Collège Clinique de Paris

Declinaciones de la angustia

Curso 2000-2001

Colette Soler



Cursos editados

1991-92, La répétition dans l'experience analytique
1992-93, Les variables de la fin de la cure
1993-94, L'analyse finie
1994-95, Le Bien-dire de l'analyse
1995-96, Des symptômes, des interprétations
1996-97, La malédiction sur le sexe
1999 Les symptômes de transfert
1999-00, La politique de l'acte

Distribución: Francis Ancibure
Tel/fax: 05.59.47.71.44
e-mail: Francis.Ancibure@wanadoo.fr

2000-01, Declinaciones de la angustia
(Traducido al español)

Distribución: Librería Xoroi
Tel. 00.34.934185336
e-mail: librería@xoroi.com
Impresión: Publidisa
Depósito legal: SE-5719-2004 en España

Edición: Montserrat Pera Jané
Matilde Pelegrí

ÍNDICE

1. Clase del 22 de noviembre 2000 5
2. Clase del 6 de diciembre 24
3. Clase del 20 de diciembre 42
4. Clase del 10 de enero 2001 61
5. Clase del 24 de enero 79
6. Clase del 7 de febrero 97
7. Clase del 7 de marzo 116
8. Clase del 21 de marzo 133
9. Clase del 4 de abril 151
10. Clase del 2 de mayo 170
11. Clase del 16 de mayo 188
12. Clase del 6 de junio 205
13. Clase del 20 de junio 222

1 *Clase del 22 de noviembre 2000*

Continuamos un año más. Tengo que decir que siempre es un placer para mí recomenzar. Antes de entrar en el meollo de la cuestión, quisiera recordarles los dos próximos acontecimientos que tendrán lugar en los Foros, a saber: Las dos Jornadas de Burdeos, el 8 y 9 diciembre, que serán dedicadas, como ustedes saben al concepto del campo lacaniano. Lo digo porque el momento de inscribirse para los que quieran inscribirse, incluso ya ha finalizado, por decirlo todo, a menos que no se quieran inscribir en el último momento. Y también recordarles, en este reencuentro universitario, que tenemos una importante cita prevista en Río, en Brasil, en abril con ocasión del aniversario del nacimiento de Lacan. El acontecimiento se titula, como saben, "2001, La odisea lacaniana". Será al mismo tiempo, para los Foros, un encuentro, ya que deberíamos avanzar un paso en la cuestión de la Escuela.

Vamos ahora a empezar a hablar de la angustia.

Hoy, voy a empezar con una introducción, para dar algunas claves con lo que cuento trabajar durante el año. He titulado este trabajo, ustedes lo han visto, "Declinaciones de la angustia". De hecho, se va a tratar, en sus declinaciones, de actualizar nuestra teoría de la angustia, y creo que esta actualización debe llevarse en dos frentes: en función de la época, ya que la angustia cambia, y también en lo relativo a nuestras referencias en el psicoanálisis. Será después de esta doble actualización que, finalmente, podré entrar en la cuestión de cómo la angustia se declina, según los discursos, ya que los discursos son tantos modos de tratar y quizás de producir la angustia, como se declina en las estructuras clínicas que conocemos bien –la neurosis, la psicosis, la perversión- y además como se diferencia en función de los sexos, de los hombres y las mujeres y también quizás como se reparte en las generaciones, entre los padres y los hijos, ya

que existen angustias maternas, paternas e infantiles, que no tienen las mismas coordenadas. He aquí todo el programa.

Hoy, para empezar diré en primer lugar algunas palabras sobre la necesidad de actualizar la teoría de la angustia.

