de que la conducta de su bien amada es efectivamente de las más dudosas, la exaltación amorosa se ve reforzada por el objetivo suplementario de salvarla. Todo ello es admirablemente destacado por Freud.

Ya saben ustedes de qué modo es conducida la muchacha en cuestión a su consulta. Esta relación tenía lugar a sabiendas de toda la ciudad, con un estilo de desafío del que Freud se percató enseguida que constituía una provocación dirigida a alguien de su familia, y pronto se ve que se trata de su padre. La relación finaliza con un encuentro. La joven, acompañada de su bien amada, se cruza con el padre que va camino de su despacho. El padre le lanza una mirada cargada de irritación. Entonces la escena se desarrolla muy deprisa. La persona amada, para quien esta aventura no es sin duda más que una diversión bastante oscura, que manifiestamente empieza a estar harta y no quiere exponerse a grandes dificultades, le dice a la joven que la cosa ya ha durado demasiado, que lo dejen ahí, que deje de mandarle flores todos los días y de pisarle los talones. Entonces, la chica se arroja inmediatamente de un puente.

Hubo un tiempo en que yo exploraba minuciosamente los mapas de Viena para dar su pleno sentido al caso de Juanito, pero hoy no llegaré a decirles qué lugar es. Muy probablemente es algo comparable a lo que pueden ver todavía junto al Boulevard Pereire, o sea, un pequeño foso al fondo del cual se encuentran los raíles de un pequeño ferrocarril que ya no funciona. Ahí es donde la chica se arroja, *niederkommt*, se deja caer.

No basta con recordar la analogía con el parto para agotar el sentido de esta palabra. El *niederkommen* es esencial en toda súbita puesta en relación del sujeto con lo que él es como *a*: No sin razón el sujeto melancólico tiene tal propensión, siempre llevada a cabo con una rapidez fulgurante, desconcertante, a arrojar por la ventana. En efecto, la ventana, en tanto que nos recuerda el límite entre la escena y el mundo, nos indica lo que significa tal acto — de algún modo, el sujeto retorna a aquella exclusión fundamental en la que se siente. El salto se produce en el momento mismo en que se cumple, en lo absoluto de un sujeto que sólo nosotros, analistas, podemos concebir, la conjunción del deseo y de la ley. Esto es propiamente lo que ocurre en el momento del encuentro de la pareja de la caballera de Lesbos y su objeto kareniniano, por así decir, con el padre.

No basta con decir que el padre lanzó una mirada furiosa para comprender cómo pudo producirse el pasaje al acto. Hay ahí algo que se deriva del fondo mismo de la relación, de la estructura en cuanto tal. ¿De qué se trata? Digámoslo en términos breves, los creo suficientemente preparados como para que lo entiendan.

La hija, cuya decepción respecto al padre por el nacimiento de su hermano menor había sido el punto de inflexión en su vida, se había dedicado, pues, a hacer de su castración de mujer lo que hace el caballero con su Dama, o sea, ofrecerle precisamente el sacrificio de sus prerrogativas viriles, lo cual, por inversión de dicho sacrificio, hacía de ella el soporte de aquello que falta en el campo del Otro, o sea, la garantía suprema de que la ley es ciertamente el deseo del padre, de que se está seguro de ello, que hay una gloria del padre, un falo absoluto,  $\Phi$ .

Sin duda, resentimiento y venganza son decisivos en la relación de esta hija con su padre. Su resentimiento y su venganza son esta ley, este falo supremo. La  $\Phi$  mayúscula, he aquí dónde la pongo. Ya que fui decepcionada en mi apego a ti, mi padre, y que no pude ser, yo, tu mujer sumisa ni tu objeto, Ella será mi Dama y yo seré, por mi parte, quien sostenga, quien cree la relación idealizada con aquello que de mí misma fue rechazado, aquello que de mi ser de mujer es insuficiencia. No olvidemos, en efecto, que la muchacha ha abandonado la cultura de su narcisismo, sus cuidados, su coquetería, su belleza, para convertirse en el caballero servidor de la Dama.

Todo esto, toda esta escena, es lo que se presenta ante la mirada del padre en aquel simple encuentro en el puente. Y esta escena, que había conseguido el completo asentimiento del sujeto, pierde sin embargo todo su valor por la desaprobación que percibe en aquella mirada. Es por eso por lo que se produce entonces lo que podríamos llamar, refiriéndonos al primer cuadro que les presenté sobre las coordenadas de la angustia, el supremo embarazo.

Luego viene la emoción. Remítanse a ese cuadro, verán sus coordenadas exactas. La emoción la invade por la súbita imposibilidad en que se encuentra de hacer frente a la escena que le hace su amiga.

Aquí, me dirijo a alguien que me pidió que adelantara un poco lo que puedo tener que decir sobre la distinción entre el *acting out* y el pasaje al acto. Tendremos que volver a ocuparnos de ello, pero por lo pronto podemos revelar que las dos condiciones esenciales de lo que se llama, hablando con propiedad, pasaje al acto se cumplen en este caso.

La primera es la identificación absoluta del sujeto con el *a* al que se reduce. Eso es ciertamente lo que le sucede a la muchacha en el momento del

encuentro. La segunda es la confrontación del deseo y la ley. Aquí, se trata de la confrontación del deseo del padre, en base al cual se construye toda su conducta, con la ley que se presentifica en la mirada del padre. Esto es lo que la hace sentirse definitivamente identificada con  $a$  y, al mismo tiempo, rechazada, expulsada, fuera de la escena. Y esto, sólo puede realizarlo el *dejar caer*, el *dejarse caer*.

Hoy me falta tiempo para indicarles hacia en qué dirección va todo esto. Digamos, de todos modos, que la célebre notación de Freud sobre el duelo — la identificación con el objeto como aquello contra lo cual va dirigida una venganza de quien experimenta el duelo — no es suficiente. Llevamos luto y experimentamos sus efectos de devaluación en la medida en que el objeto por el que hacemos el duelo era, sin nosotros saberlo, el que se había convertido en soporte de nuestra castración. Cuando ésta nos retorna, nos vemos como lo que somos, en la medida en que nos vemos esencialmente devueltos a esa posición de castración.

Ya ven ustedes que el tiempo me urge, y que sólo puedo darles aquí una indicación. Dos cosas indican hasta qué punto es de esto de lo que se trata.

De entrada, la sensación que tiene Freud es de que, por espectacular que sea el avance que la paciente haga en su análisis, todo le pasa, por así decir, como el agua por las plumas de un pato. El lugar que corresponde al  $a$  en el espejo del Otro, él lo designa perfectamente mediante todas las coordenadas posibles. No dispone, por supuesto, de los elementos de mi topología, pero es imposible decirlo más claramente. Me detengo, tropiezo, dice, con algo similar a lo que ocurre en la hipnosis. Ahora bien, ¿qué ocurre en la hipnosis? El sujeto, en el espejo del Otro, es capaz de leer todo lo que se encuentra ahí, en el pequeño florero punteado, es decir, todo lo que es especularizable, no hay problema con eso. No sin razón el espejo, el tapón de cristal, así como la mirada del hipnotizador son los instrumentos de la hipnosis. La única cosa que no se ve en la hipnosis es precisamente el propio tapón o la mirada del hipnotizador, a saber, la causa de la hipnosis. La causa de la hipnosis no se revela en las consecuencias de la hipnosis.

La otra referencia es la duda del obsesivo. ¿Y en qué se basa esa duda radical, que hace también que los análisis de obsesivos se prolonguen tanto tiempo y tan lindamente? Una cura de obsesivo es siempre una verdadera luna de miel entre el analista y el analizado, en la medida en que se centra en esa clase de discurso en la que se mantiene el obsesivo, y que Freud señala muy bien — a saber, ese hombre es formidable, me cuenta las his-

torias más bellas del mundo, el problema es que no me lo acabo de creer. Si esto es central, es porque se encuentra aquí, en *x*.

En el caso de la joven homosexual, de lo que se trata es de cierta promoción del falo, en cuanto tal, al lugar de *a*. Es precisamente esto lo que debe esclarecernos en lo referente al desenlace de la cura.

Siento escrúpulos al abordarlo, porque es un texto tan maravillosamente esclarecedor que no tengo necesidad de mencionar sus otras propiedades. Les ruego, al menos, que no confundan con uno de esos estribillos a los que luego nos han habituado, eso con lo que aquel hombre, que entonces está llevando a cabo un descubrimiento, concluye su texto — o sea, la distinción entre los elementos constitucionales y los históricos de la determinación de la homosexualidad, poco importa cuáles. Distinguiendo en cuanto tal la *Objektwahl*, la elección de objeto, mostrando que comporta mecanismos originales, aísla el objeto en cuanto tal como el campo propio del análisis. Todo gira, en efecto, en torno a la relación del sujeto con *a*.

La paradoja de este análisis confina con lo que les indiqué la última vez como el punto donde Freud nos lega la cuestión de saber cómo operar al nivel del complejo de castración. Esta paradoja está designada mediante algo que se inscribe en la observación y que me sorprende que no sea el objeto más común de la sorpresa entre los analistas, a saber, que este análisis termina en lo siguiente — Freud lo deja.<sup>2</sup>

En lo referente a Dora — ya hablaremos de esto — ahora podemos articular mejor lo que ocurrió. Todo ello está lejos, muy lejos, de ser una torpeza, y se puede decir que si bien Dora no fue analizada hasta el final, Freud vio claro hasta el final. Pero con la joven — que es un caso donde la función de *a* es tan prevalente que llegó a pasar a ese real, un pasaje al acto, cuya relación simbólica él comprende, sin embargo, tan bien — Freud se da por vencido. No voy a llegar a nada, se dice, y se la pasa a una colega femenina. Es él quien toma la iniciativa de *dejarla*.

Los dejaré con este término para que hagan sus reflexiones.

Como ustedes pueden ver, lo que me preocupa es una referencia esencial en la manipulación analítica de la transferencia.

16 DE ENERO DE 1963

2. *La laisser tomber*, por alusión a *niederkommen lassen*. Cf. supra. [N. del T.]

---

IX

PASAJE AL ACTO  
Y ACTING OUT

Dejarse caer y subir a la escena

*La yoización*

*El corte natal*

*El goce del síntoma*

*Las mentiras del inconsciente*

*La pasión de Freud*

Hoy vamos a continuar hablando de lo que les designo como *a* minúscula.

Empezaré recordando su relación con el sujeto, y ello con el fin de mantener nuestro eje y no darles la oportunidad de una deriva por mi propia explicación. Sin embargo, lo que vamos a acentuar hoy es su relación con el Otro con mayúscula.

El aislamiento de *a* se produce a partir del Otro, y es en la relación del sujeto con el Otro que se constituye como resto. Por eso he reproducido este esquema, que es homólogo al aparato de la división.

A		S
\$		Á
á		0

*Segundo esquema de la división*

Arriba de todo a la derecha, el sujeto, en tanto que, en nuestra dialéctica, tiene su punto de partida en la función del significante. Es el sujeto hipotético en el origen de dicha dialéctica. El sujeto tachado, por su parte, único sujeto al que accede nuestra experiencia, se constituye en el lugar del

Otro como marca del significante. Inversamente, toda la existencia del Otro queda suspendida de una garantía que falta, de ahí el Otro tachado.

Pero de esta operación hay un resto, es el *a*.

1

La última vez, a partir del caso de homosexualidad femenina, ejemplo no único, puesto que se perfilaba detrás del de Dora, he hecho surgir ante ustedes una característica estructural de la relación del sujeto con el *a*.

A esta posibilidad esencial, a esta relación que se puede llamar universal puesto que a todos los niveles la reencontrarán ustedes en lo que al *a* respecta — y tal es su connotación más característica, puesto que está ligada precisamente a la función de resto —, la llamé, con un término tomado del vocabulario de Freud a propósito del pasaje al acto que le plantea su caso de homosexualidad femenina, el *dejar caer*, el *niederkommen lassen*.

Ahora bien, recordarán ustedes, sin duda, que terminé con la observación de que, extrañamente, fue un *dejar caer* igual que éste lo que había marcado la respuesta del propio Freud a una dificultad ejemplar del caso. En todo lo que Freud nos ha testimoniado sobre su acción, sobre su conducta, sobre su experiencia, este *dejar caer* es único y al mismo tiempo en su texto es tan manifiesto, hasta provocador, que para algunos se vuelve casi invisible al leerlo.

Este *dejar caer* es el correlato esencial del pasaje al acto. Aún es necesario precisar desde qué lado es visto, este *dejar caer*. Es visto, precisamente, del lado del sujeto. Si ustedes quieren referirse a la fórmula del fantasma, el pasaje al acto está del lado del sujeto en tanto que éste aparece borrado al máximo por la barra. El momento del pasaje al acto es el del mayor embarazo del sujeto, con el añadido comportamental de la emoción como desorden del movimiento. Es entonces cuando, desde allí donde se encuentra — a saber, desde el lugar de la escena en la que, como sujeto fundamentalmente historizado, puede únicamente mantenerse en su estatuto de sujeto — se precipita y bascula fuera de la escena.

Ésta es la estructura misma del pasaje al acto.



La mujer del caso de homosexualidad femenina salta por encima de la pequeña barrera que la separa del canal por donde pasa el pequeño tranvía semisubterráneo. Dora pasa al acto en el momento del embarazo en que la pone la frase-trampa, la trampa torpísima del Sr. K., *Mi mujer no es nada para mí*. La bofetada que ella le da entonces no puede expresar nada más que la más perfecta ambigüedad — ¿es al Sr. K. o a la Sra. K a quien ama? No es ciertamente la bofetada la que nos lo dirá. Pero semejante bofetada es uno de aquellos signos, de aquellos momentos cruciales en el destino, que podemos ver resurgir de generación en generación, con su valor de cambio de agujas en un destino.

El sujeto se mueve en dirección a evadirse de la escena. Es lo que nos permite reconocer el pasaje al acto en su valor propio, y distinguir de él lo que es muy distinto, ya lo verán ustedes, a saber, el *acting out*.

¿Habré de darles otro ejemplo, bien manifiesto? ¿Alguien discutiría este rótulo para lo que llaman una fuga? ¿A qué llamamos fuga en el sujeto, siempre puesto más o menos en posición infantil, que allí se lanza, sino a esa salida de escena, esa partida errática hacia el mundo puro donde el sujeto sale a buscar, a reencontrar, algo expulsado, rechazado, por doquier? Se hace mala sangre, como se suele decir y, por supuesto, vuelve, lo cual puede ser una oportunidad para él de darse aires. La partida es, ciertamente, el paso de la escena al mundo.

Por eso era tan útil que planteara en las primeras fases de este discurso sobre la angustia la distinción esencial de estos dos registros — por una parte, el mundo, el lugar donde lo real se precipita y, por otra parte, la escena del Otro, donde el hombre como sujeto tiene que constituirse, ocupar su lugar como portador de la palabra, pero no puede ser su portador sino en una estructura que, por más verídica que se presente, es estructura de ficción.

Antes de ir más lejos en la función de la angustia, les anuncio que les hablaré en seguida del *acting out*, aunque de entrada pueda parecer ser más bien del orden de la evitación de la angustia. Por otra parte, extenderme ahora sobre este tema puede parecerles, sin duda, también un rodeo — y un rodeo más, ¿no es un rodeo en exceso? Pero observen que aquí no hacemos más que volver a encontrarnos con una interrogación que mi discurso ya había señalado al principio como esencial. A saber, si la angustia no es, entre el sujeto y el Otro, un modo de comunicación tan absoluto que podemos preguntarnos si no es, hablando con propiedad, común a ambos.

Advertiré a este respecto que debemos tener en cuenta el hecho de la angustia en algunos animales. Éste es uno de los aspectos que nos plantea más dificultades, pero que debemos preservar y que ningún discurso sobre la angustia puede desconocer. Dejo aquí, para volver a encontrarla más tarde, una pequeña marca, una piedra blanca. ¿Cómo podemos estar tan seguros de un sentimiento en un animal? Ahora bien, la angustia es el único sentimiento del que no podemos dudar que se encuentre en el animal. Encontramos allí, bajo una forma exterior, aquel carácter que he indicado que comporta la angustia, de ser lo que no engaña.

2

Una vez planteado el gráfico de lo que espero recorrer hoy, empiezo haciendo algunas observaciones para refrescar la memoria.

El último pensamiento de Freud nos indica que la angustia es señal en el yo.

Si esta señal se encuentra en el yo, debe estar en algún lugar del yo ideal. Creo haber esbozado suficientemente para ustedes que debe estar en  $x$  en el esquema.

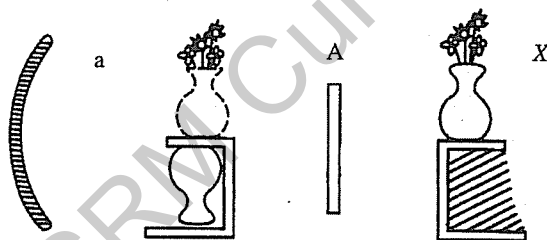
Esta señal es un fenómeno de borde en el campo imaginario del yo. El término borde es legítimo, pues se apoya en la afirmación del propio Freud según la cual el yo es una superficie, incluso, añade, la proyección de una superficie, lo recordé en su momento. Digamos, pues, que es un color, término cuyo empleo metafórico justificaré más adelante. Este color se produce en el borde de la superficie especular,  $i'(a)$ , inversión ella misma, en tanto que especular, de la superficie real,  $i(a)$ .

El yo ideal es la función mediante la cual el yo es constituido por la serie de sus identificaciones con ciertos objetos, aquellos a propósito de los cuales Freud destaca, en *Das Ich und das Es*, un problema que lo deja perplejo, la ambigüedad entre la identificación y el amor. No nos sorprenderá, pues, que, por nuestra parte, sólo podamos abordarla ayudándonos con fórmulas que ponen a prueba el estatuto mismo de nuestra propia subjetividad en el discurso — entiéndase, en el discurso docto o enseñante. La ambigüedad de la que se trata designa la relación que desde hace tiempo he destacado ante ustedes, la relación entre el ser y el tener.

Uno de los puntos de referencia que se destacan en la obra de Freud, es

la identificación que se encuentra esencialmente al principio del duelo, por ejemplo. ¿Cómo *a*, objeto de la identificación, es también *a*, objeto del amor? En la medida en que arranca metafóricamente al *amante*, para emplear el término medieval y tradicional, del estatuto bajo el cual se presenta, el de amable, *erómenos*, para convertirlo en *erastés*, sujeto de la falta — aquello por lo que se constituye propiamente en el amor. Es lo que le da, por así decir, el instrumento del amor, en la medida en que se ama, que se es amante, con lo que no se tiene.

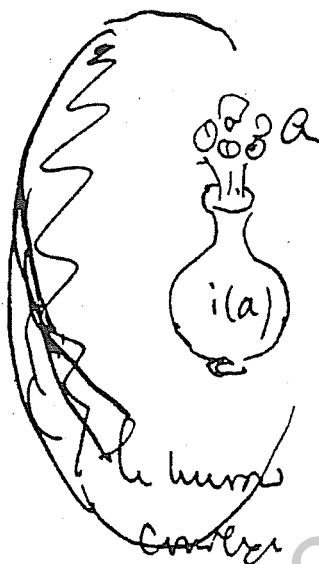
Si *a* se llama *a* en nuestro discurso, no es tan solo por esta función de identidad algébrica de la letra que predicamos el otro día, sino, para decirlo, humorísticamente, porque es lo que ya no se tiene.<sup>1</sup> Por eso este *a* que en el amor ya no se tiene, se lo puede reencontrar por vía regresiva en la identificación, en forma de identificación con el ser. Por eso Freud califica exactamente con el término regresión el paso del amor a la identificación. Pero, en esta regresión, *a* permanece como lo que es, instrumento. Es *con* lo que se es que se puede tener o no, por así decir.



La imagen real rodea los objetos *a*

Es con la imagen real, constituida, cuando emerge como *i(a)*, con lo que se atrapa o no en este cuello la multiplicidad de los objetos *a*, aquí representados por las flores reales, y ello gracias al espejo cóncavo del fondo, símbolo de algo que debe encontrarse en la estructura del córtex, fundamento de cierta relación del hombre con la imagen de su cuerpo, y con los distintos objetos constituibles de dicho cuerpo, con los pedazos del cuerpo original captados, o no, en el momento en que *i(a)* tiene la ocasión de constituirse.

1. *Ce qu'on n'a plus*. [N. del T.]



Antes del estadio del espejo, lo que será  $i(a)$  se encuentra en el desorden de los  $a$  minúscula que todavía no es cuestión de tenerlos o no tenerlos. Éste es el verdadero sentido, el sentido más profundo a darle al término autoerotismo — le falta a uno el sí mismo, por así decir, por completo. No es el mundo exterior lo que le falta a uno, como se suele decir impropriamente, sino uno mismo.

Aquí se inscribe la posibilidad de este fantasma del cuerpo despedazado que algunos de ustedes han encontrado en los esquizofrénicos. Por otra parte, esto no nos permite decidir el determinismo de este fantasma, y por eso he señalado el mérito de una investigación reciente sobre las coordenadas de dicho determinismo. Esta investigación no pretendía en absoluto agotar el tema, pero connotaba uno de sus rasgos observando estrictamente, y nada más, lo que la madre del esquizofrénico articula de aquello que había sido para ella su hijo en el momento en que se encontraba en su vientre — nada más que un cuerpo inversamente cómodo o molesto, o sea, la subjetivación de  $a$  como puro real.

Permanezcamos todavía un momento en este estado antes del surgimiento de la imagen  $i(a)$  — antes de la distinción entre todos los  $a$  minúscula y esta imagen real con respecto a la cual ellos serán el resto que se tiene o no se tiene — para hacer la siguiente observación.

Freud nos dice que la angustia es un fenómeno de borde, una señal que se produce en el límite del yo cuando éste se ve amenazado por algo que

no debe aparecer. Esto es el *a*, el resto aborrecido del Otro. ¿A qué se debe que el movimiento de la reflexión y los carriles de la experiencia hayan llevado a los analistas, Rank en primer lugar y Freud siguiéndole en este punto, a encontrar el origen de la angustia en el nivel pre-especular y pre-autoerótico, del nacimiento, donde a nadie en el concierto analítico se le ha ocurrido hablar de la constitución de un yo? Ahí está sin duda la prueba de que, si bien es posible definir la angustia como señal, fenómeno de borde, en el yo cuando el yo está constituido, esto seguramente no es exhaustivo.

Lo encontramos de nuevo muy claramente en fenómenos que se hallan entre los más conocidos que acompañan a la angustia, los designados como fenómenos de despersonalización. Son precisamente los fenómenos más contrarios a la estructura del yo en cuanto tal. Esto suscita para nosotros una cuestión que no podremos evitar, la de situar auténticamente la despersonalización, en la medida en que bajo esta rúbrica, si se ven las divergencias de los autores, se agrupan los fenómenos de una forma ciertamente ambigua desde el punto de vista analítico.

Es conocido el lugar que la despersonalización ha ocupado en ciertas observaciones propias de uno o varios autores de la escuela francesa a quienes ya he tenido que referirme. Les resultará fácil reconocer las relaciones que existen entre estas observaciones y lo que desarrollo aquí, y presumiblemente los esbozos que he hecho previamente no son ajenos a ello. La noción de distancia es, en efecto, casi patente en este esquema, donde siempre he señalado la distancia que era necesaria con respecto al espejo para darle al sujeto aquel alejamiento de sí mismo que la dimensión especular le ofrece. De ello no se debiera concluir que un *acercarse*, cualquiera que sea, sea capaz de darnos la solución de las dificultades que engendra la necesidad de dicha distancia.

En otros términos, lo que hay que decir, no es que en la psicosis los objetos sean invasores. ¿Qué peligro representa para el yo? Es la estructura misma de esos objetos lo que los hace inadecuados para la yoización.

Es lo que traté de hacerles captar sirviéndome de lo que pueden ustedes llamar metáforas, si quieren topológicas — pero creo que esto va más lejos — en la medida en que éstas introducen la posibilidad de una forma no especularizable en la estructura de algunos de dichos objetos.

Fenomenológicamente, parece obvio que la despersonalización empieza con el no reconocimiento de la imagen especular. Todos saben hasta qué punto este hecho es palpable en la clínica, y con qué frecuencia es al no reconocerse en el espejo, o cualquier cosa análoga, cuando el sujeto empieza a ser presa de la vacilación despersonalizante. Pero esta fórmula que da cuenta del hecho no

deja de ser insuficiente. Si lo que se ve en el espejo es angustiante, es por no ser algo que pueda proponerse al reconocimiento del Otro.

Basta con referirse a aquel momento que señalé como característico de la experiencia del espejo y paradigmática de la constitución del yo ideal en el espacio del Otro — aquel momento en que el niño vuelve la cabeza, con el movimiento familiar que les he descrito, hacia ese Otro, ese testimonio, ese adulto que está ahí detrás de él, para comunicarle con su sonrisa, con las manifestaciones de su júbilo, digamos, algo que lo hace comunicarse con la imagen especular. Si la relación que se establece con la imagen especular es tal que el sujeto está demasiado atrapado en la imagen para que este movimiento sea posible, es que la relación dual pura lo desposee de su relación con el Otro con mayúscula.

Por otra parte, el sentimiento de desposesión fue perfectamente señalado por los clínicos en la psicosis. En ella la especularización es extraña, *odd*, como dicen los ingleses, impar, fuera de simetría. Es *El Horla*<sup>2</sup> de Maupassant, el fuera del espacio, en la medida en que el espacio es la dimensión de lo que se puede superponer.

En el punto en que nos hallamos, detengámonos en lo que significa la separación ligada a la angustia del nacimiento. Subsiste ahí alguna imprecisión, que engendra toda clase de confusiones. Me falta tiempo para hacer algo más que indicarlo, y volveré a ocuparme de ello, pero sepan, sin embargo, que conviene plantear grandes reservas en lo referente a la estructuración del fenómeno de la angustia en este lugar del nacimiento.

Les bastará con remitirse al texto de Freud. En el plano de la angustia del nacimiento, dice, se constituye toda una constelación de movimientos principalmente vasomotores y respiratorios, constelación real que será transportada a la angustia en su función de señal, al modo en que se constituye el acceso histérico, reproducción a su vez de movimientos heredados para la expresión de ciertos momentos emocionales. Esto es ciertamente del todo inconcebible. Es imposible situar al comienzo una relación tan compleja de la angustia con el yo. Si luego podrá servirle como señal al yo, ello es sólo por intermedio de la relación de  $i(a)$  con el  $a$ , y precisamente con lo que tenemos que encontrar en él como estructural, o sea, el corte.

Pero entonces, la separación característica al principio, la que nos permite abordar y concebir la relación, no es la separación respecto de la madre. El corte de que se trata no es entre el niño y la madre.

2. "Horla" es homofónico de *Hors là* (fuera allá). [N. del T.]

La forma en que el niño habita originalmente en la madre es en todo como la relación del huevo con el cuerpo de madre en los mamíferos. Como ustedes saben, hay todo un aspecto en el que es, con respecto al cuerpo de la madre, cuerpo extraño, cuerpo parásito, cuerpo incrustado mediante raíces arteriovenosas de su corion en el órgano especializado para recibirlo, el útero, con cuya mucosa se encuentra en una cierta intrincación. El corte que nos interesa, el que aporta su marca a cierto número de fenómenos reconocibles clínicamente y que por lo tanto no podemos eludir, es un corte que, gracias a Dios, para nuestra concepción, es mucho más satisfactorio que el corte del niño que nace en el momento en que cae al mundo.

¿Corte respecto a qué? A las envolturas embrionarias.

No tengo más que remitirlos a ustedes a cualquier libraco de embriología de menos de cien años de antigüedad para que puedan captar en él que, para tener una noción completa de este conjunto pre-especular que es el *a*, es preciso que consideren las envolturas como elemento del cuerpo del niño. La diferenciación de las envolturas se produce a partir del huevo, y verán ustedes de qué formas tan curiosas — confío lo suficiente en ustedes tras nuestros trabajos del año pasado en torno al *cross-cap*. En los esquemas que ilustran las envolturas, podrán ver manifestarse todas las variedades de la relación del interior con el exterior, el celoma externo en el que flota el feto, envuelto en su amnios, la cavidad amniótica — a su vez, envuelta por una hoja ectodérmica — que presenta su cara hacia el exterior en continuidad con el endoblasto.

En suma, verán ustedes hasta qué punto es patente la analogía entre lo que es separado de estas envolturas con el corte del embrión, y la separación, en el *cross-cap*, de cierto *a* enigmático en el que he insistido. Si luego volvemos a encontrarnos con esta analogía, creo que ya la habré introducido hoy lo suficiente para hacérselo más fácil.

Nos queda por hacer hoy, por lo tanto, aquello que les anuncié sobre lo que indica el *acting-out* de la relación esencial del *a* minúscula con el *A* mayúscula.

Todo lo que es *acting out* debe oponerse al pasaje al acto. Se presenta con ciertas características que nos permitirán aislarlo.

La relación profunda, necesaria, del *acting out* con el *a*, ahí es donde quiero llevarlos, en cierto modo de la mano, sin dejarlos caer.

Adviertan ustedes en sus observaciones clínicas hasta qué punto sostener con la mano para no dejar caer es del todo esencial en cierto tipo de relaciones del sujeto. Cuando den con algo así, pueden estar absolutamente seguros de que es un *a* para el sujeto. Esto produce uniones de un tipo muy extendido, que no por ello son más cómodas de manejar, ya que por otra parte el *a* en cuestión puede ser para el sujeto el superyó más incómodo.

Hay un tipo de madre que llamamos madre fálica, término que no carece de propiedad, pero que empleamos sin saber en absoluto lo que queremos decir. Les aconsejo prudencia antes de aplicar esta etiqueta. Pero si se ocupan de alguien que les dice que cuanto más precioso es un objeto para ella, inexplicablemente tiene la atroz tentación de no retener a este objeto en una caída, esperando no sé qué de milagroso en esa especie de catástrofe, y que el niño más amado es precisamente aquel que un día, inexplicablemente, dejó caer, entonces podrán identificar lo que conviene llamar en este caso una madre fálica. Sin duda, hay otras modalidades, nosotros decimos que éste es la que nos parece menos engañosa. En la tragedia griega, y esto no le pasó desapercibido a la perspicacia de Giraudoux, el reproche más profundo de Electra para con Clitemnestra es que un día ésta la dejó deslizarse de sus brazos.

Entremos ahora en el *acting out*.

En el caso de homosexualidad femenina, mientras que la tentativa de suicidio es un pasaje al acto, toda la aventura con la dama de dudosa reputación elevada a la función de objeto supremo es un *acting out*. Mientras que la bofetada de Dora es un pasaje al acto, todo su comportamiento paradójico con la pareja de los K., que Freud descubre enseguida con tanta perspicacia, es un *acting out*.

El *acting out* es esencialmente algo, en la conducta del sujeto, que se muestra. El acento demostrativo de todo *acting out*, su orientación hacia el Otro, debe ser destacado.

En el caso de homosexualidad femenina, Freud insiste en ello, la conducta de la chica se exhibe ante los ojos de todos. Cuanto más escandalosa resulta tal publicidad, más se acentúa su conducta. Y lo que se muestra, se muestra esencialmente como distinto de lo que es. Lo que es, nadie lo sabe, pero que es distinto, nadie lo duda.

Lo que es, Freud lo dice de todas formas, es que ella habría querido un hijo del padre. Pero si ustedes se conforman con eso, es que no son



difíciles de conformar, porque el hijo en cuestión no tiene nada que ver con una necesidad maternal. Por eso quería por lo menos indicarles que, contrariamente a todo ese deslizamiento del pensamiento analítico, conviene poner la relación del niño con la madre en una posición de algún modo lateral respecto a la corriente principal de la elucidación del deseo inconsciente.

En lo que podemos captar al menos por su incidencia económica, hay en la relación normal de la madre con el niño algo pleno, redondo, cerrado, algo tan completo como en la fase de gestación, hasta tal punto que necesitamos cuidados del todo especiales para hacerla entrar en nuestra concepción, y para ver cómo se aplica su incidencia a la relación de corte entre  $i(a)$  y  $a$ . Después de todo, nos basta con nuestra experiencia de la transferencia para ver en qué momento del análisis nuestras analizadas quedan encinta y para qué les sirve eso — es siempre el escudo de un retorno al más profundo narcisismo. Pero dejemos eso.

Este niño, ella quiso tenerlo ciertamente en tanto que otra cosa distinta, y por otra parte esta cosa no se le escapa, gracias a Dios, a Freud. Quería ese niño en tanto que falo, o sea, tal como la doctrina lo enuncia de la forma más desarrollada en Freud, como sustituto, *ersatz*, de algo que cae de lleno en nuestra dialéctica del corte y de la falta, del (a) como caída, como faltante.

Es lo que le permite, tras fracasar en la realización de su deseo, realizarlo al mismo tiempo de otra y de la misma manera, como *erastés*. Se hace *amante*. En otros términos, se exige en aquello que ella no tiene, el falo, y para mostrar bien que lo tiene, lo da. Es, en efecto, una forma del todo demostrativa. Se comporta respecto a la Dama, nos dice Freud, como un caballero que la sirve, como un hombre, como aquel que puede darle en sacrificio lo que tiene, su falo.

Entonces, combinemos los dos términos, el del mostrar, o demostrar, y el del deseo, para aislar un deseo cuya esencia es mostrarse como otro — y sin embargo, mostrándose como otro, designarse de este modo. En el *acting out* diremos, pues, que el deseo, para afirmarse como verdad, se adentra en una vía en la que sólo lo consigue, sin duda, de un modo que llamaríamos singular si no supiéramos ya por nuestro trabajo aquí que la verdad no es de la naturaleza del deseo. Si recordamos la fórmula de acuerdo con la cual el deseo no es articulable aunque esté articulado, nos sorprenderá menos el fenómeno ante el cual nos encontramos. Les he dado un eslabón más — está articulado objetivamente, articulado con este objeto que la última vez llamé objeto causa del deseo.

El *acting out* es esencialmente la demostración, la mostración, sin duda velada, pero no velada en sí. Sólo está velada para nosotros, como sujetos del *acting out*, en la medida en que eso habla, en la medida en que eso podría hacer verdad.<sup>3</sup> Si no, por el contrario, es visible al máximo, y por ese mismo motivo, en un determinado registro es invisible, al mostrar su causa. Lo esencial de lo que es mostrado es aquel resto, su caída, lo que cae en este asunto.

Entre el sujeto \$, aquí Otrificado, por así decir, en su estructura de ficción, y el Otro,  $\bar{A}$ , no autenticable, nunca del todo autenticable, lo que surge es este resto, *a*, es la libra de carne. Lo cual significa que se pueden tomar todos los préstamos que se quiera para tapar los agujeros del deseo, como los de la melancolía — ahí está el judío que sabe un montón sobre el balance de las cuentas y que al final demanda la libra de carne, creo que ustedes saben lo que estoy citando. Éste es el rasgo que siempre encuentran ustedes en lo que es *acting out*.

Recuerden lo que resulta que escribí en mi informe sobre *La dirección de la cura*, acerca de la observación de Ernst Kris a propósito del caso de plagio. Kris, como ha tomado una determinada vía que quizás deberemos nombrar, quiere reducir a su paciente con los medios de la verdad, le muestra de la forma más irrefutable que no es plagario — ha leído su libro, su libro es bello y claramente original. Por el contrario, son los otros quienes le han copiado. El sujeto no lo puede discutir. Pero le importa un rábano. Cuando sale, ¿qué hará? Como ustedes saben — creo que hay, de todas formas, algunas personas, una mayoría, que leen de vez en cuando lo que escribo —, se va a comer sesos frescos.

No estoy recordándoles el mecanismo del caso. Les enseño a reconocer un *acting out* y lo que esto quiere decir, o sea, lo que yo que les designo como el *a* minúscula o la libra de carne.

Con los sesos frescos, el paciente simplemente le da una señal a Kris. Todo lo que usted dice es cierto, sólo que deja intocado el problema, quedan los sesos frescos. Para mostrárselo bien, al salir de aquí iré a comerlos y se lo contaré en la próxima sesión.

Insisto, en estas cuestiones es imprescindible ir despacio. Me dirán ustedes — en fin, soy yo quien hace las preguntas y da las respuestas, podrían decirme si no lo he destacado suficientemente — ¿qué tiene eso de original, ese *acting out* y esa demostración de aquel deseo ignorado? El síntoma es parecido. El *acting out* es un síntoma. El síntoma, también, se muestra como distinto de lo que es. Lo demuestra el hecho de que debe ser in-

3. *Faire vrai*. [N. del T.]

terpretado. Bueno, pongamos pues los puntos sobre las *íes*. Como ustedes saben el síntoma no puede ser interpretado directamente, se necesita la transferencia, o sea, la introducción del Otro.

Quizá todavía no lo captan ustedes bien, y me dicen — Bien, sí, esto es lo que está diciendo usted del *acting out*. — No, no forma parte esencial de la naturaleza del síntoma que deba ser interpretado. No llama a la interpretación como lo hace el *acting out*, contrariamente a lo que podrían ustedes creer.

Hay que decir, por otra parte, que el *acting out* llama a la interpretación, pero la cuestión es, ciertamente, saber si ésta es posible. Les mostraré que sí, pero plantea dudas, tanto en la práctica como en la teoría analíticas.

Tratándose del síntoma, está claro que la interpretación es posible, pero con una determinada condición añadida, a saber, que la transferencia esté establecida. En su naturaleza, el síntoma no es como el *acting out*, que llama a la interpretación, puesto que — demasiado a menudo se lo olvida — lo que el análisis descubre en el síntoma es que el síntoma no es llamada al Otro, no es lo que muestra al Otro. El síntoma, en su naturaleza, es goce, no lo olviden, goce revestido, sin duda, *untergebliebene Befriedigung*, no los necesita a ustedes como el *acting out*, se basta a sí mismo. Es del orden de lo que les enseñé a distinguir del deseo como goce, es decir, que este último se dirige hacia la Cosa, una vez atravesada la barrera del bien — referencia a mi Seminario sobre la ética —, o sea, del principio del placer, y por eso dicho goce puede traducirse como un *Unlust* — para quienes todavía no lo hayan oído, este término alemán significa *displacer*.

Todo esto, no soy yo quien lo inventa, y no soy yo quien lo articula, está dicho en sus propios términos en Freud.

Volvamos al *acting out*.

A diferencia del síntoma el *acting out*, por su parte, pues bien, es el esbozo de la transferencia. Es la transferencia salvaje. No hay necesidad de análisis, como ustedes se lo figuran, para que haya transferencia. Pero la transferencia sin análisis, es el *acting out*. El *acting out* sin análisis es la transferencia. De ello resulta que una de las cuestiones que se plantean sobre la organización de la transferencia — por ello entiendo su *Handlung*, su manejo — es saber cómo la transferencia salvaje se puede domesticar, cómo se hace entrar el elefante salvaje en el cercado, cómo poner el caballo a dar vueltas en el picadero.

Ésta es una de las formas de plantear el problema de la transferencia. Sería muy útil plantearlo por este lado, porque es la única forma de saber cómo actuar con ella en el *acting out*.

A las personas que desde ahora se interesen por el *acting out*, les señalo la existencia, en el *Psychoanalytic Quarterly*, del artículo de Phyllis Greenacre, *General Problems of Acting out*. Está en el número IV del volumen 19 de 1950, así que no es inhallable. Es un artículo bien interesante en muchos aspectos, pero también es para mí evocador de un recuerdo.

Era en la época, una decena de años atrás, en la que habíamos recibido la visita de algunos inspectores. Phyllis Greenacre, que formaba parte de ellos, me proporcionó la ocasión de observar un bello *acting out*, a saber, la masturbación frenética a la que se entregó frente a mí, de una pequeña pescadora de mejillones, *netsuké* japonés que estaba en mi posesión y a la que todavía le quedan marcas, me refiero a este objeto. Debo decir también que su visita me proporcionó la ocasión de una conversación muy agradable, mucho mejor que la que tuve con la Sra. Lampl de Groot, la cual estuvo, por su parte, escandida por diversos pasajes al acto, como saltos que casi la hacían llegar al techo — bajo, hay que decirlo — de mi despacho.

Encontramos, pues, en el artículo *General Problems of Acting out* observaciones muy pertinentes, aunque — lo verán ustedes, quienes lo lean — ganan mucho si se esclarecen con las líneas originales que trato de trazar ante ustedes. La cuestión es saber cómo actuar frente al *acting out*. Hay tres posibilidades, dice ella. Se lo puede interpretar, se lo puede prohibir, se puede reforzar el yo.

En cuanto a interpretarlo, ella no se hace muchas ilusiones. Está muy, pero muy bien esa mujer, Phyllis Greenacre. Interpretarlo, teniendo en cuenta lo que acabo de decirles, está condenado a tener pocos efectos, aunque sólo fuese porque está hecho para eso, el *acting out*, cuando examinen la cosa de cerca, la mayoría de las veces advertirán que el sujeto sabe perfectamente que lo que hace en el *acting out* es para ofrecerse a la interpretación de ustedes. Pero bueno, no es el sentido, sea cual sea, de lo que interpretan ustedes lo que cuenta, sino el resto. Entonces, por esta vez, al menos si no se añade algo, esto es un callejón sin salida.

Es muy interesante dedicar un tiempo a escandir las hipótesis.

Prohibirlo, naturalmente, hace sonreír, hasta a la propia autora, quien dice — de todas formas, se pueden hacer muchas cosas, pero decirle al sujeto, nada de *acting out*, he aquí algo bien difícil. A nadie se le ocurre, por otra parte. Sea como sea, se observa a este respecto que siempre hay prohibiciones perjudiciales en el análisis. De hecho, se prohíbe mucho más de lo que se cree. Se hacen muchas cosas, evidentemente, para evitar los *acting*

out en sesión. Además, también se les dice a los pacientes que no tomen decisiones esenciales para su existencia durante el análisis. Es un hecho que, allí donde tenemos influencia, existe cierta relación con lo que se puede llamar peligro, ya sea para el sujeto, ya sea para el analista.

¿Por qué se hace todo esto?

Esencialmente — para ilustrar lo que digo — porque somos médicos y porque somos buenos. Como dice alguien que ya no recuerdo, uno no quiere que el paciente que viene a ponerse en nuestras manos se haga pupa. Y lo más fuerte de todo es que a veces lo conseguimos. Que se hable del *acting out* es, con todo, señal de que se impiden muchos de ellos. ¿Es de esto de lo que habla la Sra. Greenacre cuando dice que hay que dejar que se establezca más sólidamente una verdadera transferencia?

Quisiera hacerles advertir en este punto cierto aspecto del análisis que no se suele ver, su aspecto de seguro de accidente, seguro de enfermedad. Es muy curioso, de todas formas, hasta qué punto — al menos desde el momento en que un analista ha adquirido lo que llaman experiencia, o sea, todo aquello que, en su propia actitud, a menudo ignora — las enfermedades de corta duración son raras durante los análisis, hasta qué punto en un análisis que dura cierto tiempo, los resfriados, las gripes, todo eso desaparece, e incluso las enfermedades más prolongadas. Si hubiera más análisis en la sociedad, todo iría mejor. Pienso que tanto la seguridad social como los seguros de vida deberían tener en cuenta la proporción de análisis en la población para modificar sus tarifas.

Inversamente, cuando ocurre el accidente — no me refiero solamente al *acting out* — es atribuido muy regularmente al análisis tanto por el paciente como por su entorno. Es cargado en la cuenta del análisis como por naturaleza. Tienen razón, es un *acting out*, por lo tanto se dirige al Otro, y se si está en análisis se dirige al analista. Si él ha ocupado este lugar, peor para él. Tiene de todos modos la responsabilidad que corresponde al lugar que él aceptó ocupar.

Estas cuestiones son quizás para aclararles lo que les quiero decir cuando hablo del deseo del analista y cuando me pregunto por él.

Pero no voy a preguntarme qué hizo que se decantara hacia un reforzamiento del yo — tercera de las hipótesis — la cuestión de cómo domesticamos la transferencia, puesto que ya me han oído decir que no es cosa nada simple. Tampoco voy a detenerme para decir aquello a lo que siempre me he opuesto, porque, como lo reconocen los mismos que tomaron esa vía hace mucho más de un decenio — más exactamente, hace tantos decenios que ahora ya se empieza a hablar menos de ello —, se trata de conducir al sujeto a la identificación. Esto se reconoce en toda una literatura.

No se trata de una identificación con la imagen como reflejo del yo ideal en el Otro, sino con el yo del analista, con el resultado que señala Balint — la crisis verdaderamente maniaca que nos describió como la del fin de un análisis caracterizado de este modo.

Esta crisis, ¿qué representa, precisamente? La insurrección del *a*, que permanece absolutamente intocado.

4

Volvamos a Freud y a la observación del caso de homosexualidad femenina, donde tenemos toda clase de indicaciones del todo admirables.

Al mismo tiempo que dice que nada indica en este caso que se produzca lo que se llama transferencia, señala que tampoco se trata de detenerse ni un instante en la hipótesis de que no hay transferencia. Ahí se muestra no sé que punta ciega en su posición, porque esto es claramente desconocer lo que ocurre con la relación de transferencia, e incluso lo encontramos expresamente formulado en el discurso del propio Freud sobre el caso.

Esta paciente — la cosa está articulada así — le mentía en sueños. Así es como Freud caracteriza el caso. El precioso *ágalma* de este discurso sobre la homosexualidad femenina es que Freud se queda pasmado ante este hecho — él también hace las preguntas y da las respuestas —. Así, pues, ¡el inconsciente puede mentir!

En efecto, los sueños de esta paciente indican cada día mayores progresos hacia el sexo al que ella está destinada, pero Freud no se lo cree ni por un momento, y con razón, porque la enferma que le cuenta sus sueños le dice al mismo tiempo — Pues sí, seguro, eso me permitirá casarme y me permitirá, al mismo tiempo y mucho mejor, ocuparme de las mujeres.

Así, ella misma le dice que miente. Y por otra parte, Freud no lo duda. De ahí precisamente la apariencia de que está ausente cualquier relación de transferencia. Entonces a Freud se le plantea lo siguiente — Pero, entonces, este inconsciente que tenemos la costumbre de considerar como lo más profundo, la verdad verdadera, puede engañarnos. Y todo su debate se centra en este *Zutrauen*, la confianza en el inconsciente. —¿Podemos mantenerla? dice.

Lo afirma en una frase muy característica, porque es tan elíptica y concentrada que casi tiene el carácter de un tropiezo verbal del que hablo en mi informe de Roma. Les leeré la frase, no la he traído hoy, la traeré la

próxima vez, es muy linda, se trata de una disputa en torno al inconsciente. El inconsciente siempre merece confianza, dice, y el discurso del sueño es otra cosa que el inconsciente, resulta de un deseo que viene del inconsciente — pero admite al mismo tiempo, llegando incluso a formularlo, que por lo tanto es el deseo lo que se expresa a través de dichas mentiras.

Ella misma le dice que esos sueños son mentirosos. Ante lo que se detiene Freud, es ante el problema de toda mentira sintomática — vean ustedes lo que es la mentira en el niño —, el de lo que el sujeto quiere decir al mentir. Y lo extraño es que Freud tira la toalla, ante este agarrotamiento de todos los engranajes. No se interesa por lo que los hace agarrotarse, o sea, el desecho, el pequeño resto, lo que detiene todo y que, sin embargo, es lo que aquí surge como pregunta.

Sin saber qué es lo que le produce ese embarazo, Freud está conmovido, como él mismo lo pone de manifiesto, sin duda, ante esta amenaza a la fidelidad del inconsciente. Y entonces, pasa al acto.

Es el punto donde Freud se niega a ver en la verdad, que es su pasión, la estructura de ficción que está en su origen.

Es el punto acerca del cual no ha meditado suficientemente, ése que yo, hablando del fantasma, había destacado ante ustedes en un discurso reciente, a saber, la paradoja de Epiménides. El *yo miento* es perfectamente admisible, en la medida en que aquello que miente es el deseo, en el momento en que, afirmándose como tal, entrega al sujeto a esa anulación lógica en la que se detiene el filósofo cuando ve la contradicción del *yo miento*.

Pero, después de todo, lo que a Freud se le escapa es, lo sabemos, algo que falta en su discurso. Es lo que siempre permaneció para él en estado de pregunta — ¿qué quiere una mujer? Ahí es donde el pensamiento de Freud tropieza con algo que podemos llamar, provisionalmente, la feminidad.

No me hagan decir que la mujer es en cuanto tal mentirosa, cuando digo que la feminidad se sustrae, y que algo hay de ese estilo que es, para emplear los términos del I-Ching, *dulzura que fluye*, algo ante lo cual Freud estuvo a punto de morir asfixiado cuando descubrió, poco después de los hechos, el paseo nocturno que su prometida, el mismo día en que se intercambiaban sus últimas promesas había dado sin decírselo con cierto primo insignificante. Lo llamo un insignificante, ya no me acuerdo bien, no he consultado la biografía, o es cualquier otra cosa, es uno de esos pisaverdes con el porvenir, como dicen, asegurado — o sea, no tienen ninguno.

Ahí está el punto ciego. Freud quiere que ella se lo diga todo, la mujer. Pues bien, ella lo hizo — la *talking cure* y la *chimney-sweeping*. Ah, fue un buen deshollinamiento.

Durante cierto tiempo, allí no se aburrieron, lo importante era estar juntos, en la misma chimenea. Sólo que, al salir de ahí, se plantea una cuestión — ya la conocen ustedes, la recordé al final de uno de mis artículos, tomada del Talmud — tras salir juntos de una chimenea, ¿cuál de los dos se lavará?

Sí, les aconsejo que releen este artículo, y no sólo aquél, sino también el que escribí sobre *La Cosa freudiana*. La Cosa freudiana, pueden verla ustedes designada allí, me atrevo a decir, con un acento característico.

Es a Diana a quien designo como la que muestra la huida, o la continuación, de esa Cosa.

La Cosa freudiana es lo que Freud dejó caer — pero ella continúa tras su muerte, y es la que todavía se lleva toda la caza, que somos todos nosotros.

Esta búsqueda, la continuaremos la próxima vez.

23 DE ENERO 1963



## DE UNA FALTA IRREDUCTIBLE AL SIGNIFICANTE

*Topología diferencial de los agujeros  
Una falta que el símbolo no supe  
El objeto en la transferencia  
Margaret Little y su R mayúscula  
Interpretación-corte*

La angustia, nos enseñan desde siempre, es un temor sin objeto.

Canción, podríamos decir ya, en la que se enunció otro discurso — canción que, por científica que sea, se parece a la del niño que se tranquiliza — ya que la verdad que yo enuncio para ustedes, la formulo así — no carece de objeto.

Lo cual no significa que dicho objeto sea accesible por la misma vía que todos los demás. Ya he subrayado que sería otra forma más de desembarazarse de la angustia decir que un discurso homólogo o semejante a cualquier otra parte del discurso científico pueda simbolizar tal objeto, ponernos respecto a él en esa relación del símbolo de la que volveremos a ocuparnos. Si la angustia sostiene esta relación de no carecer de objeto, es a condición de reservarse que ello no supone decir, como en algún otro caso, de qué objeto se trata — ni siquiera poder decirlo.

Dicho de otra manera, la angustia nos introduce, con el acento de la máxima comunicabilidad, a una función que es, para nuestro campo, radical — la función de la falta.

1

La relación con la falta es tan fundamental en la constitución de toda lógica, que puede decirse que la historia de la lógica es la de sus logros en enmascararla, por lo que está emparentada con un vasto acto fallido, si damos a este término su sentido positivo.

Por eso ciertamente me ven ustedes volver siempre por algún camino a esas paradojas de la lógica destinadas a sugerirles las puertas de entrada por donde se nos impone y las vías por las que cierto estilo se ordena para permitirnos, este acto fallido, lograrlo, o sea, no faltar a la falta.

Por eso mismo pensé en introducir una vez más mi discurso hoy mediante un apólogo.

No es más que eso, y no pueden ustedes basarse en ninguna analogía para encontrar allí con qué soportar alguna situación de esa falta. Pero este apólogo es útil, sin embargo, para abrir de nuevo la dimensión — respecto de la cual todo discurso de la propia literatura analítica los lleva forzosamente a reencontrar un camino trillado, en los intervalos, yo diría, de éste en el que, cada ocho días, yo los atrapo — la dimensión de que algo pueda cerrarse en nuestra experiencia, y de que toda hiancia con la que se pretendiera designar dicha falta sería también algo que tal discurso podría colmar.

Así pues, pequeño apólogo, el primero que se me ocurrió, habría otros, lo que quiero es ir deprisa.

Ya les dije en otro tiempo, en suma, que no hay falta en lo real, que la falta sólo puede captarse por medio de lo simbólico. Es en el nivel de la biblioteca donde se puede decir — *Aquí, el volumen tal falta en su lugar*. Este lugar es un lugar designado por la introducción previa de lo simbólico en lo real. Por este motivo, la falta de la que hablo aquí, el símbolo la colma fácilmente, designa el lugar, designa la ausencia, presentifica lo que no está ahí.

Pero observen este volumen, que compré esta semana y que me inspiró este pequeño apólogo.

En la primera página lleva la indicación — *Los cuatro grabados de tal a cual faltan*.

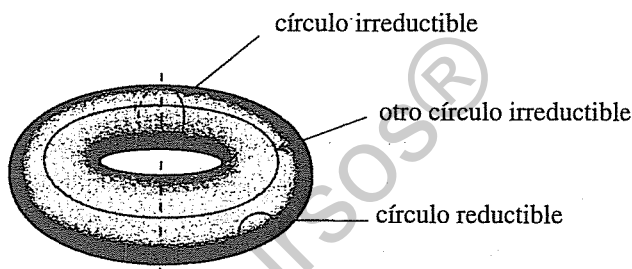
¿Significa esto que aquí interviene la función de la doble negación? ¿Que si el volumen llega a faltar en su lugar, la falta de los cuatro grabados quedará suprimida y los grabados volverán al volumen?

Salta a la vista que no es así en absoluto.

Este apólogo puede parecerles un poco simplón, sin embargo es toda la cuestión de la lógica cuando se la transpone en los términos intuitivos que el esquema euleriano da a propósito de la inclusión de la falta. ¿Cuál es la posición de la familia dentro del género, del individuo dentro de la especie? En el interior de un círculo planificado, ¿qué es el agujero?

Si les hice hacer tanta topología el año pasado, era ciertamente para sugerirles que la función del agujero no es unívoca.

Siempre se introduce en la vía del pensamiento lo que nosotros llamamos con nombres diversos, metafóricos — la planificación, la implicación del plano pura y simplemente —, pero que se refiere ciertamente a algo, a saber, al plano como algo que constituye fundamentalmente el soporte intuitivo natural de la superficie. Ahora bien, la relación con la superficie es infinitamente más compleja, como se lo mostré a ustedes sencillamente al introducir el anillo o toro. Esta superficie es en apariencia de las más simples de imaginar, pero si la elaboramos para poder referirnos a ella, y a condición de considerarla como lo que es, una superficie, han podido ustedes constatar que allí se diversifica extrañamente la función del agujero.



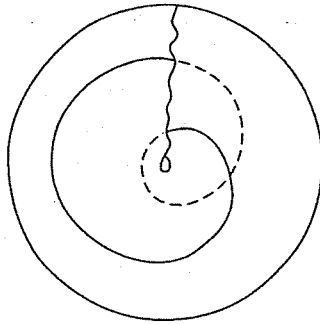
Los dos tipos de agujeros en el toro

Les haré observar una vez más cómo hay que entenderlo.

Se trata de saber cómo puede llenarse un agujero y acabar colmándose. Esto es representable como el estrechamiento de un círculo. Si bien cualquier círculo dibujado sobre el plano puede estrecharse hasta no ser sino un punto, límite evanescente, y desaparecer, no es esto lo que ocurre en la superficie del toro. Sobre ella, hay círculos con los cuales podríamos operar de este modo, pero basta con que dibujemos de otra forma nuestro círculo para que no pueda reducirse a cero. Hay estructuras que no conllevan el colmamiento del agujero.

Si dibujo, es para no expresarme de otro modo.

La esencia del *cross-cap*, tal como se lo mostré a ustedes el año pasado, es que no nos proporciona los dos tipos distintos de círculo. Nunca hay un círculo con reducción puntiforme, cualquiera que sea el corte que dibujen ustedes en su superficie.



Ya sea que la dibujemos de una forma homóloga al corte que, sobre el toro, participa de los dos tipos de círculo, o bien pasando por el punto  $\gamma$  privilegiado que les mostré el año pasado, en el *cross-cap* siempre tendrán algo que, aparentemente, podrá reducirse a la superficie mínima, no sin que quede al final, con independencia de la variedad del corte, algo que se simboliza, no como una reducción concéntrica, sino bajo una forma irreducible, ésta o aquélla, que son la misma — la llamada *ocho interior* — que no podemos no diferenciar de la puntificación concéntrica.

Por eso el *cross-cap* fue para nosotros una vía distinta para abordar la posibilidad de un tipo irreducible de falta.

La falta es radical, radical en la constitución misma de la subjetividad, tal como se nos manifiesta por la vía de la experiencia analítica. Me gustaría enunciarlo con esta fórmula — en cuanto eso se sabe, en cuanto algo accede al saber, hay algo perdido, y la forma más segura de abordar eso perdido, es concebirlo como un pedazo de cuerpo.

He aquí, de un modo general y opaco, y en su carácter irreducible, la verdad que nos da la experiencia analítica, y que ésta introduce en consecuencia en toda reflexión posible sobre cualquier forma concebible de nuestra condición.

Este punto, hay que decirlo, es lo bastante insoportable como para que sin cesar tratemos de evitarlo. El hecho tiene, sin duda, dos caras, a saber, que en el esfuerzo mismo de evitarlo no hacemos sino trazar aún más su contorno, y que, a medida que nos acercamos a él, siempre tenemos la tentación de olvidarlo, en función de la propia estructura que representa esa falta. De ello se deriva — otra verdad — que todo el tormento de nuestra experiencia resulta de

lo siguiente — que la relación con el Otro, donde se sitúa toda posibilidad de simbolización y de lugar del discurso, va a dar con un vicio de estructura.

El paso más que hay que dar es concebir que en este punto tocamos aquello que hace propiamente posible la relación con el Otro, o sea, con aquello de donde surge que haya significante.

Este punto de donde surge que haya significante es el que, en cierto sentido, no puede ser significado. Es lo que llamo el punto *falta de significante*.

2

Hace poco escuché a alguien, que no me entiende nada mal, preguntarme si de este modo no me estoy refiando sencillamente a lo que es en cierto modo la materia imaginaria de todo significante, la forma de la palabra o la del carácter chino, si ustedes quieren, o sea, lo que hay de irreductible en el hecho de que el significante tenga un soporte intuitivo, como los otros, como todo el resto. Pues bien, precisamente, no.

Por supuesto, es lo que se nos ofrece, es la tentación, pero en lo concerniente a esta falta no se trata de eso. Para que les resulte patente, me referiré a definiciones que ya les he dado y que tienen que servir.

Les he dicho que no falta nada que no sea del orden simbólico. Pero la privación, por su parte, es algo real.

Eso de lo que aquí hablamos, por ejemplo, es algo real. Aquello a cuyo alrededor gira mi discurso cuando trato de representificar ante ustedes ese punto decisivo que, sin embargo, siempre olvidamos, no sólo en nuestra teoría sino en nuestra práctica de la experiencia analítica, es una privación, que se manifiesta tanto en la teoría como en la práctica. Esta privación es real, en cuanto tal puede ser reducida, pero ¿basta, para suprimirla, con aprehenderla científicamente, si es que conseguimos hacer tal cosa?

Es perfectamente concebible, y nos basta con trabajar la literatura analítica para ver lo que ocurre. Enseguida les daré una muestra.

He tomado el primer número que ha caído en mis manos del *International Journal*, y prácticamente en todas partes encontramos los problemas en cuestión, ya sea que se hable de la ansiedad, del *acting out*, o de *R* — no soy el único que usa letras — *The Total Response*, la respuesta total del analista en la situación analítica. La autora del artículo que lleva este título es alguien con quien volvemos a encontrarnos, puesto que en el segundo

año de mi Seminario ya hablé de la llamada Margaret Little. Encontraremos, muy centrado en su artículo, el problema de saber dónde se sitúa la privación, porque manifiestamente ésta se desliza a medida que la autora trata de acercarse más al problema que le plantea cierto tipo de pacientes.

Pero no es la reducción de la privación, su simbolización, su articulación, lo que va a suprimir la falta. Esto es algo que de entrada es preciso meterse en la cabeza, aunque sólo sea para comprender lo que significa este modo de aparición de la falta en la experiencia analítica que se llama castración. La privación es algo real, mientras que la falta, por su parte, es simbólica. Está claro que una mujer no tiene pene, pero, si no simbolizan ustedes el pene como el elemento esencial que se ha de tener o no tener, ella no sabrá nada de esta privación.

La castración, les dije, es simbólica. Es decir, se relaciona con cierto fenómeno de falta. Surge durante el análisis en la medida en que la relación con el Otro, que por otra parte no ha esperado al análisis para constituirse, es aquí fundamental. En esta simbolización — o sea, en la relación con el Otro en la medida en que el sujeto tiene que constituirse en el discurso analítico — una de las formas posibles de la aparición de la falta es el  $(-\phi)$ , el soporte imaginario de la castración. Pero ésta no es más que una de las traducciones posibles de la falta original, del vicio de estructura inscrito en el ser en el mundo del sujeto de quien nos ocupamos. En estas condiciones, ¿no es normal preguntarse por qué la experiencia analítica podría ser llevada hasta ese punto y no más allá? El término que Freud nos da como último, el complejo de castración en el hombre y el *Penisneid* en la mujer, puede ser cuestionado. No necesariamente es el último.

Por esta razón, ciertamente, es un camino de abordaje esencial de nuestra experiencia concebir en su estructura original la función de la falta, y es preciso volver ahí muchas veces para no dejarla escapar. Así pues, otra fábula.

El insecto que se pasea por la superficie de la banda de Moebius, si tiene la representación de lo que es una superficie, puede creer en todo momento que hay una cara que no ha explorado, aquella que siempre se encuentra en el reverso de la cara por la que se pasea. Puede creer en dicho reverso, mientras que no lo hay, como ustedes saben. Él, sin saberlo, explora la única cara que hay, y sin embargo, a cada instante, hay ciertamente un reverso.

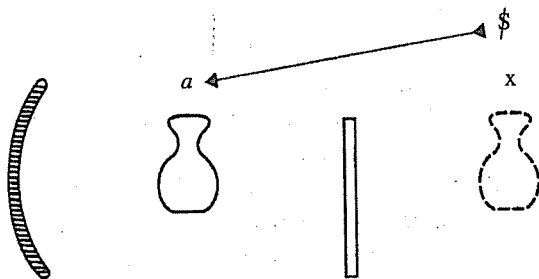
Lo que le falta para advertir que ha pasado al reverso es la pequeña pieza que un día materialicé, construí, para ponérsela a ustedes en la mano, la que les dibuja esta forma de cortar el *cross-cap*. Esta pequeña pieza faltante es una especie de cortocircuito que lo llevaría por el camino más corto al reverso del punto donde se encontraba un instante antes.

Esta pequeña pieza faltante es en este caso el *a*. ¿Queda resuelto el asunto describiéndola de esta forma paradigmática? En absoluto, porque es el hecho de que falta lo que constituye toda la realidad del mundo por donde se pasea el insecto. El pequeño ocho interior es ciertamente irreductible. Dicho de otra manera, es una falta que el símbolo no suple. No es una ausencia que el símbolo pueda remediar.

Tampoco es una anulación, ni una denegación. Anulación y denegación son formas constituidas de lo que el símbolo permite introducir en lo real, a saber, la ausencia. Anular y denegar es tratar de deshacer lo que en el significante nos aparta del origen y del vicio de estructura original, es decir, tratar de alcanzar en el significante su función de signo, aquello por lo que se esfuerza, se extenúa, el obsesivo. Anulación y denegación apuntan, pues, a este punto de falta, pero no por elló lo atrapan, puesto que, como lo explica Freud, se limitan a redoblar la función del significante aplicándola a ella misma. Ahora bien, cuanto más digo que eso no está ahí, más lo está.

La mancha de sangre, ya sea aquella con la que se extenúa Lady Macbeth o la que designa Lautréamont con el término *intelectual*, es imposible de borrar, pues la naturaleza del significante es precisamente la de esforzarse por borrar una huella. Y cuanto más se intenta borrarla, para volver a encontrar la huella, más insiste la huella como significante. Así, en lo concerniente a la relación con aquello bajo lo cual se manifiesta el *a* en cuanto causa del deseo, siempre nos enfrentamos a una problemática ambigua.

En efecto, cuando lo inscribimos en nuestro esquema, que siempre debe renovarse, hay dos modalidades con las que puede aparecer el *a* en la relación con el Otro. Si podemos reunir las es precisamente por la función de la angustia, pues la angustia, se produzca donde se produzca, es la señal de esto — al menos en la medida en que no hay otra forma de interpretar lo que se nos dice en la literatura analítica.



A propósito de la angustia, el discurso analítico se divide y presenta dos caras. Observen hasta qué punto resulta extraño ponerlas una junto a otra.

Por una parte, refieren la angustia a lo real, y nos dicen que es la defensa principal, la más radical, la respuesta al peligro más original, al insuperable *Hilflosigkeit*, el desvalimiento absoluto en el momento de entrar al mundo. Por otra parte, sostienen que luego es retomada por el yo como señal de peligros infinitamente más leves, a propósito de los cuales el discurso analítico a menudo carga las tintas evocando lo que llama las amenazas del *Ich* y del *Es*. Jones, en este punto, demuestra un tacto y una medida que les falta a nuestros colegas, y habla simplemente en algún lugar de un *buried desire*, un deseo enterrado, para preguntarse — ¿después de todo, tan peligroso es el retorno de un deseo enterrado? ¿Está justificado poner en juego una señal tan fundamental como sería la angustia, si nos vemos obligados, para explicarla, a recurrir al peligro vital más absoluto?

Volvemos a encontrar la misma paradoja un poco más adelante, pues no hay discurso analítico que, tras haber hecho de la angustia el cuerpo último de toda defensa, no nos hable de defensa contra la angustia. Así, este instrumento tan útil para advertirnos del peligro, resulta que es de él de lo que deberíamos defendernos. Y resulta que, mediante esta defensa contra la angustia, se explican toda clase de reacciones, de construcciones, de formaciones en el campo de la psicopatología. ¿No hay ahí alguna paradoja, que exige formular las cosas de otro modo? — o sea, que la defensa no es contra la angustia, sino contra aquello cuya señal es la angustia.

De lo que se trata en realidad, no es de defensa contra la angustia, es de cierta falta, con la salvedad de que sabemos que hay, de esta falta, estructuras diferentes y definibles en cuanto tales. La falta del borde simple, la de la relación con la imagen narcisista, no es la misma que la del borde redoblado, relacionado con el corte que se lleva más lejos en el *cross-cap* y que concierne al *a* en cuanto tal, en la medida que es con éste que debemos vérmola en cierto nivel del manejo de la transferencia.

Aquí se verá, me parece, mejor que en ninguna otra parte, que la falta del manejo no es el manejo de la falta.

Cada vez que un discurso llega lo bastante lejos en lo referente a la relación que nosotros tenemos, como Otro, con quien tenemos en análisis, se plantea la cuestión de lo que debe ser nuestra relación con este *a*. Conviene situarlo, y siempre van a encontrarse con él. También en este caso hay una hiancia manifiesta entre dos caras del discurso analítico.

Por un lado, nos hablan de la experiencia analítica como de un cuestionamiento profundo y permanente que remitiría siempre al sujeto a algo dis-



tinto respecto a lo que él nos manifiesta, sea de la naturaleza que sea. Como me decía no hace mucho una de mis pacientes — *Si estuviera segura de que es únicamente transferencia*. La función del *no es más que en no es más que transferencia* es el reverso de su función en *no hay más que hacer así*. Esta forma del verbo se conjuga, pero no como ustedes creen, como *no más que tenía*<sup>1</sup> — forma que vemos surgir en un discurso espontáneo.

Por otro lado, de lo que nos hablan es de la carga, el fardo que lleva el héroe analista, que consistiría en tener que interiorizar este *a*, incluirlo en él, como objeto bueno o malo, pero en todo caso como objeto interno, y de ahí surgiría toda la creatividad mediante la cual debe restaurar el acceso del sujeto al mundo.

Las dos cosas son ciertas, aunque no las ponen la una junto a la otra. Pero al no hacerlo, las confunden, y al confundirlas no se dice nada claro en lo concerniente al manejo de la relación transferencial, la que gira en torno al *a*.

Pero esto es lo que explica suficientemente la observación que les he hecho sobre lo que distingue en la clínica la posición del sujeto respecto a *a* y la constitución misma de su deseo.

Para decir las cosas sumariamente, si se trata del perverso o del psicótico, la relación del fantasma ( $\$ \diamond a$ ) se instituye de tal manera que *a* está situado en *i(a)*. En este caso, para manejar la relación transferencial, en efecto, tenemos que incluir en nosotros el *a* en cuestión, a la manera de un cuerpo extraño, de una incorporación en la que nosotros somos el paciente, ya que el objeto en tanto causa de su falta le es absolutamente ajeno al sujeto que nos habla.

En el caso de la neurosis, la posición es diferente, en la medida en que algo de su fantasma aparece en la imagen *i'(a)*. En *x* surge algo que es un *a*, y que sólo lo parece — ya que el *a* no es especularizable y no puede aparecer aquí, por así decir, en persona. Es sólo un sustituto. Sólo esto motiva el profundo cuestionamiento de toda autenticidad en el análisis clásico de la transferencia.

Pero ello no significa que ahí esté la causa de la transferencia. Siempre tenemos que vérnoslas con este *a* minúscula, que no está, por su parte, en escena, pero que no hace otra cosa más que pedir a cada instante subir a ella para introducir su discurso en aquel que sigue sosteniéndose en la escena, aunque sólo sea para introducir el desorden, un jaleo, diciendo *Basta de tragedia*, o igualmente *Basta de comedia*, aunque de este modo es un poco mejor.

¿Por qué se mete ese Ayax, o como suele decirse se hace mala sangre — cuando después de todo no hizo otra cosa más que exterminar ovejas? Es tanto mejor, y ciertamente menos grave que si hubiera exterminado a

1. Expresión que invierte la usual *il n'avait qu'à* (no tenía más que). [N. del T.]

todos los griegos. Como no ha exterminado a todos los griegos, hay menos motivos para la deshonra, y si se entrega a esa manifestación ridícula, todo el mundo sabe que es porque Minerva lo ha hechizado. En suma, no hay drama.

La comedia es menos fácil de exorcizar. Como todo el mundo sabe, es más alegre, y aun después del exorcismo lo que ocurre en escena puede perfectamente continuar. Se vuelve a empezar con la canción de los pies de macho cabrío, con la verdadera historia que está en juego desde el comienzo, en el origen del deseo. Por eso, en verdad, el propio nombre de la tragedia hace referencia al macho cabrío y al sátiro, cuyo lugar estaba reservado, por otra parte, al final de una trilogía.

El macho cabrío que salta por el escenario, es el *acting out*. El *acting out* del que hablo es el movimiento inverso de aquello a lo que aspira el teatro moderno, a saber, que los actores bajen al patio de butacas — es que los espectadores suban a escena y digan lo que tienen que decir.

He aquí por qué, por así decir, convoco ahora a Margaret Little, elegida entre otros, tal como les dije, al modo en que uno puede vendarse los ojos e introducir un cuchillo entre las páginas de un libro para practicar la adivinación.

Margaret Little, en su artículo sobre *La respuesta total del analista a las necesidades de su paciente*, de mayo-agosto de 1957, parte III-IV del volumen 38, prosigue el discurso en el que me detuve en cierto momento de mi seminario, cuando este artículo todavía no había aparecido.

Quienes se encontraban allí recuerdan las observaciones que había hecho a propósito de cierto discurso angustiado en ella, y de sus tentativas de dominar esa angustia hablando de contratransferencia. No me detuve en la primera apariencia del problema, o sea, los efectos de una interpretación inexacta.

Un día, un analista recibe a uno de sus pacientes, que acaba de hacer un *broadcast*, una emisión de radio, sobre un tema que interesa al propio analista — vemos más o menos en qué medio pudo ocurrir esto. Le dice — *Habló usted muy bien ayer, lo veo muy deprimido hoy, seguramente por el temor de haberme ofendido por haber pisado mi terreno.*

Tuvieron que pasar dos años para que el sujeto se percatara, a propósito de un nuevo aniversario, de que la razón de su tristeza se debía a que el

*broadcast* había reavivado el sentimiento de duelo que tenía por la muerte muy reciente de su madre, quien, dice él, no había podido asistir al éxito que representaba para su hijo verse promovido de esta forma a una posición momentánea de estrella.

A Margaret Little, que tomó a este paciente tras ese análisis anterior, le impresionó que el analista, en su interpretación, se hubiera limitado a interpretar lo que ocurría en su propio inconsciente, el del analista, o sea, que efectivamente estaba muy pesaroso por el éxito de su paciente.

De lo que se trata, sin embargo, es de algo muy distinto. A saber, que no basta con hablar de duelo, ni siquiera de la repetición del duelo en la que estaba entonces el sujeto, el que dos años más tarde hacía por su analista, sino de percatarse de lo que está en juego en la función del propio duelo y por lo tanto, al mismo tiempo, de llevar un poco más lejos lo que Freud dice del duelo como identificación con el objeto perdido. No es ésta una definición suficiente del duelo.

Sólo estamos de duelo por alguien de quien podemos decirnos *Yo era su falta*. Estamos de duelo por personas a quienes hemos tratado bien o mal y respecto a quienes no sabíamos que cumplíamos la función de estar en el lugar de su falta. Lo que damos en el amor es esencialmente lo que no tenemos, y cuando lo que no tenemos nos vuelve hay, sin duda, regresión y al mismo tiempo revelación de aquello en lo que faltamos a la persona para representar dicha falta. Pero aquí, debido al carácter irreductible del desconocimiento acerca de la falta, tal desconocimiento simplemente se invierte, o sea que la función que desempeñábamos de ser su falta ahora creemos poder traducirla como que hemos estado en falta con esa persona — cuando precisamente por eso le éramos preciosos e indispensables.

He aquí lo que les pediría que situaran, si quieren dedicarse a ello, en el nuevo artículo de Margaret Little, que constituye una fase ulterior de su reflexión, considerablemente profundizada — no mejorada, porque mejorada no lo está.

La autora no adelanta ninguna definición de la contratransferencia, cuestión siempre tan problemática, y hasta cierto punto podemos estarle agradecidos, porque si lo hubiera hecho hubiera estado, matemáticamente, en el error. Sólo quiere considerar la respuesta total del analista, o sea, todo — tanto el hecho de que está ahí en cuanto analista, como cosas de su propio inconsciente que se le pueden escapar, además del hecho de que, como todo ser viviente, experimenta sentimientos durante el análisis y que al fin y al cabo — no lo dice así, pero de eso se trata —, al ser el Otro, se encuentra en una posición de entera responsabilidad. Es pues con este inmenso

*Total* de su posición de analista como pretende exponernos honestamente lo que ella concibe como la respuesta del analista.

De ello resulta que llega a tomar posiciones completamente contrarias — lo cual no significa que sean falsas — a las formulaciones clásicas. Lejos de permanecer fuera del juego, es preciso que el analista se suponga, al principio, metido en él hasta el cuello, se considere efectivamente responsable y, por ejemplo, no se niegue a testimoniar si, en relación a lo ocurrido en el análisis, es llamado ante un tribunal de justicia para responder de su sujeto.

No digo que ésta no sea una actitud sostenible. Digo que situar en el interior de esta perspectiva la función del analista es de una originalidad que se presta a problemas. El analista puede, en alguna ocasión, verse conminado a justificar todos sus sentimientos, no sólo en el propio tribunal del analista, algo que todo el mundo admitirá, sino incluso ante el sujeto. El peso de todos los sentimientos que puede experimentar el analista respecto de determinado sujeto comprometido con él en la empresa analítica puede ser, no sólo invocado, sino promovido, en algo que no será una interpretación, sino una confesión. Ello implica entrar en una vía cuya primera introducción en el análisis por parte de Ferenczi fue objeto de las más extremas reservas entre los analistas clásicos.

Nuestra autora divide en tres a los pacientes de quienes se ocupa. Como parece admitir que se ocupa del más amplio abanico de casos, tenemos por un lado las psicosis. En este caso, se ve obligada a admitir desligarse de una parte de sus responsabilidades mediante otros soportes, aunque sólo fuese algunas veces, para la necesaria hospitalización. En las neurosis, nos dice que la mayor parte de las responsabilidades de las que también nos desligamos, es para ponerlas sobre las espaldas del sujeto, prueba de lucidez notable. Entre ésta y la anterior, define una tercera clase, la de las neurosis de carácter o personalidad reactiva, lo que Alexander describe como *neurotic characters*. En suma, es todo aquello a cuyo alrededor se elaboran tentativas clasificatorias bien problemáticas, cuando en realidad no se trata de una clase de sujetos, sino de una zona donde prevalece lo que yo defino aquí como *acting out*.

De eso se trata, en efecto, en el caso que ella nos desarrolla. Es el caso de un sujeto femenino que ha acudido a la analista porque lleva a cabo actos que han sido clasificados en el cuadro de la cleptomanía. Durante un año no hace la menor alusión a esos robos. A lo largo de una parte prolongada del análisis, se ve sometida al fuego intenso de las interpretaciones actuales de transferencia más repetidas en el sentido que actualmente se considera. De acuerdo con la vía adoptada, se considera, en efecto,

que a partir de cierto momento la transferencia debe ser drenada, enjugada sin cesar, a lo largo de todo el análisis. Ninguna de esas interpretaciones que elabora, por sutiles y variadas que sean, roza ni por un instante la defensa de su sujeto.

Si alguien tiene la bondad de hacerme el favor, en una fecha que fijaremos, de entrar en la exposición detallada de este caso, cosa que yo no puedo hacer porque tengo otras cosas que decirles, verán ponerse de manifiesto la pertinencia de las observaciones que les estoy haciendo.

El análisis sólo empieza a moverse, nos dice ella, a partir del momento en que, un día, su paciente llega con la cara tumefacta por el llanto que le ha provocado la muerte — en un país que había abandonado mucho tiempo atrás con sus padres, a saber, la Alemania de entonces, la Alemania nazi — de una persona que sólo se distinguía, de entre quienes habían velado por su infancia, por ser una amiga de sus padres, pero una amiga con quien había tenido relaciones muy distintas de las que había tenido con sus padres. Es un hecho que nunca había hecho un duelo semejante por nadie.

Ante esta reacción, este estallido sorprendente, ¿cuál es la reacción de nuestra analista? La de interpretar, como siempre hace. También en este caso, varía sus interpretaciones, para ver cuál funciona. Interpretaciones clásicas, a saber, que este duelo es una necesidad de venganza contra el objeto, o que este duelo se dirige quizás a la analista, como una forma de traerle a ella, la analista, todos los reproches que tiene para hacerle, a través de la pantalla de la persona por quien está haciendo el duelo. Nada funciona. Alguna cosita empieza a desencadenarse cuando la analista le confiesa al sujeto que ya no entiende nada y que verla así le da pena. Y entonces nuestra analista deduce que es lo positivo, lo real, lo vivo de un sentimiento, lo que ha devuelto al análisis su movimiento. La autora elige el estilo y el orden de su desarrollo para que podamos decir que lo que afecta al sujeto y le permite transferir, propiamente hablando, a la relación con la analista la reacción que estaba en juego en ese duelo, es que se pone de manifiesto lo siguiente — había una persona para quien ella podía ser una falta.

La intervención le había hecho percibir a la paciente que había en la analista lo que se llama angustia. Aquí nos encontramos en el límite de algo que designa en el análisis el lugar de la falta. Esta inserción, este injerto, esta acodadura, abre una dimensión que permite a este sujeto femenino captarse como una falta, mientras que no podía hacerlo en absoluto en toda su relación con los padres.

Si la interpretación — en caso de que pueda llamarse así lo que se nos describe en la observación — da en el blanco, no es como sentimiento po-

sitivo. Aunque es cierto que el sujeto abre los brazos, y suelta que esta interpretación ha dado en el blanco. Es porque introduce por una vía involuntaria lo que está en juego, y debe estarlo siempre en el análisis, sea cual sea el punto en que se encuentre, aunque sea en su término, a saber, la función del corte.

Lo que nos permitirá advertirlo son los virajes que vendrán a continuación y que serán decisivos para el análisis. Hay dos momentos.

El primer momento. La analista, armándose de valor, en nombre de la ideología, de la vida, de lo real, de todo lo que ustedes quieran, hace de todas formas la intervención más singular respecto de esta perspectiva que llamaré sentimental. Un buen día, cuando el sujeto le insiste con todas sus historias de dinero con su madre, la analista le habla en estos términos — *Escuche, termine con eso, porque, literalmente, no puedo seguir escuchando, hace que me duerma*. No se lo doy como un modelo de técnica, les pido que lean una observación y que sigan los problemas que se le plantean a una analista tan experimentada como llena de ardiente autenticidad.

La segunda vez se trata de ligeras modificaciones que han tenido lugar en el consultorio de la analista, en lo que ella llama su decoración — de acuerdo con lo que es la media de la decoración entre nuestros colegas, debe de ser bello. Nuestra Margaret Little ya está aburrída de las observaciones de sus pacientes — *Está bien, está mal, este marrón es asqueroso, este verde es admirable* —, y resulta que nuestra paciente insiste al final de la jornada, y además en términos todavía un poco más agresivos que los demás. La analista le dice textualmente — *Oiga, me da exactamente igual lo que usted pueda pensar al respecto*. Como la primera vez, la paciente se queda perpleja, pasmada, tras lo cual sale de su silencio con gritos de entusiasmo — *Lo que acaba de hacer usted es formidable, etcétera*.

Les ahorro los progresos de este análisis. Lo que quisiera designar aquí simplemente a propósito de un caso seleccionado; en una parte del campo particularmente favorable a esta problemática, es que el factor decisivo del progreso de la cura está relacionado con la introducción de la función del corte. La primera interpretación consistió en decirle — *Me produce usted un efecto soporífero, me adormece*. La segunda vez, literalmente, la pone en su sitio — *Piense lo que le plazca de la decoración de mi consultorio, me importa un bledo*. Y es entonces cuando algo decisivo se moviliza en la relación transferencial que aquí está en juego.

Esto permite señalar que uno de sus problemas era que ella nunca había podido hacer el menor esbozo de sentimiento de duelo por un padre a quien

admiraba. Pero las historias que se relatan nos muestran sobre todo que no podía representar de ningún modo algo que hubiera podido, desde el punto de vista que fuese, faltarle a su padre. Escena bien significativa — durante un paseo con su padre, ella lleva un bastoncito de madera, bien simbólico del pene, y la propia enferma lo subraya. De forma, al parecer, bastante inocente, el padre le tira el palito al agua, sin el menor comentario. Esta historia no es como en *Los domingos de Ville d'Avray*.

En cuanto a la madre, cuya incidencia es la más cercana en el determinismo de los robos, nunca pudo hacer de esta hija nada más que una prolongación de ella misma, un mueble, incluso un instrumento, a veces instrumento de amenaza y de chantaje, pero, en ningún caso, algo que hubiera podido tener una relación causal respecto a su propio deseo. Es ciertamente para indicar que su deseo — por supuesto, ella no sabe cuál — podría ser tomado en consideración, que cada vez que la madre se acerca, cuando entra en el campo de inducción donde puede tener algún efecto, el sujeto se entrega muy regularmente a un robo, que, como todos los robos de cleptómano, quiere decir simplemente — *Les muestro un objeto que he quitado por la fuerza o mediante astucias, porque en algún lugar hay otro objeto, el mío, el a, que merecería ser considerado, que lo dejen por un instante aislarse*. Esta función del aislamiento, del estar solo, es de algún modo un pobre correlato de la función de la angustia. *La vida*, dice en algún lugar alguien que no es analista, Étienne Gilson, *la existencia es un poder ininterrumpido de activas separaciones*.

Me parece que luego del discurso de hoy no confundirán ustedes esta observación con la que se hace habitualmente sobre las frustraciones. Se trata de otra cosa. Se trata del límite donde se instaura el lugar de la falta.

Nuestro discurso continuará con una reflexión continua y variada sobre las formas diversas, metonímicas, en las que aparecen en la clínica los puntos focales de esta falta. Pero no podemos dejar de cuestionar también los fines del análisis. Las posiciones tomadas a este respecto son tan instructivas, cargadas de enseñanzas, que quisiera, en el punto en que nos encontramos, que se retome el artículo de un tal Szasz sobre las metas del tratamiento analítico, *On the Theory of Psychoanalytic Treatment*, donde se plantea que las metas del análisis están dadas en su regla y que, al mismo tiempo, el fin último de todo análisis, didáctico o no, sólo puede definirse mediante la iniciación del paciente en un punto de vista científico sobre sus propios movimientos.

Es ésta una posición extrema, sin duda muy singular y especializada. No digo — *¿Es ésta una definición que podamos aceptar?* Digo — *¿Qué es lo*

que puede enseñarnos esta definición? Ya han oído ustedes lo suficiente aquí para saber que si hay algo que he cuestionado muchas veces es ciertamente el punto de vista científico, en tanto que su objetivo es siempre considerar la falta como colmable, en el extremo opuesto de la problemática de una experiencia que incluye el hecho de tener en cuenta la falta en cuanto tal.

De todos modos, resulta útil situar este punto de vista, sobre todo si se lo pone en relación con el artículo más antiguo de otra analista, Barbara Low, sobre lo que ella llama los *Entschädigungen*, las compensaciones de la posición del analista. Verán ustedes cómo allí se presenta una concepción del analista completamente opuesta a la del artista. De lo que se trata en el análisis, nos dice, es de algo del todo comparable — no es ésta una analista menos notable por la firmeza de sus concepciones — a la sublimación que preside la creación artística. El artículo está en alemán en la *Internationale Zeitschrift* del vigésimo año. Aunque es difícil de encontrar, lo tengo a disposición de quien tenga la bondad de encargarse de él.

El 20 de febrero, día de mi regreso, puesto que voy a ausentarme, dos personas que están aquí y a quienes acabo de interrogar, ¿podrían ocuparse de los tres artículos de los que acabo de hablar, repartiéndose los papeles como les parezca, añadiéndose quizás un tercero para el tercer artículo? ¿Podrían comprometerse a no dejar demasiado tiempo vacía esta tribuna, y a retomarla por mí si no me encuentro aquí, o conmigo entre la asistencia si vuelvo?

Creo haber obtenido de ellos — se trata, respectivamente, de Granoff y de Perrier — su consentimiento. Les doy cita, pues, para escucharlos, el 20 de febrero, o sea exactamente dentro de tres semanas. (*Lacan no estará de vuelta hasta el 27 de febrero*).

30 DE ENERO DE 1963



---

XI

PUNTUACIONES SOBRE EL DESEO

*De la contratransferencia al deseo del  
analista*

*El deseo como voluntad de goce*

*El deseo, de la lucha al amor*

Bueno, aquí estoy de vuelta de las vacaciones de invierno.

La mayor parte de mis reflexiones ha seguido estando, como de costumbre, al servicio de ustedes, aunque no exclusivamente.

Aparte de que este año me fueron bien, lo cual no siempre sucede, las vacaciones de invierno me impactaron por algo que se me ocurrió al final y que me hizo pensar de nuevo en un problema que ellas parecen encarnar perfectamente, como una materialización muy viva — el problema contemporáneo de la función del campo de concentración.

Las vacaciones de invierno son una especie de campo de concentración para la vejez acomodada, que como todo el mundo sabe se convertirá cada vez más en un problema a medida que avance nuestra civilización, en vista de cómo avanza la media de edad con el tiempo.

Esto me recordó que del problema del campo de concentración y de su función en esta época de nuestra historia hasta ahora no se ha entendido nada de nada, al quedar completamente enmascarado por la era de moralización cretinizante inmediatamente posterior a la guerra, y por la idea absurda de que se podría acabar enseguida con aquello — sigo refiriéndome a los campos de concentración. No voy a hacer más comentarios sobre los diversos viajeros de comercio que hicieron de tapar el asunto su especialidad, en primera línea de los cuales se encuentra uno que recibió el Premio Nobel. Ya se ha visto hasta qué punto estuvo a la altura de su heroísmo del absurdo en el momento en que se trató de tomar partido seriamente sobre una cuestión actual.

Paralelamente a estas reflexiones, releía, siempre al servicio de ustedes, mi Seminario sobre la ética de hace algunos años, y ello para renovar lo bien fundado de lo que creo haber articulado allí como más esencial luego

de nuestro maestro Freud, algo que creo haber destacado de una forma digna de la verdad que está en juego, a saber, que toda moral debe buscarse en su principio y en su proveniencia, del lado de lo real. Todavía es preciso saber qué se entiende por esto.

Que la moral deba, sin duda, buscarse del lado de lo real, y más especialmente en política, no es incitarlos a buscarla en el Mercado Común.

Ahora voy a devolver, no sólo la palabra, sino incluso la presidencia, c más exactamente la posición de *chairman*, a quien la ocupó la última vez, Granoff. Ya que hizo una introducción general a las tres partes, será preciso que dé al menos una breve respuesta a la Sra. Aulagnier, que acabará hoy el ciclo de lo que se inició el otro día con el artículo de Margaret Little. (*Siguen las intervenciones*)

El artículo de Barbara Low es ciertamente con mucho el más extraordinario y el más notable de los tres. Me ha parecido ver cierta señal de evasión en el hecho de que Granoff nos haya remitido a una forma más moderna de intervención con el artículo de Lucy Tower. Por otra parte, le estoy bastante agradecido, puesto que así ya está introducido, dicho artículo, algo que yo mismo no habría hecho este año, pero ahora ya no lo podemos evitar. Estoy igualmente muy agradecido a Perrier por haberme enviado ayer un breve resumen de lo que él aportó. Voy a darme tiempo, y quizás mejor información, para referirme a los puntos de detalle que tendré que destacar.

1

Creo que, a grandes rasgos, ya saben bastante sobre lo que deseaba aportar con la referencia a estos artículos, centrados todos ellos en la contra-transferencia, tema que no pretendo poder precisar ahora como merece. Sólo lo evoqué en la perspectiva de lo que tengo que decirles sobre la angustia, más exactamente sobre la función que debe desempeñar la referencia a la angustia en la secuencia general de mi enseñanza.

Este discurso sobre la angustia no puede mantenerse alejado por más tiempo de un abordaje más preciso de algo que aparece en mi discurso de un modo cada vez más insistente desde hace algún tiempo, a saber, el problema del deseo del analista.

A fin de cuentas, ni las oídos más duros pueden dejar de entender que, en la dificultad del abordaje de estos autores en lo referente a la contratransferencia, lo que constituye el obstáculo es el problema del deseo del analista. Considerada globalmente, sin el apoyo de una elaboración comparable a la que aquí hemos hecho, toda intervención de este orden, por sorprendente que resulte tras sesenta años de elaboración analítica, parece participar de un profundo impudor.

Ninguno de los autores en cuestión, trátase de Szasz o de la propia Barbara Low, o trátase, más aún, de Margaret Little — y enseguida diré en qué consiste el avance de la cuestión en las prodigiosas confidencias de Lucy Tower, la autora más reciente de todos ellos, con la confesión muy profunda que hace de su experiencia — puede evitar situar las cosas en el plano del deseo.

El término contratransferencia apunta a grandes rasgos a la participación del analista. Pero más esencial es el compromiso del analista, a propósito del cual ustedes ven producirse en esos textos las vacilaciones más extremas, desde la responsabilidad al cien por cien hasta la más completa retirada.

El último artículo, el de Lucy Tower, señala, no por vez primera, pero por primera vez de un modo articulado, lo que en este orden de cosas es mucho más sugerente, a saber, lo que ella llama un pequeño cambio que puede sobrevenir del lado del analista. Nos dice — es contratransferencia todo aquello que el psicoanalista reprime de lo que recibe en el análisis como significante.

No se trata de una definición exacta de contratransferencia, que podría darse muy simplemente. Esta afirmación hace que lo que está en juego pierda todo su alcance. Por otra parte la cuestión de la contratransferencia no es verdaderamente el problema, porque la significación que adquiere se debe al estado de confusión en que nos la plantean. La única significación a la que ningún autor puede escapar es, precisamente, el deseo del analista.

Si la cuestión de dicho deseo no sólo no está resuelta, sino que ni siquiera ha empezado a ser resuelta, es simplemente por lo siguiente — hasta ahora en la teoría analítica, salvo precisamente en este Seminario, nunca se ha puesto exactamente en su lugar lo que es el deseo.

Sin duda, hacerlo no es una empresa menor. Por otra parte, pueden ustedes constatar que nunca he pretendido hacerlo de una sola vez. Empecé enseñándoles a situar el deseo en su distinción respecto a la demanda. Luego, en particular al comienzo de este año, introduje algo nuevo, sugirién-

doselo primero para ver su respuesta, sus reacciones, como se suele decir, que no han faltado — a saber, la identidad del deseo con la ley.

Es bastante curioso que una evidencia como ésta, inscrita en los primeros pasos de la doctrina analítica, sólo haya podido ser introducida, o reintroducida, con tales precauciones. Por eso vuelvo hoy al mismo punto para mostrar algunos de sus aspectos, así como sus implicaciones.

2

Ello no sólo es cierto en la doctrina analítica, donde esto es el cuerpo central del edificio. Está claro que lo que constituye la sustancia de la ley es el deseo por la madre, y que, inversamente, lo que normativiza el deseo mismo, aquello que lo sitúa como deseo, es la ley llamada de interdicción del incesto.

Tomemos las cosas por el sesgo que define esta palabra, que tiene un sentido presentificado en la época que vivimos, el erotismo.

Como se sabe, su manifestación edípica, si no sadiana, es la más ejemplar. El deseo se presenta como voluntad de goce, sea cual sea el lado por el que se manifieste, ya sea del lado sadiano — no he dicho sádico — o del lado que llaman masoquismo.

Incluso en la perversión, donde el deseo se presenta como lo que hace la ley, o sea, como una subversión de la ley, de hecho es, ciertamente, el soporte de una ley. Si hay algo que ahora sabemos del perverso es que lo que aparece desde el exterior como satisfacción sin freno es defensa, y puesta en ejercicio de una ley en tanto que frena, suspende, detiene al sujeto en su camino al goce. La voluntad de goce en el perverso es, como en cualquier otro, una voluntad que fracasa, que encuentra su propio límite, su propio freno, en el ejercicio mismo del deseo. Como lo subrayó muy bien una de las personas que hablaron hoy a petición mía, el perverso no sabe al servicio de qué goce ejerce su actividad. En ningún caso es al servicio del suyo.

Esto es lo que permite situar qué está en juego en el neurótico. El neurótico fue el camino ejemplar que nos condujo al descubrimiento, que es un paso decisivo en moral, de la verdadera naturaleza del deseo. Este paso decisivo sólo se franqueó a partir del momento en que, aquí, dirigimos nuestra atención hacia lo que estoy articulando expresamente ante ustedes.

El neurótico nos muestra, en efecto, que tiene necesidad de pasar por la propia institución de la ley para sostener su deseo. Más que ningún otro sujeto, el neurótico pone de relieve este hecho ejemplar — que sólo puede desear según la ley. No puede dar su estatuto a su deseo más que como insatisfecho o como imposible.

Es cierto que me simplifico las cosas al hablarles tan solo de la histérica y el obsesivo, porque así dejo fuera del campo algo con lo que todavía no sabemos qué hacer, a saber, la neurosis de angustia, acerca de la cual este año, con lo que hemos iniciado, espero hacerles dar el paso necesario. No olvidemos que fue de ahí de donde partió Freud, y que si su muerte nos privó de algo es de no haberle dejado el tiempo suficiente como para retomarla.

Por paradójico que pueda parecerles, el sujeto de la angustia nos devuelve, pues, al plano crucial que llamaré el mito de la ley moral, o sea, que toda posición sana de la ley moral debería buscarse en el sentido de una autonomía del sujeto.

La acentuación cada vez mayor, a lo largo de la historia de las teorías éticas, de la noción de autonomía, muestra suficientemente de qué se trata, a saber, de una defensa. Lo que se trata de reconocer es esa verdad primera y evidente de que la ley moral es heterónoma.

Por eso insisto en que proviene de aquello que yo llamo lo real, en tanto que interviene, cuando interviene, como Freud nos dice, o sea, elidiendo al sujeto y determinando, por su propia intervención, la represión. Lo que recibe este nombre sólo adquiere su pleno sentido a partir de la función sincrónica que he articulado ante ustedes al hablarles de lo que, en una primera aproximación, se llama simplemente borrar las huellas.

Evidentemente, no es más que una primera aproximación, porque como todo el mundo sabe las huellas no se borran, y aquí reside la aporía de este asunto. Esta aporía no lo es para ustedes, porque para resolverla, precisamente, se elaboró ante ustedes la noción de significante. No se trata del borramiento de las huellas, sino del retorno del significante al estado de huella. La abolición del paso de la huella al significante, es lo que intenté destacar para ustedes mediante una puesta entre paréntesis de la huella, un subrayado, una tachadura, una marca de la huella. El significante es lo que salta con la intervención de lo real. Lo real remite al sujeto a la huella y, al mismo tiempo, produce la abolición del sujeto, porque no hay sujeto sino por el significante, por el paso al significante. Un significante es lo que representa al sujeto para otro significante.

El resorte de lo que aquí está en juego no debe captarse en la perspectiva, siempre demasiado fácil, de la historia y del recuerdo. El olvido parece ser una cosa muy material, demasiado natural como para que no se crea que funciona solo, cuando es la cosa más misteriosa del mundo, pues la memoria está ahí para existir. Por eso trato de introducirlos a una dimensión transversal, todavía no tan sincrónica como la otra.

Tomemos al masoquista, el masoca, como dicen, al parecer.

Es lo que resulta más enigmático poner en suspenso de la perversión. Él, me dirán ustedes, sí que sabe que es el Otro quien goza. Sería, pues, el perverso que ha visto la luz de su verdad. Sería una excepción respecto de todo lo que dije hasta ahora, que el perverso no sabe que goza. Por supuesto, es siempre el Otro — y el masoca lo sabría. Pues bien, lo que se le escapa al masoquista, y que lo pone en la misma situación que todos los perversos, es que cree, por supuesto, que lo que busca es el goce del Otro, y precisamente porque lo cree no es esto lo que busca. Lo que se le escapa, aunque sea una verdad sensible, que se arrastra por todas partes al alcance de todo el mundo, pero que aun así nunca es percibida en su verdadero nivel de función, es que busca la angustia del Otro.

Esto no significa que trate de molestarlo. A falta de comprender qué significa buscar la angustia del Otro, las cosas se reducen, mediante una especie de sentido común, a este plano grosero, incluso estúpido. A falta de ver la verdad que hay detrás de esto, se deja de lado este caparazón, dentro del cual hay algo más profundo, que se formula tal como acabo de decirles.

Por eso es preciso que volvamos a la teoría de la angustia.

3

¿Qué aporta de nuevo la dimensión introducida en la enseñanza de Lacan en relación a la angustia?

Freud, al término de su elaboración, habla de la angustia-señal que se produce en el yo y concierne a un peligro interno. Es un signo, que representa algo para alguien, o sea, el peligro interno para el yo.