Se puede pensar, y esto deja perplejos a ciertos colegas, que la angustia es un afecto genérico del hablaser, *[parlêtre]* del ser hablante. Es cierto. Es antigua como el mundo y no cesará seguramente jamás. Se puede decir que no hay sujeto que no haya experimentado la angustia, esto no existe. E incluso, se sabe, que en la infancia, las fases de angustia son un pasaje casi obligado, no es cierto... En este sentido, efectivamente, la angustia es tan antigua como el mundo, lo que no impide no obstante que pueda fluctuar en sus formas, en sus ocasiones, con la historia. Y creo que es necesario decir en que consisten estos cambios, encuadrar los cambios de la angustia, dar las coordenadas. Es por esto además que en 1997, tuve la oportunidad de hacer una aportación que se llamaba: *"la angustia, no es sin nuevo objeto"*, fue en el marco de un Coloquio de L'ACF-Rouen que se titulaba: *"La angustia entre enigma y certeza"*. Hoy menciono este Coloquio, a principios de año, que no tendría porque estar en el recuerdo si no es porque fue el motivo, como por casualidad, de un momento fecundo de la crisis que provocó nuestra salida de l'AMP. Fue un momento fecundo debido a su título, que había sido escogido por el cartel organizador. Jacques-Alain Miller de pronto, reivindicó la paternidad de este título, lo que dio lugar –algunos quizás estuvieron, otros fueron informados– en Arcachon, a una famosa "autocrítica" de los organizadores: cuatro de cinco entonaron el "mea culpa" en un estilo que evocaba otras autocríticas de la historia, para manifestar que en efecto, no lo sabían, pero que este título debió venir de la persona en cuestión. Lo menciono porque será necesario que les informe de donde venía en realidad.

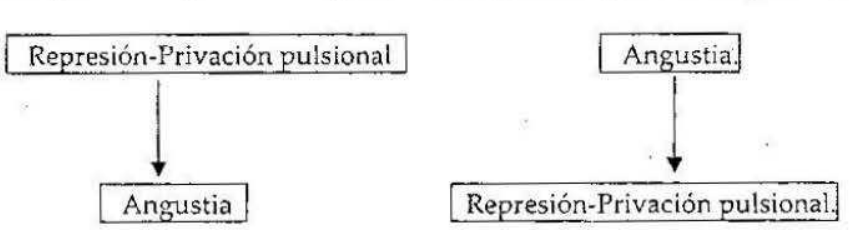
Con relación a la historicidad de la angustia, es sorprendente constatar que, en la elaboración de la teoría analítica sobre la angustia, se ha asistido a vacilaciones – ¡No en todos los puntos se ha visto vacilar a Freud!- vacilaciones y progresos. Y se puede constatar que, tanto en la teoría de Freud y de Lacan, la elaboración de la teoría de la angustia progresa solidamente junto con la doctrina.

Empecemos con Freud.

Freud procedió, él mismo, en 1927, a una actualización de su doctrina, en el texto bien conocido de: *Inhibición, síntoma y angustia*, una actualización que, en realidad, fue más que una actualización. Fue una inversión de la tesis que anteriormente había desarrollado. Es bastante fácil de esquematizar. En un primer tiempo, Freud pensó que el afecto de la angustia era un efecto, que era un resultado de la represión, lo que quiere decir, resultado de la privación pulsional que la represión implica. Y después acabó, a partir de 1927, con la tesis exactamente inversa: la angustia no es un efecto, la angustia es una causa. La angustia no es el resultado de la represión, es la causa de la represión, es la inversión textual, precisa, de la relación entre angustia y represión.

Se puede escribir así:

Los dos tiempos de la teoría de la angustia en Freud.



Evidentemente, entre estos dos términos, angustia y represión, se debe introducir otro que es la privación pulsional. Para Freud, como para nosotros, es el abc, la represión es solidaria con la defensa contra una pulsión: privación pulsional. En el segundo esquema, es la angustia que está, al contrario, en el origen.

La primera teoría de la angustia tenía una ventaja a los ojos de Freud: pensar que era la represión que generaba la angustia le permitía homogeneizar doctrinalmente lo que él llamaba: "psiconeurosis de defensa" y lo que él llamaba las "neurosis actuales", es decir los problemas psíquicos que surgían de una coyuntura actual implicando una privación pulsional para un sujeto. La idea de que la angustia surgía de la privación pulsional le permitió explicar la psiconeurosis de defensa y las neurosis actuales.

La última tesis es introducida por Freud, por el hecho de que entre el comienzo de su teoría de las neurosis y 1927, había incorporado la famosa pulsión de muerte, el más allá del principio del placer, y para decirlo en términos más clínicos, había descubierto la repetición incoercible que el inconsciente programa.

De todos modos, situar la angustia como la causa primera tuvo consecuencias sobre su concepción de la misma neurosis, ya que fue una cuestión que siempre había obsesionado a Freud y sobre la cual pensaba, no haber nunca conseguido responder verdaderamente de una manera satisfactoria. En todo caso, en 1927, darse cuenta de que la angustia está en el origen de la represión, en el origen de la defensa contra la pulsión, lo lleva a considerar que toda neurosis es traumática. Allí también, se ve a Freud dialogar con sus tesis del principio, ya que, como ustedes saben, al comienzo en su diálogo con Fliess –es realmente muy al principio, es casi antes del comienzo- construye su *neurótica* que consiste en pensar que en el origen de la neurosis está el traumatismo de la seducción. Después renuncia, se da cuenta de que todo esto era el fantasma operando, incluso cuando hay algunos hechos que van en el mismo sentido.

En 1927, vuelve a esta tesis y encontrarán esta frase según la cual "en el origen de toda neurosis, hay un acontecimiento traumático". Evidentemente, no se podría decir por eso que vuelve a la primera tesis. Es al precio de una redefinición del traumatismo, totalmente diferente de la primera definición. Creo que les doy, de una manera muy resumida, muy condensada, la curva de la progresión de Freud sobre esta cuestión. Entonces, me decía que es sorprendente ver como Freud se equivoca. Es el quién lo dice, tiene razón. Sobre este afecto, del cual Lacan nos dice que no engaña, Freud se equivoca. Quizás es que el afecto de la angustia no engaña al sujeto de la angustia. Sin embargo, engaña a Freud, el teórico.

En lo que concierne a Lacan, las cosas son diferentes pero existe no obstante una homología. No se puede decir en ningún momento, que en lo concerniente a la angustia, haya habido un cambio, una inversión de las tesis en Lacan. Sin embargo, si cogemos el seminario de la angustia –supongo que la mayoría de ustedes lo conocen, en todo caso, es una lectura indispensable- si tomamos este seminario como nuestra referencia principal en las enseñanzas de Lacan sobre la angustia, ya que consagró un año a esta cuestión- ¡lo que es mucho!"- estamos obligados a constatar que no fue su última palabra.

El seminario de la angustia no es la última palabra de la concepción lacaniana de la angustia. Es por lo que también es necesaria una actualización en los textos de Lacan. Finalmente, en el seminario de la angustia, ustedes saben que en lo esencial, refiere la angustia al deseo, en tanto que es deseo del Otro, lo que no quiere decir solamente que es el Otro quien desea, sino que el sujeto mismo, cuando desea, desea en tanto Otro. Finalmente, en el 74-75, en la época en que Lacan propuso su nuevo esquema de nudos borromeos, no refiere la angustia al deseo sino a lo real, lo que es desde luego, otra cosa bien distinta.

Hay una cierta homología con el movimiento freudiano: es que Freud, buscando la clave de la angustia, de este afecto que lo tenía tan perplejo, lo lleva a progresar de la represión causa de la angustia al traumatismo causa de la angustia. Al contrario, Lacan, en otros términos, progresa desde la idea de que la angustia proviene del deseo como deseo del Otro a la idea de que la angustia viene de lo real, ya que tiene incluso una famosa fórmula al respecto. En él, no se trata de una inversión de la tesis, sino que diría que es una estratificación de la tesis porque –trataré de demostrarlo- creo que la última tesis no anula a la primera, mientras que en Freud, la última anula a la primera en parte.

Quiero darles algunas referencias, por las referencias que no están en el seminario de la angustia. Del seminario de la angustia, retenemos especialmente una fórmula: "La angustia no es sin objeto". Esta fórmula Lacan jamás la rechazó, jamás la dejó atrás, y constatamos que la retoma, que la re-evoca en sus textos más tardíos. La retoma, especialmente en los textos del 67, es la época de la *Proposición sobre el psicoanalista*, del seminario sobre el acto, de *Televisión*, se ve esta fórmula completamente central.

Otra referencia, la primera de las otras, tomo la que se encuentra en el texto que se titula *La tercera*, la conferencia que Lacan pronunció en Roma, en noviembre de 1974, donde dice: "la angustia, el afecto mismo de todo acontecimiento de real", curiosa expresión, "¡Un acontecimiento de real!"