Empleo esta estructura dándole su pleno sentido, suprimiendo esta noción de peligro interno. Como les dije — paradójicamente para los oídos distraídos — cuando revisé la topología del *Entwurf* al darles mi Semina-

rio sobre la ética, no hay peligro interno, puesto que aquella envoltura que es el aparato neurológico no tiene interior, al ser una sola superficie, y el sistema  $\Psi$ , como *Aufbau*, como estructura, como lo que se interpone entre percepción y conciencia, se sitúa en otra dimensión, como Otro en cuanto lugar del significante. El año pasado introduje entonces la angustia como la manifestación específica del deseo del Otro.

¿Qué representa el deseo del Otro en tanto que sobreviene por este rodeo? Es ahí donde la señal adquiere todo su valor. Si bien se produce en un lugar que podemos llamar topológicamente el yo, concierne, ciertamente, a alguien distinto. Aunque el yo sea el lugar de la señal, no es para el yo para quien se da la señal. Es muy evidente. Si se enciende en el yo, es para que el sujeto sea advertido de algo, a saber, de un deseo, o sea, de una demanda que no concierne a ninguna necesidad, que no concierne a nada más que a mi propio ser, es decir que me pone en cuestión. Digamos que me anula. En principio, no se dirige a mí en cuanto presente, se dirige a mí, si ustedes quieren, como esperado y, mucho más todavía, como perdido. Solicita mi pérdida para que el Otro se encuentre en ella. Es esto la angustia.

El deseo del Otro no me reconoce. Hegel lo cree así, lo cual lo hace todo fácil, porque si me reconoce, como nunca me reconoce suficientemente, no tengo más que recurrir a la violencia. En realidad, ni me reconoce ni me desconoce. Sería demasiado fácil, siempre podría salir mediante la lucha y la violencia. Él cuestiona, me interroga en la raíz misma de mi propio deseo como *a*, como causa de dicho deseo, y no como objeto. Y como es *a* eso a lo que apunta, en una relación temporal de antecendencia, no puedo hacer nada para romper esa captura, salvo comprometerme en ella.

Esta dimensión temporal es la angustia, esta dimensión temporal es la del análisis. Si quedo capturado en la eficacia del análisis, es porque el deseo del analista suscita en mí la dimensión de la espera. Me parecería bien que me tomara por éste o por aquél, que hiciera de mí un objeto. La relación hegeliana con el otro es aquí muy cómoda, porque entonces, en efecto, tengo todas las resistencias para oponerme, mientras que contra la otra dimensión, buena parte de la resistencia resbala. Sólo que es preciso saber qué es el deseo. Su función no está únicamente en el plano de la lucha, sino allí donde Hegel, y por buenas razones, no quiso buscarlo — en el plano del amor.

Cuanto más pienso en ello, cuanto más lo hablo, más indispensable considero ilustrar las cosas de las que hablo. Si leen ustedes el artículo de Lucy Tower, verán la historia de amor de dos buenos hombres — por hablar como se hablaba después de la guerra, cuando se hablaba de buenas muje-

res en cierto medio. En un caso, el sujeto la situó en el plano del amor. En el otro caso, no lo consiguió, y ella dice por qué. Lo indico para inducirnos a hacer algunas reflexiones sobre el hecho de que, si hay algunas personas que han dicho sobre la supuesta contratransferencia algo sensato, son únicamente mujeres.

Me dirán ustedes — Michael Balint. Pero escribió su artículo con Alice. Ella Sharp, Margaret Little, Barbara Low, Lucy Tower. Son mujeres en una mayoría aplastante quienes han osado hablar del asunto y han dicho cosas interesantes. El porqué se esclarecerá por completo si lo tomamos desde el ángulo del que hablo, o sea, la función del deseo en el amor. Están ustedes maduros para entender esto, que por otra parte es una verdad bien conocida desde siempre, pero a la que no siempre se le ha dado su lugar — en la medida en que el deseo interviene en el amor y es lo que esencialmente se pone en juego en él, el deseo no concierne al objeto amado.

Mientras esta verdad primera, a cuyo alrededor únicamente puede girar una dialéctica válida del amor, la rebajen ustedes a la categoría de un accidente, de una *Erniedrigung* de la vida amorosa, de un Edipo que se queda atrapado, pues bien, no comprenderán absolutamente nada de la forma en que conviene plantear la cuestión sobre lo que puede ser el deseo del analista — es que es preciso partir de la experiencia del amor, como lo hice el año de mi Seminario sobre la transferencia para situar la topología donde esta transferencia puede inscribirse.

Sin duda, mi discurso adquiere, debido a que voy a terminarlo ahora, un aspecto interrumpido. Lo que he presentado en último término como fórmula puede quedar tan solo como una pausa, encabezamiento de capítulo o conclusión, como a ustedes les parezca. Después de todo, es lícito que lo tomen como piedra de escándalo o, si les place, como una banalidad.

Es en este punto donde quiero que retomemos, la próxima vez, la continuación de este discurso, para situar exactamente la función indicativa de la angustia y aquello a lo que ésta nos permitirá luego acceder.

27 DE FEBRERO DE 1963



## INTRODUCCIÓN

*El esquema en Z.*

*El objeto perdido y vuelto a encontrar.*

*Perlas.*

*El objeto, la angustia, el agujero.*

*El fetiche y el objeto fóbico.*

Este año hablaremos de un tema que en la evolución histórica del psicoanálisis, o lo que así suele llamarse, podría adquirir, de forma articulada o no, una posición central en cuanto a la teoría y a la práctica.

Este tema es la relación de objeto.

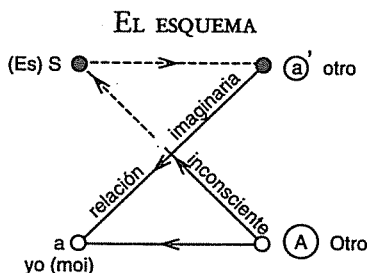
Si ya era actual, primordial, crítico, ¿por qué no lo elegí cuando dimos comienzo a estos seminarios? Precisamente por la razón que constituye el motivo de la segunda parte de mi título, y *las estructuras freudianas*.

En efecto, este tema sólo se podría tratar después de haber tomado cierta distancia con respecto a esta cuestión. Primero teníamos que preguntarnos qué constituye a las estructuras en las que Freud nos mostró que el análisis se mueve y opera, y muy especialmente la estructura compleja de la relación entre los dos sujetos presentes en el análisis, o sea el analizado y el analista. A esto se consagraron nuestros tres años de comentarios y de críticas de los textos de Freud, que voy a recordarles brevemente.

El primer año trató de los elementos mismos de la conducción técnica de la cura, es decir, de las nociones de transferencia y de resistencia. El segundo se refería al fondo de la experiencia y el descubrimiento freudianos, o sea la noción del inconsciente, y creo haberles mostrado sobradamente qué le había impuesto a Freud los principios que introdujo, literalmente paradójicos en el plano dialéctico, que figuran en *Más allá del principio del placer*. Finalmente, durante el tercer año, les di un ejemplo manifiesto de la necesidad absoluta del simbolismo llamado significante para comprender algo, sea lo que sea, hablando desde un punto de vista analítico, en el campo propiamente paranoico de las psicosis.

Finalizados estos años de crítica, aquí estamos, armados por lo tanto

de cierto número de términos y de esquemas. La espacialidad de estos últimos no debe tomarse en el sentido intuitivo del término de esquema, sino en otro sentido, perfectamente legítimo, que es topológico — no se trata de localizaciones, sino de relaciones de lugar, por ejemplo interposición o sucesión, secuencia. Nuestra elaboración culmina en un esquema que podemos llamar *el* esquema y que es el siguiente:



Este esquema inscribe en primer lugar la relación del sujeto con el Otro. Tal como está constituida al inicio del análisis, es la relación de palabra virtual por la que el sujeto recibe del Otro su propio mensaje, bajo la forma de una palabra inconsciente. Este mensaje le está prohibido, es objeto por su parte de un profundo desconocimiento, está deformado, detenido, capturado, por la interposición de la relación imaginaria entre  $a$  y  $a'$ ; entre el yo y el otro, que es su objeto típico. La relación imaginaria, que es una relación esencialmente alienada, interrumpe, amina, inhibe, invierte las más de las veces, desconoce profundamente la relación de palabra entre el sujeto y el Otro, el gran Otro, como otro sujeto, un sujeto por excelencia capaz de engañar.

No fue vano introducir este esquema en la experiencia analítica, en vista de cómo la formulan hoy en día un número cada vez mayor de analistas, que hacen prevalecer en la teoría analítica la relación de objeto como algo primario, pero sin ir más allá al comentarla. En ella centran la dialéctica del principio del placer y el principio de realidad, y basan el progreso analítico en una rectificación de la relación del sujeto con el objeto, considerada como una relación dual que, añaden refiriéndose a la situación analítica, sería excesivamente simple. Pues bien, eso mismo es lo que pondremos a prueba, esta relación del sujeto con el objeto que tiende a ocupar cada vez más el centro de la teoría analítica.

Dado que la relación de objeto como dual está relacionada precisamente con la línea  $a-a'$  de nuestro esquema, ¿podemos acaso construir satisfactoriamente sobre esta base el conjunto de fenómenos que

se ofrecen a nuestra observación en la experiencia analítica? ¿Permite por sí solo este instrumento responder de los hechos? El esquema más complejo que nosotros le oponemos, ¿puede ser obviado, hay que descartarlo incluso?

Como testimonio continuado de que la relación de objeto se ha convertido, al menos aparentemente, en el principal elemento teórico en la explicación del análisis, mencionaré una obra colectiva de reciente aparición, y en efecto el término de colectiva se le puede aplicar particularmente bien. No puedo decir que les invite a empaparse de ella. Verán como en todo momento se pone de relieve y se promueve la relación de objeto de una forma que sin duda no es siempre muy satisfactoria, pero desde luego con una monotonía, con una uniformidad chocante. Verán la promoción de la relación de objeto en un artículo titulado «Evolución del psicoanálisis» y, como último término de esta evolución, verán en el artículo «La clínica psicoanalítica» una presentación de la propia clínica, completamente centrada en la relación de objeto. Tal vez les dé alguna idea de hasta dónde puede llegar una presentación así.

El conjunto es chocante, sin lugar a dudas. Vemos a practicantes del análisis tratando de poner en orden su pensamiento, la comprensión que pueden tener de su propia experiencia, centrada en la relación de objeto, sin estar completamente, plenamente satisfechos, pero, por otra parte, sin que esto deje de orientar su práctica penetrando en ella profundamente. No puede decirse que el hecho de concebir su experiencia en este registro carezca de consecuencias en los modos mismos de su intervención, en la orientación que le dan al análisis y, al mismo tiempo, en sus resultados. Es algo que con sólo leerlos no se puede ignorar. La teoría analítica y la práctica, siempre se ha dicho, no pueden disociarse una de otra, y si se concibe la experiencia en una determinada dirección, es inevitable conducirla igualmente en esa dirección. Por supuesto, los resultados prácticos sólo pueden entrecruzarse.

Para introducir la cuestión de la relación de objeto, y precisamente la pregunta de si es legítimo, si está o no justificado otorgarle una posición central en la teoría analítica, les recordaré brevemente al menos lo que esta noción le debe, o no le debe, al propio Freud. Ante todo, lo haré porque partir del comentario freudiano es para nosotros como una guía y casi una limitación técnica que nos hemos impuesto aquí.

Además, este año me han llegado algunos interrogantes, si no inquietudes, en cuanto a saber si iba o no a partir de los textos freudianos. Y

no cabe duda que es muy difícil, en lo que a la relación de objeto se refiere, partir de los textos mismos de Freud, porque no está. Me refiero, claro, a lo que aquí se plantea formalmente como una desviación de la teoría psicoanalítica. Así que he de partir de textos recientes y, al mismo tiempo, de una crítica de sus posiciones. Por otra parte, que a fin de cuentas nos hemos de referir a las posiciones freudianas, eso es indudable, y al hacerlo no podemos omitir, aunque lo mencionemos muy rápidamente, aquello que en los temas fundamentales propiamente freudianos se sitúa en torno a la noción de objeto en sí misma.

Al principio no podremos hacerlo de forma desarrollada. Precisamente al final, nos lo encontraremos de nuevo y entonces será cuando tendremos que articularlo.

Quisiera hacer pues tan sólo un breve repaso, que ni siquiera sería concebible si no tuviéramos ya detrás nuestros tres años de colaboración en el análisis de textos y si no hubiéramos encontrado ya el tema del objeto, bajo formas diversas.

1

En Freud se habla, por supuesto, de objeto. La última parte de los *Tres ensayos para una teoría sexual* se llama precisamente *El reencuentro del objeto, Die Objektfindung*. Se habla implícitamente de objeto siempre que interviene la noción de realidad. Hay también una tercera forma de hablar de él, siempre que está en juego la ambivalencia de ciertas relaciones fundamentales, es decir, el hecho de que el sujeto se hace objeto para el otro, cuando hay cierto tipo de relaciones en las cuales la reciprocidad por el rodeo de un objeto es patente, incluso constituyente.

Quisiera subrayar con mayor énfasis bajo qué tres modalidades se presentan las nociones relativas al objeto de enfrente. Si se remiten ustedes al capítulo tres de los *Tres ensayos*, verán algo que está ahí desde la época en que fue redactado el *Entwurf*, texto que, se lo recuerdo, si se publicó fue sólo por una especie de accidente histórico, pues Freud no pretendía que se publicara, incluso puede decirse que se publicó contra su voluntad. Sin embargo, si nos remitimos a este primer esbozo de su psicología, encontramos la misma fórmula a propósito del objeto. Freud

insiste en que para el hombre, no hay ninguna otra forma de encontrar el objeto sino la continuación de una tendencia en la que se trata de un objeto perdido, un objeto que hay que volver a encontrar.

No se trata en absoluto del objeto considerado por la teoría moderna como objeto plenamente satisfactorio, el objeto típico, el objeto por excelencia, el objeto armónico, el objeto que da al hombre una base para una realidad adecuada, prueba de madurez — el famoso objeto genital. Es sorprendente ver que cuando Freud está teorizando la evolución instintual tal como se desprende de las primeras experiencias analíticas, nos indica que el objeto se alcanza por la vía de una búsqueda del objeto perdido. Este objeto que corresponde a un estadio avanzado de la maduración de los instintos es un objeto recobrado, el objeto recobrado del primer destete, el objeto que de entrada fue el punto al cual se adhirieron las primeras satisfacciones del niño.

Está claro que por el solo hecho de esta repetición se instaura una discordancia. El sujeto está unido con el objeto perdido por una nostalgia, y a través de ella se ejerce todo el esfuerzo de su búsqueda. Dicha nostalgia marca al reencuentro con el signo de una repetición imposible, precisamente porque no es el mismo objeto, no puede serlo. La primacía de esta dialéctica introduce en el centro de la relación sujeto-objeto una profunda tensión, de tal forma, que lo que se busca no se busca al mismo título que lo que se encontrará. El nuevo objeto se busca a través de la búsqueda de una satisfacción pasada, en los dos sentidos del término, y es encontrado y atrapado en un lugar distinto de donde se lo buscaba. Hay ahí una profunda distancia introducida por el elemento esencialmente conflictivo que supone toda búsqueda del objeto. Bajo esta forma aparece en primer lugar la relación de objeto en Freud.

Para dar a lo que estoy subrayando todo el énfasis necesario, deberíamos decidirnos a articularlo en términos filosóficamente elaborados. Si no lo hago, intencionadamente, es porque lo reservo para cuando volvamos a considerar este término. Pero aquellos para quienes estos términos tienen ya algún sentido, por ciertos conocimientos filosóficos, pueden percibir la distancia que separa a la relación freudiana del sujeto con el objeto de las concepciones antes mencionadas, basadas en la noción del objeto adecuado, el objeto esperado por adelantado, coaptado a la maduración del sujeto. La perspectiva platónica basa toda aprehensión del objeto en el reconocimiento, la reminiscencia, de un tipo de alguna manera preformado. Tal perspectiva está separada, por toda la distancia existente entre la experiencia moderna y la experiencia antigua, de la no-

ción que aporta Kierkegaard en el registro de la repetición, repetición siempre buscada, pero nunca satisfecha. Por su naturaleza, la repetición se opone a la reminiscencia. De por sí es siempre imposible de saciar. En este registro se sitúa la noción freudiana de encuentro del objeto perdido.

Tendremos presente este texto, que muestra claramente como Freud sitúa de entrada la noción de objeto en el marco de una relación profundamente conflictiva del sujeto con su mundo. ¿Cómo podía ser de otro modo, si ya en esa época se trata esencialmente de la oposición entre principio de realidad y principio del placer?

Principio del placer y principio de realidad no pueden separarse uno de otro. Aún diría más, se implican y se incluyen el uno al otro en una relación dialéctica.

El principio de realidad está constituido tan sólo por lo que al principio del placer se le impone para su satisfacción, no es más que una prolongación suya, y a la inversa, implica, en su dinámica y en su búsqueda fundamental, la tensión fundamental del principio del placer. De todos modos, entre ambos, y esto es lo esencial que aporta la teoría freudiana, hay una hiancia que no cabría distinguir si uno fuera sólo la prolongación del otro. En efecto, el principio del placer tiende a realizarse en formaciones profundamente antirrealistas, mientras que el principio de realidad implica la existencia de una organización o de una estructuración diferente y autónoma, la cual supone que lo que aprehende puede ser precisamente y fundamentalmente distinto de lo que se desea. Esta relación de por sí introduce en la dialéctica del sujeto y el objeto otro término, planteado aquí como irreductible.

Al igual que el sujeto, como acabamos de ver, se halla siempre consagrado por sus exigencias primordiales a un retorno, que por esa razón es un retorno imposible, del mismo modo la realidad está, como lo demuestra la articulación del principio de realidad y el principio del placer, en una profunda oposición respecto de lo que busca la tendencia. En otros términos, la satisfacción del principio del placer, siempre latente, subyacente, en todo ejercicio de la creación del mundo, tiende siempre en mayor o menor grado a realizarse bajo una forma más o menos alucinada. La organización subyacente al yo, la de la tendencia del sujeto propiamente dicho, siempre cuenta con la posibilidad fundamental de satisfacerse con una realización irreal, alucinatoria. He aquí otra posición que Freud subraya con toda su fuerza, y ello desde la *Traumdeutung*, es decir, desde su primera formulación plena y articulada de la oposición entre el principio de realidad y el principio del placer.

Estas dos posiciones no están, en sí mismas, articuladas la una con la otra. El hecho de que se presenten en Freud como distintas, indica ciertamente que el desarrollo no se centra en la relación del sujeto con el objeto. Si cada uno de estos dos términos ocupa un lugar en puntos distintos de la dialéctica freudiana, es simplemente porque la relación sujeto-objeto no es en ningún caso central.

Si puede parecer que esta relación se sostiene directamente y sin ninguna hiancia, sólo es cuando se trata de las relaciones que luego se llamaron pregenitales, ver-ser visto, atacar-ser atacado, pasivo-activo. El modo en que el sujeto vive estas relaciones implica siempre, de forma más o menos implícita, más o menos manifiesta, su identificación con el partener. Estas relaciones se viven en la reciprocidad —aquí el término es válido— de una ambivalencia entre la posición del sujeto y la de partener.

En este plano, en efecto, se introduce una relación entre el sujeto y el objeto que no sólo es directa y sin ninguna hiancia, sino que es literalmente equivalencia del uno al otro. Esta relación es la que pudo servir de pretexto para poner en primer plano la relación de objeto propiamente dicha. Tal relación de reciprocidad entre el sujeto y el objeto, que merece el nombre de una relación en espejo, plantea en sí misma tantos interrogantes que yo mismo, para tratar de resolverlos, introduje en la teoría analítica la noción de estadio del espejo.

¿Qué es el estadio del espejo? Es el momento en que el niño reconoce su propia imagen. Pero el estadio del espejo no se limita de ningún modo a connotar un fenómeno que se presenta en el desarrollo del niño. Ilustra el carácter conflictivo de la relación dual. Todo lo que el niño capta al quedar cautivo de su propia imagen es precisamente la distancia que hay entre sus tensiones internas, mencionadas en aquel informe, y la identificación con dicha imagen. Esto, sin embargo, sirvió como tema, como punto central, para poner en primer plano esa relación sujeto-objeto tomada como la escala fenoménica para una medición válida de lo que hasta entonces se presentaba en términos, no sólo pluralistas, sino ciertamente conflictuales, introduciendo una relación esencialmente dialéctica entre los distintos términos.

Uno de los primeros en dar este nuevo acento, pero no tan pronto como se cree, es Karl Abraham.

Hasta entonces, la evolución del sujeto siempre se había considerado por reconstrucción, de forma retroactiva, a partir de una experiencia central, la de la tensión del conflicto entre consciente e inconsciente. Tensión creada por un hecho fundamental — lo que la tendencia busca es

oscuro, tanto, que lo primero que la conciencia alcanza a reconocer es, principalmente, desconocimiento. Si el sujeto se reconoce, no es por la vía de la conciencia, hay algo más, un más allá. Al ser este más allá radicalmente desconocido por el sujeto, al quedar fuera del alcance de su conocimiento, se plantea al mismo tiempo la cuestión de su estructura, su origen y su sentido.

Pero esta perspectiva fue abandonada, por iniciativa de cierto número de personalidades, seguidas de corrientes significativas en el interior del análisis. Todo se centró en la función de un objeto y, más precisamente, de su estado terminal. Mientras que nosotros, por nuestra parte, vamos hacia atrás para comprender cómo se alcanza ese punto terminal, que por otra parte no siempre se observa, puesto que el objeto ideal es literalmente impensable — en la nueva perspectiva, este objeto ideal es concebido, por el contrario, como un punto de mira, una culminación a la que están dirigidas toda una serie de experiencias, de elementos, de nociones parciales del objeto. Esta perspectiva se impuso progresivamente desde que Abraham la formuló en 1924, en su teoría del desarrollo de la libido. Su concepción funda para muchos la ley misma del análisis, el marco de todo lo que en él sucede, traza el sistema de coordenadas en el interior de las cuales se sitúa toda la experiencia analítica y determina su punto de culminación, ese famoso objeto ideal, terminal, perfecto, adecuado, presentado como si él solo indicara el objetivo alcanzado, o sea la normalización del sujeto.

El término de normalización introduce ya, por sí mismo, un mundo de categorías bien ajeno al punto de partida del análisis.

2

De acuerdo con el testimonio de quienes se han comprometido en esta vía, el progreso de la experiencia analítica habría consistido en poner en primer plano las relaciones del sujeto con su entorno.

Este énfasis en el entorno constituye una reducción de lo que aporta toda la experiencia analítica. Es un retorno a la posición claramente objetivante que pone en primer plano la existencia de determinado individuo en su relación más o menos adecuada, más o menos adaptada, con su entorno. Para ilustrárselo, creo que lo mejor que puedo hacer es remi-



tirles a las formulaciones que encontrarán de la página 761 a la 773 de esa obra colectiva que hemos mencionado.

Tras insistir en que si de algo se trata en el progreso del análisis es de las relaciones del sujeto con su entorno, nos informan accesoriamen- te que esto es particularmente significativo en la observación de Juanito, con esos padres que, según dicen, parecen no tener *personalidad propia*. No estamos obligados a suscribir esta opinión. Lo importante es lo que sigue — *Era antes de la guerra de 1914, en una época en que la sociedad occidental, segura de ella misma, no se planteaba preguntas sobre su propia perennidad; por el contrario, después de 1926 se destaca la angustia y la interacción del organismo con el entorno; las bases de la sociedad han sido conmovidas y la angustia de un mundo cambiante se vive día a día, los individuos se ven distintos. Es la época en que la física se busca a sí misma, relativismo, incertidumbres, probabilismo, parecen dejar al pensamiento objetivo sin su confianza en sí mismo.*

Esta referencia a la física moderna como fundamento de un nuevo racionalismo no me parece que merezca ningún comentario. Lo impor- tante es algo que, curiosamente, se confiesa de forma indirecta, que el psicoanálisis sería una especie de remedio social. Esto es lo que destacan y presentan como característico del elemento impulsor de su progreso. Poco importa si tiene algún fundamento, porque a decir verdad estas cosas nos parecen de poca entidad — lo instructivo aquí es la gran ligereza con que se admiten estas cosas.

El primer artículo, que citaba hace un momento, formula resuelta- mente que a fin de cuentas, la concepción general necesaria para la comprensión actual de la estructura de una personalidad viene dada por un *punto de vista* considerado como *el más práctico y el más prosaico posible*, el de las *relaciones sociales del enfermo* — expresión esta última subrayada por el autor.

Dejaré de lado otros términos que tienen el carácter de una confe- sión — *es imaginable que ante tal concepción del análisis se pueda experi- mentar una penosa impresión de algo movedizo, escurridizo, artificial, pero esto no depende del objeto de esta disciplina en sí mismo, actividad cuyas variaciones a lo largo del tiempo nadie se atrevería a discutir*. He aquí en efecto una explicación del carácter un poquito pulverulento de los dife- rentes planteamientos nacidos en esta línea. Aun así, no ha de satisfacernos del todo, pues no me parece que haya ninguna disciplina cuyos obje- tos no estén sometidos a variaciones en el tiempo.

En cuanto a *las relaciones del sujeto con el mundo*, vemos que se afir-

ma un paralelismo en todo momento entre el estado de maduración más o menos avanzado de las actividades instintivas y la estructura del yo en un sujeto dado. Por decirlo todo, a partir de cierto momento, se considera que la estructura del yo dobla\* el estado de maduración de las actividades instintivas en sus distintas etapas y que, a fin de cuentas, es su representante.

Puede que en sí mismos estos términos no les parezcan, a algunos de ustedes, muy criticables. No importa, no es ésta la cuestión, y ya veremos hasta qué punto podemos o no aceptarlos. Pero su consecuencia es la instauración en el propio centro del análisis de algo que se presenta precisamente como una tipología a base de pregenitales y genitales.

Está escrito — *Los pregenitales son individuos con un Yo débil* —, y en ellos *la coherencia del Yo depende estrechamente de la persistencia de relaciones objetales con un objeto significativo*. Aquí, podemos empezar a plantear preguntas. De paso, tal vez veremos enseguida, si seguimos leyendo el mismo texto, a dónde puede conducir la noción de este objeto significativo que no se explica. La noción técnica que ello implica es que se destacan las relaciones pregenitales dentro de la relación analítica. *La pérdida de estas relaciones, o de su objeto, sinónimos en este caso puesto que aquí el objeto existe sólo en función de sus relaciones con el sujeto, acarrea graves desórdenes de la actividad del Yo, tales como problemas de despersonalización, problemas psicóticos*. Aquí tenemos el punto donde se busca el test que mostraría la profunda fragilidad de la relación del yo pregenital con su objeto. *El sujeto se esfuerza por mantener sus relaciones de objeto a toda costa, recurriendo a toda suerte de componendas con este fin, cambio de objeto mediante desplazamiento, o simbolización, que le permitirá, mediante la elección de un objeto simbólico cargado arbitrariamente de los mismos valores afectivos que el objeto inicial, no verse privado de relaciones objetales*. Usar aquí el término de «Yo auxiliar» está plenamente justificado.

*Los genitales, por el contrario, poseen un Yo que no hace depender su fuerza y el ejercicio de sus funciones de la posesión de un objeto significativo*. Mientras que para los primeros la pérdida de una persona importante subjetivamente hablando, por tomar el ejemplo más simple, ponía en peligro su individualidad, para ellos esta pérdida, por dolorosa que sea, no perturba en nada la solidez de su personalidad. No son dependientes de una relación objetal. Esto no quiere decir que puedan prescindir fácilmente de toda relación objetal, algo prácticamente irrealizable por otra parte, tan múltiples y variadas son las relaciones objetales, sino tan sólo que su uni-

\* ...est la doblure... puede entenderse como «forro» o como «doble», en el sentido en que un actor dobla a otro en escena. (T.)

*dad no está a merced de la pérdida de un contacto con un objeto significativo. Esto es lo que les diferencia radicalmente de los anteriores desde el punto de vista de la relación entre el Yo y la relación de objeto.*

Más adelante — [...] *en toda neurosis, la evolución normal parece haberse visto dificultada por la imposibilidad en la que se halla el sujeto de resolver el último de los conflictos estructurantes de la infancia, aquél cuya liquidación perfecta, si puede decirse así, culmina en esa adaptación tan feliz al mundo llamada la relación de objeto genital, que da a cualquier observador la sensación de una personalidad armónica, y en el análisis, la percepción inmediata de una especie de limpidez cristalina del espíritu, lo que es, lo repito, más un límite que una realidad [...].*

*Limpidez cristalina.* Vemos hasta dónde puede llevarle a este autor la idea de perfección de la relación objetal.

Mientras que las pulsiones en su forma pregenital presentan un carácter de necesidad de posesión incoercible, ilimitado, incondicional, que comporta un aspecto destructivo, en su forma genital son verdaderamente tiernas, amorosas, y si el sujeto no se muestra oblativo, es decir desinteresado, si sus objetos son tan profundamente narcisísticos como en el caso anterior, ahora es capaz de comprensión, de adaptación a la situación del otro. Por otra parte, la estructura íntima de sus relaciones objetales muestra que la participación del objeto en su propio placer es indispensable para su felicidad como sujeto. La conveniencia, los deseos, las necesidades del objeto, son tomados en consideración en gran medida.

Con esto basta para plantear un problema muy grave que, en efecto, no podemos dejar de plantear — ¿qué significa el desenlace de una infancia, o de una adolescencia, o de una madurez normales?

Hay una distinción esencial que se debe hacer, sugerida tanto por la noción de objetividad como por la experiencia más elemental. No podemos de ninguna forma confundir la noción a la que se apunta más o menos implícitamente en estos textos, bajo los términos distintos de objetividad y de plenitud del objeto, con el establecimiento de la realidad y todos los problemas de adaptación que ésta plantea por el hecho de que resiste, se resiste y resulta compleja. Esta confusión está articulada, de tal forma que la objetividad se presenta en determinado texto como característica de la relación con el otro en su forma culminante. Hay por el contrario, sin lugar a dudas, una distancia entre lo que implica determinada construcción del mundo, considerada como más o menos satisfactoria en una época dada, y el establecimiento de la relación con el otro en su registro afectivo, incluso sentimental, incluyendo la toma en

consideración de las necesidades, la felicidad, el placer del otro. La constitución de este otro en sí, es decir, como hablante, es decir, como sujeto que es, nos lleva indudablemente mucho más lejos.

Tendremos que volver a referirnos a estos textos, obra de auténticos cagadores de perlas. Pero no basta con citarlos, aun formulando las observaciones humorísticas que por sí mismos sugieren. Antes es preciso hacer el progreso que se impone.

3

Esta concepción extraordinariamente primaria de la noción analítica de evolución instintual está muy lejos de ser admitida universalmente.

Textos como los de Glover, por ejemplo, nos harían volver a una exploración muy distinta de las relaciones de objeto, expresamente mencionadas y definidas. Si frecuentan estos textos, verán ustedes que la función del objeto, cuyas etapas caracterizan a las distintas épocas del desarrollo individual, es concebida de forma muy distinta.

El análisis insiste en introducir una noción funcional del objeto de una naturaleza muy distinta que la de un puro y simple correlato del sujeto. No se trata de una pura y simple coaptación del objeto con determinada demanda del sujeto. El objeto tiene aquí un papel muy distinto, se sitúa, por decirlo así, sobre un fondo de angustia. El objeto es un instrumento destinado a enmascarar, a modo de una protección, el fondo fundamental de angustia que caracteriza a la relación del sujeto con el mundo en las distintas etapas de su desarrollo. Así, en cada etapa, el sujeto debe ser caracterizado.

Al llegar al fin de nuestra charla de hoy, no puedo dejar de ilustrar lo que les digo con un ejemplo que le da todo su relieve. Me bastará con puntuar la concepción clásica, fundamental, freudiana, de la fobia.

Freud y todos aquellos que han estudiado la fobia, con él o después de él, señalan la ausencia de relación directa entre el objeto y el pretendido miedo que lo colorea con su marca fundamental, constituyéndolo en cuanto tal, como un objeto primitivo. Hay, por el contrario, una distancia considerable entre el miedo en cuestión, que bien puede ser en unos casos un miedo primitivo y en otros casos no serlo, y el objeto, constituido esencialmente para mantener ese miedo a distancia. El obje-

to encierra al sujeto en determinado círculo, una muralla, donde se protege de los miedos. Está esencialmente vinculado con el resultado de una señal de alarma. El objeto es, ante todo, una avanzadilla contra un miedo instituido. El miedo le da su papel al objeto en determinado momento de cierta crisis del sujeto que, sin embargo, no es ni típica ni evolutiva.

Esta noción moderna, si puede decirse así, de la fobia, ¿se afirma legítimamente? Por nuestra parte, también tendremos que criticarla, mostrando que está en el origen de la noción de objeto tal como se promueve en los trabajos de Glover, así como en la forma de conducir el análisis característica de su pensamiento y de su técnica.

Que la angustia en cuestión es la angustia de castración, nos dicen, ha encontrado pocas objeciones hasta hace poco. Sin embargo, es notable que el deseo de reconstrucción en el sentido genético haya acabado tratando de deducir, de la eclosión de las construcciones fóbicas objetales primitivas, la construcción misma del objeto paterno, que sería como su continuación y su culminación. Un informe de Mallet sobre la fobia, en la obra colectiva que he citado, va exactamente en este sentido, por una curiosa inversión del camino que nos había permitido remontarnos desde la fobia hasta la noción de cierta relación con la angustia, así como establecer la función de protección que juega el objeto de la fobia respecto de dicha angustia.

En otro registro, no es menos notable comprobar en qué acaban las nociones de fetiche y de fetichismo. Lo introduzco hoy para mostrarles que, si lo consideramos en la perspectiva de la relación de objeto, resulta que el fetiche cumple en la teoría analítica una función de protección contra la angustia, y, cosa curiosa, la misma angustia, es decir, la angustia de castración. No parece que se establezca por el mismo rodeo la relación más específica del fetiche con la angustia de castración, puesto que ésta está vinculada con la percepción de la ausencia de órgano fálico en el sujeto femenino, y con la negación de esta ausencia. ¿Qué importa? No puede pasarles desapercibido que, también en este caso, el objeto tiene cierta función de complemento con respecto a algo que se presenta como un agujero, incluso como un abismo en la realidad.

La cuestión es saber si el objeto fóbico y el fetiche tienen algo en común.

Pero si planteamos estas cuestiones en tales términos, y sin privarnos de abordar los problemas a partir de la relación de objeto, tal vez debemos hallar en los mismos fenómenos la oportunidad, el punto de partida de una crítica. Aceptemos someternos a la pregunta que nos plan-

tean sobre el objeto típico, el objeto ideal, el objeto funcional y todas las formas de objeto que puedan ustedes suponer en el hombre, y abordemos pues la cuestión bajo esta luz — pero entonces, no nos contentemos con explicaciones uniformes para fenómenos distintos. Centremos por ejemplo nuestra pregunta de partida en cuál es la diferencia entre la función de una fobia y la de un fetiche, dado que tanto la una como el otro se plantean sobre el mismo fondo de angustia fundamental, ambos convocados supuestamente como medidas de protección o de garantía por parte del sujeto.

Ahí es donde he decidido establecer mi punto de partida. Partiremos de nuestra experiencia para llegar a los mismos problemas, procediendo así de una forma no ya mítica, ni abstracta, sino directa, a partir de los objetos que se nos proponen.

No basta con hablar del objeto en general, ni de un objeto que, por no sé qué vía de comunicación mágica, tendría la propiedad de regularizar las relaciones con el resto de objetos, como si el hecho de haber conseguido convertirse en un genital bastara para resolver todas las cuestiones. Lo que puede ser un objeto para un genital desde el punto de vista esencialmente biológico, que aquí se plantea en primer plano, no me parece que deba ser menos enigmático que alguno de los objetos de la experiencia humana corriente, por ejemplo una moneda.

¿Puede acaso decirse que la moneda no plantea por sí misma la cuestión de su valor objeto? El hecho de que, en un registro determinado, la perdamos como medio de intercambio, o la propia toma en consideración, para el intercambio, de cualquier otro elemento de la vida humana trasladado a su valor de mercancía — ¿no nos introduce esto de mil formas en una cuestión que fue efectivamente resuelta en la teoría marxista con un término, si no sinónimo, al menos muy cercano al que acabamos de mencionar, o sea el fetiche? En suma, la noción de objeto fetiche, la de objeto pantalla y, al mismo tiempo, la función tan singular de esa constitución de la realidad sobre la que Freud aportó una luz verdaderamente sobrecogedora, y que nos preguntamos por qué no se le sigue concediendo su valor, la noción de recuerdo pantalla como muy especialmente constitutiva del pasado del sujeto — he aquí cuestiones que merecen ser tratadas por sí mismas y en sí mismas.

De igual forma, deberán ser analizadas en sus relaciones recíprocas, porque de estas relaciones podrán surgir las necesarias distinciones de planos que nos permitirán definir de forma articulada por qué una fobia y un fetiche son cosas distintas.

¿Qué relación hay entre el uso general del término de fetiche y el empleo preciso del término para designar una perversión sexual? Así es como introduciremos el tema de nuestra próxima charla, que tratará de la fobia y del fetiche.

Por la vía de este retorno a la experiencia podremos resituar el término de relación de objeto y darle su verdadero valor.

21 de noviembre de 1956

SRM Cursos®

SRM Cursos®



---

## II

### LAS TRES FORMAS DE LA FALTA DE OBJETO

*¿Qué es un obsesivo?  
La tríada imaginaria.  
El falicismo y lo imaginario.  
Realidad y Wirklichkeit.  
El objeto transicional del señor Winnicott.*

Esta semana, por ustedes, he leído algunas cosas. He leído lo que los psicoanalistas han escrito sobre el tema que este año será el nuestro, es decir, el objeto, y más especialmente el objeto genital.

El objeto genital, por llamarlo por su nombre, es la mujer. Entonces, ¿por qué no llamarlo por su nombre?

Así que me he regalado con cierto número de lecturas sobre la sexualidad femenina. Estas lecturas, lo importante sería que las hicieran ustedes y no yo. Esto les haría más fácil de entender lo que me veré llevado a decirles sobre esta cuestión. Además, estas lecturas son muy instructivas también desde otros puntos de vista, y principalmente desde éste. *La estupidez humana da una idea del infinito*, decía Renan. Pues bien, si viviera hoy día, añadiría — *y las divagaciones teóricas de los psicoanalistas*.

No créan ustedes que las equiparo con la estupidez. No, pero son de tal clase que dan una idea del infinito. En efecto, resulta chocante ver a qué extraordinarias dificultades se han visto sometidas las mentes de los distintos analistas a consecuencia de los enunciados de Freud, tan abruptos y sorprendentes.

¿Qué fue lo que aportó Freud, siempre tan solo, sobre este tema? — lo que hoy voy a decirles probablemente no irá más allá. Es esto. La idea de un objeto armónico, que por su naturaleza consuma la relación sujeto-objeto, la experiencia la contradice perfectamente — no ya la experiencia analítica, sino incluso la experiencia común de las relaciones entre el hombre y la mujer. Si la armonía no fuese en este registro un asunto problemático, no habría análisis en absoluto. No hay nada más preciso que las formulaciones de Freud al respecto — hay, en este registro, una hiancia, algo que no va, lo cual no significa que eso baste para

definirlo. La afirmación positiva de que la cosa no marcha está en Freud, la encontrarán ustedes en *El malestar en la cultura*, así como en las *Nuevas conferencias sobre el psicoanálisis*, lección 31.

Esto nos lleva de nuevo a preguntarnos por el objeto.

1

Les recuerdo que el olvido de la noción de objeto en el que, por lo general, se incurre no queda tan acentuado en su relieve si se sigue la forma en que la experiencia y la doctrina freudianas sitúan y definen este objeto.

El objeto se presenta de entrada en una búsqueda del objeto perdido. El objeto es siempre el objeto vuelto a encontrar, objeto implicado de por sí en una búsqueda, opuesto de la forma más categórica a la noción del sujeto autónomo, conclusión a la que lleva la idea del objeto culminante.

Ya destacué igualmente la última vez la noción del objeto alucinado sobre un fondo de realidad angustiante. Este es el objeto tal como surge de la acción de aquello que Freud llama el sistema primario del placer. En total oposición a esto, en la práctica analítica hay una noción del objeto que se reduce a fin de cuentas a lo real. Se trata de volver a encontrar lo real. Este objeto sobresale, no ya de un fondo de angustia, sino del fondo de realidad común, por así decirlo, y el término de la experiencia analítica es darse cuenta de que no hay razón para tenerle miedo. *Miedo* es un término a distinguir del de angustia.

Finalmente, el tercer encabezamiento bajo el cual encontramos al objeto, si lo seguimos en Freud, es el de la reciprocidad imaginaria, o sea que, en toda relación del sujeto con el objeto, el lugar del término en relación es ocupado simultáneamente por el sujeto. Así, la identificación con el objeto está en el fondo de toda relación con él.

A este punto, evidentemente, se consagra más aún la práctica de la relación de objeto en la técnica analítica moderna, con el resultado de lo que llamaré un imperialismo de la identificación. Si tú puedes identificarte a mí, si yo puedo identificarme a ti, sin duda de los dos el yo es el que tiene la mejor adaptación a la realidad y es el mejor modelo. A fin de cuentas, en un caso ideal, el progreso del análisis se reduce a

la identificación con el yo del analista. Semejante parcialidad en el manejo de la relación de objeto puede condicionar una desviación extrema. Esto lo ilustra más en particular la práctica de la neurosis obsesiva.

La neurosis obsesiva es, como piensan la mayoría de quienes aquí están, una noción estructurante que puede expresarse aproximadamente así. ¿Qué es un obsesivo? En suma es un actor que desempeña su papel y cumple cierto número de actos como si estuviera muerto. El juego al que se entrega es una forma de ponerse a resguardo de la muerte. Se trata de un juego viviente que consiste en mostrarse invulnerable. Con este fin, se consagra a una dominación que condiciona todos sus contactos con los demás. Se le ve en una especie de exhibición con la que trata de mostrar hasta dónde puede llegar en ese ejercicio, que tiene todas las características de un juego, incluyendo sus características ilusorias — es decir, hasta dónde puede llegar con los demás, el otro con minúscula, que es sólo su *alter ego*, su propio doble. Su juego se desarrolla delante de un Otro que asiste al espectáculo. Él mismo es sólo un espectador, y en ello estriba la posibilidad misma del juego y del placer que obtiene. Sin embargo, no sabe qué lugar ocupa, esto es lo inconsciente que hay en él. Lo que hace, lo hace a título de coartada. Esto sí lo puede entrever. Se da perfecta cuenta de que el juego no se juega donde él está, y por eso casi nada de lo que ocurre tiene para él verdadera importancia, lo cual no significa que sepa desde dónde ve todo esto.

A fin de cuentas, ¿qué dirige el juego? Sabemos que es él mismo, pero podemos cometer mil errores si no sabemos a dónde se dirige este juego. De ahí la noción de objeto, del objeto significativo para este sujeto.

Sería erróneo creer que se pueda designar este objeto en términos de relación dual, recurriendo a la noción de relación de objeto tal como la elabora el autor en cuestión. Ya verán a qué conduce esto. Está claro que, en esta situación tan compleja, la noción de objeto no está dada inmediatamente, porque el objeto participa de un juego ilusorio, un juego de retorsión, un juego tramposo, que consiste en aproximarse a la muerte tanto como sea posible quedando a salvo de todos los golpes, porque el sujeto, de algún modo, ha matado su propio deseo por adelantado, lo ha, por así decirlo, mortificado.

Aquí la noción de objeto es infinitamente compleja y merece ser destacada en todo momento si queremos saber al menos de qué objeto estamos hablando. Trataremos de darle a esta noción de objeto un empleo uniforme, que nos permita orientarnos en nuestro vocabulario.

De esta noción, yo no diría que es escurridiza, sino que se muestra

absolutamente difícil de circunscribir. Para acentuar nuestra comparación, digamos que se trata de demostrar lo que él ha articulado para ese Otro espectador que es él mismo sin saberlo y en cuyo lugar nos va poniendo a medida que avanza la transferencia.

Tomen por favor el caso del obsesivo del autor al que me refiero y lean lo que, según él, representa el progreso del análisis. Verán que el manejo de la relación de objeto consiste, en este caso, en hacer algo análogo a lo que ocurriría si asistieran a una escena de circo con Auguste y Chocolat administrándose alternativamente una serie de pares de bofetadas. Tú te vas de la pista por miedo a recibir alguna, mientras que por el contrario el sujeto sigue repartiendo en virtud de su agresividad. Entonces aparece el señor Loyal\* y dice — *Veamos, esto no es razonable, que cada uno se coma el garrote del otro, así lo tendrán donde corresponde, lo habrán interiorizado*. En efecto, es una forma de resolver la situación y encontrarle una salida.

Todo esto podría acompañarse con una tonadilla, verdaderamente inolvidable, debida a un tal N\*, una especie de genio. Quienes no le conocieron cuando actuaba en un cabaret de París no pueden hacerse una idea del carácter sagrado que le daba a aquella exhibición de clown a propósito de un simple sombrero. Es posible que de no haber visto esa especie de misa, que parecía negra, ese oficio, esa especie de ritual al que asistimos en cierta oportunidad, resulte imposible entender qué es, hablando con propiedad, la relación de objeto. Lo que trasluce, lo que surge en el fondo, es el carácter profundamente oral de la relación de objeto imaginaria. Si toma la relación dual como real, una práctica no puede sustraerse a las leyes de lo imaginario, y a lo que conduce esta relación de objeto es al fantasma de incorporación fálica.

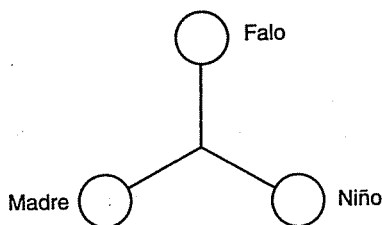
¿Por qué? No sólo la experiencia no sigue la noción ideal que podamos tener de su realización, sino que esta noción se limita a dar todavía más relieve a sus paradojas, y así, cuanto más nos aproximamos a la realización de la relación dual, más aparece en primer plano ese objeto imaginario llamado el falo. Ése es el paso que trato de hacerles dar hoy.

La noción de relación de objeto es imposible entenderla, incluso ejercerla, si no se introduce el falo como uno de sus elementos, no digo mediador, porque eso sería dar un paso que todavía no hemos dado juntos, sino tercero. Lo destaca el esquema que les di, al final del pasado año,

\* Se alude a personajes reales del circo. Chocolat era un payaso de tez oscura y el señor Loyal un regidor de pista. (T)

como conclusión del análisis del significante al cual nos había llevado la exploración de la psicosis, pero también como introducción a lo que pensaba proponerles este año sobre la relación de objeto. Éste es nuestro esquema inaugural:

LA TRÍADA IMAGINARIA



La relación imaginaria, sea cual sea, está modelada en base a una determinada relación que es efectivamente fundamental — la relación madre-hijo, con todo lo que tiene de problemática. Sin duda, esta relación es como para dar la idea de que se trata de una relación real, y en efecto, ahí se dirige en la actualidad toda la teoría de la situación analítica. Tratan de reducirla en última instancia a no ser más que el desarrollo de las relaciones madre-hijo, y en toda la secuencia de la génesis encontramos las huellas de tal posición inicial.

Ahora bien, es imposible, incluso para los autores que hacen de ella la base de toda la génesis analítica, hacer intervenir este elemento imaginario sin que se manifieste como un punto clave, en el centro de la relación de objeto, lo que podemos llamar el falicismo de la experiencia analítica. Lo demuestran tanto la experiencia como la evolución de la teoría analítica, y trataré de hacerles ver, a lo largo de esta conferencia, a qué callejones sin salida conduce toda tentativa de reducir este falicismo imaginario a un dato real, cualquiera que sea. En efecto, cuando se busca el origen de toda la dialéctica analítica en ausencia de la trinidad de los términos simbólico, imaginario y real, a fin de cuentas es inevitable referirse a lo real.

Para aportarles una última pincelada, un rasgo más en mi descripción de cómo se conduce la relación dual en determinada orientación y teorización de la experiencia analítica, me referiré una vez más al encajamiento de la obra colectiva que antes mencioné.

Cuando el analista, entrando en el juego imaginario del obsesivo, in-

siste en hacerle reconocer su agresividad, es decir, que hace situar al analista en la relación dual que un momento antes designaba como recíproca, el texto aporta, como prueba del desconocimiento de la situación por parte del sujeto, el hecho de que nunca quiere expresar su agresividad y sólo puede expresarla mostrando una ligera irritación, provocada por la rigidez técnica. El autor confiesa entonces que insiste en remitir siempre al sujeto al tema de la agresividad, como si se tratara del tema central. El autor añade de forma significativa que a fin de cuentas la irritación y la ironía pertenecen a la clase de las manifestaciones agresivas. ¿Es acaso evidente que la irritación sea característica de la relación agresiva? Es bien sabido, sin embargo, que la agresión puede ser provocada por cualquier otro sentimiento y que en absoluto se excluye, por ejemplo, que un sentimiento de amor esté en el origen de una reacción agresiva. En cuanto a decir que una reacción como la ironía, por ejemplo, es agresiva por naturaleza, no me parece compatible con algo que todo el mundo sabe, que lejos de ser una reacción agresiva la ironía es, ante todo, una forma de interrogación, una modalidad de pregunta.

Esto les demuestra a qué reducción de perspectiva conduce semejante concepción de la relación de objeto, concepción que he decidido no volver a mencionar de ahora en adelante.

Llegamos pues por fin a la pregunta fundamental que deberá ser nuestro punto de partida, porque a ella hemos de volver, y será también nuestra meta. Toda la ambigüedad de la cuestión suscitada en torno al objeto y su manejo en el análisis se reduce a esto — el objeto, ¿es o no lo real?

2

Llegamos a esta pregunta tanto por la vía del vocabulario elaborado que utilizamos aquí, simbólico, imaginario y real, como por la vía de la intuición más inmediata.

Cuando les hablan de la relación de objeto en términos de acceso a lo real, acceso que debe conseguirse al término del análisis, ¿qué representa esto para ustedes, espontáneamente? ¿Es real el objeto, o no lo es? Lo que se encuentra en lo real, ¿es el objeto?

Merece la pena que nos lo preguntemos. Incluso sin llegar al núcleo de la problemática del falicismo que hoy estoy introduciendo, podemos

ver, porque es un punto verdaderamente llamativo de la experiencia analítica, que toda la dialéctica del desarrollo individual, así como toda la dialéctica de un análisis, giran alrededor de un objeto principal, que es el falo. Ya veremos más detenidamente que no se debe confundir falo con pene. Cuando por los años 1920-1930 hubo una inmensa polémica que se ordenó alrededor de la noción de falicismo y la cuestión del período fálico, de lo que se trataba era de distinguir el pene, como órgano real, con funciones definibles por determinadas coordenadas reales, del falo en su función imaginaria. Sólo por esto, ya valdría la pena que nos preguntáramos qué quiere decir la noción de objeto.

No puede decirse que el falo no sea en la dialéctica analítica un objeto predominante y que el sujeto no se haga una idea de él como tal objeto. Si bien nunca se llegó a formular que sólo es concebible aislar este objeto en el plano de lo imaginario, no es menos cierto que eso mismo se desprende línea a línea de lo que Freud aportó en determinada fecha, y de las respuestas que le dieron algunos otros, como Helene Deutsch, Melanie Klein, en particular Ernest Jones. La noción de falicismo implica de por sí aislar la categoría de lo imaginario.

Pero antes de entrar en ello, preguntémosnos qué significa la posición recíproca del objeto y lo real. Hay más de una forma de abordar esta cuestión, puesto que, en cuanto la abordamos, vemos que lo real tiene más de un sentido. Algunos de ustedes, creo, dejan escapar cierto suspiro de alivio — *Por fin va a hablarnos de ese famoso real que hasta ahora había quedado en la sombra*. En efecto, no hay motivo de sorpresa, lo real se encuentra en el límite de nuestra experiencia.

Esa posición con respecto a lo real se explica sobradamente por la pantalla de nuestra experiencia, cuyas condiciones son muy artificiales, contrariamente a lo que nos dicen cuando la presentan como una situación tan simple. Sin embargo, cuando teorizamos no tenemos más remedio que referirnos a lo real. Pero ¿qué queremos decir cuando nos referimos a lo real? Es poco probable que todos partamos de la misma noción, pero es verosímil que podamos acceder a ciertas distinciones o disociaciones esenciales que se pueden aportar en cuanto al manejo del término de real, o de realidad, si examinamos cuidadosamente qué uso se hace de ellos.

Cuando se habla de lo real, puede tratarse de cosas diversas. De entrada, se trata del conjunto de cosas que ocurren efectivamente. Esta es la noción implicada en el término alemán *Wirklichkeit*, cuya ventaja es que distingue en la realidad una función que la lengua francesa no per-

mite aislar correctamente. Se trata de lo que implica de por sí cualquier posibilidad de efecto, de *Wirkung*. Es el conjunto del mecanismo.

Sólo voy a hacer aquí algunas reflexiones de paso, para mostrar hasta qué punto los psicoanalistas permanecen prisioneros de categorías verdaderamente ajenas a algo a lo que su práctica debería, sin embargo, introducirles cómodamente, diría yo, con respecto a la noción misma de la realidad. Si bien es concebible que, para un espíritu de la tradición mecano-dinamista, que se remonta al siglo XVIII con la tentativa de La Mettrie y Holbach de elaborar el hombre máquina, todo lo que sucede en el terreno de la vida mental exija ser referido a algo planteado como material, ¿qué interés puede tener esto para un analista? — si el principio mismo del ejercicio de su función pone en juego efectos que por hipótesis, tratándose de un analista, admite que tienen su orden propio. Si sigue a Freud, si concibe lo que rige todo el espíritu del sistema, la perspectiva que debe captar es una perspectiva energética.

La materia, la *Stuff* primitiva, ejerce tal fascinación sobre el espíritu médico que, cuando afirman de forma totalmente gratuita que nosotros, como los demás médicos, ponemos una realidad orgánica en el fundamento de lo que se produce en el análisis, creen estar diciendo algo importante. Freud también lo dijo, sólo que hay que ver dónde lo dijo y qué función cumple. Él da a esta realidad un alcance muy distinto. En los analistas, la referencia al fundamento orgánico responde tan sólo a una especie de necesidad de seguridad que les lleva a entonar una y otra vez esa cantinela en sus textos, como quien toca madera — *Al fin y al cabo, sólo hacemos intervenir mecanismos superficiales, todo debe remitirse, en última instancia, a cosas que tal vez sabremos algún día, a la materia principal que está en el origen de todo lo que ocurre*. Esto es una especie de absurdo para un analista, si admite el orden de efectividad en el que suele moverse.

Déjenme hacerles una simple comparación para mostrárselo. Es más o menos como si alguien encargado de una central eléctrica hidráulica en plena corriente de un gran río, por ejemplo el Rin, se pusiera a fantasear sobre la época en que el paisaje era aún virgen y las ondas del Rin fluían en abundancia, cuando ha de hablar de lo que sucede en esa máquina. Ahora bien, es la máquina lo que se halla en el principio de la acumulación de una energía cualquiera, en este caso la fuerza eléctrica que luego puede distribuirse y ponerse a disposición de los usuarios. Lo que se acumula en la máquina tiene, ante todo, la relación más estrecha con la máquina. Diciendo que la energía estaba ya ahí virtualmente en



la corriente del río no adelantamos nada. Propiamente, no quiere decir nada, porque la energía, en este caso, sólo empieza a interesarnos en cuanto se acumula, y sólo se acumula a partir del momento en que las máquinas entran en acción. Sin duda, lo que las anima es una propulsión que proviene de la corriente del río, pero creer que la corriente del río es el orden primitivo de la energía, confundir con una noción del orden del *mana* eso tan distinto que es la energía, incluso la fuerza, querer a toda costa encontrar en algo que estaría eternamente presente la permanencia de lo acumulado al final como elemento de *Wirkung*, de una posible *Wirklichkeit* — esto sólo se le puede ocurrir a alguien que esté completamente loco.

Esta necesidad nuestra de confundir la *Stuff*, o la materia primitiva, o el impulso, o el flujo, o la tendencia, con lo que está realmente en juego en el ejercicio de la realidad analítica, representa un desconocimiento de la *Wirklichkeit* simbólica. El conflicto, la dialéctica, la organización, la estructuración de elementos que se combinan y se construyen, dan a la cuestión un alcance energético muy distinto. Mantener la necesidad de hablar de la realidad última, como si estuviera en algún lugar más que en el propio ejercicio de hablar de ella, es desconocer la realidad donde nos movemos. Puedo calificar esta referencia, hoy, de supersticiosa. Es una especie de secuela del postulado llamado organicista, que no puede tener literalmente ningún sentido en la perspectiva analítica. Les mostraré que allí donde aparentemente Freud se sirve de ella, no tiene ya ningún sentido de este orden.

En el análisis se hace un uso distinto de la noción de realidad, mucho más importante, y que no tiene nada que ver con el anterior. La realidad, en efecto, participa del doble principio, principio de placer y principio de realidad. Se trata de algo muy distinto, porque el principio de placer no se ejerce de una forma menos real que el principio de realidad, el análisis precisamente lo demuestra. El uso del término de realidad es aquí muy diferente.

Hay aquí un contraste bastante chocante. Este uso que al comienzo se había mostrado tan fecundo, que había permitido introducir los términos de sistema primario y sistema secundario en el orden psíquico, se reveló, cuando el análisis fue progresando, como más problemático, pero de forma muy inaprehensible. Para darse cuenta de la distancia recorrida desde el primer uso que se hizo de la oposición entre los dos principios y el punto donde nos encontramos en la actualidad, tras algún deslizamiento, casi resulta necesario referirse, como de vez en cuan-

do sucede, al niño que dice que el rey está desnudo. Este niño, ¿será un cándido? ¿Será un genio? ¿Un descarado? ¿Un bestia? Nunca se sabrá. Seguramente alguien bastante liberador.

Pues bien, a veces ocurre. Vemos analistas que vuelven a una especie de intuición primitiva y perciben que todo lo que se había dicho hasta entonces no explicaba nada. Esto es lo que le pasó al señor Winnicott en un pequeño artículo donde habla de lo que llama *transitional object* — pensemos en *transición de objeto* o *fenómeno transicional*.

El señor Winnicott llama la atención simplemente sobre el hecho de que cada vez nos interesamos más en la función de la madre y la tenemos por absolutamente decisiva en la captación de la realidad por parte del niño. Es decir, la oposición dialéctica e impersonal de los dos principios, el principio de realidad y el principio de placer, la hemos sustituido por actores. Sin duda estos sujetos son completamente ideales, sin duda se trata más bien de una especie de figuración, o de guiñol imaginario, pero en eso estamos. El principio del placer lo hemos identificado con una determinada relación de objeto, es decir, la relación con el seno materno, mientras que el principio de realidad lo hemos identificado con el hecho de que el niño debe aprender a prescindir de él.

El señor Winnicott, de forma muy pertinente, señala en qué condiciones todo va bien — porque es importante que todo vaya bien, y lo que va mal lo hacemos derivar de una anomalía primordial, de la frustración, término que se convierte en clave en nuestra dialéctica. Winnicott observa que en suma, para que las cosas vayan bien, o sea para que el niño no quede traumatizado, la madre debe operar estando presente siempre que es necesario, es decir, precisamente introduciendo, en el momento de la alucinación delirante del niño, el objeto real que lo colma. Al principio pues, en la relación madre-hijo, no hay ninguna distinción entre la alucinación del seno materno, por principio surgida del sistema primario de acuerdo con la noción que de él tenemos, y el encuentro con el objeto real en cuestión.

Por lo tanto, si todo va bien, el niño no tiene forma de distinguir lo que corresponde a la satisfacción basada en la alucinación *a priori* vinculada con el funcionamiento del sistema primario, y la aprehensión de lo real que lo colma y le satisface efectivamente. Por lo tanto, se trata de que la madre enseñe progresivamente al niño a experimentar las frustraciones y, al mismo tiempo, a percibir, en forma de cierta tensión inaugural, la diferencia que hay entre la realidad y la ilusión. Esta diferencia sólo puede instalarse por la vía de una desilusión, cuando, de

vez en cuando, la realidad no coincide con la alucinación surgida del deseo.

Winnicott señala simplemente en primer lugar que, en el interior de tal dialéctica, es inconcebible la posibilidad de elaborar algo que vaya más allá de la noción de un objeto estrictamente correspondiente al deseo primario. La extrema diversidad de los objetos, tanto instrumentales como fantasmáticos, que intervienen en el desarrollo del campo del deseo humano, es impensable en una dialéctica así, si se encarna en dos actores reales, la madre y el niño. En segundo lugar, como la experiencia lo demuestra, incluso en el niño más pequeño vemos aparecer esos objetos que Winnicott llama objetos transicionales porque no podemos decir de qué lado se sitúan en la dialéctica reducida, y encarnada, de la alucinación y el objeto real.

Todos los objetos del juego del niño son objetos transicionales. Juguetes, estrictamente hablando, el niño no necesita que se los demos, porque se los hace él mismo con todo lo que cae en sus manos. Se trata de objetos transicionales. No cabe preguntarse si son más subjetivos o más objetivos, son de una naturaleza distinta. Aunque Winnicott no franquee el límite de nombrarlos así, nosotros los llamaremos simplemente imaginarios.

En sus trabajos, sin duda dubitativos, llenos de rodeos y confusiones, vemos sin embargo que los autores que buscan explicarse el origen de un hecho como la existencia del fetiche sexual acaban refiriéndose a estos objetos. Se ven llevados a buscar, tanto como sea posible, puntos en común entre el objeto en el niño y el fetiche que ocupará el primer plano de las exigencias objetales para la mayor satisfacción alcanzable por parte de un sujeto, es decir, la satisfacción sexual. Espían en el niño la manipulación por poco privilegiada que sea de un pequeño objeto, de un pañuelo que le quita a su madre, una punta de la sábana de una cama, alguna parte de la realidad que accidentalmente se pone a su alcance, lo cual surge durante un periodo que, aunque se llame aquí transicional, no constituye sin embargo un periodo intermedio, sino permanente en el desarrollo del niño. Esos autores se ven llevados a confundir casi estos dos tipos de objeto, sin preguntarse por la distancia que pueda haber entre la erotización del objeto fetiche y la primera aparición de un objeto como imaginario.

Lo que se olvida en esta dialéctica — olvido que obliga a esa especie de añadidos, de suplementos, que subrayo a propósito del artículo de Winnicott —, es que uno de los mecanismos más esenciales de la experiencia analítica es, desde el principio, la noción de la falta del objeto.

Nunca, en nuestro ejercicio concreto de la teoría analítica, podemos prescindir de una noción de la falta del objeto con carácter central. No es negativa, sino el propio motor de la relación del sujeto con el mundo.

Desde sus inicios, el análisis, el análisis de la neurosis, empieza con la noción de castración, tan paradójica, que puede decirse que todavía no ha sido completamente elaborada.

Creemos que seguimos hablando de ella igual como se hacía en tiempos de Freud. Es un gran error. Cada vez hablamos menos de castración, y hacemos mal. De lo que hablamos cada vez más es de la frustración. Y todavía hay un tercer término del que se empieza a hablar o, más exactamente, cuya noción ha sido necesario introducir, ya veremos por qué vía y frente a qué exigencia.

No son en absoluto tres cosas equivalentes. Hay que distinguirlas. Haré algunas observaciones tan solo para tratar de hacerles entender de qué se trata.

Empecemos por la que resulta más familiar por su uso, la noción de frustración.

¿Qué diferencia hay entre una frustración y una privación? Partiremos de esto, porque Jones se pone a introducir la noción de privación, y a decir que estas dos nociones se experimentan en el psiquismo de la misma forma. Esto es muy atrevido. Está claro que si hay que referirse a la privación es porque el falicismo, o sea la exigencia de falo, es, como plantea Freud, el punto fundamental de todo el juego imaginario en la progresión del conflicto descrita en el análisis del sujeto. Ahora bien, si puede hablarse de privación es a propósito de lo real como algo muy distinto de lo imaginario. La exigencia fálica no se ejerce por ese medio. Parece en efecto muy problemático, que un ser que se presenta como una totalidad pueda sentirse privado de algo que, por definición, no tiene. Diremos pues que la privación, en su naturaleza de falta, es esencialmente una falta real. Es un agujero.

La noción que tenemos de la frustración, si nos referimos simplemente al uso que hacemos del término cuando hablamos, es la de un daño. Es una lesión, un perjuicio que, tal como solemos verlo, de acuerdo con nuestra forma de hacerlo intervenir en nuestra dialéctica, no es más que un daño imaginario. La frustración es por su esencia el dominio de la reivindicación. Conciérne a algo que se desea y no se tiene,

pero se desea sin referencia alguna a la posibilidad de satisfacción o de adquisición. La frustración es en sí misma el dominio de las exigencias desenfundadas y sin ley. El núcleo de la noción de frustración como una de las categorías de la falta es un daño imaginario. Es en lo imaginario donde se sitúa.

A partir de estas dos observaciones nos resulta tal vez más fácil ver de qué se trata en el caso de la castración, cuya naturaleza esencial, su *Wesen*, ha sido mucho más dejada de lado que estudiada en profundidad.

Freud introdujo la castración de forma totalmente coordinada con la noción de la ley primordial, lo que la prohibición del incesto y la estructura del Edipo tienen de ley fundamental. Éste es, si lo pensamos ahora, el sentido de lo que Freud enunció de entrada. Cuando Freud situó una noción tan paradójica como la de la castración en el centro de la crisis decisiva, formadora, principal, que es el Edipo, lo hizo entrando en la experiencia con una especie de salto mortal. Retrospectivamente este hecho no puede sino maravillarnos, porque sin duda es maravilloso que todo lo que se nos ocurra sea no hablar de ello. La castración sólo puede clasificarse en la categoría de la deuda simbólica.

Deuda simbólica, daño imaginario y agujero o ausencia real, he aquí cómo podemos situar esos tres elementos que llamaremos los tres términos de referencia de la falta del objeto.

Sin duda a algunos les parecerá que esto no está tan claro. Y con razón, porque para que sea válido hay que ajustarse mucho a la noción central de que se trata de categorías de la falta del objeto. He dicho *falta del objeto* y no *objeto*, porque si nos situamos con respecto al objeto, entonces podremos plantearnos la pregunta — ¿cuál es el objeto que falta en cada uno de estos tres casos?

Donde más claro está es en la castración. Lo que falta, en la castración, constituida como está por la deuda simbólica, ese algo que sanciona la ley y le da su soporte, y su inverso, el castigo, evidentemente no es en nuestra experiencia analítica un objeto real. Que aquél que se acueste con su madre habrá de cortarse los genitales y, con ellos en la mano, dirigirse hacia el oeste en línea recta hasta morir, eso sólo se dice en la ley de Manu. Hasta nueva orden, nosotros sólo hemos observado cosas así en casos excesivamente raros, que no tienen nada que ver con nuestra experiencia, y por otra parte, en nuestra opinión, merecen explicaciones al fin y al cabo de un orden muy distinto que los mecanismos estructurantes y normalizantes habitualmente en juego en nuestra experiencia.

El objeto es imaginario. La castración en cuestión lo es siempre de

un objeto imaginario. Esta comunidad entre el carácter imaginario de la falta en la frustración y el carácter imaginario del objeto de la castración, el hecho de que la castración sea una falta imaginaria del objeto, ha favorecido que creyéramos que la frustración nos permitiría llegar con más facilidad al núcleo de los problemas. Pero la falta y el objeto, e incluso un tercer término que llamaremos el agente, no son forzosamente del mismo nivel en estas categorías. De hecho, el objeto de la castración es un objeto imaginario, y por eso hemos de preguntarnos qué es el fallo, eso que tanto tiempo ha costado identificar.

El objeto de la frustración, a la inversa, es claramente, por su naturaleza, un objeto real, por muy imaginaria que sea la frustración. Eso por lo que padece, por ejemplo, el niño, sujeto por excelencia de nuestra dialéctica de la frustración, es siempre un objeto real. Esto nos ayudará a percibir una evidencia que requiere un dominio metafísico de los términos, superior al habitual entre quienes se refieren a esos criterios de realidad que antes mencionábamos — el objeto de la privación, por su parte, es siempre un objeto simbólico.

Está muy claro — ¿cómo algo podría no estar en su lugar, no estar en un lugar donde precisamente no está? Desde el punto de vista de lo real, esto no quiere decir absolutamente nada. Todo lo que es real está siempre obligatoriamente en su lugar, aun cuando lo desordenemos. Lo real tiene la propiedad de llevar su lugar pegado a la suela de sus zapatos. Por mucho que revuelvas lo real, no es menos cierto que nuestros cuerpos estarán en el mismo lugar tras la explosión de una bomba atómica, en su lugar de pedazos. La ausencia de algo en lo real es puramente simbólica. Si un objeto falta de su lugar, es porque mediante una ley definimos que debería estar ahí. No hay mejor referencia que ésta — piensen en lo que ocurre cuando pides un libro en una biblioteca. Te dicen que falta de su lugar, aunque pueda estar justo al lado, y no es menos cierto que en principio falta de su lugar, que por principio es invisible. Eso significa que el bibliotecario vive enteramente en un mundo simbólico. Cuando hablamos de privación, se trata de un objeto simbólico y de ninguna otra cosa.

Esto puede parecer un poco abstracto, pero ya verán lo útil que nos resultará luego para detectar los malabarismos con los que consiguen dar soluciones que no lo son a falsos problemas. Como verán, se hacen esfuerzos desesperados contra algo que parece intolerable, a saber, la evolución completamente distinta de lo que se llama la sexualidad en el hombre y en la mujer — y para reducir los dos términos a un solo principio.

Pero tal vez hay ya de entrada algo que permite concebir de forma muy simple y clara por qué es tan distinta la evolución en los dos sexos.

Sólo quiero añadir una noción que luego irá adquiriendo toda su importancia, la de un agente. Aquí doy un salto que exigiría volver a la tríada imaginaria de la madre, el niño y el falo, pero no tengo tiempo de hacerlo. Sólo quiero completar la tabla. El agente también juega su papel en la falta del objeto.

Tratándose de la frustración, se impone la noción de que es la madre quien juega el papel de agente. Pero este agente, ¿es simbólico, imaginario o real? ¿Y qué es el agente de la castración? ¿Es simbólico, imaginario o real? ¿Y el agente de la privación? ¿No habría en verdad ninguna especie de existencia real, como he subrayado hace un momento? He aquí preguntas que al menos merecen ser planteadas.

Las dejaré, al final de esta sesión, abiertas. Si pudiera esbozarse la respuesta, o deducirse de manera completamente formal, no podría ser en ningún caso satisfactoria en el punto donde nos encontramos, porque la noción del agente excede el marco al que hoy nos hemos limitado, el de una primera pregunta sobre las relaciones del objeto con lo real, mientras que el agente es aquí, manifiestamente, de otro orden.

Ya ven, sin embargo, que la calificación del agente en estos tres niveles es una cuestión que nos es manifiestamente sugerida por el inicio de la construcción del falo.

28 de noviembre de 1956

SRM Cursos®



---

### III

## EL SIGNIFICANTE Y EL ESPÍRITU SANTO

*La imagen del cuerpo y su significante.*

*La factoría del yo.*

*El significante, el significado y la muerte.*

*La transmisión significativa del objeto.*

*Su discordancia imaginaria.*

Ayer escucharon una exposición de la señora Dolto sobre la imagen del cuerpo. Las circunstancias quisieron que únicamente pudiera decir lo bien que me parecía. De haber tenido que hablar de él, hubiera sido para situar ese trabajo en relación con lo que estamos haciendo aquí, es decir, en suma, para producir enseñanza, y esto es algo que me disgusta hacer en un contexto de trabajo científico, que es algo de una naturaleza muy distinta. Así que de todas formas no me molesta no haber tenido que hacerlo.

Si ahora partimos de la imagen del cuerpo tal como ayer nos fue presentada, para situarla en relación con este seminario, diría algo que todos ustedes saben de sobra y es evidente como algo primordial — la imagen del cuerpo no es un objeto.

Si ayer noche se habló de objeto, fue para tratar de definir los estadios del desarrollo, y en efecto la noción de objeto es importante en este sentido. Sin embargo, no sólo la imagen del cuerpo no es un objeto, sino que además no puede convertirse en un objeto. Esta observación tan simple, que nadie ha hecho sino de forma indirecta, les permitirá situar exactamente el carácter de la imagen del cuerpo en oposición a otras formaciones imaginarias.

Efectivamente, en la experiencia analítica nos ocupamos de objetos a propósito de los cuales podemos preguntarnos por su naturaleza imaginaria. No digo que su naturaleza sea imaginaria, sino que ésta es la cuestión central que nos planteamos como introducción al nivel de la clínica que ahora nos interesa en la noción del objeto. Esto no quiere decir que nos atengamos a la tesis del objeto imaginario, ni que sea nuestro punto de partida — tanto es así, que precisamente es lo que cuestionamos.

Este objeto posiblemente imaginario tal como se da de hecho en la experiencia analítica, ustedes ya lo conocen. Para fijar las ideas, ya tomé dos ejemplos en los que, como ya dije, voy a centrarme — la fobia y el fetiche.

Se equivocarían si pensarán que estos objetos ya han revelado su secreto. Ni mucho menos. Por muchos ejercicios, acrobacias, contorsiones o génesis fantasmática que se hayan llegado a hacer, sigue siendo de todos modos bastante misterioso que en ciertas épocas de su vida, los niños, machos o hembras, se consideren obligados a tener miedo de los leones, si el león no es un objeto que suele encontrarse demasiado a menudo en su experiencia. Es difícil hacer surgir su forma de un dato primitivo, inscrito por ejemplo en la imagen del cuerpo. Puede uno empeñarse en eso, como en cualquier otra cosa, pero queda sin embargo un residuo. Ahora bien, los residuos en las explicaciones científicas son siempre lo más fecundo si se tienen en cuenta, y en todo caso como se progresa no es ocultándonos, sin lugar a dudas.

Del mismo modo, ya han podido ustedes constatar que el número de fetiches sexuales es bastante limitado. ¿Por qué? Aparte de los zapatos, cuyo papel es tan sorprendente que podemos preguntarnos por qué no se les presta más atención, encontramos ligas, calcetines, sujetadores y poca cosa más — todo ello muy próximo a la piel. Lo principal es el zapato. ¿Cómo se podía ser fetichista en la época de Cátulo? Aquí también hay un residuo.

He aquí objetos a propósito de los cuales nos preguntaremos si son objetos imaginarios. ¿Cómo concebir su valor cinético en la economía de la libido? ¿Se trata de algo que pueda resultar de una génesis, es decir, a fin de cuentas, de una ectopia con respecto a determinada relación típica? ¿Surgen estos objetos simplemente de la sucesión típica de lo que llaman estadios?

De cualquier forma, estos objetos, si lo son, de los que ayer se ocuparon ustedes, nos resultan muy incómodos. A juzgar por el interés suscitado en la asamblea y la importancia de la discusión, el tema es fascinante. A primera vista se trata, como se dijo, de construcciones que ordenan, organizan, articulan algo vivido. Pero lo más chocante es el uso que de dichas construcciones hace — uso que no dudamos ni por un instante que sea eficaz — la operadora, en este caso la Sra. Dolto. Sin duda se trata de un hecho que sólo puede situarse a partir de las nociones de significado y de significante, que sólo así puede entenderse. Este objeto, o supuesto objeto, esta imagen, la señora Dolto la usa como un signifi-

cante. Como significante participa la imagen en su diálogo, como significante representa algo. Esto es particularmente evidente por el hecho de que ninguna se sostiene por sí misma. Cada una de esas imágenes adquiere en relación con otra su valor cristalizador, orientador, penetra en el sujeto en cuestión, o sea en el niño pequeño.

Así que una vez más nos encontramos con la noción del significante.

1

Como aquí se trata de una enseñanza y no hay nada más importante que los malentendidos, empezaré destacando que he podido constatar, directa e indirectamente, que algunas de las cosas que dije la última vez cuando hablé de la noción de realidad no se entendieron.

Dije que los psicoanalistas tenían de la realidad una noción tan mítica que resulta ser como la que durante decenios ha obstaculizado el progreso de la psiquiatría, cuando se hubiera podido creer que el psicoanálisis iba a liberarla. Este obstáculo consiste en ir a buscar la realidad en algo cuya característica sería la de ser más material. Para hacerme entender, di el ejemplo de la central hidroeléctrica y dije que era como si, frente a los distintos accidentes posibles, incluyendo entre estos accidentes la disminución de actividad, sus ampliaciones o sus reparaciones, se pretendiera estar razonando correctamente sobre lo que se debe hacer remitiéndose a la materia primitiva que interviene para hacerla funcionar, en este caso el salto de agua.

En esto, vinieron a decirme — ¿Qué busca ahí? Imagínese que para el ingeniero todo se reduce a ése salto de agua. Habla usted de energía acumulada en la central, pero esta energía no es más que la transformación de la energía potencial dada de antemano en el lugar donde instalamos la central. Para calcularla, le basta al ingeniero con medir la altura del pantano con respecto al nivel al que ha de caer el agua. Todo esto ya está comprendido en la energía potencial. La potencia de la central está ya determinada por las condiciones anteriores.

Esta objeción reclama diversas observaciones. En primer lugar, para hablarles de la realidad, empecé definiéndola por la *Wirklichkeit*, la eficacia del sistema, en este caso el sistema psíquico. Por otra parte, quise precisarles el carácter mítico de cierta concepción de la realidad y la situé

## IV

### LA DIALÉCTICA DE LA FRUSTRACIÓN

*La frustración es el verdadero centro  
de la relación madre-hijo.  
De vuelta al Fort-Da.  
La madre, de lo simbólico a lo real.  
El niño y la imagen fálica.  
La fobia de la inglesita.*

AGENTE	FALTA DE OBJETO	OBJETO
	<i>Castración Deuda simbólica</i>	imaginario
	<i>Frustración Daño imaginario</i>	real
	<i>Privación Agujero real</i>	simbólico

Aquí tienen la tabla que hemos hecho y que permite articular con precisión el problema del objeto tal como se plantea en el análisis.

La falta de rigor en esta materia, la confusión que demuestran los analistas, han tenido como resultado un curioso deslizamiento.

El análisis partió de una noción de las relaciones afectivas del hombre que llamaré escandalosa. Creo que ya he subrayado en diversas ocasiones qué fue lo que al principio provocó tanto escándalo en el análisis. No es tanto que destacara el papel de la sexualidad y contribuyera a convertirla en un lugar común — en cualquier caso, a nadie se le ocurre ya ofenderse por eso. Sino precisamente que introducía, junto con esta noción, sus paradojas, es decir, que el abordaje del objeto sexual presenta una dificultad esencial de orden interno.

Es singular que desde ahí nos hayamos deslizado hacia una noción armónica del objeto.

Para que puedan medir la distancia que hay entre esta noción y lo que el propio Freud articulaba con el mayor rigor, he elegido para ustedes una cita de las más significativas sobre el objeto, no sobre la relación del objeto. Hasta la gente peor informada se da cuenta de que la obra de Freud contiene muchas cosas sobre el objeto — por ejemplo, la elección de objeto —, pero que la propia noción de relación de objeto no es en absoluto destacada, ni cultivada, ni ocupa el primer plano de la cuestión. He aquí, extraída de su artículo sobre *Las pulsiones y sus destinos*, la frase de Freud — *El objeto de la pulsión es aquél a través del cual el instinto puede alcanzar su objetivo. Es lo más variable que tiene el instinto, no es nada que esté pegado a él desde el origen, sino algo que le está subordinado a consecuencia de su apropiación para su apaciguamiento*. También puede decirse — *de la posibilidad de su apaciguamiento*. Se trata de su satisfacción en la medida en que, de acuerdo con el principio del placer, la meta de la tendencia es llegar a su propio apaciguamiento.

La noción de que no hay armonía preestablecida entre el objeto y la tendencia, está pues articulada. El objeto se vincula con ella literalmente por lo que son sus condiciones propias. En suma, se hace lo que se puede. Esto no es una doctrina, sino una cita. Pero una cita entre otras que van en la misma dirección. La cuestión ahora es articular la concepción del objeto que está en juego aquí y, con este fin, ver por qué rodeos nos lleva Freud para hacernos concebir su instancia eficaz.

Ya hemos conseguido poner de relieve, gracias a diversos puntos articulados en Freud de distintas formas, que la noción del objeto es siempre la de un objeto vuelto a encontrar a partir de una *Findung* primitiva, de tal forma que el *Wiederfindung*, el reencuentro, nunca es satisfactorio. Además hemos visto, por otras características, que el objeto es, por una parte, inadecuado y, por otra, que escapa incluso a su aprehensión por un concepto. Y ahora nos vemos llevados a ajustar más las nociones fundamentales, y en particular a revisar la que se encuentra en el centro de la teoría analítica actual, la noción de frustración.

¿En qué medida ha sido necesaria esta noción? ¿En qué medida conviene rectificarla? Por nuestra parte, hemos de criticarla para hacerla utilizable y, por decirlo todo, coherente con lo que constituye el fondo de la doctrina analítica, es decir, eso en lo que consiste fundamentalmente el pensamiento de Freud, en el cual la noción de frustración resulta marginal, como he subrayado muchas veces.

Les he recordado lo que se presentaba en los datos de partida — la castración, la frustración y la privación. Lo fecundo es marcar las diferencias entre estos tres términos.

¿Qué hay de la castración?

La castración está esencialmente vinculada con un orden simbólico instituido, que supone una larga coherencia, de la que no puede aislarse al sujeto en ningún caso. Todas nuestras reflexiones anteriores ponen de manifiesto el vínculo de la castración con el orden simbólico, pero basta con esta simple observación — en Freud, de entrada, la castración estuvo relacionada con la posición central atribuida al complejo de Edipo como elemento de articulación esencial de toda la evolución de la sexualidad. Si he escrito en la tabla *deuda simbólica*, es porque el complejo de Edipo contiene ya en sí mismo, como algo fundamental, la noción de la ley, noción imposible de eliminar. El hecho de que la castración esté en el plano de la deuda simbólica queda ya sobradamente justificado, me parece, por esta observación preciosa, que se sostiene en todas nuestras reflexiones anteriores. De modo que prosigo.

¿Qué objeto es el que está en juego, o es puesto en juego, en la deuda simbólica instituida por la castración? Como se lo indiqué la última vez, se trata de un objeto imaginario, el falo. Al menos esto es lo que afirma Freud, y de ahí partiré hoy para tratar de llevar un poco más lejos la dialéctica de la frustración.

Ahora, la frustración. Ocupa la posición central en esta tabla, lo cual en sí mismo tampoco tiene por qué producir ningún desorden ni desequilibrio en vuestra concepción. Al acentuar la noción de frustración, no nos apartamos mucho de la noción que Freud puso en el centro del conflicto analítico, que es la de deseo. Lo importante es captar qué quiere decir la frustración, cómo se introdujo, con qué está relacionada.

La noción de frustración, cuando se pone en primer plano en la teoría analítica, es remitida a la primera edad de la vida. Está vinculada con la investigación de los traumas, fijaciones, impresiones, provenientes de experiencias preedípicas. Esto no implica que sea exterior al Edipo — de alguna forma constituye su terreno preparatorio, su base y su fundamento. Modela la experiencia del sujeto y prepara ciertas inflexiones que decidirán la vertiente hacia la que el complejo habrá de inclinarse, de forma más o menos acentuada, en una dirección que podrá ser atípica o heterotípica.

¿Qué forma de relación con el objeto es la que está en juego en la frustración? Introduce, manifiestamente, la cuestión de lo real. He aquí en efecto que con la noción de frustración se introduce en el condicionamiento, en el desarrollo del sujeto, toda una cohorte de nociones que suelen traducirse en un lenguaje de metáforas cuantitativas — se habla de satisfacción, de gratificación, de cierta cantidad de beneficios adaptados, adecuados, a cada una de las etapas del desarrollo del joven sujeto, cuya saturación más o menos completa o, por el contrario, su carencia se considera un elemento esencial. Se trata de condiciones reales, que supuestamente debemos localizar en los antecedentes del sujeto a través de la experiencia analítica.

Este interés por las condiciones reales, que salta a la vista en ciertas muestras de la literatura analítica actual, está ausente en las primeras observaciones analíticas en su conjunto, o al menos está articulado de otra forma en el plano conceptual. Esta advertencia nos abrirá los ojos para que podamos ver algunas pruebas, que no faltan. Basta con ir a los textos para ver cuál ha sido el paso que se ha dado en la investigación del niño guiada por el análisis, por el sólo hecho del desplazamiento del interés en la literatura analítica. Pueden apreciarlo fácilmente, al menos quienes estén lo bastante familiarizados con las tres nociones de la tabla como para reconocerlas sin dificultad.

La frustración se considera pues como un conjunto de impresiones reales, vividas por el sujeto en un periodo del desarrollo en el que su relación con el objeto real se centra habitualmente en la *imago* del seno materno, calificada de primordial, en relación con la cual se formarán en él las que he llamado primeras vertientes y se inscribirán sus primeras fijaciones, aquellas que permitieron describir los tipos de los diferentes estadios instintuales. Así han podido articularse las relaciones del estadio oral y del estadio anal con sus subdivisiones fálica, sádica, etc. — y mostrar como están todas ellas marcadas por un elemento de ambivalencia que hace que la propia posición del sujeto participe de la posición del otro, que el sujeto sea dos, que participe siempre de una situación dual imprescindible para una asunción general de su posición. En suma, nos encontramos ante la anatomía imaginaria del desarrollo del sujeto.

Limitándonos a esto, veamos a dónde nos lleva. Estamos pues ante un sujeto que se encuentra en una posición de deseo con respecto al seno como objeto real. Llegamos así al quid de la cuestión — ¿qué es esta relación, la más primitiva, del sujeto con el objeto real?

Los teóricos del análisis se encontraron metidos en una discusión llena

de malentendidos. Como Freud había hablado del estadio del autoerotismo, unos mantuvieron esta noción interpretando este autoerotismo como la relación primitiva entre el niño y el objeto materno primordial. Otros objetaron que era difícil relacionar, con una noción aparentemente fundada en el hecho de que el sujeto sólo se conoce a sí mismo, ciertos datos, obtenidos en la observación directa de las relaciones del niño con la madre, que parecen contradecir que en esa ocasión no haya relaciones eficaces del sujeto con un objeto. ¿Qué puede ser más exterior al sujeto que ese objeto, el primer alimento por excelencia que responde a su necesidad más acuciante?

Hay aquí un malentendido, surgido de una confusión, que ha impedido el avance en este debate y conduce a fórmulas tan diversas que no puedo enumerarlas enseguida antes de progresar en la conceptualización. Tan sólo les recordaré esa teoría de la que ya hemos hablado, la de Alice Balint.

Esta teoría pretende conciliar la noción de autoerotismo, tal como Freud la plantea, con lo que parece imponerse en la realidad del objeto al que se enfrenta el niño en un estadio primitivo de su desarrollo. Conduce a una concepción articulada y chocante que el señor y la señora Balint llaman el *Primary Love*. Según ellos, se trata de la única forma de amor en la que egoísmo y don son perfectamente compatibles, porque se establece una perfecta reciprocidad entre lo que el niño exige de la madre y lo que la madre exige del niño, una perfecta complementariedad de los dos polos de la necesidad.

Esta concepción es perfectamente contraria a toda experiencia clínica. En el sujeto encontramos siempre la evocación de la marca de todas las discordancias verdaderamente fundamentales que han podido producirse. Por otra parte, la teoría de este amor supuestamente primitivo, perfecto y complementario, contiene en su propio enunciado la marca de esta discordancia. Se trata de la observación, hecha por Alice Balint en *Mother's Love and Love of the Mother*, de que cuando las relaciones son naturales, es decir, entre los salvajes, el niño se mantiene siempre en contacto con la madre. Por otra parte, como se sabe, es en el país de los sueños, en el Jardín de las Hespérides, donde la madre lleva siempre a su hijo a cuevas. De hecho, la noción de un amor tan estrictamente complementario y como destinado a encontrar por sí mismo su reciprocidad constituye una evasión, tan poco compatible con una teorización correcta, que los autores acaban confesando que se trata de una posición ideal, si no ideativa.



Sólo he tomado este ejemplo para introducirnos en lo que será el elemento motor de nuestra crítica de la noción de frustración, la teoría kleiniana. Evidentemente, la representación fundamental que nos da la teoría kleiniana no es igual que la de la teoría del *Primary Love*, y por eso es divertido ver por qué lado atacan ellos la reconstrucción teórica que proponen.

Ha llegado a mis manos cierto boletín, el de la Asociación de los psicoanalistas de Bélgica. En el sumario, hay autores que figuran en el volumen que mencioné en mi primera conferencia, centrado en una visión optimista, sin pudor y desde luego sin la menor crítica, de la relación de objeto. En este boletín más confidencial, se abordan las cosas con más matices, como si la falta de seguridad les diera algo de vergüenza y no la dejaran traslucir sino en lugares apartados donde, seguramente, cuando se da a conocer parece incluso más meritoria.

Así, en este boletín se encuentra un artículo de los señores Pasche y Renard con la reproducción de la crítica que hicieron de las posiciones kleinianas en el congreso de Ginebra. Le reprochan a Melanie Klein una teoría del desarrollo que, según ellos, lo pone todo dentro del sujeto, como si estuviera preformado. Todo el Edipo con su desarrollo posible estaría ya incluido en lo instintivo, y los distintos elementos, ya articulados potencialmente, no tendrían más que ir surgiendo. Los autores proponen compararlo con la forma en que, para algunos, en la teoría del desarrollo biológico, el roble estaría ya contenido enteramente en la bellota. A un sujeto así, nada le vendría del exterior. Al principio habría las primitivas pulsiones agresivas — en efecto, la agresividad prevalece manifiestamente en Melanie Klein, si se entiende en esta perspectiva —, luego los contragolpes de estas pulsiones agresivas, experimentadas por el sujeto como provenientes del exterior, o sea del campo materno, y, a través suyo, la progresiva construcción de la totalidad de la madre, que, nos dicen, sólo puede ser concebida como un esquema preformado, a partir del cual se instaura la supuesta posición depresiva.

Sin tomar ahora todas estas críticas una tras otra, como haría falta para apreciarlas en su justo valor, quisiera tan sólo subrayar aquí la formulación a la que conducen paradójicamente en conjunto y que constituye el corazón del artículo.

Los autores parecen aquí fascinados por la cuestión de saber cómo se inscriben en el desarrollo las aportaciones exteriores. Creen leer en Melanie Klein que eso está ya dado desde el principio en una constelación interna, de forma que luego no sería extraño que la noción del ob-

jeto interno ocupara el primer plano y prevaleciera. Llegan así a la conclusión que según creen se puede extraer de la aportación kleiniana — que de hecho se trata de la noción de esquema preformado hereditario, y subrayan que resulta muy difícil representárselo. Así, dicen, el niño nace con instintos heredados frente a un mundo que no percibe, sino que lo recuerda, y luego no ha de partir ni de sí mismo ni de ninguna otra cosa, no ha de ir descubriendo mediante una serie de hallazgos insólitos, sino reconociendo.

A nadie se le escapa el carácter platónico de esta fórmula y muchos de ustedes la reconocerán. Este mundo que sólo debe ser recordado se instaure en función de cierta preparación imaginaria a la que el sujeto está predisposto. Esto lo formulan a modo de crítica, incluso de oposición. Pero vamos a comprobar, no sólo si esta crítica pudiera ir contra todo lo que escribió Freud, sino también si los autores se hallan más cerca de lo que creen de la posición que le reprochan a Melanie Klein. Porque son ellos, sin duda, quienes indican la existencia en el sujeto, en su herencia, en estado de esquemas preformados y dispuestos a aparecer en el momento oportuno, de todos los elementos que le permitirán coaptarse a una serie de etapas, llamadas ideales precisamente porque son los recuerdos del sujeto, y muy concretamente sus recuerdos filogenéticos, los que determinarán su tipo y su norma.

¿Fue esto lo que quiso decir Melanie Klein? Resulta estrictamente impensable sostenerlo. Precisamente, si hay algo que Melanie Klein quiso plantearnos — ¿no es éste acaso el sentido de la crítica de estos autores? — es que la situación primera es caótica, verdaderamente anárquica. Lo característico del origen es el ruido y el furor de las pulsiones, y se trata tan sólo de saber cómo puede establecerse sobre esta base una especie de orden.

Que hay en la concepción kleiniana algo mítico, es indudable. Por supuesto, estos fantasmas sólo tienen un carácter retroactivo. Es en la construcción del sujeto donde los vemos proyectarse sobre el pasado, a partir de puntos que pueden ser muy precoces. Pero ¿por qué estos puntos pueden ser tan precoces? ¿Cómo puede tomar la señora Melanie Klein a un sujeto de la edad extremadamente avanzada de dos años y medio y, cual la pitonisa en su espejo mántico, es decir adivinatorio, leer retroactivamente en su pasado nada menos que la estructura edípica? Hay alguna razón para ello.

Sin duda se produce ahí algún espejismo, y no se trata de seguirla cuando ella nos dice que el Edipo ya está ahí, presente en las formas del

pene, aunque sean formas fragmentadas, que se desplazan por entre los hermanos y las hermanas en esa especie de campo definido por el interior del cuerpo materno. Pero el hecho de que pueda revelarse esta articulación en determinada relación con el niño y se pueda articular muy precozmente, esto sí que nos plantea sin duda un interrogante fecundo.

Esta articulación teórica, puramente hipotética, sitúa en el origen un dato que, por muy satisfactoria que sea para nuestra idea de las armonías naturales, no es conforme con lo que nos enseña la experiencia.

Todo esto, me parece, les va indicando por qué ángulo podemos introducir algo nuevo en la confusión que sigue habiendo con respecto a la relación primordial madre-hijo.

2

Es un error no partir de la frustración, que es verdaderamente el centro cuando se trata de situar las relaciones primitivas del niño. Pero además hay que tener una noción justa de esta noción central. Se gana mucho con abordarla de la siguiente forma — hay desde el origen en la frustración dos vertientes, que vemos estrechamente enlazadas de principio a fin.

Por un parte, está el objeto real. No cabe duda de que un objeto puede empezar a ejercer su influencia en las relaciones del sujeto mucho antes de que haya sido percibido como objeto. El objeto es real, la relación directa. Sólo en función de una periodicidad en la que pueden aparecer agujeros y carencias, podrá establecerse cierta forma de relación del sujeto que no requiere en absoluto admitir, ni siquiera por su parte, distinción de un yo y un no yo. Así ocurre por ejemplo en la posición autoerótica tal como la entiende Freud, en la que no hay propiamente constitución del otro, ni puede plantearse la relación de ninguna forma concebible.

Por otra parte, está el agente. En efecto, al objeto sólo le corresponde alguna instancia, sólo opera, en relación con la falta. Y en esta relación fundamental que es la relación con la falta de objeto, corresponde introducir la noción del agente, que nos permitirá aportar una fórmula esencial para el planteamiento general del problema. En este caso, el agente es la madre.

Para mostrárselo, me bastará con recordarles lo que ya hemos estudiado en estos últimos años, o sea lo que Freud articuló sobre la posición inicial del niño en los juegos de repetición, captados de forma fulgurante en su comportamiento.

La madre es algo distinto que el objeto primitivo. No aparece propiamente desde el inicio, sino, como Freud lo subrayó, a partir de esos primeros juegos, juegos que consisten en tomar un objeto perfectamente indiferente en sí mismo y sin ninguna clase de valor biológico. Para el caso, se trata de una pelota, pero también podría ser cualquier cosa que un niño de seis meses haga saltar por encima de la baranda de su cuna para recuperarlo a continuación. Este par presencia-ausencia, articulado de forma extremadamente precoz por el niño, connota la primera constitución del agente de la frustración, que en el origen es la madre. Podemos escribir como S(M) el símbolo de la frustración.

De la madre, nos dicen que en cierta etapa del desarrollo, la de la posición depresiva, introduce un elemento nuevo de totalidad opuesto al caos de objetos despedazados que caracterizan a la etapa precedente. Pues bien, este elemento nuevo, es con más razón la presencia-ausencia.

Esta no sólo se plantea objetivamente, sino que es articulada por el sujeto. Ya lo enunciamos en nuestros estudios del año pasado — la presencia-ausencia está, para el sujeto, articulada en el registro de la llamada. La llamada al objeto materno se produce propiamente cuando se halla ausente — y cuando está presente, es rechazado, en el mismo registro que la llamada, o sea mediante una vocalización.

Por supuesto, esta escansión de la llamada está muy lejos de darnos de golpe todo el orden simbólico, pero nos da un esbozo de él. Nos permite así aislar un elemento distinto que la relación de objeto real que, a continuación, ofrecerá precisamente al sujeto la posibilidad de establecer una relación con un objeto real, con su escansión y con las marcas o las huellas que deja. Esto ofrece al sujeto la posibilidad de conectar la relación real con una relación simbólica.

Antes de mostrárselo de forma más manifiesta, quiero únicamente destacar lo que supone el solo hecho de que en la experiencia del niño se introduzca el par de opuestos presencia-ausencia. Esto que así se introduce es lo que tiende naturalmente a adormecerse en el momento de la frustración. El niño se sitúa pues entre la noción de un agente, que participa ya del orden de la simbolicidad, y el par de opuestos presencia-ausencia, la connotación más-menos, que nos da el primer elemento de un orden simbólico. Sin duda este elemento no basta por sí solo para

constituirlo, porque luego hace falta una secuencia, agrupada como tal, pero en la oposición del más y el menos, presencia y ausencia, está ya virtualmente el origen, el nacimiento, la posibilidad, la condición fundamental, de un orden simbólico.

La cuestión ahora es la siguiente — ¿cómo concebir el momento de viraje en que la relación primordial con el objeto real se abre a una relación más compleja? ¿Cuál es el momento decisivo en el cual la relación madre-hijo se abre a elementos que introducirán lo que hemos llamado una dialéctica? Creo que podemos formularlo de forma esquemática planteando la siguiente pregunta — ¿qué ocurre si el agente simbólico, el término esencial de la relación del niño con el objeto real, la madre en cuanto tal, no responde? ¿Si ya no responde a la llamada del sujeto?

Demos nosotros mismos la respuesta. Cae. Si antes estaba inscrita en la estructuración simbólica que hacía de ella un objeto presente-ausente en función de la llamada, ahora se convierte en real.

¿Por qué? Hasta entonces existía en la estructuración como agente, distinto del objeto real que es el objeto de satisfacción del niño. Cuando deja de responder, cuando de alguna manera responde a su arbitrio, se convierte en real, es decir se convierte en una potencia. Esto, advirtámoslo, es el esbozo de la estructuración de toda la realidad en lo sucesivo.

Correlativamente, se produce un vuelco en la posición del objeto. Mientras se trata de una relación real, el seno — tomémoslo como ejemplo — puede considerarse tan cautivador como se quiera. Por el contrario, en cuanto la madre se convierte en una potencia y como tal en real, y de ella depende manifiestamente para el niño su acceso a los objetos, ¿qué ocurre? Estos objetos, que hasta entonces eran pura y simplemente objetos de satisfacción, se convierten por intervención de esa potencia en objetos de don. Y he aquí que entonces, ni más ni menos como la madre hasta ahora, pueden entrar en la connotación presencia-ausencia, como dependientes de ese objeto real que de ahora en adelante es la potencia materna. En suma, los objetos en el sentido en que nosotros lo entendemos aquí, que no es metafórico, los objetos que se pueden tomar, poseer — dejo de lado la pregunta, pregunta de observación, de saber si la noción de *not-me*, de no yo, se introduce por la imagen del otro o por lo que se puede poseer —, los objetos que el niño quiere conservar junto a él, ya no son tanto objetos de satisfacción, sino la marca del valor de esa potencia que puede no responder y que es la potencia de la madre.

En otros términos, la situación ha dado un vuelco — la madre se

ha convertido en real y el objeto en simbólico. El objeto vale como testimonio del don proveniente de la potencia materna. El objeto tiene desde ese momento dos órdenes de propiedades de satisfacción, es por dos veces objeto posible de satisfacción — como antes, satisface una necesidad, pero también simboliza una potencia favorable.

Es muy importante recordarlo, si tenemos en cuenta que una de las nociones más incómodas de la teoría desde que se convirtió, según cierta fórmula, en psicoanálisis genético, es la noción de omnipotencia del pensamiento, la omnipotencia. Es fácil atribuírsela a todo lo que queda lejos de nosotros. Pero ¿es concebible que el niño tenga la noción de la omnipotencia? Tal vez sí en lo esencial, pero eso no quiere decir que la omnipotencia en cuestión sea precisamente la de él. Sería absurdo. Esta concepción conduce a callejones sin salida. Esa omnipotencia es la de la madre.

En este momento, que les estoy describiendo, de realización de la madre, es ella la que es omnipotente, no el niño. Es un momento decisivo, en el cual la madre pasa a la realidad a partir de una simbolización del todo arcaica. En este momento, la madre puede dar cualquier cosa. Es erróneo, completamente impensable, que el niño tenga la noción de que él es omnipotente. En su desarrollo nada nos lo indica, pero además, casi todo lo que nos interesa en este desarrollo y los accidentes de que está salpicado, nos enseñan que esta supuesta omnipotencia y los fracasos con los cuales supuestamente se enfrenta no cuentan para nada en este asunto. Lo que cuenta, como van a ver, son las carencias, las decepciones, que afectan a la omnipotencia materna.

Esta investigación puede parecerles algo teórica. Al menos ha tenido la ventaja de introducir distinciones esenciales y abrir vías que no son las que habitualmente se toman. Ahora verán a dónde nos conducen inmediatamente.

Así, el niño se encuentra en presencia de algo que ha realizado como potencia. Lo que hasta entonces se situaba en el plano de la primera connotación presencia-ausencia, pasa de pronto a un registro distinto y se convierte en algo que puede negarse\* y detenta todo aquello de lo que el sujeto puede tener necesidad. Y aunque no lo necesite, desde el momento en que eso depende de aquella potencia, se convierte en simbólico.

\* *Se refuser.* También en el sentido de «dar calabazas». (T.)

Ahora planteemos la cuestión desde un punto de partida muy distinto.

Freud nos dice que en el mundo de los objetos hay uno con una función paradójicamente decisiva, el falo. Este objeto se define como imaginario, de ningún modo puede confundirse con el pene en su realidad, es propiamente su forma, su imagen erecta. Este falo tiene un papel tan decisivo, que tanto su nostalgia como su presencia, o su instancia en lo imaginario, resultan al parecer más importantes todavía para los miembros de la humanidad a quienes les falta su correlato real, o sea las mujeres, que para quienes pueden consolarse con tener de él alguna realidad, pero aun así toda su vida sexual está subordinada al hecho de que imaginariamente asuman cabalmente su uso y, a fin de cuentas, lo asuman como lícito, como permitido — es decir los hombres.

Esto constituye para nosotros un hecho. Consideremos sobre esta base a nuestra madre y nuestro niño, que, según Michaël y Alice Balint, forman una sola totalidad de necesidades, tal como los esposos Mortimer de Jean Cocteau tienen un sólo corazón. De todas formas, los mantendré en la pizarra como dos círculos exteriores.

Por su parte, Freud nos dice que entre las faltas de objeto esenciales de la mujer está incluido el falo, y que esto está íntimamente vinculado a su relación con el niño. Por una simple razón — si la mujer encuentra en el niño una satisfacción, es precisamente en la medida en que halla en él algo que calma, algo que satura, más o menos bien, su necesidad de falo. Si no tenemos esto en cuenta, no sólo desconocemos la enseñanza de Freud, sino también fenómenos que constantemente se manifiestan en la experiencia.

Tenemos pues a la madre y al niño en determinada relación dialéctica. El niño espera algo de la madre, también él recibe algo de ella. No podemos omitir este hecho. Digamos, de forma aproximada, a la manera de los Balint, que el niño puede creer que es amado por él mismo.

La cuestión entonces es la siguiente — ¿qué ocurre, si la imagen del falo para la madre no se reduce por completo a la imagen del niño, si hay diplopia, división del objeto deseado supuestamente primordial? Lejos de ser armónica, la relación de la madre con el niño es doble, con, por una parte, una necesidad de cierta saturación imaginaria y, por otra parte, lo que pueden ser en efecto las relaciones reales y eficientes con el niño, en un nivel primordial, instintivo, que en definitiva resulta ser mí-

tico. Para la madre, siempre hay algo que permanece irreductible en todo esto. A fin de cuentas, si seguimos a Freud, diremos que el niño como real simboliza la imagen. Más precisamente — el niño como real ocupa para la madre la función simbólica de su necesidad imaginaria — están los tres términos.

Aquí podrán introducirse todas las variedades. Todo tipo de situaciones ya estructuradas existen entre el niño y la madre. En cuanto la madre se introduce en lo real como potencia, se le abre al niño la posibilidad de un objeto que, como objeto de don, es propiamente intermedio. La cuestión es saber en qué momento y cómo puede ser introducido el niño directamente en la estructura simbólico-imaginario-real, tal como se produce para la madre. Dicho de otra manera, ¿en qué momento puede entrar el niño — para asumirla de una forma, como veremos, más o menos simbolizada — en la situación imaginaria, real, de la relación con aquello que es para la madre el falo? ¿En qué momento puede el niño, en cierta medida, sentirse él mismo desposeído de algo que exige de su madre, al darse cuenta de que lo amado no es él sino cierta imagen?

Aquí hay algo que va más lejos. Esta imagen fálica, el niño la capta en él, y ahí interviene lo que es propiamente la relación narcisista. Cuando el niño capta la diferencia de los sexos, ¿en qué medida se articulará esta experiencia con lo que está a su alcance en la presencia de la madre y en su acción? ¿Cómo se inscribe entonces el reconocimiento de este tercer término imaginario que es el falo para la madre? Más aún, la noción de que a la madre le falta ese falo, que ella misma es deseante, no sólo de algo distinto de él, sino simplemente deseante, es decir, que algo hace mella en su potencia, será para el sujeto lo más decisivo.

El otro día les anuncié la observación de una fobia en una niña y enseguida voy a indicarles en qué consiste su interés.

Como esto sucede durante la guerra y quien lleva a cabo la observación es una alumna de Anna Freud, hay toda clase de condiciones favorables. La niña es observada minuciosamente y por una buena observadora, que no comprende nada, porque la teoría de la señorita Anna Freud es falsa. En consecuencia, no sale de su asombro ante los hechos, de ahí la precisión de la observación — lo apunta todo día a día — y su fecundidad.

La niña — tiene dos años y cinco meses — se ha dado cuenta de que los niños tienen un *hacepipi*,\* como diría Juanito, y se pone a actuar

\* *Fait-pipi*. En adelante, cuando Lacan se refiere a *petit Hans*, lo llamaremos «Juanito», siguiendo la tradición instaurada por Ballesteros. En los casos en que Lacan dice sólo *Hans*, suprimimos el diminutivo. (T.)



en posición de rivalidad. Hace cualquier cosa con tal de hacer como los niños. Esta niña se encuentra separada de su madre, no sólo por la guerra, sino porque la madre perdió a su marido al empezar la guerra. Cuando va a ver a su hija — la presencia-ausencia es regular — se entrega cada vez a pequeños juegos de aproximación — va de puntillas, destila su llegada. En suma, se ve su función de madre simbólica. Así que todo va muy bien, la niña tiene objetos reales que quiere cuando la madre no está y, cuando sí está, la madre desempeña su papel de madre simbólica. Así, cuando la niña descubre que los niños tienen un *hacepipi*, quiere imitarles y también manipulárselo. Esto da lugar a un drama, pero sin consecuencias.

Si nos plantean esta observación, es a título de una fobia, y en efecto, una buena noche la niña se despierta presa del terror. Hay un perro que quiere morderla. Como no quiere quedarse en su cama, hay que ponerla en otra cama, y la fobia evoluciona durante algún tiempo.

La fobia, ¿aparece tras el descubrimiento de la ausencia del pene? ¿Por qué planteamos esta pregunta? Porque este perro es manifiestamente un perro que muerde y que muerde en el sexo. Esto lo sabremos si analizamos a la niña, es decir si seguimos y entendemos lo que cuenta. La primera frase verdaderamente larga y articulada que pronuncia — hay algún retraso en su evolución — es para decir que el perro le muerde en una pierna al niño malo, y esto en pleno *acting* de su fobia.

Ven ustedes igualmente la relación que hay entre la simbolización y el objeto de la fobia. ¿Por qué el perro? — luego hablaremos de eso. Pero lo que quiero mostrarles es que el objeto de la fobia aparece como agente que retira algo cuya ausencia había sido más o menos admitida en un principio.

¿Vamos acaso a hacer un cortocircuito diciendo que en la fobia se trata simplemente de un paso al registro de la ley? — es decir, de la intervención de un elemento que, como les decía hace un rato, posee una potencia, para justificar la ausencia de lo que está ausente, por el hecho de haber sido mordido, quitado.

El esquema que he tratado de articular hoy va sin duda en esta dirección. Es un salto que se da constantemente. El señor Jones nos lo dice de forma muy clara — después de todo, el superyó tal vez no sea para el niño más que una excusa imaginaria, mientras que las angustias son, ellas sí, primordiales, primitivas. En otros términos, la cultura, con todas las prohibiciones que supone, es algo caduco, y en ella viene a cobijarse y a hallar su descanso lo fundamental, es decir, las angustias en su

estado todavía no constituido. En esta concepción hay algo cierto — éste es el mecanismo de la fobia. Pero el mecanismo de la fobia es el mecanismo de la fobia, y extenderlo como lo hace el señor Pasche al final del artículo que mencioné, para llegar a decir que en el fondo explica el instinto de muerte, por ejemplo, o que las imágenes del sueño son sólo cierta forma que tiene el sujeto de vestir sus angustias, como quien dice personalizarlas, todo ello es volver a la misma idea, o sea al desconocimiento del orden simbólico, que sería tan solo una especie de revestimiento y un pretexto que recubre algo más fundamental. ¿Será esto lo que yo quiero decirles cuando traigo aquí esta observación de una fobia? No.

El interés de la observación está en la indicación precisa de las ausencias de la madre durante el mes que precede a la eclosión de la fobia. Sin duda, el tiempo que tarda la fobia en manifestarse es mucho más largo, pasan cuatro meses entre el descubrimiento por parte de la niña de su afalicismo y la eclosión de la fobia, pero en ese intervalo ha tenido que pasar algo. En primer lugar, la madre había dejado de acudir porque estuvo enferma y hubo que operarla. La madre no es ya la madre simbólica, ha faltado, pero no ocurre nada. Vuelve a venir, vuelve a jugar con su hija y todavía no pasa nada. Vuelve entonces apoyándose en un bastón, débil, ya no tiene ni la misma presencia ni la misma alegría, ni las mismas relaciones semanales de aproximación y alejamiento que hacen de ella un punto de amarre suficiente para la niña. Y es en este momento, por lo tanto en el tercer tiempo, muy distante, cuando surge la fobia.

Descubrimos así gracias a la observación que no ha bastado con el afalicismo, sino que se requería aún esta segunda ruptura en el ritmo alternado de las idas y venidas de la madre. La madre aparece primero como alguien que podría faltar, y su falta se inscribe en la reacción y en el comportamiento de la niña — la niña está muy triste, hay que animarla, pero de todos modos no hay fobia. Luego la niña vuelve a ver a su madre bajo esa forma débil, con un bastón, enferma, cansada — al día siguiente surge el sueño del perro y la fobia se instala. No hay nada más significativo y paradójico en la observación, salvo otro punto que les comentaré.

Volveremos a hablar de esta fobia, de cómo la abordaron los terapeutas, de lo que creyeron entender. Sólo quiero indicarles la pregunta que se plantea si se consideran los antecedentes de la fobia. ¿Cuándo se hace necesaria la fobia? En cuanto a la madre le falta el falo. ¿Qué es lo que determina la fobia por lo tanto? ¿Qué es lo que se equilibra con ella? ¿Por qué es suficiente? Abordaremos esto la próxima vez.

Hay otro punto no menos sorprendente. Tras la fobia, se acaba tam-

bién la *Blitz*, la madre recupera a su hija y vuelve a casarse. La niña se encuentra con un nuevo padre y un nuevo hermano, el hijo del padrastro. Este hermano que ha adquirido de golpe y es mayor que ella, con una diferencia aproximada de cinco años, se dedica con ella a toda clase de juegos a la vez de adoración y violentos. Le pide que se desnude y se entrega manifiestamente a una actividad enteramente vinculada con el interés que le despierta por ser apeniana. Y la psicoterapeuta se sorprende — debía ser una buena ocasión para una recaída de su fobia.

En efecto, la teoría ambiental en la que se funda toda la terapéutica de Anna Freud indica que las discordancias se establecen en la medida de la mayor o menor información que el yo tiene de la realidad. La presencia del hombre-hermano, personaje no sólo fálico sino además portador del pene, que le hace tener presente su propia falta, ¿no debería constituir una ocasión para la recaída de la pequeña? Por el contrario, no hay el menor indicio de trastorno mental, nunca había estado tan bien.

Por otra parte, nos dicen por qué — es que ella es la preferida de su madre frente a ese chico. De todas formas, el padre está lo bastante presente como para introducir precisamente un nuevo elemento, del cual todavía no hemos hablado, pero que está vinculado de forma esencial con la función de la fobia, a saber un elemento simbólico, situado más allá de las relaciones con la madre, más allá de lo que pueda ser su potencia o su impotencia, y que desprende la propia noción de potencia de su implicación en la madre. En suma, sustituye a lo que entendemos que debía saturar la fobia, o sea el miedo al animal propiamente castrador, el cual se había mostrado como el elemento de articulación esencial, necesario, y había permitido a la niña atravesar la grave crisis en la que entró frente a la impotencia materna. La niña tiene ahora saturada su necesidad por la presencia materna, por la presencia del padre y, además, por su relación con el hermano.

Pero la terapeuta, ¿lo ve tan claro? Esta relación que convierte ya a la niña en la *girl* del hermano, está preñada de toda clase de posibilidades patológicas. Podemos ver que, desde otro punto de vista, en ese momento toda ella se ha convertido en algo que vale más que el hermano. Seguramente se convertirá en esa *girl-phallus* de la que tanto se habla. Se trata de saber en qué medida evitará quedar implicada en esta función imaginaria. Pero en lo inmediato, no tiene que colmar ninguna necesidad esencial mediante la articulación del fantasma fálico, porque el padre está ahí y con él basta. Basta para mantener entre los tres términos de la relación madre-niño-falo un margen suficiente, y así el sujeto

no tiene que mantenerlo poniendo algo suyo, poniendo algo de su parte.

¿Cómo se mantiene esta distancia, por qué vía, con qué identificación, mediante qué artificio? Esto es lo que empezaremos a abordar la próxima vez comentando de nuevo esta observación. Y al mismo tiempo nos introduciremos así en lo más característico de la relación de objeto preedípica, o sea el nacimiento del objeto como fetiche.

12 de diciembre de 1956

SRM Cursos®

## XII

### DEL COMPLEJO DE EDIPO

*La ecuación pene = niño.*  
*El ideal monogámico en la mujer.*  
*El Otro, entre la madre y el falo.*  
*El padre simbólico es impensable.*  
*La bigamia masculina.*

AGENTE	FALTA	OBJETO
	Castración S	i
Madre simbólica	Frustración I	r
	Privación R	s

La última vez tratamos de rearticular la noción de castración, o al menos el uso de este concepto en nuestra práctica.

En la segunda parte de aquella lección, les situé el lugar donde se produce la interferencia de lo imaginario en esta relación de frustración, infinitamente más compleja comparada con su empleo habitual, que une al niño con la madre. Como ya les dije, si estamos progresando así, hacia atrás, trazando etapas que se sucederían en una línea de desarrollo, sólo es en apariencia. Por el contrario, se trata de captar siempre lo que, interviniendo desde fuera en cada etapa, reordena retroactivamente lo que se había esbozado en la etapa anterior. Esto, por la simple razón de que el niño no está solo. No solamente no está solo por su entorno biológico, sino que hay también un entorno mucho más importante, a saber,

el medio legal, el orden simbólico. Son las particularidades del orden simbólico, lo señalé de paso, las que por ejemplo dan el predominio a ese elemento de lo imaginario llamado el falo.

He aquí pues a qué habíamos llegado, y como esbozo de la tercera parte de mi exposición, los puse tras la angustia de Juanito. En efecto, desde el principio señalamos el carácter ejemplar de estos dos objetos, el objeto fetiche y el objeto fóbico.

Nuestro tema de hoy trataremos de articularlo con Juanito.

No intentaremos rearticular la noción de castración, válgame Dios, porque en Freud se encuentra ya poderosamente articulada, de forma insistente y repetida. Sólo queremos volver a hablar de ella porque el uso del complejo de castración, con la referencia que puede constituir, escasea cada vez más en las observaciones desde que se ha dejado de mencionarla.

Para abordar hoy la noción de castración, sólo tenemos que seguir en la línea de nuestro discurso del otro día.

1

¿De qué se trata al final de la fase preedípica y en los albores del Edipo?

Se trata de que el niño asuma el falo como significante, y de una forma que haga de él instrumento del orden simbólico de los intercambios, rector de la constitución de los linajes. Se trata en suma de que se enfrente al orden que hará de la función del padre la clave del drama.

No es tan simple. Por lo menos ya les he dicho bastante sobre esto para que si les digo *no es tan simple*, surja en ustedes la respuesta — en efecto, el padre *no es tan simple*. El padre, su existencia en el plano simbólico con el significante padre y todo lo que este término supone, profundamente problemático — ¿cómo ha llegado a estar esta función en el centro de la organización simbólica?

Esto nos hace pensar que tendremos que plantearnos algunas preguntas en cuanto a los tres aspectos de la función paterna. En efecto, desde el primer año en nuestros seminarios aprendimos a distinguir la incidencia paterna en el conflicto, bajo el encabezamiento triple del padre simbólico, el padre imaginario y el padre real. En particular, vimos que sin esta distinción esencial era imposible orientarse en el caso

del hombre de los lobos, cuyo examen ocupó la segunda parte del año.

Tratemos de abordar, desde el punto a donde hemos llegado, la introducción del niño en el Edipo, que se nos presenta en el orden cronológico.

Habíamos dejado al niño en la posición de señuelo en la que se ejerce respecto de la madre. No es, se lo dije, un señuelo en el que esté completamente implicado, en el sentido etológico. En el juego del pavoneo sexual, podemos, nosotros que estamos fuera, percibir elementos imaginarios, apariencias, que cautivan al partener. No sabemos hasta qué punto los sujetos los usan como señuelo, aunque sepamos que nosotros mismos podríamos llegar a hacerlo alguna vez, por ejemplo, presentándole al deseo del simple adversario un simple escudo de armas. El señuelo en cuestión es muy manifiesto en las acciones e incluso las actividades que observamos en el niño pequeño, por ejemplo, sus actividades de seducción destinadas a su madre. Cuando se exhibe, no es una pura y simple demostración, se muestra a sí mismo y por sí mismo a la madre, que existe como un tercero. A esto se añade lo que surge detrás de la madre, la buena fe que se le puede conceder a la madre, por así decirlo. Aquí ya se esboza toda una trinidad, incluso una cuaternidad intersubjetiva.

¿De qué se trata a fin de cuentas en el Edipo? Se trata de que el sujeto se encuentre él mismo capturado en esa trampa de forma que se comprometa en el orden existente, de una dimensión distinta que la trampa psicológica que fue su vía de entrada.

Si la teoría analítica asigna al Edipo una función normativizadora, recordemos que, como nos enseña nuestra experiencia, no basta con que conduzca al sujeto a una elección objetal, sino que además la elección debe ser heterosexual. Nuestra experiencia nos enseña también que no basta con ser heterosexual para serlo de acuerdo con las reglas, y hay toda clase de formas de heterosexualidad aparente. La relación francamente heterosexual puede encubrir en ocasiones una atipia posicional que, por ejemplo, la investigación analítica nos mostrará que se deriva de una posición francamente homosexualizada. Por lo tanto, no basta con que el sujeto alcance la heterosexualidad tras el Edipo, sino que el sujeto, niño o niña, ha de alcanzarla de forma que se sitúe correctamente con respecto a la función del padre. Éste es el centro de toda la problemática del Edipo.

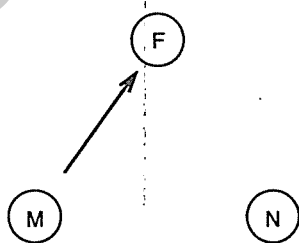
Lo hemos indicado con nuestra forma de abordar este año la relación de objeto, y Freud lo articula expresamente en su artículo de 1931 sobre la sexualidad femenina — considerada desde el punto de vista pre-

edípico, la problemática de la mujer es mucho más simple. Si en Freud parece mucho más complicada, esto se debe al orden de los descubrimientos. En efecto, Freud descubrió el Edipo antes que lo preedípico —¿cómo iba a ser de otra manera? Sólo podemos hablar de una mayor simplicidad de la posición femenina en el desarrollo que calificamos de preedípico, porque sabemos por adelantado que ha de alcanzar la estructura del complejo del Edipo.

Podríamos decir que la niña ha situado el falo en mayor o menor medida, o se ha acercado a él, en el imaginario donde está inmersa, en el más allá de la madre, mediante el descubrimiento progresivo que hace de la profunda insatisfacción experimentada por la madre en la relación madre-hijo. La cuestión es entonces en su caso el deslizamiento de este falo de lo imaginario a lo real. Esto es sin duda lo que Freud nos explica cuando habla de esa nostalgia del falo originario que empieza a producirse en la pequeña a nivel imaginario, en la referencia especular al semejante, otra niña u otro niño — y nos dice que el hijo será el sustituto del falo.

Ésta es una forma algo abreviada de lo que se produce en el fenómeno observado. Vean esta posición como yo la dibujo — aquí lo imaginario, es decir, el deseo del falo en la madre, aquí el niño, nuestro punto central, que deberá descubrir este más allá, la falta en el objeto materno. Al menos éste es uno de los resultados posibles — en cuanto el niño consigue saturar la situación y puede salir de ahí concibiendo la propia situación como posible, ésta bascula a su alrededor.

LA NOSTALGIA DEL FALO



¿Qué encontramos efectivamente en el fantasma de la niña, y también en el del niño? En cuanto la situación bascula a su alrededor, la niña encuentra el pene real allí donde está, más allá, en aquél que puede



darle un hijo, o sea, nos dice Freud, en el padre. Por no tenerlo como pertenencia, incluso por haber renunciado a él netamente en este terreno, podrá tenerlo como don del padre. He aquí por qué razón, si la niña entra en el Edipo, nos dice Freud, lo hace por su relación con el falo, y como pueden ver de una forma simple. Luego, el falo sólo tendrá que deslizarse de lo imaginario a lo real por una especie de equivalencia — éste es el mismo término empleado por Freud en su artículo de 1925 sobre la diferencia anatómica entre los sexos — *Nun aber gleitet die Libido des Mädchens — man kann nur sagen: längs der vorgezeichneten symbolischen Gleichung Penis = Kind*. Así la niña ya queda suficientemente introducida en el Edipo.

No digo que no pueda haber mucho más y, por lo tanto, todas las anomalías posibles en el desarrollo de la sexualidad femenina, pero ahora ya hay fijación al padre como portador del pene real, como capaz de dar realmente el hijo, y para ella esto es ya suficientemente consistente como para poder decir a fin de cuentas que el Edipo, como camino de integración en la posición heterosexual típica, es mucho más simple para la mujer, aunque este Edipo comporte de por sí toda clase de complicaciones, incluso obstáculos en el desarrollo de la sexualidad femenina.

Evidentemente, esta mayor simplicidad no ha de sorprendernos, ya que el Edipo es esencialmente androcéntrico o patrocéntrico. Esta disimetría reclama toda clase de consideraciones cuasi históricas que pueden hacernos reparar en la razón de este predominio en el plano sociológico, etnográfico. El descubrimiento freudiano, que permite analizar la experiencia subjetiva, nos muestra a la mujer en una posición que es, por así decirlo — ya que he hablado de ordenamiento, de orden o de ordenación simbólica —, subordinada. El padre es para ella de entrada objeto de su amor — es decir, objeto del sentimiento dirigido al elemento de falta en el objeto, porque a través de esta falta es como se ha visto conducida hasta ese objeto que es el padre. Este objeto de amor se convierte luego en dador del objeto de satisfacción, el objeto de la relación natural del alumbramiento. Luego, sólo se requiere un poco de paciencia para que el padre sea sustituido al fin por alguien que desempeñará exactamente el mismo papel, el papel de un padre, dándole efectivamente un hijo.

Esto implica un elemento que volveremos a tratar más adelante y que da su estilo particular al desarrollo del superyó femenino. En ella se da una especie de contrapeso entre la renuncia al falo y el predominio de la relación narcisista, cuya importancia en el desarrollo de la mujer vio muy bien un Hans Sachs. En efecto, una vez efectuada esta renuncia,

abjura del falo como pertenencia y éste se convierte en pertenencia de aquél a quien desde entonces se dirige su amor, el padre, de quien ella espera efectivamente el hijo. Esta espera de lo que en adelante ya no es para ella sino algo que se le debe dar, la deja en una dependencia muy particular que hace surgir paradójicamente, en un momento dado, como lo señalan diversos autores, fijaciones propiamente narcisistas. De hecho, es el ser más intolerante a cierta frustración. Hablaremos de esto más tarde, cuando volvamos a referirnos al ideal monogámico en la mujer.

Por otra parte, la simple reducción de la situación a la identificación del objeto de amor y el objeto que proporciona la satisfacción explica el aspecto especialmente fijo, incluso precozmente detenido, del desarrollo de la mujer con respecto al desarrollo que puede calificarse de normal. En algunos momentos Freud adopta en sus escritos un tono singularmente misógino, para quejarse amargamente de la gran dificultad que supone, al menos en determinados sujetos femeninos, sacarlos de una especie de moral, dice, de estar por casa, acompañada de exigencias muy imperiosas en cuanto a las satisfacciones a obtener, por ejemplo, del propio análisis.

Me limito a hacer unas someras indicaciones. Tendremos que volver a ocuparnos del desarrollo que Freud hace a propósito de la sexualidad femenina, porque hoy queremos consagrarnos al chico.

En el caso del chico, la función del Edipo parece mucho más claramente destinada a permitir la identificación del sujeto con su propio sexo, que se produce, en suma, en la relación ideal, imaginaria, con el padre. Pero no es ésta la verdadera meta del Edipo, sino la situación adecuada del sujeto con respecto a la función del padre, es decir, que él mismo acceda un día a esa posición tan problemática y paradójica de ser un padre. Ahora bien, este acceso presenta por otra parte un montón de dificultades.

Si cada vez hay menos interés por el Edipo, no es porque no hayan visto esta montaña, sino que precisamente por haberla visto prefieren darle la espalda.

Toda la interrogación freudiana — no sólo en su doctrina, sino en la experiencia del propio sujeto Freud, que podemos seguir a través de las confidencias que nos hizo, a través de sus sueños y el progreso de su pensamiento, todo lo que ahora sabemos de su vida, de sus costumbres, incluso de sus actitudes en su familia, contada por el señor Jones de una forma más o menos completa, pero cierta — toda ella se resume a esto — *¿Qué es ser un padre?*

Éste fue para él el problema central, el punto fecundo que orientó verdaderamente toda su enseñanza.

Observen que si eso es un problema para todo neurótico, lo es también para todo no neurótico durante su experiencia infantil. ¿Qué es un padre? Esta pregunta es una forma de abordar el problema del significativo del padre, pero no olvidemos que también se trata de que los sujetos acaben convirtiéndose a su vez en padres. Plantear la pregunta *¿qué es un padre?* es todavía algo distinto que ser uno mismo un padre, acceder a la posición paterna. Veamos. Si es cierto que para cada hombre el acceso a la posición paterna es toda una búsqueda, no es impensable decirse que en verdad, al fin y al cabo, nadie lo ha sido nunca por entero.

Dialécticamente suponemos, y hay que partir de esta suposición, que en alguna parte hay alguien que puede sostener plenamente la posición del padre, alguien que puede responder — *Yo soy padre*. Esta suposición es esencial para cualquier progreso de la dialéctica edípica, pero eso no resuelve en absoluto la cuestión de saber cuál es la posición particular, intersubjetiva, de quien cumple este papel para los demás, y particularmente para el niño.

Partiremos pues otra vez de Juanito.

2

La observación de Juanito es un mare mágnum. Con razón, de los *Cinco análisis*, es el que dejé en último lugar en el trabajo de comentario que estoy llevando a cabo.

Las primeras páginas del texto se sitúan exactamente donde les dejé la última vez, y a Freud no le faltan motivos para presentarnos las cosas en este orden. La primera cuestión es la del *Wiwimacher*, que han traducido al francés como *fait-pipi*. Si seguimos a Freud al pie de la letra, las preguntas que se plantea Juanito se refieren no sólo a su propio *hacepipí*, sino a los de los seres vivos, en particular los que son más grandes que él.

Ya han visto las pertinentes observaciones que pueden hacerse con respecto al orden de las preguntas planteadas por un niño. Por orden, Juanito le plantea la pregunta primero a su madre — *¿Tú también tienes un hacepipí?* Ya hablaremos de lo que le responde su madre. Entonces Juanito suelta — *Sí, sólo había pensado...*, o sea que precisamente ha esta-

do cavilando un montón de cosas. A continuación vuelve a plantearle la misma pregunta a su padre, luego se alegra de haber visto el hacepipí del león, no del todo por casualidad, y entonces, o sea antes de la aparición de la fobia, Juanito observa claramente que, si su madre tiene ese hacepipí, como en efecto ella afirma no sin alguna imprudencia, en su opinión eso se tendría que ver. Y en efecto, una noche, poco tiempo después de este interrogatorio, la espía mientras se desnuda y le dice que si lo tuviera, habría de ser tan grande como el de un caballo.

La palabra *Vergleichung* se ha traducido al francés como *comparación*. El término *perecuación* casi nos parece el mejor, si no por estricta tradición, al menos por economía. En la perspectiva falicista imaginaria en la que dejamos al sujeto la última vez, se trata en efecto de un esfuerzo de perecuación entre una especie de objeto absoluto, el falo, y su puesta a prueba por lo real. No se trata de un todo o nada. Hasta ahora, el sujeto jugaba al juego del trilis, al juego del escondite, el falo no estaba nunca donde uno lo busca, nunca estaba donde uno lo encuentra. Ahora se trata de saber dónde está verdaderamente.

Hasta ahora el niño era el que simulaba, o jugaba a simular. No es casual si, un poco más allá en la observación, vemos, como lo advierten tanto Freud como los padres, que el primer sueño donde interviene un elemento de deformación, un desplazamiento, escenifica un juego de prendas. Si recuerdan ustedes la dialéctica imaginaria tal como la abordé en las últimas lecciones, les sorprenderá verla ahí toda entera, operando en superficie, en la etapa prefóbica del desarrollo de Juanito. Está todo, incluso los hijos fantasmáticos. De repente, tras el nacimiento de su hermanita, Juanito adopta a un montón de niñas imaginarias a quienes les hace todo lo que se les puede hacer a los niños. Realmente el juego imaginario está ahí al completo, casi sin proponérselo. Se trata de toda la distancia a franquear entre el que simula y el que sabe que existe una potencia.

¿Qué revela este primer abordaje por parte de Hans de la relación edípica? Lo que se desarrolla en el acto de comparación no nos hace salir del plano imaginario. El juego prosigue en el plano del señuelo. El niño se limita a añadir a esta dimensión el modelo materno, una imagen mayor, pero que sigue siendo homogénea en lo esencial. Si así es como se inicia para él la dialéctica del Edipo, a fin de cuentas nunca tendrá que enfrentarse sino con un doble de sí mismo, un doble ampliado. La introducción, perfectamente concebible, de la imagen materna bajo la forma ideal del yo, nos deja en la dialéctica imaginaria, especular, de la rela-

ción del sujeto con el otro con minúscula. Su sanción no nos saca de ese *o bien o bien, o él o yo*, que sigue vinculado con la primera dialéctica simbólica, la de la presencia o de la ausencia. No salimos del juego del par o impar, no salimos del plano del señuelo. ¿Qué resulta de ello?

Lo sabemos, tanto en su aspecto teórico como ejemplar — de ahí sólo vemos salir el síntoma, la manifestación de la angustia, nos dice Freud.

Él subraya desde el principio de la observación que es conveniente separar bien la angustia de la fobia. Si de las dos una viene después de otra, es por algo — una viene en auxilio de la otra, el objeto fóbico viene a cumplir su función sobre el fondo de la angustia. Pero en el plano imaginario, nada permite concebir el salto que puede sacar al niño de su juego tramposo con la madre. Alguien que es todo o nada, suficiente o insuficiente — sin duda, con sólo plantear esta pregunta, permanecemos en el plano de la profunda insuficiencia.

Éste es el esquema primero, vulgar, de la entrada en el complejo de Edipo — la rivalidad casi fraterna con el padre. Aquí nos vemos llevados a matizar, mucho más de lo que por lo común se articula. En efecto, la agresividad en cuestión es del tipo de las que entran en juego en la relación especular, cuyo mecanismo fundamental es siempre *o yo o el otro*. Por otra parte, la fijación a la madre, convertida en objeto real tras las primeras frustraciones, sigue igual. Si el complejo de Edipo rebosa de todas sus consecuencias neurotizantes, que encontramos en mil aspectos de la realidad analítica, es en razón de esta etapa, o más exactamente, la vivencia central de este complejo en el plano imaginario.

En particular, así es como vemos introducirse uno de los términos principales de la experiencia freudiana, esa degradación de la vida amorosa a la que Freud consagró un estudio especial. Por el vínculo permanente del sujeto con aquel primitivo objeto real que es la madre como frustrante, todo objeto femenino será para él tan solo un objeto desvalorizado, un sustituto, una forma quebrada, refractada, siempre parcial, con respecto al objeto materno primero. Un poco más adelante se verá lo que conviene pensar sobre esto.

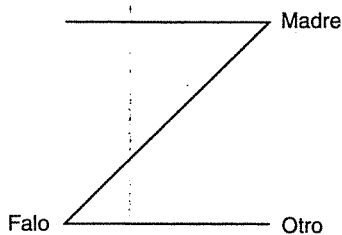
Pero no olvidemos que si el complejo de Edipo puede tener consecuencias duraderas, debidas al mecanismo imaginario que hace intervenir, eso no es todo. Normalmente, y ello desde el comienzo en la doctrina freudiana, la resolución del Edipo forma parte de su propia naturaleza. Refiriéndose a esto, Freud nos dice que sin duda el hecho de que la hostilidad contra el padre pase a un segundo plano puede relacionarse legítimamente con una represión. Pero en la misma frase, procura subrayar

que una vez más resulta palpable que la noción de represión se aplica siempre a una articulación particular de la historia, y no a una relación permanente. Admite que, por extensión, se aplique aquí el término de represión, pero, dense cuenta, el declive del complejo de Edipo, su anulación y su destrucción, normalmente entre los cinco años y los cinco años y medio, es algo distinto que lo que hemos descrito hasta ahora, algo distinto que el borramiento o la atenuación imaginaria de una formación fundamentalmente y en sí misma perdurable. Hay crisis, hay resolución. Y este acontecimiento deja un resultado, que es la formación de algo particular, datado en el inconsciente, a saber, el superyó.

En suma, nos enfrentamos aquí a la necesidad de hacer surgir algo original y nuevo, y que tenga su solución propia en la relación edípica. Para verlo, no hay más que utilizar nuestro esquema habitual.

El otro día habíamos llegado al punto en el cual el niño ofrece a la madre el objeto imaginario del falo, para satisfacerla completamente, y a modo de señuelo. Ahora bien, el exhibicionismo del niño frente a la madre sólo puede tener sentido si hacemos intervenir junto a la madre al Otro con mayúscula, de alguna forma el testimonio, el que ve el conjunto de la situación. Su presencia está supuesta por el solo hecho de la presentación, incluso la ofrenda, hecha por el niño a la madre. Para que exista el Edipo, es en ese Otro donde debe producirse la presencia de un término que hasta entonces no había intervenido, a saber, alguien que, siempre y en cualquier circunstancia, está en posición de jugar y ganar.

#### LA PRESENCIA DEL OTRO



El esquema del juego de prendas lo encontramos bajo mil formas en las observaciones, en la actividad del niño y también en el caso de Juanito. Lo vemos, por ejemplo, en su forma de aislarse de pronto en la oscuridad de un pequeño retrete, que se convierte así en suyo, cuando

hasta entonces era el de todo el mundo. En un momento dado todo oscila y se produce el pasaje que añade al juego la dimensión esperada, el plano de la relación simbólica. Eso de lo que les hablé el último día, característico de la madre simbólica, hasta ahora solamente llamada y vuelta a llamar, da paso ahora a la noción de que en el Otro con mayúscula hay alguien capaz de responder en cualquier circunstancia, y su respuesta es que en todo caso el falo, el verdadero, el pene real, es él quien lo tiene. Él es quien tiene el triunfo y sabe que lo tiene. Se introduce en el orden simbólico como un elemento real, inverso respecto de la primera posición de la madre, simbolizada en lo real por su presencia y su ausencia.

Hasta ahora, el objeto estaba y no estaba a la vez. Éste era el punto de partida del sujeto con respecto a todo objeto, o sea, que un objeto estaba a la vez presente y ausente, y siempre se podía jugar a la presencia o a la ausencia de un objeto. Desde este momento decisivo, el objeto no es ya el objeto imaginario con el que el sujeto puede hacer trampa, sino un objeto tal, que siempre está en manos de otro mostrar que el sujeto no lo tiene, o lo tiene de forma insuficiente. Si la castración juega este papel esencial para toda la continuación del desarrollo, es porque es necesaria para la asunción del falo materno como objeto simbólico. Sólo partiendo del hecho de que, en la experiencia edípica esencial, es privado del objeto por quien lo tiene y sabe que lo tiene, el niño puede concebir que ese mismo objeto simbólico le será dado algún día.

En otros términos, la asunción del propio signo de la posición viril, de la heterosexualidad masculina, implica como punto de partida la castración. Esto es lo que nos enseña la noción freudiana del Edipo. Precisamente porque el macho, a la inversa de la posición femenina, posee perfectamente un apéndice natural, porque detenta el pene como una pertenencia, ha de venirle de otro en esta relación con lo que es real en lo simbólico — aquél que es verdaderamente el padre. Y por eso, al fin y al cabo, nadie puede decir qué significa en verdad ser padre, salvo que es algo que de entrada forma parte del juego. Sólo el juego jugado con el padre, el juego de *gana el que pierde*, por así decirlo, le permite al niño conquistar la vía por la que se registra en él la primera inscripción de la ley.

¿En qué se convierte el sujeto en este drama en el que se encuentra?

Tal como nos lo describe la dialéctica freudiana, es un pequeño criminal. Entra en el orden de la ley por la vía del crimen imaginario. Pero sólo puede entrar en este orden de la ley si, por un instante al menos, ha tenido frente a él a un partener real, alguien que en el Otro haya aportado efectivamente algo que no sea simplemente llamada y vuelta a llamar, par de la presencia y de la ausencia, elemento profundamente negativizador de lo simbólico — alguien que le responde.

Ahora bien, si las cosas pueden expresarse así en el plano del drama imaginario, esta experiencia debe darse en el nivel del juego imaginario. Si la imprescindible dimensión de la alteridad absoluta, de quien simplemente tiene la potencia y responde de ella, no interviene en ningún diálogo particular, es por alguna razón. Se encarna en personajes reales, pero estos personajes reales a su vez dependen de algo que a fin de cuentas se presenta como una eterna coartada. El único que podría responder absolutamente de la función del padre como padre simbólico, sería alguien que pudiera decir como el Dios del monoteísmo — *Yo soy el que soy*. Pero esta frase que encontramos en el texto sagrado no puede pronunciarla nadie literalmente.

Me dirán entonces — *Usted nos enseñó que el mensaje que recibimos es el nuestro, en forma invertida, por lo tanto todo se resuelve con un Tú eres el que es*. No lo crean, pues ¿quién soy yo para decirle esto a alguien, quienquiera que sea? En otros términos, lo que quiero indicarles es que el padre simbólico es impensable, hablando con propiedad.

El padre simbólico no está en ninguna parte. No interviene en ninguna parte.

La prueba hay que encontrarla en la misma obra de Freud. Hizo falta un espíritu como el de Freud, tan comprometido con las exigencias del pensamiento científico y positivo, para llevar a cabo esta construcción que él, como Jones nos confía, tenía en más que todo el resto de su obra. No le daba el lugar más destacado, porque su principal obra, la única — así lo escribió, lo afirmó y nunca lo desmintió —, es *La interpretación de los sueños*, pero su predilecta, la que consideraba un logro, una hazaña, es *Tótem y tabú*, nada más y nada menos un mito moderno, un mito construido para explicar lo que permanecía como un hiato en su doctrina, a saber — *¿Dónde está el padre?*



Basta con leer *Tótem y tabú* simplemente con los ojos abiertos, para advertir que si no es lo que yo les digo, o sea un mito, es absolutamente absurdo. *Tótem y tabú* sirve para decirnos que, para que subsista algún padre, el verdadero padre, el único padre, el padre único, ha de haber estado antes de la historia y ha de ser el padre muerto. Más aún — ha de ser el padre asesinado. Y en realidad, ¿cómo pensarlo siquiera, salvo en su valor mítico? Pues que yo sepa, el padre en cuestión, no lo concibe Freud, ni nadie, como un ser inmortal. ¿Por qué han tenido que adelantar los hijos su muerte de algún modo? Y todo esto, ¿para qué? Para, al fin y al cabo, prohibirse ellos mismos lo que se trataba de arrebatarse. Lo mataron sólo para demostrar que era imposible matarlo.

La esencia del principal drama introducido por Freud se basa en una noción estrictamente mítica, porque es propiamente la categorización de una forma de lo imposible, incluso de lo impensable, a saber, la eternización de un sólo padre en el origen, con la característica de haber sido asesinado. Y esto, ¿para qué, sino para conservarlo? De paso les indico que en francés, como en algunas otras lenguas, entre ellas el alemán, *tuer* viene del latín *tutare*, que significa conservar.

Este padre mítico, además de indicarnos a qué clase de dificultades se enfrentaba Freud, nos enseña a qué apuntaba en verdad con la noción del padre. Se trata de algo que no interviene en ningún momento de la dialéctica, salvo por mediación del padre real, el cual en un momento cualquiera vendrá a desempeñar su papel y su función, permitiendo vivificar la relación imaginaria y dándole su nueva dimensión. Sale del puro juego especular para dar su encarnación a aquella frase que antes calificamos de impronunciable, *tú eres el que eres*. Si me permiten el juego de palabras y la ambigüedad que exploté ya cuando estudiábamos la estructura paranoica del Presidente Schreber, no es *tú eres el que eres*, sino *tú eres el que matabas*.\*

El fin del complejo de Edipo es correlativo de la instauración de la ley como reprimida en el inconsciente, pero permanente. Sólo así hay algo que responde en lo simbólico. La ley no es simplemente, en efecto, aquello en lo que está incluida e implicada la comunidad de los hombres — y después de todo, nos preguntamos por qué. Se basa también en lo real, bajo la forma de ese núcleo que queda tras el complejo de Edipo, núcleo llamado superyó — y como el análisis ha demostrado definitivamente, bajo esta forma real se inscribe lo que hasta ahora los filósofos

\* Equívoco entre *Tu es celui que tu es* y *Tu es celui qui tuais*. (T.)

nos habían mostrado con más o menos ambigüedad como la densidad, el núcleo permanente, de la conciencia moral, encarnada en cada sujeto, como sabemos, bajo las formas más diversas, más descabelladas, más llenas de aspavientos.

Si toma tal forma, es porque su introducción en el *Es*, como elemento homogéneo respecto de los otros elementos libidinales, siempre tiene algo de accidental. En efecto, nunca se sabe en qué momento del juego imaginario se ha producido este pasaje, ni quién estaba ahí para responder.

Este superyó tiránico, profundamente paradójico y contingente, representa por sí solo, incluso en los no neuróticos, el significante que marca, imprime, estampa en el hombre el sello de su relación con el significante. Hay en el hombre un significante que señala su relación con el significante, y eso se llama superyó. Incluso hay muchos más, y eso se llama los síntomas.

Con esta clave y sólo con ella pueden comprender qué ocurre cuando Juanito fomenta su fobia. Lo característico de esta observación, y creo que podré demostrárselo, es que a pesar de todo el amor del padre, de toda su amabilidad, de toda su inteligencia a la que debemos la observación, no hay padre real.

Toda la secuencia del juego se desarrolla en la trampa de la relación de Juanito con su madre, que acaba siendo insoportable, angustiada, intolerable, sin salida. O él o ella, o el uno o el otro, y nunca se sabe cuál, el falóforo o la falófora, la jirafa grande o la pequeña. A pesar de las ambigüedades de apreciación por parte de los diversos actores participantes en la observación, está claro que la jirafa grande ha de situarse como incluida en las pertenencias de la madre, y entonces se plantea la cuestión de saber quién la tiene y quién la tendrá. Es como si Juanito soñara despierto y, a pesar de los gritos que da su madre, su sueño le proporcionara la clave de la situación — y a nosotros nos indica su mecanismo de la forma más gráfica.

Quisiera añadir ahora algunas consideraciones que les permitirán habituarse al manejo estricto de la categoría de castración tal como estoy tratando de articularla ante ustedes.

La perspectiva que les aporto permite situar, en el plano correspondiente y en sus relaciones recíprocas, el juego imaginario del ideal del yo con respecto a la intervención sancionadora de la castración, gracias a la cual los elementos imaginarios adquieren estabilidad en lo simbólico, donde se fija su constelación. En esta perspectiva, ¿quién se atrevería a recurrir a la noción de una relación de objeto concebida por adelanta-

do como armoniosa y uniforme? — como si por alguna participación de la naturaleza y la ley, idealmente y de forma constante, cada cual tuviera que encontrar su media naranja, para mayor satisfacción de la pareja, sin detenerse siquiera un instante para conocer la opinión del conjunto de la comunidad.

Si, por el contrario, sabemos distinguir el orden de la ley de las armonías imaginarias, incluso de la propia posición de la relación amorosa, y si es cierto que la castración es la crisis esencial por la que todo sujeto se introduce, se habilita para, por así decirlo, edipizarse de pleno derecho, concluiremos que es perfectamente natural — incluso en estructuras complejas, completamente libres, del parentesco, como éstas en las que vivimos, y no sólo en las estructuras elementales — plantear, al menos en el límite, la fórmula según la cual toda mujer que no esté permitida está prohibida por la ley. Una repercusión clara, eco de esta fórmula, es que todo matrimonio, y no sólo en los neuróticos, lleva con él la castración. Si una civilización, ésta en la que vivimos, ha visto florecer el ideal, la confusión ideal, del amor y del *conjugo*, es porque ha puesto al matrimonio en el lugar más destacado como fruto simbólico del consentimiento mutuo, es decir, que ha llevado tan lejos la libertad de las uniones, que siempre está bordeando el incesto.

Basta por otra parte con insistir un poco en la propia función de las leyes primitivas de la alianza y el parentesco, para darse cuenta de que toda conjunción, sea cual sea, incluso instantánea, de la elección individual en el interior de la ley, toda conjunción del amor y la ley, aunque es un punto de intersección necesario de unión entre los seres, participa del incesto. De ello se deriva que, a fin de cuentas, si la doctrina freudiana atribuye a una fijación duradera a la madre los fracasos, incluso las degradaciones de la vida amorosa, y ve en su permanencia algo que marca con una tara original el ideal deseado de la unión monogámica, no por ello debemos creer que haya una nueva forma de un *o bien o bien* que demuestre que si el incesto no se produce donde pretendemos, o sea en la actualidad, o en las parejas perfectas, como dicen, es precisamente porque se ha producido en otra parte. En uno y otro caso, se trata de incesto. Es decir, que aquí hay algo que contiene un límite, una profunda duplicidad, una ambigüedad siempre dispuesta a renacer.

Esto nos permite afirmar, de acuerdo con la experiencia, que si el ideal de la conjunción conyugal es monogámico en la mujer por las razones antes mencionadas, o sea que quiere el falo para ella sola, no ha de sorprendernos — ésta es nuestra única ventaja — que el esquema de

partida de la relación del niño con la madre tiende siempre a reproducirse por parte del hombre. Y dado que la unión típica, normativa, legal, está siempre marcada por la castración, tiende a reproducir en él la división, el *split*, que le hace fundamentalmente bígamo. No digo *polígamo*, en contra de lo que se suele creer, aunque, por supuesto, en cuanto se introduce el dos ya no hay motivo para limitar el juego en el palacio de los espejismos. Pero más allá de lo que el padre real autoriza, a quien ha entrado en la dialéctica edípica, en lo que se refiere a la fijación de su elección, más allá de esa elección es donde se encuentra aquello a lo que siempre se aspira en el amor, a saber, no el objeto legal, ni el objeto de satisfacción, sino el ser, es decir, el objeto apprehendido en lo que le falta.

Por eso, ya sea de forma institucionalizada o de forma anárquica, vemos que nunca se confunde el amor con la unión consagrada. Muchas civilizaciones evolucionadas no han dudado en hacer de ello una doctrina y la han puesto en práctica. En una civilización como la nuestra, somos incapaces de articular nada, salvo que todo se produce accidentalmente, a saber, porque se es un yo más o menos débil, un yo más o menos fuerte, y se está más o menos ligado a tal o cual fijación arcaica, incluso ancestral.

Ya en la relación imaginaria primitiva, en la que el niño se introduce desde entonces y en adelante en aquel más allá de su madre, el sujeto ve, palpa, experimenta, que el ser humano es un ser privado y un ser desamparado. La propia estructura que nos impone la distinción entre la experiencia imaginaria y la experiencia simbólica que la normativiza, pero sólo por mediación de la ley, implica que hay muchas cosas que en ningún caso nos permiten hablar de la vida amorosa como si correspondiera simplemente al registro de la relación de objeto, ni siquiera la más ideal, la más motivada por las más profundas afinidades. Esta estructura deja abierta en lo más profundo de toda vida amorosa una problemática.

Freud, su experiencia, nuestra experiencia cotidiana, están ahí para hacérselo palpable y también para obligarnos a afirmarlo.

6 de marzo de 1957

### XIII

## DEL COMPLEJO DE CASTRACIÓN

*Crítica de la afanisis.*

*El padre imaginario y el padre real.*

*El «ser amado».*

*La angustia, del señuelo al pene que se menea.*

*Los animales de la fobia.*

AGENTE	FALTA DE OBJETO	OBJETO
Padre real	Castración	imaginario
Madre simbólica	Frustración	real
Padre imaginario	Privación	simbólico

Hoy trataremos de hablar de la castración.

La castración está por todas partes en la obra de Freud, igual que el complejo de Edipo. Sin embargo, en uno y otro caso es distinto.

Mientras que el complejo de Edipo está presente en el pensamiento de Freud desde el principio, sólo tardíamente, en su artículo de 1924 consagrado a un tema completamente nuevo, *Der Untergang des Ödipuskomplexes*, trata de articular plenamente su fórmula. Incluso podemos pensar que el gran problema personal del que partió es éste — *¿Qué es un padre?* De esto no cabe la menor duda. Su biografía, sus cartas a Fliess, confirman sus preocupaciones y la presencia del complejo de Edipo desde el origen. Y sólo muy tardíamente empezó a explicarse al respecto.

En cuanto a la castración, no se encuentra nada parecido. Freud nunca llegó a articular plenamente su sentido preciso, la incidencia psíquica precisa de este temor, o esta amenaza, o esta instancia, o ese momento dramático — todas estas palabras se pueden mencionar igualmente, con un interrogante, a propósito de la castración.

Cuando la última vez empecé a abordar el problema haciendo surgir la castración de debajo de la frustración y el juego fálico imaginario con la madre, a muchos de ustedes, aunque entendieron el esquema que hice de la intervención del padre, de su personaje puramente simbólico en los sueños, se quedaron con algún interrogante en cuanto a la castración. ¿Qué es esta castración? En suma, para que el sujeto alcance la madurez genital, ha de haber sido castrado. ¿Que significa esto?

Éstas son las preguntas que me han llegado. Veremos cómo las contestamos.

1

Abordando la cuestión simplemente en el terreno de la lectura, podemos decir que la castración es el signo del drama del Edipo, además de su eje implícito.

Aunque no esté articulado así en ninguna parte, está literalmente implicado por toda la obra de Freud.

Se puede tratar de eludir esta formulación, tomándola a modo de un *como si*. Hacia ahí les arrastra la corriente del discurso analítico actual. Pero ¿no vale la pena fijarse un poco, como yo les incito a hacer? Que el lado abrupto de esta afirmación les parezca problemático, me parece bien — en efecto, lo es. Pero por paradójica que sea, pueden tomarla como punto de partida.

¿Qué puede significar pues semejante formulación? ¿Qué implica? ¿Qué supone? Con todo algunos autores se han fijado en la singularidad de determinada consecuencia, y entre los más notables, Ernest Jones.

Se darán cuenta si leen su obra — el señor Jones nunca llegó a superar las dificultades propias del manejo del complejo de castración. Por este motivo aportó un término que es suyo, pero que, como todo lo que él introdujo en la comunidad analítica, siguió su curso y tuvo algunos ecos, principalmente en los autores ingleses. Se trata de la *afanisis*, que en griego significa *desaparición*.

La solución que trató de dar Jones a la forma de insistencia del drama psíquico de la castración en la historia del sujeto, es la siguiente. Según su perspectiva, el temor de la castración no puede depender del accidente, de la contingencia de las amenazas que, sin embargo, tan a menudo

se reproducen en la historia de los sujetos, expresadas en el enunciado parental bien conocido — *Vendrá alguien a cortarte eso*. Lo que llama la atención de los distintos autores, no es sólo la vertiente paradójicamente motivada, no enraizada en una constante necesaria de la relación interindividual, de esta amenaza, sino la dificultad que supone integrar en su forma positiva el propio manejo de la castración, articulada por Freud, sin embargo, claramente como una amenaza referida al pene, al falo. Esto es lo que llevó a Jones — cuanto se ocupaba de la constitución del *Super-ego*, tratando de determinar su mecanismo — a destacar la noción de *afanisis*. Para que vean hasta qué punto esta misma noción plantea de todos modos algunas dificultades graves, creo que bastará con que yo mismo se las articule.

En efecto, la *afanisis* es la desaparición, pero ¿de qué? Para Jones, es la desaparición del deseo. La *afanisis*, que sustituye a la castración, es el temor por parte del sujeto de ver extinguirse en él el deseo.

Por fuerza han de ver, me parece, la relación altamente subjetivada que en sí misma representa semejante noción. ¿Es concebible que sea ésta la fuente de una angustia primordial? Tal vez, pero sin duda se trata de una angustia singularmente reflexiva. Habría que dar aquí en verdad un salto en la comprensión y suponer que el sujeto no sólo está en posición de tomar, con respecto a sus primeras relaciones con los objetos, la distancia que le da una frustración propiamente articulada, sino también vincular con esta frustración la aprehensión de un agotamiento del deseo. Realmente, esto es suponer que se ha franqueado un inmenso *gap*.

De hecho, Jones trató de articular toda su génesis del *Super-ego*, considerado como la formación a la que conduce normalmente el complejo de Edipo, alrededor de la noción de privación, por cuanto ésta suscita el temor a la *afanisis*. Así, enseguida tropezó con distinciones a las que nosotros conseguimos dar una forma algo más manejable. Además, refiriéndose a la privación, no puede, ni siquiera por un instante, dejar de distinguir la pura privación, que hace que el sujeto no esté satisfecho en alguna de sus necesidades, y la privación que él llama deliberada, cuando el sujeto tiene enfrente a otro sujeto que le rehusa la satisfacción buscada. Como no resulta fácil, partiendo de datos tan poco definidos, articular el paso de la una a la otra, sobre todo cuando se conservan en estado de sinónimos, Jones acaba naturalmente indicando que, con la mayor frecuencia, la privación es tomada por una frustración, es equivalente para el sujeto a la frustración, lo cual facilita, por supuesto, la articulación

del proceso. Pero si bien las cosas resultan así más fáciles para el que eso dice, no ha de ser igual para un oyente algo exigente.

De hecho en mi tabla no doy en absoluto el mismo sentido que Jones al término de privación. La privación de la que se trata en este caso es un término para situar con respecto a la noción de castración. En cuanto al término de frustración, trato de devolverle la complejidad de una relación verdadera, y lo hice de forma muy articulada en la sesión anterior a la interrupción de febrero. Sin duda recordarán lo suficiente para ver que no utilicé el término en la forma sumaria de su uso habitual.

No es posible articular nada sobre la incidencia de la castración sin aislar la noción de privación como lo que he llamado un agujero real. En vez de marear la perdiz tratemos por el contrario de aislarla como es debido. La privación, es la privación de la perdiz. Se trata especialmente del hecho de que la mujer no tiene pene, está privada de él. Este hecho, la asunción de este hecho, tiene una incidencia constante en la evolución de todos los casos que Freud nos expone, y en el niño varón, es el ejemplo que más salta a la vista, por así decirlo, en todo momento en los casos de Freud. La castración, que tratamos de definir, toma como base la aprehensión en lo real de la ausencia de pene en la mujer. En la mayor parte de los casos éste es el punto crucial, es, en la experiencia del sujeto macho, la base en la que se apoya, con singular eficacia y de forma angustiante, la noción de la privación. Hay en efecto una parte de los seres en la humanidad que están, dicen los textos, castrados. Desde luego, este término es del todo ambiguo. Están castrados en la subjetividad del sujeto. En lo real, en la realidad, en lo que se invoca como experiencia real, están privados.

En la enseñanza de los textos de Freud, la experiencia de la castración gira alrededor de la referencia a lo real. Tratemos de articular correctamente nuestros pensamientos al respecto para captar, nosotros mismos, de qué se trata, sin de momento ocuparnos de la experiencia del enfermo.

La propia noción de privación, tan sensible y visible en una experiencia como ésta, implica la simbolización del objeto en lo real. Ya que en lo real, nada está privado de nada. Todo lo que es real se basta a sí mismo. Por definición, lo real es pleno. Si introducimos en lo real la noción de privación, es porque ya lo hemos simbolizado suficientemente, incluso plenamente. Indicar que algo no está, es suponer posible su presencia, o sea introducir en lo real, para recubrirlo y para excavarlo, el simple orden simbólico.

El objeto en cuestión en este caso es el pene. En el momento y al



nivel en el que hablamos de privación, es un objeto que se nos presenta en el estado simbólico. En cuanto a la castración, en la medida en que resulta eficaz, en la medida en que se experimenta y está presente en la génesis de una neurosis, se refiere, como lo indica el orden necesario de la tabla, a un objeto imaginario. Ninguna castración de las que están en juego en la incidencia de una neurosis es jamás una castración real. Sólo entra en juego operando en el sujeto bajo la forma de una acción referida al objeto imaginario.

Para nosotros, el problema consiste precisamente en concebir por qué, por efecto de qué necesidad, se introduce la castración en el desarrollo típico del sujeto, en el que se trata de su entrada en ese orden complejo que constituye la relación del hombre con la mujer. En efecto, la realización genital se halla en la especie humana sometida a cierto número de condiciones.

Empezaremos pues de nuevo, como la otra vez, por la relación originaria del sujeto con la madre, en la etapa calificada de preedípica. Esta etapa, esperamos haberla articulado mejor, de forma más diferenciada que lo habitual. Incluso cuando los mismos términos aparecen en el discurso de los autores, no los manejan tan bien, no están igualmente razonados. Empezaremos por aquí de nuevo para tratar de captar, en cierto modo, en su mismo origen, la necesidad del fenómeno de castración, que se apodera de aquel objeto imaginario como de su instrumento, simboliza una deuda o un castigo simbólico y se inscribe en la cadena simbólica.

Para servirnos de guía, a fin de poder referirnos a términos anteriores, quiero que por un momento acepten como comprobada la hipótesis en la que se basará nuestra articulación, hipótesis que planteamos el otro día — detrás de la madre simbólica está el padre simbólico.

Por su parte, el padre simbólico es una necesidad de la construcción simbólica, que sólo podemos situar en un más allá, casi diría como trascendente, en todo caso como un término que, como les dije de paso, sólo se alcanza mediante una construcción mítica. A menudo he insistido en el hecho de que el padre simbólico, a fin de cuentas, no está representado en ninguna parte. El resultado de nuestro recorrido deberá confirmar si esto es válido, si es efectivamente útil, si nos ha de permitir encontrar en la realidad compleja ese elemento del drama de la castración.

Tenemos ahora en nuestra tabla el padre real y el padre imaginario. Si el padre simbólico es el significante del que nunca se puede hablar sin tener presente al mismo tiempo su necesidad y su carácter, que debemos aceptar por lo tanto como un hecho irreductible del mundo del

significante, el padre imaginario y el padre real son dos términos que nos plantean muchas menos dificultades.

En cuanto al padre imaginario, es con él con quien siempre nos encontramos. A él se refiere muy a menudo toda la dialéctica, la de la agresividad, la de la identificación, la de la idealización por la que el sujeto accede a la identificación con el padre. Todo esto se produce al nivel del padre imaginario. Si lo llamamos imaginario, es también porque está integrado en la relación imaginaria que constituye el soporte psicológico de las relaciones con el semejante, que son, hablando con propiedad, relaciones de especies, se encuentran en el fondo de toda captura libidinal y de toda erección agresiva. El padre imaginario también participa de este registro y presenta características típicas. Es el padre terrorífico que reconocemos en el fondo de tantas experiencias neuróticas, y no tiene en absoluto, obligatoriamente, relación alguna con el padre real del niño. Vemos intervenir frecuentemente en los fantasmas del niño a una figura del padre, y también de la madre, que, con todos sus aspavientos, sólo tiene una relación extremadamente lejana con lo que ha estado efectivamente presente en el padre real del niño, únicamente está vinculada con la función desempeñada por el padre imaginario en un momento del desarrollo.

El padre real es algo muy distinto, que el niño muy difícilmente ha captado, debido a la interposición de los fantasmas y la necesidad de la relación simbólica. Lo mismo nos ocurre a todos nosotros. Si hay algo en la base de la experiencia analítica en su conjunto, es que tenemos enormes dificultades para captar lo más real de todo lo que nos rodea, es decir, los seres humanos tales como son. Toda la dificultad, tanto del desarrollo psíquico como, simplemente, de la vida cotidiana, consiste en saber con quién estamos tratando realmente. Lo mismo ocurre con ese personaje del padre que, en condiciones normales, puede considerarse como un elemento constante de eso que hoy día suele llamarse el entorno del niño. Les ruego por lo tanto que de momento acepten algo que tal vez les parezca paradójico a primera vista en esta tabla, a saber, que contrariamente a la función normativa o típica que se le pretende otorgar en el drama del Edipo, es al padre real a quien le conferimos la función destacada en el complejo de castración.

Estas consideraciones no hacen más explicable la castración y lo que puede parecer por lo tanto su contingencia. ¿Por qué esta castración? ¿Por qué esta extraña forma de intervención en la economía del sujeto que se llama la castración? En sí mismo es algo chocante.

Tenemos a mano un recurso que debemos rechazar. No fue por azar, ni por algún capricho en los primeros planteamientos del tema, si el médico se fijó de entrada en esas escenas de la seducción primitiva que, como luego se reconoció, eran más fantasmáticas de lo que se había creído en un principio. Como ustedes saben, esto es una etapa en el pensamiento de Freud, antes incluso de que analizara y que planteara alguna doctrina sobre el tema. Pero en lo que a la castración se refiere, no se trata de ningún modo de fantasmaticarlo todo, como se hizo con las escenas de seducción primitiva. Si la castración merece efectivamente ser distinguida con un nombre en la historia del sujeto, siempre está vinculada con la incidencia, con la intervención, del padre real. También puede estar profundamente marcada, y profundamente desequilibrada, por la ausencia del padre real. Esta atipia, cuando se da, exige la sustitución del padre real por alguna otra cosa, lo que es profundamente neurotizante.

Partiremos de la suposición del carácter fundamental del vínculo entre el padre real y la castración, para tratar de orientarnos en los complejos dramas que Freud elabora para nosotros. Muy a menudo tenemos la sensación de que se deja guiar de antemano por una orientación, a veces tan firme — como en el caso de Juanito —, que al seguirlo tenemos la impresión también nosotros de tener en todo momento una guía, pero sin llegar a captar las razones que nos permiten elegir el buen camino en cada encrucijada.

Les ruego por lo tanto que admitan provisionalmente esta posición, sobre cuya base empezaremos a tratar de entender la significación y la necesidad del complejo de castración, tomando ahora el caso de Juanito.

2

Juanito, a partir de los cuatro años y medio, hace lo que se llama una fobia, es decir, una neurosis.

Su padre, que resulta ser uno de los discípulos de Freud, se ocupará de esta fobia. Es un buen tipo, lo mejor que pueda haber como padre real, y en verdad le inspira a Juanito los mejores sentimientos — él quiere mucho a su padre y está muy lejos de temer de él un tratamiento tan abusivo como el de la castración.

Por otra parte, no puede decirse que Juanito esté frustrado de algo.

Tal como se ve al principio de la observación, Juanito, hijo único, es la mar de feliz. No ha tenido que esperar a que apareciera la fobia para contar con las atenciones de su padre, y también es objeto de los más tiernos cuidados por parte de su madre, tan tiernos incluso que todo se lo permiten. Se requiere sin duda la sublime serenidad de Freud para aprobar la acción de la madre, cuando hoy día se le fulminarían todos los anatemas, por admitir a Juanito cada mañana en el lecho conyugal, como tercero, y esto contra las expresas reservas del padre y esposo. Éste, no sólo muestra una tolerancia muy peculiar, sino que podemos juzgar que está fuera de juego en la situación, pues diga lo que diga él, las cosas siguen su curso decididamente, mientras la madre en cuestión no tiene en cuenta lo más mínimo las observaciones respetuosamente sugeridas por el personaje del padre.

No está frustrado de nada, este Juanito, en verdad, no está privado de nada. De todos modos vemos, al principio de la observación, que su madre ha llegado a prohibirle la masturbación y ha pronunciado las palabras fatales — *Si te masturbas, haremos venir al Doctor A. y te la cortará.* Pero en este caso no tenemos la impresión de que se trate de algo decisivo. Por supuesto, el niño continúa, lo que no constituye un elemento de apreciación. Los padres están suficientemente informados, sin que ello les impida comportarse exactamente como si no supieran nada. Si bien esta intervención debe ponerse a cuenta de lo escrupulosamente que se consigna la observación, Freud no piensa ni por un instante en relacionar este momento con nada decisivo con respecto a la aparición de la fobia. El niño escucha la amenaza, yo diría casi, de la forma conveniente. Como verán, *a posteriori* acaba resultando que a un niño no se le puede decir nada más, y esto precisamente le servirá como material para construir lo que necesita, es decir, el complejo de castración. Pero la cuestión es precisamente saber por qué lo necesita. En eso estamos, en esta pregunta, y no muy próximos a darle respuesta enseguida.

Por ahora, no se trata de la castración, sino de la fobia, y del hecho de que no podemos relacionarla de forma simple y directa con la prohibición de la masturbación. Como muy bien dice Freud, la masturbación en sí misma no acarrea en ese momento ninguna angustia, el niño sigue masturbándose. Por supuesto, luego lo integrará en el conflicto, como suele decirse, que se manifestará en el momento de su fobia, pero no parece en absoluto que se trate de una incidencia traumatizante capaz de explicar su surgimiento. Las condiciones que rodean a este niño son óptimas; y la aparición de la fobia constituye un problema que hay que

saber introducir como tal, con toda su dignidad. Sólo así podremos atar todos los cabos que resultarán esclarecedores y favorecerán nuestra tentativa teórica.

Para empezar, les recordaré la situación fundamental que prevalece en lo referente al falo en la relación preedípica del niño con la madre.

La madre es aquí objeto de amor, objeto deseado en cuanto a su presencia. La reacción, la sensibilidad del niño ante la presencia de la madre, se manifiesta muy precozmente en su comportamiento. Esta presencia se articula muy rápidamente en el par presencia-ausencia que es nuestro punto de partida. Se trata de una relación tan simple como puedan suponer, y si se han planteado dificultades a propósito del primer mundo objetual del niño, es por una insuficiente distinción del propio término de objeto. Para el niño hay un objeto primordial que de ningún modo podemos considerar como constituido idealmente, es decir, en nuestra idea. Que el mundo del niño esté hecho solamente de un puro estado de suspensión, de límites indeterminados, con el órgano que le satisface, no soy yo el primero en contradecirlo. Ahí está la obra de Alice Balint, por ejemplo, para articular, de forma sin duda distinta y en mi opinión menos sostenible, lo que yo les estoy diciendo, a saber que la madre existe, sin que ello suponga aún la existencia de un yo y un no yo.

La madre existe como objeto simbólico y como objeto de amor. La experiencia lo confirma, y eso es lo que formulo con la posición que le atribuyo a la madre en la tabla. La madre es de entrada madre simbólica y sólo tras la crisis de la frustración empieza a realizarse, debido a cierto número de choques y particularidades surgidas en las relaciones entre la madre y el niño. La madre objeto de amor puede ser en cualquier momento la madre real en la medida en que frustra ese amor.

La relación del niño con la madre, que es una relación de amor, abre la puerta a lo que se llama habitualmente, a falta de saber articularlo, la relación indiferenciada primordial. De hecho, ¿qué ocurre fundamentalmente en la primera etapa concreta de la relación de amor, fondo sobre el cual tiene o no lugar la satisfacción del niño, con la significación que comporta? Se trata de que el niño se incluya a sí mismo en la relación como objeto de amor de la madre. Se trata de que se entere de esto, de que aporta placer a la madre. Ésta es una de las experiencias fundamentales del niño, saber si su presencia gobierna, por poco que sea, la de la presencia que necesita, si él mismo aporta la luz que hace que dicha presencia esté ahí para envolverle, si él le aporta una satisfacción de amor. En suma, *ser amado, geliebt werden*, es fundamental para el niño.

Sobre este fondo se ejerce todo lo que se desarrolla entre la madre y él.

Como ya se lo he indicado, la pregunta que los hechos nos plantean es cómo capta el niño lo que él es para la madre. Nuestra hipótesis básica, ya lo saben, es que no está solo. En la experiencia del niño, se articula poco a poco algo que le indica que en presencia de la madre, aun si está por él, no está solo. Alrededor de este punto se articulará toda la dialéctica del progreso de la relación madre-niño.

Una de las experiencias más comunes es que, para empezar, no esta solo porque hay otros niños. Pero nuestra hipótesis básica es que hay otro término en juego que es radical, constante e independiente de las contingencias de la historia, es decir, de la presencia o de la ausencia del otro niño. Es el hecho de que, en grados distintos en cada sujeto, la madre conserva el *Penisneid*. El niño lo colma o no lo colma, pero la cuestión se plantea. El descubrimiento de la madre fálica en el niño, el del *Penisneid* en la madre, son estrictamente correlativos del problema que estamos abordando.

No al mismo nivel. Si elegí partir de determinado punto para llegar a determinado punto, partir de la etapa preedípica para llegar al Edipo y al complejo de castración, es porque debemos considerar el *Penisneid* como uno de los datos fundamentales de la experiencia analítica y como un término de referencia constante en la relación de la madre con el niño. La experiencia demuestra que no hay forma de articular de otro modo las perversiones, pues contrariamente a lo que suele decirse, no se pueden explicar íntegramente por la etapa preedípica, aunque de todos modos requieren esa experiencia. En la relación con la madre el niño siente el falo como centro de su deseo, el de ella. Y él mismo se sitúa entonces en distintas posiciones por las cuales se ve llevado a mantener este deseo de la madre, es decir, exactamente camelándola.

A esto apuntaba la articulación de aquella lección a la que me refería hace un momento. El niño se presenta a la madre como si él mismo le ofreciera el falo, en posiciones y grados diversos. Puede identificarse con la madre, identificarse con el falo, identificarse con la madre como portadora del falo, o presentarse como portador de falo. Hay aquí un alto grado, no de abstracción, sino de generalización de la relación imaginaria que llamo tramposa, mediante la cual el niño le asegura a la madre que puede colmarla, no sólo como niño, sino también en cuanto al deseo y, por decirlo todo, en cuanto a lo que le falta. Esta situación es con toda seguridad estructurante, pues sólo en torno a ella puede articularse la relación del fetichista con su objeto, y se escalona toda la gama inter-

media capaz de relacionarla con aquella otra, tan compleja y elaborada, a la que sólo el análisis ha podido dar todo su relieve hablando de travestismo, dejando aquí aparte a la homosexualidad, relacionada con la necesidad del objeto, del pene real, en el otro.

¿En qué momento algo pone término a la relación que así se sostiene? ¿Qué se lo pone en el caso de Juanito?

3

Al comienzo de la observación, por una feliz casualidad, por el feliz milagro que se produce cada vez que hacemos un descubrimiento, vemos al niño totalmente comprometido en una relación en la que el falo juega un papel evidente.

Las notas del padre, sobre lo que ha observado en el desarrollo del niño hasta la hora H del inicio de la fobia, dan fe de ello. Nos informan de que Juanito está fantaseando el falo constantemente, preguntándole a su madre sobre la presencia del falo en ella, luego en el padre, luego en los animales. Sólo se habla del falo, no se habla de otra cosa. Si nos atenemos a las frases registradas, el falo es verdaderamente el eje, el objeto central de la organización de su mundo. Nos encontramos frente al texto de Freud y tratamos de darle su sentido.

¿Qué es lo que cambia, si no ocurre nada crítico en la vida de Juanito? Lo que cambia, es que su pene, el suyo, empieza a convertirse en algo muy real. Su pene empieza a moverse y el niño empieza a masturbarse. El elemento importante no es tanto que la madre intervenga en este momento, sino que el pene se ha convertido en real. Éste es el dato bruto de la observación. Entonces, podemos preguntarnos si no hay una relación entre este hecho y lo que surge en ese momento, es decir la angustia.

En este seminario todavía no he abordado el problema de la angustia, porque hay que ir tomando las cosas por orden. ¿Cómo concebir la angustia? Pregunta que, como ustedes saben, es permanente a lo largo de toda la obra de Freud. No voy a resumirles en una frase todo el camino recorrido por Freud, pero sí les indicaré que, como mecanismo, la angustia siempre está ahí presente en las distintas etapas de su observación, y la doctrina viene luego.

¿Cómo debemos concebir la angustia en esta ocasión? Lo más cerca

posible del fenómeno. Les ruego que por un instante hagan uso del recurso consistente en demostrar alguna imaginación, y verán que la angustia, en esa relación tan extraordinariamente evanescente en la que se nos manifiesta, surge en cada ocasión cuando el sujeto se encuentra, aunque sea de forma insensible, despegado de su existencia, cuando se ve a sí mismo a punto de quedar capturado de nuevo en algo que, según los casos, llamaremos la imagen del otro, tentación, etc. En resumen, la angustia es correlativa del momento de suspensión del sujeto, en un tiempo en el que ya no sabe dónde está, hacia un tiempo en el que va a ser algo en lo que ya nunca podrá reconocerse. Es esto, la angustia.

¿No ven cómo se introduce aquí, cuando aparece en Juanito, bajo la forma de una pulsión en el sentido más elemental del término, algo que se menea, el pene real, y el niño empieza a ver como una trampa lo que durante tanto tiempo para él había sido el paraíso, la felicidad? — o sea, aquel juego en el que se es lo que no se es, se es para la madre todo lo que la madre quiere.

Como no puedo hablar de todo a la vez, me conformo con indicarles que todo esto depende, a fin de cuentas, de lo que el niño es realmente para la madre. Enseguida introduciremos alguna distinción y trataremos de aproximarnos más a lo que era Juanito para su madre. De momento seguiremos en este punto crucial que nos da el esquema general de la cuestión.

Hasta aquí, el niño se encuentra en el paraíso del señuelo. ¿Resulta satisfactorio para él? No hay ninguna razón para que no pueda seguir con este juego por mucho tiempo de forma satisfactoria. El niño trata de deslizarse, de integrarse en lo que es para el amor de la madre — y, con algo de fortuna, incluso muy poca, lo consigue, ya que basta con un índice, por débil que sea, para sancionar esta relación tan delicada. Pero en cuanto interviene su pulsión, su pene real, se evidencia ese despegue del que hablaba hace un momento. El niño cae en su propia trampa, engañado por su propio juego, víctima de todas las discordancias, confrontado con la inmensa hiancia que hay entre cumplir con una imagen y tener algo real que ofrecer — ofrecerlo *cash*, por así decirlo. Lo que nunca deja de producirse, no es simplemente que el niño fracasa en sus tentativas de seducción por tal o cual razón, o que, por ejemplo, sea rechazado por su madre. Lo que entonces juega el papel decisivo, es que eso que él puede ofrecer se le antoja — la experiencia analítica nos proporciona mil experiencias así — como algo miserable. El niño se encuentra entonces frente a esa brecha, queda prisionero, se convierte en el blanco,



en elemento pasivizado de un juego que le deja a merced de las significaciones del Otro. He aquí un dilema.

El último año se lo indiqué — precisamente en este punto es donde entronca el origen de la paranoia. En cuanto el juego se convierte en serio, sin dejar de ser un juego tramposo, el niño queda completamente pendiente de las indicaciones de su partener. Todas las manifestaciones del partener se convierten para él en sanciones de su suficiencia o de su insuficiencia. En la medida en que la situación prosigue, es decir que no interviene, por la *Verwerfung* que lo deja al margen, el término del padre simbólico, cuya necesidad comprobaremos en lo concreto, el niño se encuentra en una particularísima situación, a merced de la mirada del Otro, de su ojo. Pero dejemos estar al futuro paranoico. Para el que no lo es, la situación literalmente no tiene salida, salvo la salida llamada el complejo de castración. Para eso estoy yo aquí, para mostrárselo.

El complejo de castración traslada al plano puramente imaginario todo lo que está en juego en relación con el falo. Precisamente por este motivo conviene que el pene real quede al margen. La intervención del padre introduce aquí el orden simbólico con sus defensas, el reino de la ley, o sea que el asunto ya no está en manos del niño y, al mismo tiempo, se resuelve en otra parte. Con el padre no hay forma de ganar, salvo que se acepte tal cual es el reparto de papeles. El orden simbólico interviene precisamente en el plano imaginario. La castración afecta al falo imaginario pero de algún modo fuera de la pareja real, y eso tiene su razón de ser. Se restablece así el orden en el interior del cual el niño podrá esperar la evolución de los acontecimientos.

Tal vez esto les parezca una solución algo simple. No es la solución, sino una somera indicación, un puente que estamos tendiendo. Si fuera tan fácil, si bastara con tender un puente, ya no habría necesidad de hacerlo. Lo interesante es el punto donde nos encontramos, o sea el punto adonde ha llegado Juanito, y en ese momento, en su caso, no se produce nada parecido.

¿A qué se enfrenta Juanito? Está metido en el punto de encuentro entre la pulsión real y el juego imaginario del señuelo, y esto en relación con su madre. ¿Qué se produce entonces, dado que hay una neurosis? No les sorprenderá saber que se produce una regresión.

Preferiría que les sorprendiera, porque le doy a este término estrictamente el alcance que le di en la última sesión antes de la interrupción, cuando estuvimos hablando de la frustración. Les decía entonces que ante

la falta de la madre, el niño se hundía en la satisfacción de la crianza. De la misma manera, en este caso en el cual el niño es el centro, la regresión se produce cuando ya no alcanza a dar lo que hay que dar, y su insuficiencia le produce el más profundo desasosiego. Se produce el mismo cortocircuito con el que se satisface la frustración primitiva, que lleva al niño a apoderarse del seno para dar por cerrados todos los problemas, es decir, la hiancia abierta frente él, la de ser devorado por la madre.

Éste es el primer aspecto que adquiere la fobia, como se ve en el caso de este hombrecito. Todo caballo objeto de la fobia es sin duda también un caballo que muerde. El tema de la devoración siempre puede encontrarse por algún lado en la estructura de la fobia.

¿Es esto todo? No, por supuesto, porque eso que muerde, eso que devora, no es cualquier cosa. No podemos resolverlo todo de una vez. Como siempre que nos enfrentamos a cierto número de relaciones fundamentales, conviene dejar algunas de lado para poder articular algo claramente. Si hay algo cierto, es que los objetos de la fobia, que son en particular animales, se distinguen de entrada para el observador más superficial por este rasgo, el de ser objetos pertenecientes en su esencia al orden simbólico. El león, por ejemplo, sobre todo cuando el niño no vive en ningún lugar donde este animal represente, no ya peligro, sino alguna presencia, el lobo, la jirafa, son ante todo objetos extraños. El caballo se sitúa aquí en un límite extremadamente preciso, que demuestra cómo estos objetos se toman prestados de una categoría de significantes homogéneos, de la misma naturaleza, que los que hallamos en la heráldica. No es otro el motivo de la analogía entre el padre y el tótem, en la construcción de *Tótem y tabú*. En efecto, estos objetos tienen una función muy especial, que es la de suplir al significante del padre simbólico.

Este significante, no vemos cuál es su último término, y podemos preguntarnos por qué adquiere tal o cual forma. Desde luego, en todo esto que encontramos ha de haber algún hecho, alguna experiencia positiva, algo irreductible. Yo no les aporto una deducción, sino el aparato necesario para sostener lo que hallamos en la experiencia. Tampoco estamos aquí para resolver el problema de saber porqué la fobia adquiere la forma de determinado animal. No es ésta la cuestión.

Por favor, el próximo día traigan el texto de la observación de Juanito. Verán que se trata de una fobia, sin duda, pero, por así decirlo, una fobia en marcha. Los padres van detrás de ella desde el primer momento, y el padre sigue ahí hasta el final

Quiero que lean este texto. Les producirá todas las impresiones caprichosas que puede hacer brotar esta lectura, tendrán incluso la sensación, en bastantes ocasiones, de estar completamente perdidos. De cualquier forma, quiero que aquellos de ustedes que tengan a bien someterse a esta prueba me digan la próxima vez si, en lo que han leído, no les ha sorprendido cierto contraste.

En la etapa inicial, vemos a Juanito dar rienda suelta a toda clase de imaginaciones, extraordinariamente noveladas, sobre sus relaciones con los niños que adopta como propios. Es un tema de lo imaginario en el que se muestra muy a sus anchas. Es que así prolonga el juego tramposo con la madre. Y si está a sus anchas, es porque él mismo se inscribe en este juego en una posición que mezcla la identificación con la madre, pues se trata de adoptar niños, con todas las formas de relación amorosa, cómodamente desarrolladas en el plano de la ficción. En efecto, Juanito mantiene toda una gama de relaciones que van desde esa niña a la que se arrima y corteja bastante asiduamente, hija de los propietarios del lugar donde la familia pasa las vacaciones, hasta otra niña a quien ama a distancia.

Este episodio contrasta con lo que ocurre tras las intervenciones del padre. Presionado por el interrogatorio analítico de su padre, más o menos dirigido, Juanito se entrega a una especie de novela fantástica en la que reconstruye la presencia de su hermanita, años antes de que naciera, en una caja, en el coche, encima de los caballos. En suma, pone de manifiesto la gran coherencia entre lo que llamaré la orgía imaginaria durante el análisis y la intervención del padre real.

Si la fobia termina en una *cura satisfactoria* como pocas — veremos qué quiere decir cura satisfactoria a propósito de su fobia —, es porque intervino el padre real, que tan poco había intervenido hasta entonces, y por otra parte pudo intervenir únicamente porque detrás estaba el padre simbólico, que es Freud. Pero cuando interviene, todo lo que tendía a cristalizarse en el plano de una especie de real prematuro se relanza en un imaginario radical, tan radical que ya no sabe uno muy bien dón-

de está. A menudo llegamos a preguntarnos si Juanito no se estará burlando de todo el mundo. Indiscutiblemente, hace alarde de un humor refinado, porque se trata de un imaginario que interviene para reorganizar el mundo simbólico.

Una cosa es indudable, y es que la curación llega cuando se expresa con mayor claridad, en forma de una historia articulada, la castración propiamente dicha. O sea que el instalador, así llamado, viene, se la desensrosa y le pone otra. Aquí es exactamente donde se detiene la observación. Podemos concluir que la solución de la fobia está vinculada con la constelación de esta tríada — orgía imaginaria, intervención del padre real, castración simbólica.

El padre real, volveremos a hablar de ello la próxima vez, por muy sostenido y respaldado que esté por el padre simbólico, participa en todo esto como un pobre hombre. Freud se ve obligado a decir en todo momento — *Es mejor que nada, bien había que dejarle hablar. Pero sobre todo* — lo encontrarán al final de una página — *no comprendan demasiado deprisa*. Con todas esas preguntas con las que manifiestamente le mete prisa a su hijo, el padre va desencaminado. No importa, el resultado de su intervención está puntuado por estos dos momentos — la orgía imaginaria de Juanito y el advenimiento de la castración plenamente articulada, en forma de sustitución de lo que es real por algo más bonito y más grande. El alumbramiento de la castración pone término a la fobia y además muestra, yo no diría su finalidad, sino qué es lo que suple.

Como ustedes pueden apreciar, éste no es más que un punto intermedio en mi discurso, y sólo he querido darles lo suficiente para que vean dónde se abre su abanico de interrogantes. La próxima vez volveremos a hablar de la dialéctica de la relación del niño con la madre, y nos dedicaremos a determinar el valor, la verdadera significación, del complejo de castración.

13 de marzo de 1957

XVI

CÓMO SE ANALIZA EL MITO

*Dar a ver y ser sorprendido.  
 El Profesor Dios.  
 El método de Claude Lévi-Strauss.  
 Desnuda y en camisión.  
 Captura en el mecanismo permutativo.*

AGENTE	FALTA	OBJETO
Padre real	Castración simbólica	Falo imaginario
Madre simbólica	Frustración imaginaria	Pecho real
Padre imaginario	Privación real	Falo simbólico

¿Qué intentamos este año?

Conservar el relieve y la articulación freudianos de la famosa y pretendida relación de objeto, que al examinarla revela no ser tan simple como dicen, incluso no haberlo sido nunca. De lo contrario, realmente no se entendería por qué la obra de Freud había de hacerles lugar a estas dos dimensiones — todavía enigmáticas y posiblemente cada vez más — llamadas el complejo de castración y la madre fálica, motivo de que hayamos concentrado nuestras investigaciones en el caso de Juanito, tratando de aplicarle el análisis para desenmarañar las relaciones fundamentales del sujeto, eso que llaman su entorno, y aislar tipos relacionales con alguna utilidad analítica.

Ayer noche pudimos ver cuánto deja que desear todavía este instrumento. Cuando abordamos esta referencia, para nosotros fundamental, hablamos de la relación dual como fijada a la madre fálica, decimos que está envuelta por la madre, o que no lo está, etc. En suma, nos queda-

mos en características que son tal vez muy generales, como dijo anoche el Sr. Prot en la sesión de la Sociedad, para permitir captar las incidencias eficaces que pudiesen determinarse. En efecto, resulta singular que categorías tan flexibles como las que introdujo Freud no puedan ser adaptadas de una forma bastante corriente para permitirnos, por ejemplo, diferenciar dentro de una misma familia de relaciones entre un rasgo de carácter y un síntoma. No basta con establecer su analogía — si ocupan funciones distintas, deben entrar en juego relaciones de estructura distintas.

Esto es lo que tratamos de comprobar palpablemente a propósito de estos ejemplos eminentes que son las observaciones freudianas. Como ustedes saben, a lo largo de estos años hemos dado un sentido a las tres relaciones llamadas de lo simbólico, de lo imaginario y de lo real, que son tres modos esenciales profundamente distintos, y sin cuya distinción pretendemos que es imposible orientarse, ni siquiera en la experiencia más cotidiana. Este sentido, nos esforzamos para precisarlo en la experiencia, porque no puede darse mejor definición de un concepto que usándolo.

1

Así, la última vez habíamos llegado a formarnos la idea de que Juanito, a quien captamos en la observación en determinado momento de su biografía, está marcado por cierto tipo de relación con su madre, cuyos términos fundamentales están definidos por la presencia manifiesta del objeto fálico entre los dos.

No era como para sorprendernos. Por medio de otras observaciones, ya habíamos visto desde el comienzo de este año hasta qué punto el falo, como objeto imaginario del deseo materno, constituía un punto verdaderamente crucial de la relación madre-hijo. En una primera etapa, puede definirse el acceso del niño a su propia situación en presencia de la madre, diciendo que requiere por su parte el reconocimiento, incluso la asunción, del papel esencial de ese objeto imaginario, el objeto fálico, que entra como un elemento de composición del todo primordial en la estructuración primitiva de la relación madre-hijo.

Ninguna otra observación puede sernos más útil en este sentido que la observación de Juanito. Todo empieza en efecto con el juego entre él

y la madre — ver, no ver, acechar el falo, espiar dónde está. Subrayemos que en este punto seguimos en una total ambigüedad en cuanto a lo que se puede llamar la creencia de Juan. Tenemos toda la impresión de que al comienzo de la observación ya hace tiempo que, desde el punto de vista real, se ha formado su propia idea, como suele decirse. *He pensado en todo esto, Ich hab' gedacht*, dice cuando le dan esas respuestas rápidas, que sirven para despistar, y que los padres se sienten obligados a dar ante cualquier pregunta algo intempestiva por parte del niño.

Si la relación imaginaria puede pasar por ser eminentemente la reacción de ver y ser visto, quiero puntuar una vez más hasta qué punto es importante mantener ya a este nivel la articulación intersubjetiva, que está lejos de ser dual, como van a ver ustedes. Si la relación llamada escoptofílica, con sus dos términos opuestos, mostrar y mostrarse, merece atraer un instante nuestra atención, es porque ya es distinta de la relación imaginaria primitiva, una modalidad de captura en el campo de aquello que podríamos llamar un enfrentamiento visual recíproco.

Insistí mucho en ello en la época en que me refería al reino animal y a los singulares duelos visuales de las parejas animales, cuando se ve al animal, ya sea un lagarto o un pez, guiado por ciertas reacciones típicas llamadas de pavoneo. Entre los dos adversarios o partners, todo se erige a base de determinado conjunto de *faneras*, de señales, de aparatos de captura visual en uno y otro — luego, sólo en este plano del enfrentamiento visual, en uno de los dos algo cede, y entonces se eclipsa, hay evasión motriz y sus colores palidecen, se aparta de la visión del que ha ocupado la posición dominante. La experiencia nos muestra que esto no siempre tiene lugar estrictamente a favor del macho y contra la hembra, sino que alguna vez una manifestación de este tipo se produce entre dos machos. Lo que se produce en el plano de la comunicación visual se prepara y se prolonga directamente en el acto de presión, incluso en la opresión, el dominio, que doblega a uno de los sujetos frente al otro, permite que uno le pueda al otro.

Si éste es el punto de referencia biológico o etológico que nos permite dar todo su relieve a la relación imaginaria en su articulación con el conjunto, no del pavoneo, sino del apareamiento,\* es para dejar claro hasta qué punto las cosas son ya de entrada distintas en lo que hasta ahora he llamado la adivinación, por parte del niño, del mundo imaginario materno. La cuestión aquí no es tanto ver y experimentar el imperio

\* *Parade/pariade* (T).

de lo que se ve, sino tratar de ver, espiar, lo que a la vez está y no está. Lo que se busca en esa relación es algo que está en la medida en que permanece velado, y sostener la ilusión para mantener algo que está y no está. El drama imaginario tiende hacia una situación fundamental, cuyo carácter crucial no podemos ignorar, en la que se inserta y adquiere un sentido aún más elaborado — la situación de la sorpresa.

No pasen por alto el carácter ambiguo de este término en la lengua francesa. La sorpresa se relaciona con el acto de sorprender, en el sentido en que se dice — *lo vi por sorpresa*, la sorpresa del ejército de Eneas, o la sorpresa de Diana, que culmina en esa mitología que, como ustedes saben, no la menciono ahora porque sí, pues toda la relación actoesca mencionada al final de mi escrito sobre *La Cosa freudiana* se basa también en este momento esencial. Pero esta palabra tiene además otro aspecto. Si Diana es sorprendida, no obstante no siente sorpresa. Por el contrario, estar sorprendido corresponde también a un descubrimiento inesperado. Quienes asisten a mi presentación de enfermos han podido comprobar en uno de nuestros pacientes transexuales, que nos la describió, el carácter verdaderamente desgarrador de la dolorosa sorpresa experimentada el día que, por primera vez, vio a su hermana desnuda.

Así, a un nivel superior al de ver y ser visto, la dialéctica imaginaria desemboca en un dar a ver y quedarse sorprendido cuando el velo se levanta. Ésta es la única dialéctica que nos permite comprender el sentido fundamental del acto de ver. Es esencial en la propia génesis de la perversión. No puede ser más evidente en el exhibicionismo. La técnica del acto de exhibir consiste para el sujeto en mostrar lo que tiene en la medida en que el otro no lo tiene. Como se desprende de sus declaraciones, lo que el exhibicionista busca levantando el velo es capturar al otro en algo que está muy lejos de ser un simple apresamiento en la fascinación visual, y así obtiene el placer de revelarle al otro lo que supuestamente no tiene, para sumirlo al mismo tiempo en la vergüenza por lo que le falta.

Sobre este fondo evolucionan todas las relaciones de Juan con su madre. La madre participa plenamente y hace participar al niño con la mayor complacencia en el funcionamiento de su cuerpo. Pero en alguna ocasión pierde el control y se muestra severa, da bufidos, profiere acusaciones, ante la participación exhibicionista solicitada por Juanito. Si el objeto imaginario juega aquí un papel fundamental, es por cuanto está ya prendido en la dialéctica del velo y de su alzamiento.

Cuando él está ahí, en este rodeo, tomamos a Juanito y le pregunta-



mos por qué hace su fobia tras un lapso de aproximadamente un año desde que ocurrieron cosas de una importancia capital en su vida, especialmente el nacimiento de su hermanita y el descubrimiento de que es, también ella, un término esencial en la relación con la madre.

Como ya hemos indicado, esta fobia debe situarse en un proceso en el cual el niño ha de cambiar profundamente todas sus formas de relación con el mundo, a fin de admitir lo que al final será admitido y a veces los sujetos tardan toda una vida en asumir, a saber, que en ese campo privilegiado del mundo, el de sus semejantes, hay en efecto sujetos que están privados realmente de ese famoso falo imaginario.

Se equivocarían si creen que basta con una noción científica y articulable para que esto sea admitido entre las creencias del sujeto. La profunda complejidad de las relaciones del hombre con la mujer procede precisamente de lo que podríamos llamar, en nuestro rudo lenguaje, la resistencia de los sujetos masculinos a admitir efectivamente que los sujetos femeninos están verdaderamente desprovistos de algo y, con mayor razón, que estén provistos de algo distinto.

Esto nos exige una fuerte articulación a partir de los hechos y el apoyo de nuestra experiencia analítica. Aquí tiene su raíz un desconocimiento, mantenido a veces con tal tenacidad, que influye en toda la concepción del mundo del sujeto, especialmente en su concepción de las relaciones sociales. Se mantiene más allá de todo límite en sujetos que pretenden haber aceptado perfectamente la realidad, y con una sonrisa. El borramiento de este hecho en nuestra experiencia muestra hasta qué punto somos todavía incapaces de beneficiarnos de los términos más elementales de la enseñanza freudiana. ¿Por qué es tan difícil admitirlo? Conseguiremos responder a eso al término de nuestro recorrido de este año.

Por ahora, basémonos en la observación de Juanito y articulemos cómo se plantea el problema de semejante reconocimiento en este niño. ¿Por qué se hace necesario de repente? — cuando lo más importante hasta entonces era jugar a que no era así. Retroactivamente aclararemos por qué era tan importante jugar a que no.

Veamos igualmente por qué sólo puede operarse la asunción de la privación real — con resultados subjetivamente soportables para el sujeto, quiero decir que permitan su integración en la dialéctica sexual de forma que el ser humano no sólo pueda soportarla, sino vivirla — si se produce la integración de un hecho ya dado, es decir, el hecho de que la madre es ya un adulto y está atrapada en las relaciones simbólicas en el interior de las cuales se sitúan las relaciones sexuales interhumanas. Es

preciso que el propio niño tome este camino y pruebe la crisis del Edipo, con la castración como momento esencial. Esto es lo que ilustra el ejemplo de Juanito — pero tal vez no lo ilustra por completo, ni perfectamente. Y tal vez en esta incompletud se pondrá particularmente de manifiesto el movimiento esencial de la observación.

Si este análisis es privilegiado, es porque en él vemos producirse a cielo abierto la transición que hace pasar al niño, de la dialéctica imaginaria del juego intersubjetivo con la madre alrededor del falo, al juego de la castración en la relación con el padre. Este paso se da mediante una serie de transiciones que son precisamente lo que yo llamo los mitos forjados por Juanito.

¿Por qué lo vemos con tanta pureza? Ya empecé a articularlo, y ahora vuelvo al punto donde nos habíamos quedado.

2

La última vez les dejé con aquel fenómeno sorprendente — la descripción por parte de Juan del fantasma de las dos jirafas, en el que vemos como una ilustración, para el seminario, del paso de lo imaginario a lo simbólico.

Literalmente, Juanito nos muestra aquí, cual prestidigitador, que la imagen doblada de la madre, su metonimia, no es sino un trozo de papel, una jirafa arrugada sobre la que se sienta.

Aquí hay como un esbozo del esquema general, y la indicación de que vamos bien encaminados. Si hubiera querido inventar una metáfora del paso de lo imaginario a lo simbólico, nunca hubiera conseguido inventar la historia de las dos jirafas, tal como la fantaseó Juanito y como él la articula, con todos sus elementos. Se trata de la transformación de una imagen dibujada en una bola de papel, que es enteramente símbolo, elemento propiamente movilizable. Y él se sienta encima de su madre, reducida por fin al símbolo, a ese trozo de papel del que uno puede apoderarse y exclamar — ¡*Vaya cartita que tiene Juanito! ¡Es papel mojado!*\* Por supuesto, no es suficiente, de otro modo se curaría, pero con este acto nos muestra de qué va.

\* *Ab, le bon billet qu'a La Châtre!* (en este caso, *le petit Hans*), evoca una promesa de fidelidad escrita y rota estrepitosamente por Ninon de Lenclos. (T.)

Cómo ignorar aquí que los actos espontáneos de un niño son algo mucho más directo y más vivo que las concepciones mentales de un ser adulto, tras los largos años de cretinización amplificatoria que constituyen por lo común eso que llaman la educación.

Veamos claramente qué ocurre sirviéndonos de nuestra tabla como si ya estuviera confirmada. ¿Qué quiere decir que ha de ser un padre imaginario quien establezca definitivamente el orden del mundo, a saber, que no todo el mundo tiene falo? Es fácil reconocerlo — el padre imaginario es el padre omnipotente, es el fundamento del orden del mundo en la concepción común de Dios, la garantía del orden universal en sus elementos reales más masivos y más brutales, él es quien todo lo ha hecho.

Me limito a ir forjando mi tabla, ahora no tienen ustedes más que remitirse a la observación de Juanito. Cuando Juanito habla del buen Dios, como hace en dos ocasiones, lo hace de una forma muy bonita. Su padre ha empezado a hacerle algunas aclaraciones, de lo que resulta una mejoría, por otra parte pasajera. El 15 de marzo, cuando sale y se da cuenta de que hay algunos coches y caballos menos de lo habitual, dice — *Qué amable es por parte del buen Dios que hoy haya puesto menos caballos, qué astuto.*

¿Qué quiere decir esto? No tenemos ni idea. ¿Quiere decir que hoy hay menos necesidad de caballos? No es imposible que así sea, pero *gescheit* no significa *amable*, sino francamente pícaro. Se tiende a creer que el buen Dios le ahorra dificultades, pero como el caballo no es sólo una dificultad, sino también un elemento esencial, eso significa que él, Juan, hoy tiene menos necesidad de caballos. De cualquier forma, el buen Dios está ahí como un punto de referencia esencial.

Resulta muy chocante ver que tras el encuentro con Freud — se produce el 30 de marzo, justo después de hacer de la madre una bola de papel, sin quedar del todo satisfecho, pero ya va por buen camino —, Juanito menciona a Dios una vez más. En fin, que el Profesor debe de hablar con el buen Dios para decir todo lo que acaba de decir. Esto, a Freud, algún cosquilleo sí que le produce, le divierte y al mismo tiempo le hace feliz. Por otra parte, él mismo plantea cierta reserva, pues sin duda algo tiene que ver con esto su propia *fatuidad*, ya que no se ha privado de adoptar esa actitud de superioridad consistente en decirle — *Mucho antes de que tú nacieras, yo ya sabía que un niño iba a querer demasiado a su madre y, por esta razón, tendría dificultades con su padre.*

Es chocante ver a Freud en esta actitud. Ni se nos ocurre reprochárselo. Ya hace mucho que les hice ver la dimensión original, excepcional,

que adquiere Freud en todos sus análisis, porque la palabra interpretativa que le da al sujeto no es un enunciado que él transmita, sino verdaderamente algo que él mismo ha encontrado y que accede directamente por su boca a la autenticidad de la palabra, referencia esencial tal como les enseño. Es imposible no darse cuenta de hasta qué punto una interpretación de Freud es distinta de todas las que nosotros podamos hacer después de él. Como a menudo hemos podido comprobar, Freud no se impone en esto ninguna clase de regla, adopta verdaderamente la posición que podríamos llamar divina — le habla al joven Juan desde el Sinaí, y él acusa el golpe.

Entiendan que la posición del padre simbólico, tal como se la he localizado en la articulación simbólica, permanece oculta. Situarse, como hace Freud, como el amo absoluto, no corresponde al padre simbólico, sino al padre imaginario, y así es como aborda Freud la situación.

Es muy importante pensar las particularidades de la relación de Juan con su analista. Si queremos comprender esta observación debemos tener claro que tiene algo absolutamente excepcional entre todos los análisis de niños. La situación se desarrolla de tal forma que el elemento del padre simbólico se distingue bastante del padre real y, como ven, del padre imaginario. A esto debemos sin duda — luego lo vamos a confirmar — la notable ausencia de fenómenos de transferencia, por ejemplo, así como la ausencia de fenómenos de repetición, y por eso tenemos la relación en estado puro del funcionamiento de los fantasmas.

El interés de esta observación es también mostrarnos que la *Durcharbeitung* no es, en contra de la opinión comúnmente aceptada, un simple ir machacando hasta que, al final, algo que sólo había sido asimilado intelectualmente acaba penetrando en la piel del sujeto como una ranura o una impregnación. Si la *Durcharbeitung* es necesaria, sin duda es porque es necesario que se recorran cierto número de circuitos, en diversos sentidos del término, para que la función de simbolización de lo imaginario se cumpla eficazmente. Por eso vemos que Juanito sigue un camino laberíntico — hasta donde podemos reconstituirlo, pues en todo momento queda quebrado, entrecortado por las intervenciones del padre, que no siempre están muy bien dirigidas, ni respetan demasiado al sujeto, como Freud subraya. Sin embargo, vemos producirse y reproducirse una serie de construcciones míticas cuyos verdaderos elementos componentes hay que discernir. En vez de contentarnos recubriendo los hechos con términos para todo uso — complejo de esto, complejo de aquello, relación anal, apego a la madre —, más vale tratar de ver las funciones,

los elementos representativos, figurativos, que nos aportan, como esos relatos tan articulados que son los mitos antiguos.

Tenemos la costumbre de atribuir masivamente equivalentes a los términos que intervienen diciendo — esto representa al padre, esto representa a la madre, esto representa al pene. Ahora bien, cada uno de estos elementos, por ejemplo, el caballo, sólo puede concebirse en su relación con cierto número de otros elementos igualmente significantes. Es imposible hacer corresponder el caballo, como cualquier otro elemento de los mitos freudianos, con una significación unívoca. El caballo es, en primer lugar, la madre, el caballo es finalmente el padre y, entretanto, ha sido también posiblemente Juanito, quien, en efecto, de vez en cuando juega a los caballos, o hace de pene, que es lo que el caballo representa en distintos momentos de la historia.

Esto, que es manifiestamente cierto tratándose del caballo, no lo es menos para cualquier elemento signifiante presente en las distintas formas de la creación mítica, extremadamente abundante, a la que se entrega Juanito. En un momento dado, la bañera es la madre, pero al final es el trasero de Juanito — esto lo comprenden tanto Freud como el padre, además del propio Juanito. Podemos hacer la misma operación a propósito de cada uno de los elementos que están en juego, por ejemplo, la mordedura o también la desnudez.

Para darse cuenta de todo esto, es preciso que se esfuercen en cada etapa, en cada momento de la observación, por no entender enseguida. Es una cuestión de método. Tienen que aplicarse, como Freud se lo recomienda expresamente en dos momentos de la observación, a no entender enseguida. La mejor manera de no entender es hacerse pequeñas fichas y anotar, día a día, en una hoja de papel, los elementos que Juan aborda y que deben ser entendidos a este título, como significantes. Por ejemplo, subrayé el *solo con Mariedl*. Si no comprendes nada, te quedas con este elemento signifiante, y como la inteligencia te vendrá comiendo, ves que eso coincide exactamente con alguna otra cosa que puedes inscribir en la misma hoja. No estar solamente con alguien, sino estar solo con alguien, ¿qué supone? Supone que podría haber alguien más.

Este método de análisis de los mitos es el que nos dio el Sr. Claude Lévi-Strauss en un artículo del *Journal of American Folklore*, de octubre-diciembre de 1955, titulado *La estructura de los mitos*. Practicándolo, se pueden llegar a ordenar todos los elementos de un mito. Se alinean de tal forma que, leídos en una determinada dirección, dan la secuencia del mito. Pero la reaparición de los mismos elementos, que no es una reaparición

rición simple, sino transformada, obliga a ordenarlos, no simplemente en una sola línea, sino en una superposición de líneas dispuestas como en una partitura, y entonces puede verse cómo se establecen una serie de sucesiones legibles tanto horizontalmente como verticalmente. El mito se lee en un sentido, pero su sentido, o su comprensión, aparece con la superposición de los elementos analógicos que reaparecen bajo formas diversas, transformados en cada ocasión, sin duda para efectuar cierto recorrido que va, como diría el Sr. Perogrullo, del punto de partida al punto de llegada, y así, algo que al principio parecía irreductible se integra en el sistema.

Del mismo modo, en la historia de Juanito comenzamos con la irrupción del pene real en el juego niño-madre, que es nuestro punto de partida, y al final el pene real encuentra cómo alojarse de forma suficiente para que Juanito pueda proseguir su vida sin angustia. He dicho suficiente y no necesaria, porque tal vez podría ser aún más plena, y esto es precisamente lo que veremos. El complejo de Edipo en Juanito tal vez no alcance una solución del todo satisfactoria. Simplemente, basta para liberarlo de la intervención del elemento fóbico, hace innecesaria la conjunción de lo imaginario con la angustia llamada la fobia y concluye con su reducción.

En efecto, yendo ahora directamente al epílogo, tengamos presente que cuando Freud vuelve a ver a Juan, a la edad de diecinueve años, él ya no se acuerda de nada. Le dan a leer su historia y todo se le ha borrado. Freud hace una bonita comparación entre este borramiento y lo que se produce cuando un sujeto se despierta de noche, empieza incluso a analizar su sueño — conocemos esto — y luego, una vez transcurrida la noche, por la mañana lo ha olvidado todo, tanto el sueño como el análisis. Esta comparación es muy tentadora y nos permite pensar, con Freud, que de lo que se trata en la observación de Juan — resulta palpable — no es de nada comparable en modo alguno con la integración o la reintegración por parte del sujeto de su historia, realizada mediante el levantamiento eficaz de una amnesia y manteniéndose los elementos conquistados. Se trata por el contrario de una actividad muy especial, en el límite de lo imaginario y lo simbólico, del mismo orden que la del sueño. Además, en esta mitificación que se produce a lo largo de toda la observación, los sueños desempeñan un papel económico asimilable en todo al de los fantasmas, incluso al de los simples juegos e invenciones de Juan.

No olvidemos lo que Freud nos dice de paso, que no obstante Juan ha captado algo en la lectura de su historia y dice al respecto — *En efecto,*

es muy posible que esto tenga relación conmigo. Se trata de todo lo referido a la hermana y todas las fantasmaticaciones que se integran en la relación con ella. En ese momento los padres de Juan ya se han divorciado, como se podía llegar a prever por el curso de la observación, y eso no hace a Juan más infeliz. Sólo una cosa todavía supone para él una herida, esa hermana menor de la que ahora está separado. El curso de la vida ha llevado a esta hermanita a representar para él ese término alejado, más allá de lo que le resulta accesible al amor, que es el objeto de amor idealizado, a saber, esa *girl* = *phallus* que fue el punto de partida de nuestro análisis y permanecerá, no tenemos porqué dudarlo aunque se trate sólo de una extrapolación, como una marca que dará su estilo y su tipo a toda la vida amorosa de Juanito.

Sin duda, a pesar del magistral análisis del que Juan fue objeto, todo indica que no fue plenamente culminado y la relación de objeto resultante no es del todo satisfactoria.

3

Volvamos al punto de partida, a Freud, al padre del niño que es discípulo suyo y a las instrucciones que le da Freud, porque ya hemos visto como él asume su propio papel. ¿Cómo le dice a su agente que se comporte? Le hace dos recomendaciones.

La primera recomendación tiene dos caras. Una vez enterado de la actitud de Juanito y de los fenómenos penosos y angustiantes que padece, Freud le dice al padre que le explique al niño que esta fobia es una tontería, *eine Dummheit*, y la tontería en cuestión está relacionada con su deseo de acercarse a su madre. Además, como Juanito está interesado desde hace algún tiempo en el *Wiwimacher*, le hace saber que, como él mismo ya se ha dado cuenta, eso no está del todo bien, *unrecht*, y por eso el caballo es tan malo y quiere morderle.

Esto nos lleva lejos, porque de entrada tenemos una maniobra directa sobre la culpabilidad. Tal maniobra consiste, por una parte, en eliminar la culpabilidad diciéndole al niño que se trata de cosas simples y naturales, que sólo hay que poner un poco en orden y bajo control, pero, por otra parte, acentúa el elemento de interdicción, al menos relativa, de las satisfacciones masturbatorias. Veremos qué resultado tiene esto en el niño.

La segunda recomendación de Freud es aún más característica del lenguaje que emplea. Como la satisfacción de Juanito consiste manifiestamente en ir a descubrir — y por eso he vuelto a hablar hace un momento de la dialéctica del descubrir y el sorprender — el objeto oculto que es el pene o el falo de la madre, le quitan este deseo dejándole sin el objeto de tal satisfacción — *Dígale usted que ese falo deseado no existe*. Freud lo articula textualmente al comienzo de la observación, en las páginas 263 y 264 del volumen de las *Gesammelte Werke*. Es difícil encontrar nada mejor como intervención del padre imaginario. Aquél que ordena el mundo dice que aquí no hay nada que buscar.

Se ve igualmente hasta qué punto el padre real es incapaz de asumir semejante función. Cuando trata de hacerlo, Juan reacciona por una vía distinta de la que él le sugiere, como ya había hecho con la historia de las dos jirafas. Inmediatamente después de que se le articule afirmativamente la ausencia del falo, fantasea la siguiente historia, que es muy bonita — cuenta que vio a su madre, en camisión y completamente desnuda, mostrándole el *Wiwimacher*, que él hizo igual y tomó como testigo del comportamiento de mamá a la criada, la famosa Grete.

Magnífica respuesta, y perfectamente conforme con lo que yo intentaba articular hace un momento. Se trata, precisamente, de ver como velado lo que está velado. La madre está a la vez desnuda y en camisión, exactamente como en aquella historia de Alphonse Allais, que exclamaba con las manos hacia el cielo — *Miren a esa mujer, debajo de su vestido va desnuda*. Tal vez nunca hayan llegado a ponderar la incidencia y el alcance de esta observación en las subyacencias metafísicas de su comportamiento social, pero es fundamental en la relación interhumana.

Entonces, el padre de Juanito, que no se distingue por una excesiva picardía en la percepción de las cosas, le dice — *Pero una de dos, o está desnuda o en camisión*. Pero ahí está el problema — para Juan, está a la vez desnuda y en camisión, exactamente como para todos ustedes que están aquí. De ahí la imposibilidad de garantizar el orden del mundo con una intervención autoritaria. Evidentemente, el padre imaginario existe desde hace mucho, desde siempre, es una cierta modalidad del buen Dios, pero eso no resuelve todos nuestros problemas, lo sabemos de una forma no menos clara, comprobada y permanente.

Antes de esta tentativa, el padre había hecho un primer planteamiento tratando, como le había dicho Freud, de reducir la culpabilidad de Juanito. Le hace una primera aclaración sobre la relación que hay entre el caballo y algo prohibido, que es tocarse el sexo. Esta intervención, diri-



gida en suma a apaciguar la angustia de culpabilidad, como analistas sabemos, tras unos veinte o treinta años de experiencia, que está condenada al fracaso, que de ningún modo se debe abordar frontalmente la culpabilidad, salvo transformándola en diversas formas metabólicas. Con Juan, no podía ocurrir de otro modo. En cuanto el padre le dice que el caballo no es aquí sino un sustituto terrorífico de algo de lo que no debe hacer una montaña, el niño, que hasta ese momento tenía miedo de los caballos, está obligado, dice, a mirarlos.

Detengámonos un momento en este mecanismo, que merece la pena destacar. ¿Qué quiere decir en suma lo que le dicen? Equivale a decirle que tiene permiso para mirar los caballos. Como en los sistemas totalitarios, definidos por el hecho de que en ellos todo lo permitido es obligatorio, desde ese instante se siente obligado a hacerlo. A Juanito le dicen que está permitido acercarse a los caballos, pero como el problema no es ése, entonces se siente obligado a mirarlos.

¿Qué puede significar este mecanismo que he resumido de esta forma, *lo que está permitido se convierte en obligatorio*? En primer lugar, tenemos una transición, la eliminación de lo que antes estaba prohibido, y lo que se convierte de este modo en permitido adquiere entonces el carácter de obligación. Esto debe ser pues como un mecanismo hecho para mantener bajo una forma distinta el derecho a lo que estaba prohibido. En otros términos, lo que ahora hay que mirar es precisamente lo que antes no se debía mirar.

En cuanto al caballo, ya sabemos que prohíbe algo, en la medida en que la fobia es una avanzadilla, una protección contra la angustia. El caballo marca un umbral, ésta es su función esencial. Por otra parte, está relacionado con un elemento nuevo que trastorna el conjunto del juego del sujeto, o sea con el pene real. ¿Significa esto que el caballo es el pene real? De ninguna manera. Como mil ejemplos se lo demostrarán a continuación, el caballo está muy lejos de ser el pene real, puesto que a lo largo de las transformaciones del mito de Juan, es también la madre, el padre, a veces Juanito. Hagamos intervenir aquí una noción simbolizante esencial que desarrollé para ustedes hace dos años a propósito del juego de palabras de Angelus Silesius, *Ort-wort*, y digamos que en este caso ahí es donde debe ir a alojarse el pene real, no sin provocar temor y angustia.

Con esta primera aportación del padre, todavía poco alentadora, vemos como de todas formas la estructura significativa se pone en marcha. Dicha estructura resiste a las intervenciones imperativas del padre, pero

reacciona ante sus intervenciones, aunque sean torpes y confusas, y produce esa serie de creaciones míticas que, mediante una serie de transformaciones, integrarán poco a poco en el sistema de Juan el elemento nuevo que exige ir más allá de la intersubjetividad del señuelo, sin embargo fundamental, con ayuda de la cual Juan juega a sorprender, a hacerse sorprender, a presentar como ausente y al mismo tiempo, por el mismo juego, todavía presente, el primer elemento de su relación con su madre, ese objeto fálico tercero que a fin de cuentas también debe integrarse. Ese elemento nuevo e incómodo aparecido desde hace algún tiempo es, como ustedes saben, su propio pene, su pene real, con sus propias reacciones que amenazan con hacer saltar todo por los aires. Éste es para él manifiestamente el elemento de perturbación y turbador en la serie de sus creaciones imaginarias.

Como hoy estamos a 3 de abril, vayamos primero a lo que ocurre el 3 de abril de 1908, cuando padre e hijo especulan, desde una ventana, sobre lo que ocurre en el patio de enfrente. En el patio de enfrente hay ya elementos significantes que le proporcionarán a Juan un primer apoyo frente a su problema, elementos con los que hará su primera construcción mítica, *bajo el signo*, nos dice Freud, *de los medios de transporte*.

Ya saben ustedes lo que constantemente está presenciando Juanito, los caballos, los coches que se mueven, se descargan cosas, los chicos se suben encima de los paquetes, etc. ¿Pará qué servirá todo esto? ¿Creen ustedes que hay alguna preadecuación, prevista desde toda la eternidad por el padre imaginario eterno, entre los medios de locomoción en uso bajo el reinado del emperador Francisco José en la Viena de antes de 1914 y las pulsiones, las tendencias naturales que surgen de acuerdo con el buen orden del desarrollo instintual? Todo lo contrario. Estos elementos tienen también su orden de realidad, pero el niño se servirá de ellos como elementos necesarios para su juego de permutación.

Siempre vuelvo a este punto — el uso del significante sólo es concebible partiendo de que el juego fundamental del significante es la permutación. Por muy civilizado, incluso instruido, que sea uno, es torpe, en el sentido corriente de la vida, para agotar todas las permutaciones posibles. Se lo demostraré conmigo mismo. Sepan que tengo una corbata con un lado un poco más claro y otro un poco más oscuro, y para poner el lado pálido debajo y el oscuro delante, tengo que llevar a cabo mentalmente una permutación, y siempre me equivoco.

El orden permutativo es lo que está en juego en lo que construirá Juanito. No traten de entender enseguida qué quieren decir el caballo,

el coche, Juanito encima de él y la descarga. Juanito tiene ganas de subirse al coche, pero tiene miedo. ¿De qué tiene miedo? Teme que el coche arranque antes de que él alcance el muelle de descarga. Es inútil apresurarse a decir —*Ya conocemos esto, teme ser separado de su madre.* Juanito enseguida nos tranquiliza y dice —*Si se me llevan, tomaré un coche de alquiler y volveré.* Se mantiene firmemente en la realidad. De modo que se trata de otra cosa. Lo que cuenta es el hecho de estar en un coche junto a algo de lo que éste puede separarse, algo con respecto a lo cual puede desplazarse.

Cuando aislen ustedes este elemento, lo encontrarán en mil detalles de la observación de Juanito, por ejemplo, ese fantasma surgido mucho más tarde, el del tren donde va montado, de camino a Gmunden, cuando no consiguen vestirse y bajar del tren a tiempo. Habrá muchos otros todavía, porque uno de los últimos fantasmas de Juanito, el 22 de abril, consiste en hacerse llevar por un conductor, montado triunfalmente, completamente desnudo, en un trasto sin caballo donde pasa la noche y puede continuar su viaje en el mismo chisme, sólo dándole cincuenta mil florines al conductor. No puede pasarles desapercibido el parentesco evidente que hay entre estos distintos momentos de la fantasmaticación de Juanito.

Verán igualmente toda la fantasmaticación alrededor de la buena, de la excelente Anita. La vemos en un momento dado con Juanito, en un coche muy parecido a los anteriores porque tiene los mismos caballos de angustia. Ana acabará cabalgando sobre uno de esos caballos, dentro de este primer mito que podemos llamar el mito del coche.

Traten ustedes de ver cómo el enganche —de esto se trata ciertamente, se está hablando en todo momento de caballo, pero puede ser con o sin coche—, cómo los distintos elementos significantes que lo componen, y los conductores, más la referencia del coche a determinado plano fijo, resultan tener significaciones distintas a medida que la historia se desarrolla. Traten de ver qué es lo más importante en todo esto y a qué responde el progreso de Juan. ¿Al papel del significante, como les expliqué en mi Seminario sobre «La Carta robada», o a alguna otra cosa? ¿Se debe, sí o no, al desplazamiento del elemento significante a las distintas personas que caen bajo su sombra y quedan inscritas en su posesión? ¿Consiste aquí el progreso en el movimiento de rotación del significante alrededor de los distintos personajes en los que el sujeto se interesa y que quedan capturados en el mecanismo de permutación? ¿O al revés? En el caso que nos ocupa, no se ve claro de qué clase de progreso podría tratarse, salvo de un progreso en el orden del significante.

Podemos decir que ninguno de los elementos de la realidad que le rodea supera verdaderamente los medios de Juan, no hay indicios en esta observación de nada que pueda llamarse regresión, y si creen que hay regresión porque en determinado momento Juanito produce una inmensa fantasmagoría anal a propósito del *Lumpf*, cometen un error de bulto — se trata de un formidable juego mítico, el cual no supone ninguna clase de regresión. Juanito mantiene, por así decirlo, su derecho a la masturbación de principio a fin durante toda la observación, sin ceder. Si algo hay característico del estilo general del progreso de Juanito, es precisamente lo que tiene de irreductible, y el propio Freud lo subraya. Si no hace una histeria, sino una fobia, sin duda es porque en un sujeto así el elemento genital es del todo sólido, está presente, instalado, es resistente, muy fuerte. Esto queda claramente articulado en la observación.

Trataremos de verlo la próxima vez. Veremos que Juanito no emplea un único mito, un único elemento alfabético, para resolver sus problemas, es decir, el paso de una aprehensión fálica de la relación con la madre a una aprehensión castrada de las relaciones con el conjunto de la pareja parental. Está la famosa historia de la bañera y el berbiquí — toda ella relacionada con lo que llamaré la función lógica de los instrumentos fabricados. Inevitablemente nos cautiva el modo en que este niño se sirve, como de instrumentos lógicos, de elementos agrupados en torno a formas de coaptación muy elaboradas en la adaptación humana. Estos elementos que se oponen entre ellos son, por ejemplo, lo que está agarrado, o incluso adherido de forma natural — lo perforado, polo temible ante el cual el niño se detiene presa de temor — lo atornillado o también atenazado, me refiero a lo que es agarrado con tenazas, con el papel esencial que juega en el otro mito, el de la bañera y el grifo.

Todo el progreso operado por Juan durante la observación reside en los detalles de esta estructuración mítica, es decir, en la utilización de los elementos imaginarios para agotar determinado ejercicio del intercambio simbólico. Esto acabará haciendo inútil ese elemento de umbral, es decir, de primera estructuración simbólica de la realidad, que era su fobia.

3 de abril de 1957

---

## XVIII

### CIRCUITOS

*¿Por qué el caballo?  
Del caballo al ferrocarril.  
Las idas y vueltas de Juan.  
Wegen y Wägen*

Si tuviera que recordarles el carácter constitutivo de la incidencia de lo simbólico en el deseo humano, me parece que a falta de una adecuada acomodación en la experiencia más común y cotidiana, un ejemplo impactante podría encontrarse en la siguiente fórmula, que en su inmediatez y omnipresencia, a nadie puede pasarle desapercibida. Se trata de la formulación de aquel deseo que es tal vez el más profundo de todos los deseos humanos, en todo caso el más constante, deseo difícil de ignorar en algún momento decisivo de nuestra vida, la de cada cual, y en todo caso de la vida de quienes merecen nuestra mayor atención, quienes están atormentados por algún malestar subjetivo. Este deseo se llama, digámoslo de una vez, el deseo de otra cosa.

El deseo de otra cosa, ¿qué puede querer decir en términos de coaptación instintual? ¿Qué puede significar en el registro de la relación de objeto, si se concibe como una evolución del desarrollo inmanente a sí misma, que crece con un empuje continuado que no se debería sino favorecer? Si la relación de objeto se remite a un objeto típico y de alguna forma preformado, ¿de dónde puede venir el deseo de otra cosa?

Esta observación preliminar tiene la finalidad de ponerles, como dice Freud en alguna parte en sus cartas, a propósito de los dioses egipcios, en la (...).

Lo que acabo de decirles no carece de relación con mi tema, o sea con Juanito.

¿Qué tratamos de detectar hasta ahora en esta fomentación mítica que es la característica esencial de la observación de Juan?

Lo que llamo la fomentación mítica, son los distintos elementos significantes, tan ambiguos como les he demostrado que son cada uno de ellos, hechos para poder recubrir casi cualquier significado, pero no todos los significados a la vez. Cuando uno de los significantes cubre determinado elemento del significado, el resto de los elementos significantes en cuestión cubren otros distintos. Dicho de otra manera, la constelación significativa opera por medio de lo que podemos llamar un sistema de transformaciones, es decir, un movimiento de rotación que, examinado en detalle, cubre en cada momento el significado de una forma distinta y, al mismo tiempo, parece ejercer sobre él una acción profundamente transformadora.

¿Por qué? ¿Cómo concebir la función dinámica de esta especie de operación de brujería, que tiene al significante como instrumento y, como fin o como resultado, una reorientación del significado, su repolarización o una reconstitución tras una crisis?

Si planteamos la cuestión bajo esta perspectiva, es porque creemos que se impone plantearla así. En efecto, si nos interesamos en la fomentación mítica en el niño o, por decirlo con una expresión más corriente, aunque menos adecuada, que significa exactamente lo mismo, las teorías infantiles de la sexualidad, es porque no son algo superfluo, un sueño inconsistente, sino que contienen en sí mismas un elemento dinámico. De esto se trata en la observación de Juan, de otro modo no tendría ningún sentido.

Esta función del significante, tenemos que abordarla sin ideas preconcebidas y basándonos en esta observación, porque es más ejemplar que otras. Es que está envuelta en el milagro de los orígenes, cuando, por así decirlo, el espíritu del inventor y de quienes le siguieron todavía no ha tenido tiempo de recuperar el lastre de toda clase de elementos tabú, y prescinde de la referencia a un real basado en prejuicios, los cuales vuelven a apoyarse en referencias anteriores, precisamente las mismas que son cuestionadas, demolidas, desvalorizadas, por el campo que se acaba de descubrir. La observación de Juan, en su frescura, conserva todavía todo su poder de revelación, casi diría todo su poder explosivo.

A lo largo de esta compleja evolución, el diálogo con el padre en el que está enzarzado Juanito juega un papel inseparable del progreso de esa fomentación mítica. Ante cada una de las intervenciones del padre, la fomentación mítica, de alguna forma estimulada, se reanima, se pone a replicar y luego vegeta otra vez. Pero como Freud subraya expresamente, tiene sus leyes, sus necesidades propias. Lo que nos aporta Juan no es siempre, ni mucho menos, lo que esperábamos. Hace aportaciones

sorprendentes, que el padre en todo caso ni se espera, aunque Freud nos indica que él sí las había previsto, pero también hace aportaciones más allá de lo que el propio Freud podía prever, porque Freud no disimula que muchos elementos permanecen aún sin explicación, a veces sin interpretación.

En cuanto a nosotros, ¿tenemos necesidad de que todos sean interpretados? A veces, podemos llevar un poco más lejos la interpretación hecha en colaboración por el padre y Freud. Pero lo que aquí tratamos de hacer es reconstituir las leyes propias de la gravitación, o de la coherencia, de ese significante aparentemente agrupado alrededor del caballo.

Freud nos lo dice expresamente, podríamos tener la tentación de calificar a la fobia por su objeto, en este caso el caballo, si no nos diéramos cuenta de que el caballo va mucho más allá del propio caballo. Se trata mucho más de una figura heráldica, que predomina, que centra todo el campo y está cargada de toda clase de implicaciones — ante todo implicaciones significantes.

Se requiere cierto número de puntos de referencia para indicar lo que a continuación será el progreso de nuestro camino.

No estamos abordando nada nuevo, porque el propio Freud lo articula de la forma más expresa. Este pasaje se sitúa tras el primer diálogo con el padre, cuando Juan empieza a extraer de la fobia lo que llamo sus implicaciones significantes. Lo que Juan es capaz de construir a su alrededor está cargado de todo un aspecto mítico, incluso novelesco, ya que esta fantasmaticización no concierne sólo al pasado, sino también a lo que le gustaría hacer con el caballo y en relación con el caballo. Sin duda, esto modula su angustia y la acompaña, pero también tiene su propia fuerza de construcción. Tras la conversación de Juan con su padre, de la que luego volveremos a ocuparnos, Freud indica en otro momento que la fobia adquiere entonces mayor ímpetu, se desarrolla y muestra sus diversas fases. Y escribe — *Aquí experimentamos lo difusa que es en realidad esta fobia. Se refiere al caballo, pero también al coche, así como al hecho de que los caballos se caigan, o que muerdan, caballos de determinada naturaleza, coches cargados o descargados* — y patatín patatán, éste es el tono que emplea Freud. *Digamos sencillamente que todas estas particularidades dan en la clave, porque la angustia no tiene absolutamente nada que ver con los caballos, sino que secundariamente se ha trasladado a ellos y se ha fijado en el lugar* — no del caballo, sino del complejo del caballo, más exactamente — *en los elementos del complejo de los caballos, a los que se ha podido trasladar por lo tanto todo lo que se mostrará adecuado a determinadas transferencias.*

Así que está formulado en Freud de la forma más expresa — tenemos ahí dos polos. El polo principal es el de un significante que servirá de soporte para toda una serie de transformaciones, o sea para una reorganización del significado de acuerdo con todas las permutaciones posibles del significante. En principio — podemos suponerlo como hipótesis de trabajo, pues concuerda con todo lo que exige nuestra experiencia — el significado será al final distinto de lo que era al comienzo. Algo le habrá pasado al significado. En virtud del significante, el campo del significado se reorganizará o se extenderá de una forma cualquiera.

¿Por qué el caballo? Aquí podemos hacer filigranas. El caballo es un tema más bien rico en la mitología, las leyendas, los cuentos de hadas, en lo más constante, incluso lo más opaco de la temática onírica. La pesadilla se llama *nightmare*, o sea caballo de noche. Todo el libro del Sr. Jones se centra en esto. Nos muestra que no es por casualidad, que el caballo de noche no es tan solo la aparición angustiante de la bruja nocturna, que el caballo, *mare*, sustituye a la bruja. Por supuesto, según lo acostumbrado, Jones busca por el significado, lo que le lleva a descubrir que todo está en todo. No hay juego de la mitología antigua, ni incluso moderna, que se salve de ser, de alguna forma, un caballo. Minerva e Hipias, Marte, Odín, Hermes, Zeus, todos tienen caballos, todos son caballos, todo es caballo en este libro. A partir de ahí no resulta difícil demostrar que la raíz MR, que es a la vez *madre*, *mara* y también *la mer* en francés, contiene en sí misma esta significación, tanto más fácil de encontrar cuanto que lo cubre casi todo.

Evidentemente, no vamos a proceder por esta vía. Es cierto que el caballo, como imagen, tiene toda clase de propensiones analógicas que hacen de él, en efecto, un receptáculo favorable para la simbolización de los elementos naturales con un lugar destacado en las preocupaciones infantiles en el momento en el que encontramos a Juanito. Pero no iremos a pensar que todas las explicaciones deben encontrarse por este lado. El acento que trato de dar aquí y que siempre y en todas partes se omite, es distinto — yo subrayo que en un momento crítico de la evolución de Juanito, interviene determinado significante con un papel polarizador, recristalizador. Esto, sin duda, de forma patológica pero no menos constituyente. Desde ese momento el caballo se pone a puntuar el mundo exterior con señales. Les recuerdo que Freud, más tarde, refiriéndose a la fobia de Juanito, hablará de la función de señal del caballo. Estas señales reestructuran para Juan el mundo, marcándolo profundamente con toda clase de límites, la propiedad y función de los cuales habremos de establecer seguidamente.



Una vez constituidos estos límites, se constituye al mismo tiempo la posibilidad, por el fantasma o el deseo, ya lo veremos, de una transgresión de dicho límite, a la vez que la posibilidad de un obstáculo, de una inhibición que detiene al sujeto antes del límite. Todo esto se hace con ese elemento que es un significante, el caballo.

La vía para comprender la función del caballo no es la de buscar el equivalente del caballo — si es el propio Juanito, o la madre de Juanito, o el padre de Juanito. Es sucesivamente todo esto y muchas otras cosas. Puede ser todo esto, puede ser cualquiera de estas cosas, porque Juanito hace lo que llamaré ensayos sucesivos para aplicar a su mundo el sistema significativo coherente con el caballo con el fin de reestructurarlo, y en el curso de estos ensayos, el caballo va recubriendo sucesivamente determinados elementos de entre los componentes principales de su mundo, en particular su padre, su madre, él mismo, Ana, su hermanita, sus compañeros, las niñas fantasmáticas y muchas otras cosas. La función del caballo, cuando se introduce como punto central de la fobia, es la de ser un término nuevo cuya propiedad consiste ante todo precisamente en ser *un significante* oscuro. El juego de palabras que acabo de hacerles, casi pueden tomarlo de forma completa — de alguna forma es *insignificante*.\* Aquí está su función más profunda — juega el papel de una reja de arado, con la función de refundir nuevamente lo real.

Podemos concebir su necesidad.

## 2

Hasta que surge el caballo, todo le iba muy bien a Juanito.

La aparición del caballo es secundaria. Sigue a la angustia. Freud lo subraya, el caballo entra en funciones poco después de aparecer la señal difusa de la angustia. Y siguiendo hasta el final el desarrollo de esta función, o sea todo lo que se hace con el caballo, es como llegaremos a comprenderla.

Juanito se encuentra pues de repente en una situación descompensada. ¿Por qué? Hasta determinado momento, el 5 o el 6 de febrero de 1908, es decir, alrededor de un trimestre antes de su quinto aniversario, parece sobrellevarlo todo muy bien. Para decirlo de la forma más directa posi-

\* Homofonía entre *un signifiant* y *insignifiant*. (T.)

ble en los términos de referencia, los mismos que nos proporciona la observación, prosigue entre él y su madre ese juego engañoso y de seducción que hasta ahora había sido plenamente suficiente. La relación de amor con la madre introduce al niño en la dinámica imaginaria a la que poco a poco se va iniciando. Casi diría, por introducir aquí la relación con el seno bajo una nueva perspectiva, quiero decir en el sentido de regazo, que se insinúa. Ya hemos visto cómo se despliega en todo momento al principio de la observación el juego de Juan con el objeto oculto, en una especie de perpetuo velamiento y alzamiento del velo. Ahora bien, en estas relaciones con la madre que hasta entonces se desarrollaban en base a este juego, en este diálogo alrededor de lo presente o lo ausente simbólico, se produce algo, que es la introducción de determinados elementos reales. Y de repente, para Juan se violan todas las reglas.

Resultan dos cosas. La primera es ésta. En el momento en que Juan se encuentra más en condiciones de responder *cash* a ese juego, quiero decir de mostrar al fin, y de verdad, en el estado más glorioso, su pequeña verga, es rechazado. Su madre le dice literalmente que no sólo está prohibido, sino que es una *Schweinerei*, una marranada, algo repugnante. No puede pasarnos desapercibido aquí un elemento esencial. Por otra parte, Freud subraya que los efectos de la intervención despectiva no se producen enseguida, sino en forma de contragolpes. Subraya literalmente ese término de *après coup* que promuevo hasta el agotamiento situándolo en un lugar destacado de la reflexión analítica. Dice *nachträgliche Gehorsam*, obediencia *a posteriori*. *Gehör*, es el oído y la audiencia, *Gehorsam*, la sumisión, la docilidad. Así, estas amenazas y bufidos no inciden inmediatamente, sino después de cierto tiempo.

Por otra parte, aquí no voy a ser nada parcial — el significante no es lo único que está en juego, también hay un elemento real de comparación, *Vergleichung*, que Freud subraya claramente y no sólo entre líneas. Juan había conseguido, mediante elementos de comparación entre lo grande y lo pequeño, situar en su justa medida el carácter reducido, ínfimo, ridículamente insuficiente del órgano en cuestión. Este elemento real sobreañadido lastra el bufido que, para él, hace tambalearse ya hasta los cimientos el edificio de las relaciones con su madre.

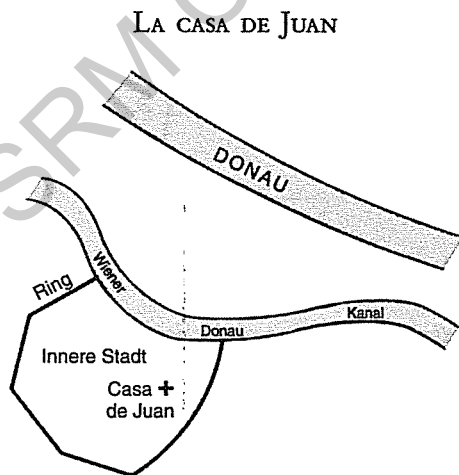
Añadan a esto — segundo elemento — la presencia de la pequeña Ana. De entrada es captada bajo diversos aspectos, desde múltiples puntos de vista, de acuerdo con modos de asimilación muy diversos. Pero cada vez más se convierte en la prueba de que, de algún modo, hay ahí muy presente otro elemento del juego, capaz de ser una amenaza para

todo el edificio, los principios y las bases del propio juego, hasta convertirle a él posiblemente, dado el caso, en superfluo. Quienes tienen experiencia con niños saben que se trata de hechos de la experiencia común que el análisis del niño pone constantemente a nuestro alcance.

Lo que por ahora nos ocupa, es de qué forma operará el significante en medio de todo esto. ¿Qué hay que hacer? Ir a los textos, saber leer y construir. Cuando las cosas se reproducen con los mismos elementos, pero ordenados de otra manera, es preciso saber registrarlos tal cual, sin buscar en ellos referencias analógicas lejanas, alusiones a acontecimientos interiores extrapolados que supongamos en el sujeto. No se trata, como decimos en nuestro lenguaje ordinario, del símbolo de algo que esté cogitando, sino de otra cosa muy distinta — son leyes en las que se manifiesta la estructuración, no de lo real, sino de lo simbólico, y que interactúan entre ellas. Operan, por así decirlo, por sí solas de forma autónoma, o al menos por un tiempo nos conviene considerarlas así, para ver si en efecto esta operación de reorganización o de reestructuración es lo que opera en este caso.

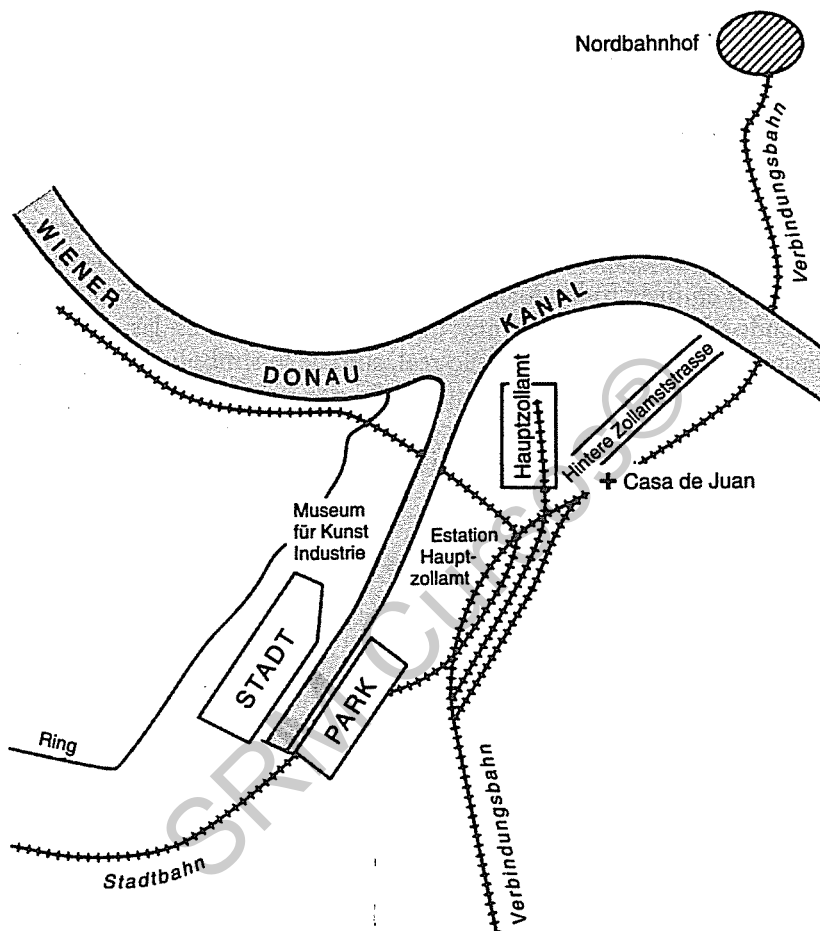
Ahora voy a ilustrárselo.

El 22 de marzo, como todos los domingos — punto esencial —, el padre ha llevado a su Juanito a Lainz a ver a la abuela. Representemos los lugares.



El núcleo de la ciudad de Viena se sitúa a orillas de un brazo del Danubio. La casa de los padres de Juanito se encuentra en esta parte de la ciudad interior, rodeada por el *Ring*.

LA RED FERROVIARIA

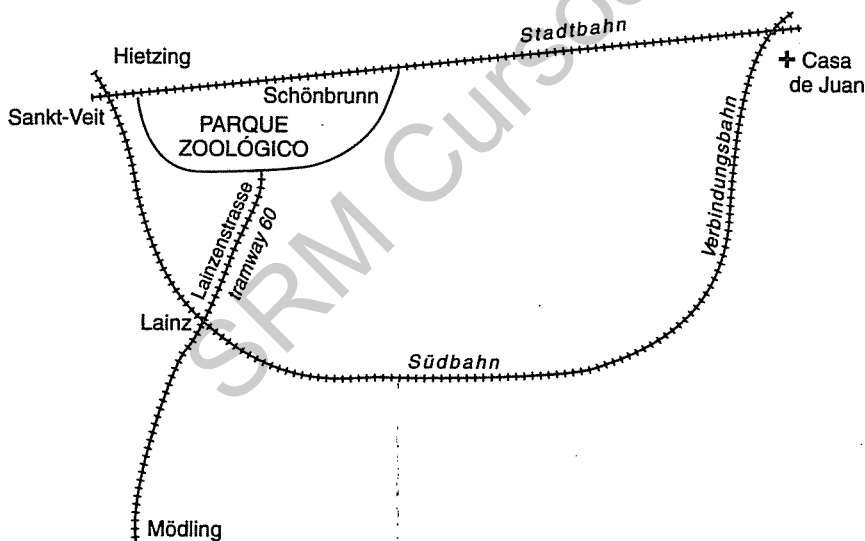


Detrás de la casa se encuentra el despacho de aduanas. Un poco más lejos, la famosa estación de la que a menudo se habla en la observación. Enfrente, tenemos un bello museo, *el Museum für Kunst Industrie*. A esta estación es a donde Juan piensa ir cuando haya hecho algún progreso y consiga atravesar un campo que hay delante de casa. Todo me lleva a pensar que la casa está situada muy cerca del final de la calle de detrás de la aduana, pues en una ocasión menciona que están muy cerca de la vía del *Nordbahn*, y el *Nordbahn* está al otro lado del canal del Danubio. Hay no pocas pequeñas organizaciones de ferrocarriles en Viena, que

vienen del Este, del Oeste, del Norte y del Sur, además de multitud de ferrocarriles locales, en particular una vía de circunvalación a un nivel inferior, probablemente aquella a la que se tiró la joven homosexual de quien les hablé a comienzos de este año. Por lo que se refiere a la aventura de Juanito, dos vías nos interesan especialmente. Hay un ferrocarril de enlace, *Verbindungsbahn*, que tiene la propiedad de conectar el *Nordbahn* con la *Südbahnstation*, detrás del bloque de casas entre las cuales se encuentra la casa de Juanito, desde donde él puede ver las vagonetas — las *draisines*, como dice Freud — en las que tanto desea ir. Entremedias todavía se pasa por otra estación. Es este ferrocarril, en algunos tramos subterráneo, el que va a Lainz.

Ese domingo 22 de marzo, el padre le propone a Juanito una ruta algo más complicada de lo habitual.

## LA RED FERROVIARIA (2)



Tomarán el *Stadtbahn* y harán una parada en Schönbrunn, que es el Versalles vienes. Ahí se encuentra el jardín zoológico a donde va Juanito con su padre y que tan importante papel desempeña en la observación. Es un Versalles mucho menos grandioso. La dinastía de Habsburgo estaba probablemente mucho más cerca de su pueblo que la de los Borbones, porque se ve claramente que, aun tratándose de una época en

la cual la ciudad era mucho menos extensa, el horizonte está ahí mismo. Después de visitar el parque de Schönbrunn, tomarán un tranvía de vapor — en esa época el tranvía 60 — que les llevará a Lainz. Para darles una idea de la escala, Lainz está más o menos a la misma distancia de Viena que Vaucresson de París. Ese tranvía continúa hasta Mauer y Mödling. Cuando van sólo a casa de la abuela, toman un tranvía que pasa mucho más al sur y llega directamente hasta Lainz. Hay otra línea de tranvías que enlaza esta línea directa con el *Stadtbahn*. El trasbordo se hace en la estación del famoso Sankt-Veit.

Esto les permitirá entender lo que dice Juanito el día que fantasea que parte de Lainz para volver a casa, cuando afirma que el tren se va con él y su abuela, y el padre, que ha perdido el tren, ve llegar el segundo tren proveniente de Sankt-Veit. Esta red forma por lo tanto un bucle virtual — las dos líneas no se juntan, pero ambas permiten llegar a Lainz.

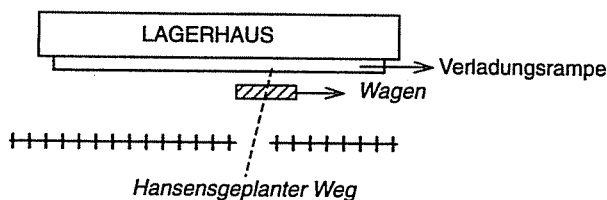
Algunos días después, en una conversación con su padre sobre las jirafas, Juanito produce algo que se incluye entre las cosas que declara haber pensado. Incluso cuando pretenden a toda costa hacerle decir que las ha soñado, él subraya que se trata de cosas que ha pensado — *Nein, nicht geträumt; ich hab' mir's gedacht.*

El punto esencial a tener en cuenta es que aquí interviene el *Verkehrskomplex*. El propio Freud nos lo indica — es natural, dice, tal como están las cosas, que lo relacionado con los caballos y todo lo que éstos hagan, se extienda mucho más allá dentro del sistema de los transportes. En otras palabras, en el horizonte trazado por los circuitos del caballo, están los circuitos del ferrocarril.

Esto es tan cierto y evidente, que la primera explicación que le da Juan a su padre cuando le confía los detalles de la vivencia de su fobia está relacionada con la presencia, enfrente de su casa, de un patio y una avenida muy ancha. Se comprende porqué atravesarlos es para Juanito todo un desafío. Delante de la casa, las vagonetas arrastradas vienen a cargar y a descargar, se alinean a lo largo de una rampa de descarga.

Así, desde la primera ocasión en que Juanito empieza a explicarse un poco sobre su fobia al caballo, queda indicada con la mayor claridad la tangencia del sistema *circuito del caballo* respecto del sistema *circuito del ferrocarril*.

## LA RAMPA DE CARGA



3

¿Qué dice Juanito el 5 de abril? Que algo que le gustaría con locura sería trepar al coche, donde ha visto a los chicos jugar encima de los sacos y los paquetes. Pasaría deprisa, *geschwind*, y podría alcanzar la pasarela, o sea la rampa de carga. ¿De qué tiene miedo? De que los caballos se pongan en marcha, impidiéndole hacer todo eso rápidamente y luego, enseguida, bajarse.

De cualquier manera, esto debe tener algún sentido. Para comprender este sentido, como para comprender lo que sea en el sistema de funcionamiento signifiante, no hay que partir de una idea así — ¿qué puede tener que ver la pasarela con todo esto? ¿Qué será el coche? ¿Qué será el caballo? Con toda seguridad, el caballo es algo, y al final podremos decir para qué servía, cuando lo sepamos por su funcionamiento. Pero todavía no podemos saber nada.

Fijémonos en ese caballo. El padre lo hace, todo el mundo lo hace, menos los analistas, que releen sin cesar la observación de Juanito tratando de leer en ella otra cosa, por ejemplo los *Tres ensayos*. El padre, por su parte, está interesado y le pregunta a Juan por qué tiene miedo — *¿Será tal vez porque no podrías volver?* — *Oh, no, ¡qué va!, dice Juanito, sé muy bien dónde vivo, siempre podría decirlo y me traerían de vuelta. Hasta puede que viniera con el coche.* No hay problema.

Nadie parece fijarse, pero es patente que si Juan tiene miedo de algo, ese algo no es de ningún modo simplemente eso que a nosotros nos iría tan bien. Esto podría ir también en el sentido en el que yo les esbozo una comprensión de las cosas — en efecto, Juanito se ve arrastrado por la situación, y la historia del coche sería una bonita metáfora. Pues bien, no es así, sabe muy bien que siempre volverá a su punto de partida. Si

tuviéramos un poquito de entendederas, podríamos decir que tal vez ésta es la cuestión, o sea que en efecto, haga lo que haga, no hay manera de salir. Simple indicación que les hago de paso. Limitarnos a eso sería tal vez demostrar demasiada sutileza y no el suficiente rigor.

Más bien debemos advertir que en la observación hay situaciones que por fuerza se han de comparar con ésta. Debemos fijarnos, porque ahora vemos claro que eso es precisamente la fenomenología misma de la fobia. Vemos la completa ambigüedad entre lo deseado y lo temido. Podríamos creer que lo que angustia a Juanito es el hecho de irse y de ser arrastrado, pero de acuerdo con su propio testimonio, con el hecho de partir no es bastante, porque él sabe de sobra que uno siempre vuelve. En consecuencia, ¿qué puede significar que en cierta forma quiera ir más allá?

Sin duda, podemos aceptar provisionalmente esta fórmula, quiere ir más allá, en una especie de construcción mínima. Si todo su sistema anda algo trastornado es porque ya no se respetan las reglas del juego, Juanito puede sentirse pura y simplemente atrapado en una situación insostenible — el elemento más insostenible de la situación es no saber ya dónde situarse él mismo.

Examinaré ahora otros elementos que de alguna forma reproducen lo que indica el fantasma del temor fóbico.

Primer fantasma. Juanito va a marcharse con los caballos, la pasarela de descarga se alejará y luego él volverá a reunirse con su madre, algo demasiado deseado o demasiado temido, ¿quién sabe?

Tras leer y releer la observación, por lo menos recordamos otras dos historias.

En primer lugar, se trata de un fantasma que no surge en un momento cualquiera y en él aparece supuestamente el padre. Su fecha es el 11 de abril. Esta vez, se trata también de una vía de ferrocarril, pero están dentro de un vagón. Juan está con su padre, llegan a la estación de Gmunden, donde pasarán sus vacaciones de verano, recogen sus cosas, se cambian de ropa. Se diría que en aquella época, tal vez no tan ágil como la nuestra, hacer el equipaje y facturarlo representaba siempre un quebradero de cabeza. El propio Freud lo dice en la observación de la joven homosexual, comparándolo con el desarrollo de un análisis — la primera etapa del análisis corresponde a hacer el equipaje, la segunda a embarcarlo en el tren. Cuando el tren se va, Juan y su padre todavía no han tenido tiempo de vestirse de nuevo.

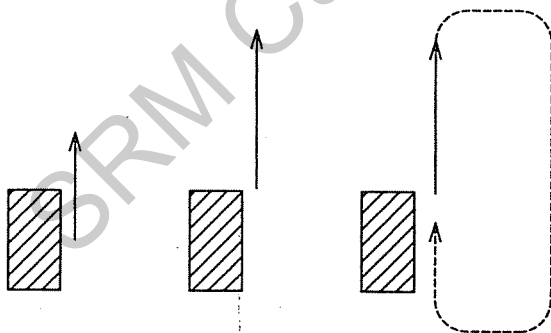
Luego está el tercer fantasma que Juan le cuenta a su padre el 21 de



abril y que llamaremos la escena del muelle. Se sitúa justo antes de lo que llamaremos el gran diálogo con el padre — esto son etiquetas convencionales destinadas a facilitar la localización posteriormente. Juan ha pensado que se iba de Lainz con la abuela, a quien va a ver con su padre todos los domingos. No nos dicen absolutamente nada de ella en toda la observación, lo que hace pensar en el carácter temible de la dama, porque a los contemporáneos les resultaba mucho más fácil que a mí situar a toda la familia. La de Lainz, como la llama Juanito, se ha embarcado supuestamente con él en el tren, antes de que su padre consiguiera cruzar la pasarela, y se van, pero como pasan muchos trenes y se ve la línea hasta Sankt-Veit, Juan cuenta que llega al andén a tiempo para tomar el segundo tren con su padre.

Si Juanito se había marchado ya, ¿cómo ha vuelto? Aquí está el obstáculo, y en verdad, un obstáculo\* que nadie ha conseguido dilucidar. Estas preguntas, el padre se las plantea, y la observación consagra doce líneas a lo que pudo haber pasado dentro de la cabeza de Juanito. En cuanto a nosotros, conformémonos con nuestros esquemas.

## LA PARTIDA IMPOSIBLE



En el primer esquema, parten dos, él y la abuela. En el segundo, misteriosamente, está la vía de lo imposible, de la no solución. En el tercero acaban volviendo a partir dos, él y el padre. En otros términos, hay algo que por fuerza llama la atención si se conocen ya los dos polos de la observación — al comienzo, el drama materno, que evidentemente se subraya, una y otra vez, y al final, *ahora estoy con el padre*. No puede pasar

\* *Impasse*. Ver nota pág. 293.

desapercibida la relación que hay entre esa ida y vuelta implacable hacia la madre y, un día, buen día al menos, el sueño de irse de una vez con el padre. Es una simple indicación, pero está clara, sólo que es imposible y no se ve de ninguna manera cómo Juanito, si ya se había ido con la abuela, puede volver a irse con el padre. Sólo es posible en lo imaginario.

Lo que vemos aparecer aquí como en filigrana es el esquema fundamental que, como les he dicho, es el de todo progreso mítico — se parte de un imposible, de un obstáculo, para llegar a otro obstáculo y a otra imposibilidad. En el primer caso, es imposible librarse de esa madre, siempre se acaba volviendo a ella, *no me digas que si estoy ansioso es porque ella no está*. En el segundo caso, la idea es que no hay más que hacer una permutación e irse con el padre. El propio Juan lo pensaba — tanto es así, que se lo escribió al Profesor, el mejor uso que pueda uno hacer de los propios pensamientos. Pero en el texto del mito se revela que es imposible, que en alguna parte siempre hay algún hiato.

La cosa no se limita a esto. Los mismos elementos de este esquema nos permiten equipararlos con el esquema del enganche.

¿Con quién está uno enganchado? Éste es seguramente uno de los elementos primeros de la aparición de la elección del significante *caballo*, o de su empleo. La dirección en la que se produce el acoplamiento es inútil discernirla, porque Juan opera en el sentido dictado por las ocasiones favorables aportadas por la función caballo. Podemos decir incluso que esto orientó su elección del caballo. Él mismo se ocupa de mostrarnos su origen cuando nos dice en qué momento cree haber pillado la tontería. Lo dice el 9 de abril, en un diálogo con el padre, en un momento que no es cualquiera, como no lo es ningún otro, ya veremos después de qué ocurre.

Juan estaba jugando a los caballos, y entonces ocurrió algo de gran importancia para proporcionar el primer modelo del fantasma de la herida, que luego se manifestará a propósito de su padre, pero primero fue extraído de lo real, precisamente en uno de esos juegos, cuando su amigo Fritz se hirió en un pie.

A una pregunta de su padre, Juan responde que el caballo puede *ir ohne Wagen*, sin coche, y en este caso el coche permanece en casa, o por el contrario el caballo puede ir enganchado a un coche. El propio Juan articula que el caballo es en primer lugar y ante todo un elemento hecho para ser enganchado, amovible, acoplable. Este carácter amboceptor que encontramos en todo momento en el funcionamiento del caballo, está presente en la experiencia misma de donde lo ha extraído Juan. El caba-

llo, antes de ser un caballo, es un elemento que une y coordina, y precisamente en esta función de mediación lo encontramos a lo largo de todo el desarrollo del mito. Por si fuera necesario para fundamentar lo que confirmará completamente el desarrollo que luego haré de la función del significante, el propio Juan nos lo indica expresamente, se trata de ir en esta dirección, la de la coordinación gramatical del significante.

En efecto, en el mismo momento en que articula esto a propósito del caballo, el propio Juan dice — *Entonces fue cuando pillé la tontería, da hab' ich die Dummheit gekriegt*. El verbo *kriegen*, *pillar*, empleado en todo momento a propósito de la tontería, se dice a propósito de pillar a niños — como se dice literalmente que una mujer pilla a un niño. Esto no pasó desapercibido a los autores, o sea el padre y Freud. Aquí hay una extensa nota de Freud, es algo que despierta el interés de todo el mundo, hasta el punto que se le plantea al traductor un pequeño problema, resuelto, por una vez, de forma muy elegante. Juan dice siempre — *wegen dem Pferd*, ésta es su cantinela, *a causa del caballo, pillé la tontería*. Ahí Freud no puede equivocarse y reconoce que puede hacerse una asociación de palabras entre *wegen* y *Wägen*, en plural, que quiere decir *de los coches*. Así es como funciona el inconsciente.

En otras palabras, el caballo arrastra el coche exactamente de la misma forma que eso que arrastra la palabra *wegen*. Por lo tanto, no es abusivo decir que precisamente cuando Juan está expuesto a algo que ni siquiera es un *por qué* — pues más allá del punto hasta donde se respetan las reglas del juego, sólo hay trastorno, falta de ser, falta de por qué — va arrastrando un *porque* que no responde a nada, con algo que es precisamente esa *x* pura y simple que es el caballo.

En otras palabras, en el nacimiento de la fobia, en el mismo punto donde surge, nos hallamos ante el proceso típico de la metonimia, es decir, ante el paso del peso del sentido, o más exactamente de la interrogación que supone esto que digo, desde un punto de la línea textual hasta el punto siguiente. Ésta es la definición misma de la metonimia en su estructura. Si el término *dem Pferd* adquiere su valor articulatorio y asume todas las esperanzas de solución, es porque éste es el término siguiente al que *wegen* transfiere todo su peso, el cual queda así velado. La hiancia de la situación de Juan está completamente vinculada con esta transferencia de peso gramatical.

A fin de cuentas, aquí volvemos a estar en las asociaciones concretas, no imaginadas en no sé qué hiperespacio psicológico, y las hay de dos clases — en primer lugar, la asociación metafórica, que responde a

una palabra con otra que puede sustituirla, en segundo lugar, la asociación metonímica, que responde a una palabra con la siguiente palabra que pueda haber en una frase. Estas dos clases de respuestas, las ven ustedes en la experiencia psicológica. Lo llaman *asociaciones* porque pretenden que ocurra en algún lugar en las neuronas cerebrales. Yo, de eso no sé nada. Como analista al menos, no quiero saber nada. Estos dos tipos de asociaciones que se llaman la metáfora y la metonimia, las encuentro donde están, en el texto de ese baño de lenguaje donde Juan está sumergido.

Ahí es donde encontró él la metonimia original aportada por el caballo, primer término alrededor del cual se reconstituirá todo su sistema.

8 de mayo de 1957

SRM Cursos®

---

## XIX

### PERMUTACIONES

*¡No te fugues de mí!  
La barraca que se larga.  
Sé un verdadero padre.  
La pinza.*

Llegamos pues a lo que se desarrolla entre el 5 y el 6 de abril. Este momento en el espacio temporal no debe confundirse forzosamente con la distancia cronológica.

Hemos seguido la explicación que Juanito da a su padre, el 5 de abril, sobre fantasmas forjados por él, en los cuales expresa las ganas que tiene de trepar un poquito al coche que suelen descargar delante de casa.

A propósito de esto hemos insistido en la ambigüedad de la angustia a la que Juan da forma en este fantasma. Puede parecer que la angustia surge ante la simple perspectiva del temor de la separación, pero como hemos señalado, lo que Juan teme no es tanto ser separado de su madre, pues a una pregunta de su padre, él mismo precisa que está seguro, casi demasiado seguro, de poder volver.

El 9 de abril por la tarde surge el *wegen dem Pferd*, cuando Juan revela un momento que le parece significativo en la forma como pilló la tontería. No es casual, ya lo saben ustedes, si en las retrospectivas de la memoria el momento en que Juan pilla la tontería está lejos de ser unívoco. Cada vez que lo dice, lo hace con la misma convicción — *Pillé la tontería*. Todo se basa en esto; porque no se trata sino de una retrospectiva simbólica, vinculada con la significación, presente en todo momento, de la plurivalencia significante del caballo.

Hay por lo menos dos momentos que ya conocemos en los que Juan dice — *Pillé la tontería*.

Está el momento en que hace surgir este *wegen dem Pferd* que me permitió concluir mi última lección, pero a costa de algún salto, sin tiempo para indicarles el contexto donde aparece esta metonimia manifiesta. Metonimia que es correlativa de la historia de la caída de Fritz cuando están jugando a los caballos en el campo, en Gmunden.

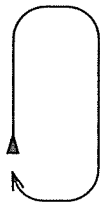
En otra ocasión dice — *Pillé la tontería cuando salí con mamá.* El propio texto indica lo paradójico de esta explicación, pues si no se ha despegado de mamá en todo el día, es porque a ella le ha tocado cargar con su angustia intensiva. De modo que ya había empezado a estar angustiado, y aún diré más — en el contexto del acompañamiento, la fobia de los caballos ya se había declarado.

He aquí en qué estamos, por una parte en el texto de Freud y por otra parte en un principio de desciframiento. Este desciframiento, se lo di la última vez en un gráfico que les dibujé, en sus tres formas.

Todo esto se refiere a cosas que Juan ha pensado, ha elucubrado. No se trata en ningún caso de un sueño. Él siempre le dice a su padre — *He pensado, gedacht*, tal cosa. Reconocemos aquí la materia misma sobre la cual estamos acostumbrados a trabajar cuando trabajamos con niños, la materia imaginaria, siempre rica en resonancias. Pero todas las resonancias imaginarias que podamos sondear, yo les muestro que no sustituyen a esa sucesión de estructuras cuya serie intentaré hoy completarles.

Dichas estructuras están marcadas todas ellas por el mismo rasgo ejemplar. En el fantasma del 5 de abril, completado por el interrogatorio del padre, encontramos la idea de que Juan vuelve con su madre, después de haberse ido en coche. En el fantasma del 21 de abril, otro momento importante de la evolución, Juan imagina, no sin razón, que parte con la abuela, y luego a través de un *gap*, una hiancia, el padre lo alcanza, a él, a Juanito, en un movimiento que también puede inscribirse en este ciclo, con sólo una condición, que hay aquí una enigmática imposibilidad, la de esos dos personajes que vuelven a reunirse tras estar separados un instante.

EL 5 DE ABRIL



EL 21 DE ABRIL



Luego iremos más lejos en una exploración confirmatoria de esta exhaustión de las posibilidades del significante, que es en este caso el objeto en el nivel original que les aporé. Este circuito imaginario del caballo,

manifiestamente angustiante en el primer ejemplo, manifestado como imposible en el otro, ya les indiqué su tangencia respecto del circuito más amplio constituido por el sistema de las comunicaciones. Freud enuncia exactamente su fórmula, de la forma más clara — no debe sorprendernos que Juan, que explota el sistema de las comunicaciones, pase progresivamente del circuito del caballo al del ferrocarril.

Todo tiene lugar, en suma, entre dos nostalgias — nostalgia viene de *voσtoς*, *retorno* — venir y volver. Freud afirma que el retorno es fundamental en lo referente al objeto. El objeto, subraya, sólo consigue constituirse en el desarrollo del sujeto bajo la forma del objeto vuelto a encontrar. El alejamiento del objeto resulta necesario. Esta necesidad es, hablando con propiedad, correlativa de la dimensión simbólica. Pero si el objeto se aleja, es para que el sujeto lo vuelva a encontrar.

De esta verdad, la mitad siempre se elude, incluso se pierde, con la insistencia del psicoanálisis de hoy en acentuar la frustración, sin comprender que ésta nunca es más que la primera etapa del retorno hacia el objeto, el cual para constituirse debe ser perdido y recobrado.

1

Recordemos qué está en juego en la historia de Juanito.

Para Freud no se trata de ninguna otra cosa más que del complejo de Edipo, drama que aporta una dimensión nueva, necesaria para la constitución de un mundo humano pleno y, en particular, para la constitución del objeto. Ésta, lejos de ser correlativa de una maduración instintual pretendidamente genital, depende de la adquisición de determinada dimensión simbólica.

¿Cuál? Puedo designarla aquí directamente, dado el discurso que he sostenido y supongo que ustedes conocen. Es algo que está en juego cada vez que nos enfrentamos con la aparición de una fobia, y en este caso es manifiesto — se trata de lo que, sea como sea, se le revela al niño como la privación fundamental con la que está marcada la imagen de la madre. Esta privación es intolerable, porque, a fin de cuentas, de ella depende el hecho de que el niño aparezca como amenazado por la castración suprema, es decir, no poder colmar a la madre de ningún modo. Y es a ésta privación a lo que el padre debe aportar algo. Está tan claro como

el agua clara de la copulación — lo que no tiene, ésa de ahí, que se lo dé él — *Por Dios, que se la meta*. De esto se trata en el drama de Juanito, y se nos va revelando a medida que prosigue el diálogo.

La imagen ambiental, como se dice hoy día, del círculo familiar de Juan, no está, dicen, lo suficientemente clara. ¿Qué más quieren? — si basta con leer, y ni siquiera entre líneas, para ver desplegarse la presencia constante y aplicada del padre, mientras que a la madre ni se la menciona, salvo cuando el padre le pregunta si lo que acaba de contar es exacto. Al fin y al cabo, en la observación, la madre nunca está con Juanito, mientras que el padre, tan sensato, tan amable, tan vienés, está ahí, empeñado en mirar a su Juanito, además de trabajar. Y todos los domingos va a ver a su mamá, con Juanito, por supuesto. Por fuerza ha de resultarnos chocante, sabiendo cuáles son por entonces sus ideas dominantes, con qué facilidad admite Freud que Juanito, aun habiendo vivido en la habitación de sus padres hasta la edad de cuatro años, no ha visto jamás ninguna clase de escena capaz inquietarle en cuanto a la naturaleza fundamental del coito. El padre lo afirma en sus escritos y Freud no lo discute — tal vez debía tener alguna idea al respecto, si la madre fue paciente suya.

En un momento de esta escena fundamental, su diálogo con el padre, Juanito le dice de alguna manera — *Has de eifern*. La expresión es casi intraducible al francés, como advirtió el hijo de Fliess, que se fijó en esta escena, y si bien no sale del todo airoso, sus observaciones son muy pertinentes. Llega a apelar a las resonancias bíblicas del dios celoso, aquel dios idéntico a la figura del padre en la doctrina freudiana. Has de ser un padre, has de estar enfadado conmigo, todo esto tiene que ser verdad. Antes de que Juan llegue decir esto, habrá llovido mucho, necesitará algún tiempo para alcanzar este momento.

Por otra parte, preguntémonos a continuación si, durante la crisis, Juanito puede estar satisfecho en este punto. ¿Por qué iba a estarlo, si su padre se encuentra en esa posición crítica que aparece en el trasfondo y debe concebirse como un elemento fundamental de la abertura de donde surgió el fantasma fóbico? No resulta de ningún modo concebible que este diálogo haya, por así decirlo, psicoanalizado, no a Juanito, sino a su padre, y que cuando se acaba esta historia, liquidada bastante felizmente en cuatro meses, el padre sea más viril que al comienzo. Dicho de otra manera, aunque Juanito lanza su llamada tan imperiosa a ese padre real, no hay ninguna razón para que lo haga surgir realmente.

Si Juanito llega a una solución feliz de la crisis en la que había entrado, vale la pena preguntarnos si podemos considerar que al terminar la



crisis nos encontramos al final de un complejo de Edipo completamente normal. La posición genital alcanzada por Juanito, ¿basta por sí sola para asegurar que su relación con la mujer será en el futuro todo lo que uno pueda imaginar como más deseable?

La cuestión queda abierta. Y no sólo queda abierta, sino que podemos hacer ya muchas observaciones al respecto. Si bien Juanito está destinado a la heterosexualidad, ello no es tal vez garantía suficiente para pensar que así ya queda asegurada en su caso una plena consistencia del objeto femenino, por así decirlo.

Como ven, estamos obligados a proceder por pinceladas concéntricas. Hemos de tensar la tela, con el cuadro, entre los distintos polos a los que va clavada, para asegurar su fijación normal, formando así una pantalla que permita seguir este fenómeno particular, o sea lo que ocurre en el desarrollo de la fobia, que es correlativo del propio tratamiento.

Para ilustrar el lado poco animoso del padre en esta historia, se me ocurre un pequeño ejemplo muy simple que animará la investigación. Tras una larga explicación de Juanito a su padre sobre lo mucho que le quiere — se pasa así toda la mañana —, están desayunando juntos, el padre se levanta de la mesa y Juan le dice — *Vatti, renn nicht davon!*

La traducción, irresistiblemente marcada por no sé qué estilo de cocinera, nos da esta frase, que con todo no es falsa — *¡Papá, quédate! No te vayas al galope*. El padre destaca que la palabra *renn* le resulta chocante. Es más bien — *No te fugues de esta manera*. E incluso, porque el alemán lo permite — *No te me fugues de esta manera*. Elevamos la cuestión del análisis del significante al nivel del desciframiento jeroglífico de la función simbólica, pero aun así, estar atento al significante quiere decir en primer lugar *saber leer*. Ésta es la condición previa para saber traducir correctamente. Aquí tenemos una carencia lamentable en cuanto a la resonancia justa que puede tener para los lectores franceses la obra de Freud.

Estamos pues con el padre. Ya casi hemos inscrito en este esquema el lugar que debería ocupar, pues por medio de él, a través suyo, a través de la identificación con él, es como Juanito debería encontrar la vía normal de ese circuito más largo por el cual ya es hora de que pase. Tanto es así, que lo confirma lo que viene a redoblar la célebre consulta del 30 de marzo.

Se trata de la consulta en casa de Freud, a donde Juanito ha ido acompañado por su padre. Para mí, es la ilustración de esa duplicación, incluso la triplicación de la función paterna en la que insisto como esencial para toda comprensión tanto del Edipo como propiamente de un trata-

miento analítico, en la medida en que hace intervenir al nombre del padre. El padre conduce a Juan ante Freud, que representa al superpadre, al padre simbólico. Cuando Freud, no sin que él mismo lo indique con cierto humor, profetiza y aborda de entrada el esquema del Édipo, Juanito lo escucha con un interés divertido, del estilo — *¿Cómo puede saber todo eso? Pero si el Profesor no es el confidente de Dios...* Este intercambio verdaderamente humorístico que sostiene, a lo largo de toda la observación, la relación de Juanito con ese padre lejano que es Freud, es ejemplar y al mismo tiempo señala la necesidad de esta dimensión trascendente, y sería una equivocación encarnarla siempre con un estilo de terror y de respeto. No es menos fecunda en este otro registro, con su presencia que le permite a Juanito desplegar su problema.

Pero paralelamente, como les dije, ocurren otras cosas que tienen mucha más importancia para el progreso de Juanito. Lean la observación y verán que ese lunes 30 de marzo, cuando le llevan a casa de Freud, el informe del padre señala dos cosas, sin minimizar su importancia, pero de tal forma que su función exacta queda algo desdibujada, porque las cuenta ambas en el preámbulo, aun siendo la segunda un comentario de Juanito posterior a la consulta.

Primera cosa. Les recuerdo que hoy es lunes, al día siguiente de aquel domingo, cuando se complicó la visita a casa de la abuela con un pequeño paseo a Schönbrunn. Juanito le cuenta a su padre un fantasma — comete con él una transgresión. No puede dársele otro nombre, es la misma imagen de la transgresión. Esta transgresión extrapura está designada con una cuerda que los dos atraviesan por debajo. Es la cuerda que le había hecho preguntar a Juanito, en el jardín de Schönbrunn — *¿Por qué está ahí esa cuerda?* — *Es para que no pisen el césped*, dice el padre. — *¿Por qué no se puede pasar?* — *Lo niños educados*, responde el padre, *no pasan por debajo de las cuerdas, sobre todo si están para indicar que no se las debe atravesar*. Juan responde con este fantasma — *Entonces hagamos la transgresión juntos*. Este *juntos* es lo importante. Y luego van a decirle al guarda — *Mire qué hemos hecho*. Y ¡hop! el guarda los trinca\* a los dos.

No cabe la menor duda sobre la importancia de este fantasma, considerada en su contexto. Se trata de introducirse en el ámbito del padre y hacer algo a consecuencia de lo cual los trinca a los dos, *zusammengepackt*. La cuestión del embarque fallido puede quedar clara entonces, a condición de tomar el esquema al revés, porque corresponde a la propia

\* *Les embarque*, literalmente, «los embarca». (T.)

naturaleza del significante presentar las cosas de forma estrictamente operatoria. Toda la cuestión se plantea en torno al embarque — se trata de saber si se embarcará con su padre. Pero ni hablar de embarcarse con su padre, porque el padre no puede valerse precisamente de esta función, al menos en el sentido corriente de la palabra *embarcar*. Todas las elaboraciones sucesivas de Juanito le sirven para aproximarse a ese objetivo, al mismo tiempo deseado e imposible. Resulta indicativo que esto se esboce ya en el primer fantasma que acabo de explicarles, situado justo antes de la consulta a Freud.

He aquí ahora el segundo fantasma, que está ahí como para que no podamos ignorar la función recíproca de los dos circuitos, el pequeño, el circuito materno, y el grande, el circuito paterno. El fantasma se acerca todavía más al objetivo. Volviendo de casa de Freud, esa noche, Juanito se entrega nuevamente a una transgresión — reconoce haber pensado por la mañana que estaba con su padre en el tren y juntos rompían un cristal. Éste es también el mejor significante que pueda haber como significante de una ruptura hacia el exterior. En este caso igualmente, el agente de policía se los lleva a los dos juntos, *mitgenommen*. Es de nuevo el punto más extremo, terminal, del fantasma.

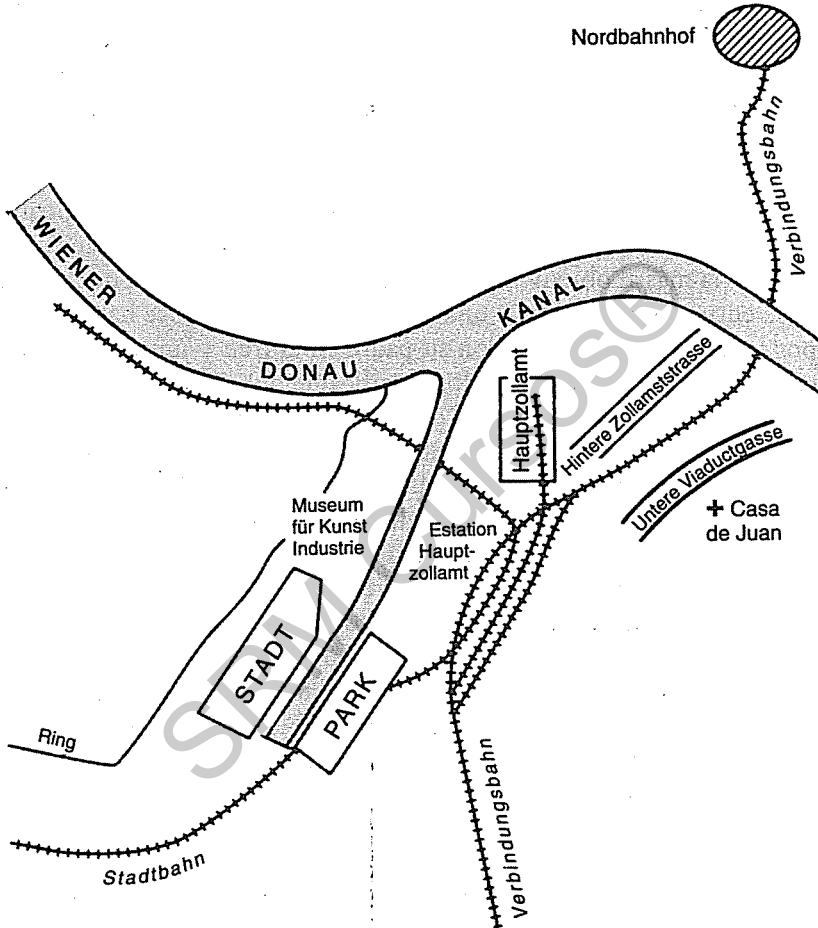
El 2 de abril, o sea tres días después de esta observación, primera mejoría, que sospechamos un poco amañada por el padre, puesto que él mismo se corrige dirigiéndose a Freud — *Tal vez esta mejoría no haya sido tan marcada como le dije*. De todos modos, hay una especie de despegue — ese día Juanito empieza declarando que puede dar unos pasos más frente a la puerta cochera. No olvidemos que esta puerta, en el contexto de la época representa en la familia el bienestar, lo que queda bien. Cuando han de cambiar de vivienda, la madre dice — *Cambiar de piso no tiene importancia, pero la puerta cochera se la debes a tu hijo*. La puerta cochera no es pues poca cosa en la topología de todo lo relacionado con Juanito.

Como les dije la última vez, esta puerta cochera, la frontera que marca, se reproduce punto por punto en algo que suele verse menos, comparado con lo que les dije la última vez, pero está a la vista, a saber, la fachada de la entrada de la estación de donde parte el ferrocarril de la ciudad, el que les lleva regularmente a casa de la abuela.

En efecto, la última vez, gracias a una información cuidadosamente recogida, les hice un pequeño esquema donde la casa de los padres de Juanito se encontraba situada en la calle de detrás de la Aduana, la *Hinterer Zolamtstrasse*. No es del todo exacto. Me di cuenta gracias a algo que

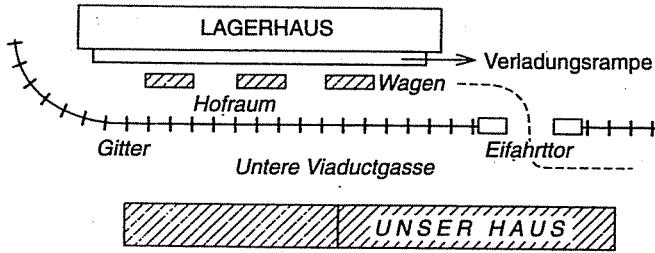
una vez más les revelará a ustedes nuestra ceguera para lo que tenemos delante de los ojos, lo que se llama el significante, la letra.

LA RED FERROVIARIA (3)



En el propio esquema que tenemos en la observación de Freud está el nombre de la calle, es la *Untere Viaductgasse*.

LA UNTERE VIADUCTGASSE



Hay una calle escondida, lo cual permite suponer que hay, a un lado de la vía, un pequeño edificio. Está indicado en los planos de Viena y corresponde a lo que Freud llama *Lagerhaus*. Es un depósito especial consagrado a la concesión de los derechos de aduana para la entrada de comestibles en Viena. Esto explica todas las conexiones que hay — la vía de ferrocarril del *Nordbahn*, la vagoneta que juega cierto papel en el fantasma de Juan, el depósito al que se refiere Freud, justo enfrente de la casa — y al mismo tiempo, la casa, que se ve bien desde la entrada de la estación.

Ya tenemos pues el decorado. En esta escena se desarrolla el drama. El espíritu poético y, si ustedes quieren, trágico, de Juanito, nos permitirá seguir su construcción.

2

¿Cómo concebir que Juanito haya necesitado pasar a un círculo más vasto?

Ya se lo he dicho — todo se debe al obstáculo que surge en las relaciones de Juan con su madre. Lo encontramos indicado constantemente. Su inserción en el mundo, era su madre quien la había sostenido hasta entonces. La crisis que conocerá entonces el niño, podemos encontrar su traducción, al pie de la letra, en esa angustia que le impide a Juanito irse más allá de determinado círculo, a la vista de su casa.

Obsesionados como estamos por cierto número de significaciones predominantes, a menudo nos ocurre que no vemos algo que sin embargo está inscrito de la forma más evidente en el texto de un síntoma tan

a flor de significante como es la fobia. En el momento de embarcarse, Juanito se vuelve ansioso hacia su casa. ¿Por qué empeñarse en no comprender que no tenemos más que traducir esto tal como Juan lo presenta? De lo que tiene miedo, no es simplemente de que falte alguien cuando vuelva a casa, tanto más cuanto que el padre no se encuentra siempre en el interior del circuito y, además, parece que la madre pone bastante de su parte. En el momento en que se encuentra Juanito, la cuestión es, como lo expresa ese fantasma en el que él va montado en coche, que toda la casa se vaya, que toda la barraca se largue. Se trata esencialmente de la casa. La casa es lo que está en juego en cuanto Juanito comprende que esa madre puede faltarle y él sigue siéndole totalmente solidario. Lo que teme, no es tanto que le separen de ella, sino que se lo lleven con ella Dios sabe dónde. Este elemento, lo vemos surgir a cada momento en la observación — en la medida en que es solidario de la madre, ya no sabe dónde está.

Sólo mencionaré un episodio. Se trata de esa segunda ocasión, el 5 de abril, que he destacado hace un momento, donde Juan sitúa el surgimiento de la tontería, de forma tal vez algo arbitraria. Estaba con su madre, dice, y precisa que era justo después de la compra del chaleco. Entonces, vieron al caballo de un ómnibus que se cayó al suelo. Se trata de esos ómnibus desde el interior de los cuales Juanito veía a los caballos. Era un caballo con la grupa grande, de aquellos que yo todavía he conocido. Y cuando cae, algo le dice a Juan — *Ahora siempre pasará lo mismo. Todos los caballos de ómnibus se caerán.*

Para hacer revivir la flor japonesa en el agua de las observaciones, ¿por qué no preguntarnos, siguiendo simplemente la curiosidad del padre, qué significa ese momento del día, cuando Juanito estaba con su madre? El propio padre le pregunta — *¿Dónde estuviste ese día con mamá?* Vemos cómo se desarrolla el programa — estuvieron en el *Skating Ring*, luego en el *Kaffeehaus*, inmediatamente después vino la caída y, por fin, — episodio distinto de todo lo anterior — fueron a la pastelería. El hecho de haber ido *beim Zuckerbäcker mit der Mammi*, a la pastelería con mamá, de haber estado juntos todo el día, parece indicar que hay, yo no diría un agujero o una censura por parte del niño, sino que ha ocurrido algo. Juan subraya claramente que estaba con mamá y con ninguna otra persona que hubiera podido haber por ahí. Este *con Mamá, mit der Mammi*, tiene en el discurso de Juanito el mismo valor, el mismo acento, el mismo papel que cuando subrayaba — *Nicht mit der Mariedl, ganz allein mit der Mariedl.*

Ese tono con el que el padre lleva el interrogatorio bastante lejos, tono que luego abandona rápidamente, nos deja percibir algo igualmente confirmado más arriba, cuando Juanito va a buscar a su padre a la cama y le indica que cuando está ausente teme que no vuelva a casa. *¿Alguna vez te he amenazado con irme?* pregunta el padre. — *Nadie me ha dicho que vayas a irte, mamá me dijo un día que ella se iría.* Y el padre, para calafatear el abismo, le dice — *Té lo dijo porque te portabas mal.*

En efecto, se ve lo que está en juego en todo momento. Sin llevar más lejos una investigación de carácter policial, digamos que para Juanito se trata de lo que cuestiona la solidaridad de la pareja de sus padres, algo que encontramos perfectamente resuelto en la catamnesis de la observación. En eso reside la angustia de que se lo lleven a la barraca materna, bastante presente desde el primer fantasma.

Si el caballo tiene aquí la propiedad de representar la caída que amenaza a Juanito, por otra parte está el peligro expresado mediante la mordedura del caballo.

Esta mordedura que empieza a temer en el momento en que se abre la crisis, al no poder ya, manifiestamente, satisfacer a su madre, ¿es eso una retorsión? Se puede querer encontrar ahí eso que se explota de forma confusa en la idea del retorno del impulso sádico, tan importante, como ustedes saben, entre los temas kleinianos. Pero no se trata tanto de esto como de lo otro que les indiqué, o sea aquello en lo que el niño aplasta su decepción de amor. A la inversa, si él decepciona, ¿cómo no va a ver que está lo bastante cerca como para ser engullido? La madre, insatisfecha e insoportablemente privada, puede morderlo igualmente. El peligro se ha hecho cada vez más amenazador por su propia privación, y no hay ya por donde cogerlo, puesto que él no puede morder de la misma forma. Lo cierto es que el caballo representa a la vez caer y morder, éstas son sus dos propiedades. Se lo indico porque en el primer circuito el elemento de la mordedura lo vemos tan solo, de alguna manera, eludido.

Prosigamos y puntuemos lo que vendrá después de un momento preciso que era necesario explicar, poniendo de relieve cómo se ha producido, aun a costa de revisar uno a uno los sucesivos fantasmas de Juanito. Desde este momento, se producen cierto número de otros fantasmas que puntúan lo que llamé la sucesión de las permutaciones míticas.

El mito a nivel individual se distingue por toda clase de características de la mitología desarrollada. Ésta se encuentra en la base de todo equilibrio social en el mundo, como es patente allí donde los mitos están

presentes con su función. Pero incluso cuando están aparentemente ausentes, como sucede en nuestra civilización científica, no crean ustedes que no están en alguna parte. Aunque de ninguna manera se puede devolver el mito individual a una identidad con la mitología, sin embargo tienen una característica común — la función de solución en una situación de callejón sin salida, como la de Juanito entre su padre y su madre. El mito individual reproduce a pequeña escala este carácter profundo del desarrollo mítico, siempre que podemos comprenderlo lo suficiente. En suma, consiste en enfrentarse con una situación imposible mediante la articulación sucesiva de todas las formas de imposibilidad de la solución.

En este sentido la creación mítica responde a una pregunta. Recorre el círculo completo de lo que se presenta al mismo tiempo como una posible apertura y como una abertura imposible, impracticable. Al terminar el circuito, se ha realizado algo que significa que el sujeto se ha situado al nivel de la pregunta. En esto Juan es un neurótico y no un perverso.

No es artificial distinguir la dirección de su evolución de otra dirección posible. Este sentido está indicado en la propia observación, se lo mostraré la próxima vez. Pero puedo decirles ya que todo lo que se produce alrededor de las bragas maternas indica en negativo la vía que Juan hubiera podido tomar, del lado de lo que desemboca en el fetichismo.

Las braguitas están ahí, nada más y nada menos, para presentarnos una solución que hubiera podido consistir en que Juan se aferrara a esas braguitas detrás de las cuales no hay nada, pero en ellas hubiera podido pintar lo que se le antojara. Pero, precisamente porque Juanito no es un simple amante de la naturaleza, es un metafísico. Sitúa la pregunta precisamente donde está, es decir, donde algo falta. Y entonces pregunta dónde está la razón, en el sentido en que se dice razón matemática, de esta falta de ser. Y como cualquier espíritu colectivo de la tribu primitiva, se comportará con el rigor que ya sabemos y recorrerá el ciclo de todas las soluciones posibles, con una batería de significantes escogidos. No lo olviden, el significante no está ahí para representar la significación, sino más bien para completar las hiancias de una significación que no significa nada. Porque la significación está literalmente perdida, porque el hilo se ha perdido, como en el cuento de Pulgarcito, los guijarros del significante surgen para colmar ese agujero y ese vacío.

De estos fantasmas, les di la última vez tres ejemplos — el fantasma del coche frente al muelle de carga, el del descenso fallido del tren en



Gmunden, finalmente el de la partida con la abuela y el retorno hacia el padre, a pesar de su evidente imposibilidad.

Ahora pondremos en serie una secuencia de otros fantasmas que ilustran lo que les estoy diciendo, porque si sabemos leerlos, cubren y modifican la permutación de los elementos.

3

El primer fantasma de la serie les mostrará enseguida dónde se da el paso. Se sitúa en un momento bastante tardío del progreso del diálogo entre el padre y Juanito, el 11 de abril. Se trata del fantasma de la bañera, en el que todo el mundo se fija con una especie de confusa ternura, como si encontraran ahí no sé qué cara conocida, aunque son incapaces de decir cuál.

Este fantasma es el siguiente. Juan está en la bañera. Les he dicho de él ya lo suficiente como para que adviertan que este *en la bañera* está lo más cerca posible de *en el coche*, dicho de otra manera, lo más cerca del fundamental *en la barraca* — se trata de la conexión con ese chisme siempre dispuesto a escabullirse que es la plataforma del soporte materno. Entonces entra alguien que de alguna forma es el tercero esperado, el *Schlosser*, el cerrajero, que desatornilla la bañera y luego, con su berbiquí, *Bohrer* — Freud introduce en una nota la posibilidad de un equívoco con haber nacido, *geboren*, sin resolverlo —, perfora el vientre de Juanito.

Con los métodos habituales de interpretación que empleamos, enseguida tratan de forzar las cosas, y Dios sabe todo lo que se puede llegar a decir de este fantasma. Por su parte, el padre no deja de ponerlo en relación con la escena que se produce habitualmente en la cama de la madre, a saber, que Juanito expulsa al padre y, de alguna forma, lo reemplaza, y luego es objeto de alguna agresión por parte del padre, salvo cuando lo es por parte de la madre. No es que esto sea un error absoluto, pero para permanecer estrictamente en el plano donde se sitúan las cosas, digamos que si la bañera responde a *Wägen* — eso con lo que Juanito mantiene una relación de solidaridad, que trata de superar —, sin lugar a dudas, el hecho de que se la carguen es algo que de todas formas se debe tener en cuenta.

Igualmente debemos tener en cuenta que por otra parte, en su fan-

tasma, perforan a Juanito a la altura del vientre. En efecto, podemos concebir que en el sistema de las permutaciones es él quien acaba asumiendo personalmente el agujero de la madre, o sea el abismo, el punto crucial, el punto último en cuestión, la cosa que no se puede mirar, que flota en forma de una negrura siempre inaprehensible delante de la figura del caballo, precisamente donde muerde, la cosa dentro de la cual no se debía mirar. Ya verán como es igualmente Juanito quien lo dice, si se remiten al pasaje donde se refiere a las bragas de la madre.

Juanito, preguntado por su padre más allá de lo razonable, aporta, oponiéndose a todas sus sugerencias, dos elementos y sólo dos. El segundo, se lo diré la próxima vez cuando volvamos a analizar este momento, pero el primero es éste — *Le escribirás al Profesor y le dirás que he visto las bragas, que he escupido, que he caído por el suelo y que he cerrado los ojos para no mirar*. Pues bien, en el fantasma de la bañera, Juanito tampoco mira, pero asume el agujero, es decir, la posición materna. Tenemos aquí el complejo de Edipo invertido, el cual, como nos muestra la perspectiva del significante, es necesario porque no es más que una fase del complejo de Edipo positivo.

¿Qué ocurre luego? Con uno de los fantasmas posteriores al 22 de abril, volvemos a otra posición, que es la de la vagoneta. Juanito, perfectamente reconocible bajo la forma de un pilluelo, va montado en la vagoneta donde le han dejado desnudo toda una noche, y es algo muy ambiguo, a la vez un deseo y un temor. Esto está estrictamente vinculado con el momento inmediatamente anterior, cuando le dice a su padre, en ese diálogo que como les he indicado es capital — *Estabas ahí como un todo desnudo, als Nackter*.

En el artículo que les mencioné, Robert Fliess subraya en este sentido el carácter tajante del vocabulario del niño, como si de golpe el espíritu bíblico lo poseyera, y eso desconcierta a todo el mundo, tanto, que se precipitan a colmar el agujero poniendo entre paréntesis — *Quiere decir: descalzo*. Fliess observa con gran pertinencia que el estilo del término es destacable y que esto se inscribe claramente como una continuación de aquel momento en que, una vez más, había invocado a su padre — *Haz tu trabajo*. Al fin y al cabo, si no hay forma de ver cómo se satisface la madre, *al menos que esté satisfecha, tienes que hacerlo, ha de ser verdad. Das muss wahr sein* quiere decir *Sé un verdadero padre*.

Precisamente después de dar a luz esta fórmula, que nos muestra claramente qué es convocado en la realidad, Juanito fomenta en su fantasma que pasa toda una noche en el coche, en el circuito más amplio del

ferrocarril. Pasa ahí toda una noche, cuando hasta ese momento las relaciones con la madre se basaban esencialmente en intercambios hechos *geschwind*, a toda velocidad. Y hasta ese momento él lo ha querido así. Por otra parte, se lo explica a su padre, también en ese diálogo del que estamos hablando, el 21 de abril. En efecto, cuenta, desarrollando su fantasma — *Tendrías que dar un patada a una piedra, hacerte daño, hacerte sangre y desaparecer. Así tendría tiempo de estar en tu sitio un rato, pero tú volverías*. Tenemos aquí de nuevo el ritmo de lo que podemos llamar el juego primitivo de la transgresión con la madre, que sólo se sostiene precisamente en esta clandestinidad.

Otro fantasma, el 22 de abril. Juanito pasa toda la noche en la vagoneta y, a la mañana siguiente, le dan cincuentamil *Gulden* — en la época de la observación tiene toda su importancia — al conductor, para que le permita al niño continuar su viaje en el mismo tren.

Otro fantasma, el 2 de mayo, que parece ser el último de la historia, la cima, el final de línea, con el que Juanito termina. Esta vez se trata, no ya del cerrajero, sino del fontanero, el instalador, *der Installateur*, que viene con sus tenazas, acentuando así el carácter de desatornillamiento. Es inexacto traducir *Zange* por destornillador, *Schraubenzieher*, con la excusa de que antes había aparecido un instrumento puntiagudo, el berbiquí, *Bohrer*. *Zange* es una tenaza para arrancar el tornillo. Y lo que se desatornilla, es el trasero de Juanito, para ponerle otro.

He aquí pues que se ha dado un paso más. La superposición de este fantasma con el anterior de la bañera queda suficientemente evidenciada por las relaciones de tamaño entre el trasero y la bañera, articuladas de la forma más precisa por el propio Juanito. Sólo se siente a gusto en la bañera que tienen en casa, en Viena, porque se adapta a su pequeño trasero, que así da la talla. Ésta es la cuestión — ¿da la talla, o no la da? En este caso, sí, encaja, incluso se ve obligado a quedarse ahí sentado. Pero siempre que la bañera está lejos de ofrecer las mismas garantías, se reanudan los fantasmas de engullimiento y la angustia, de forma que se niega a bañarse en ninguna otra parte, como en *Gmunden* o en cualquier otra bañera mayor.

Sin que haya, por supuesto, equivalencia de significación, hay superposición, en el esquema, del trasero desatornillado con la bañera anteriormente desatornillada. También hay correspondencia — y al mismo tiempo algo cambia — con el hecho de que el coche arranca o no arranca, arranca más o menos deprisa, de la rampa a la que momentáneamente está adosado.

Completo el último fantasma. El instalador le dice luego a Juanito — *Date la vuelta y enséñame tu Wiwi*, realidad insuficiente que no consiguió seducir a la madre. Aquí todo el mundo completa la interpretación diciendo que el instalador se lo ha desatornillado para darle uno mejor. Por desgracia, eso no está en el texto. Nada indica que al final Juanito haya cumplido completamente el recorrido significativo del complejo de castración.

Si el complejo de castración es algo, es esto — en alguna parte no hay pene, pero el padre es capaz de dar otro. Aún diremos más — en la medida en que el paso al orden simbólico es necesario, hasta cierto punto siempre es necesario que el pene haya sido retirado y luego devuelto. Naturalmente, nunca puede ser devuelto, porque todo lo que es simbólico es, por definición, perfectamente incapaz de devolverlo. Ahí reside el drama del complejo de castración — el pene es retirado y devuelto sólo simbólicamente.

Pero en un caso como éste, vemos que el pene es retirado simbólicamente y no es devuelto. Por lo tanto, se trata de saber en qué medida le puede bastar a Juanito con el recorrido que ha hecho.

Puede decirse que es equivalente desde el punto de vista del examen, que Juan ha recorrido un circuito suplementario y que el solo hecho de que sea un ciclo o un circuito, basta para cumplir el rito de pasaje y para darle un valor igual que si se hubiera terminado por completo. Al menos la pregunta se plantea.

De todos modos, como podemos hacer progresar nuestra comprensión de las formaciones sintomáticas no es fuera del terreno estricto del análisis del significante. Antes de dejarles, como siempre procuro acabar con algo que les divierta, trataré de mostrárselo con una última observación.

¿Qué son estas tenazas?\* ¿De dónde vienen? En ningún momento se había hablado de ellas. La madre ha podido decir — *Te la cortarán*. El padre nunca ha dicho — *Volverán a atorñillártela*. Sin embargo, quedándonos en el plano del significante, con lo que el instalador interviene cuando se trata de desatornillar el trasero, no hay ninguna duda — se trata de unas tenazas o unos alicates.

Resulta que he visto que antiguamente esos dientes enormes con los que un caballo puede morderle un dedo a Juanito, se llamaban en todas

\* *Pince*. En los párrafos siguientes se juega con los distintos sentidos del término en francés, «pinzas» o «tenazas». (T.)

las lenguas *pinzas*. Y además, la parte delantera de la pezuña con la que el caballo hace su pequeño *Krawall*, se llamaba también una *pinza*, en alemán *Zange*. Esta palabra tiene los mismos dos sentidos que la palabra *pince* en francés.

Les diré más — en griego, *ψηλη* tiene exactamente el mismo sentido. Esto no lo he encontrado hojeando en griego el manual del cerrajero, que no existe, sino por casualidad, en el prólogo de la obra *Las Fenicias*, de Eurípides.

Yocasta, antes de contar la historia de Antígona, da un detalle muy curioso sobre lo que sucede en el momento de la muerte de Layo. Con tanto cuidado como el que yo he puesto al construir esas pequeñas redes de los ferrocarriles y de las avenidas vienasas, explica por dónde han venido cada uno de ellos. Los dos iban a Delfos, se encontraron en la encrucijada, entonces se desencadena la disputa por la prioridad entre uno, que va en carro, y el otro, que va a pie. Se las tienen, llegan a las manos, y el más fuerte, Edipo, pasa delante. Entonces, Yocasta tiene cuidado de advertir — detalle que no he encontrado en ninguna otra parte — que si la disputa se reanudó es porque uno de los corceles había golpeado con su pezuña, *ψηλη*, el talón de Edipo.

Así, para que Edipo cumpliera su destino, no bastaba con que tuviera el pie hinchado por el hierrecito que le habían pasado por los tobillos, sino que como el padre de Juanito, ha de tener en el pie esa herida hecha precisamente por la pezuña de un caballo — pezuña que se llama en griego, como en alemán, como en francés, *pinza*, porque *ψηλη* designa tanto una pinza como las tenazas.

Esta observación está destinada a mostrarles que no exagero cuando les digo que, en la sucesión de las construcciones fantasmáticas de Juanito, siempre da vueltas el mismo material.

15 de mayo de 1957