Les señalo como otra referencia, en el seminario "RSI" –hay muchas referencias a la angustia en otros seminarios, pero tomo aquellas que me parecen importantes- en "RSI", la lección del 17 diciembre 74, donde Lacan coloca inhibición, síntoma, angustia en su nudo borromeo, sitúa la angustia entre lo real y lo imaginario.

En verdaderamente un cambio con relación al seminario de la angustia, puesto que en el seminario de la angustia la referencia al deseo del Otro obligaba a situar la angustia entre lo simbólico y lo imaginario y no entre lo real y lo imaginario. Lo que por si mismo nos indica que en este seminario Lacan ha añadido un nuevo estrato a su idea del origen de la angustia.

Les señalaría de buen grado un pequeño pasaje jamás comentado que yo sepa, difícil, que se encuentra en la pagina 793 en *Subversión del sujeto*, donde Lacan trata de decir algo sobre el trío angustia-necesidad-deseo (quizás tendré la ocasión de retomar este texto en detalle.)

Quisiera ahora trazar las perspectivas del año.

Voy a comenzar por extraer las cuestiones importantes que plantea, según mi opinión, el seminario de la angustia. Primer punto, ustedes han debido ser sensibles, pienso, al hecho de que este seminario esta manifiestamente atravesado, de principio a fin, por una intención que esta formulada y que insiste. Por otra parte, es lo que da a este seminario un cierto aspecto de construcción en suspense.

Lacan no para de decir "voy a mostrarles que..., ustedes verán que..., será necesario comprender que..., un poco más tarde... ": es, digamos, la construcción metonímica del seminario que, en cierto modo, es uno de sus atractivos porque tiene en vilo una cierta forma de deseo que es el deseo de tener la respuesta a la pregunta formulada, de tener la clave de la pregunta formulada. En esta función metonímica, el suspense no es angustiante. Como saben, hay toda una literatura del suspense que utiliza el suspense para producir angustia; pero el suspense que yo llamo metonímico es al contrario un para-angustia, ya que les tiene en vilo, avanzan, construye un vector homólogo a un vector de deseo.

¿Cuál es la pregunta cuya respuesta se espera a lo largo del seminario? Desde luego, ¿qué es la angustia? Pero la intención apunta a otra cosa bien diferente. Lacan tiene la intención, y él lo dice, de demostrar, con su seminario de la angustia, que el impasse freudiano de la cura analítica es superable. Freud, en 1937 establece que la cura analítica topa con la angustia de castración –todo el mundo lo sabe ahora- y nos explica ampliamente como este tope se presenta de modo distinto en el hombre y en la mujer.

Lacan había tenido siempre la ambición –y trata de llevarla a cabo en el seminario de la angustia- de demostrar que había otra salida. La tesis

que desarrolla es que la castración que la teoría establece como un hecho de estructura y de la que el psicoanálisis da cuenta e incluso confirma, está lejos de curarla, ya que la castración por ser universal y estructural, no constituye por tanto un tope del tratamiento analítico. Lo implícito de esta afirmación de Lacan, aunque alguna vez está a punto de decirlo claramente, es que el tope freudiano tenía los límites de la práctica y la teoría freudiana, y sin duda también los límites del deseo freudiano, ya que su práctica y teoría no eran disociables, como para todos, del deseo que era el suyo. Este es el propósito que atraviesa este seminario.

Y en el fondo no es realmente la angustia lo que le interesa allí. Lacan utiliza este afecto para avanzar en su teoría del objeto, para completar lo que ha dicho hasta allí referente al deseo, para completarlo elaborando la teoría del objeto *a*. Se podría decir que de la angustia, Freud nos ha dicho que era una señal en la experiencia subjetiva. Pues bien, Lacan, en la experiencia teórica, la utiliza como un índice que le permite elaborar la estructura de la división del sujeto, la estructura de un sujeto que el objeto divide. Su tesis sería esta: con la teoría del objeto *a*, se comprende que la castración no constituye el tope de la cura. Aquí está la respuesta que se espera y la respuesta que Lacan en el fondo no da jamás verdaderamente, el no la explicita. Y no tengo la impresión que en nuestros comentarios de Lacan desde hace 20 años se haya aclarado realmente este punto: ¿en que, con la teoría del objeto *a*, sé esta en posesión de una teoría de la cura posiblemente acabada? Mientras que la castración, nunca se acaba. Por tanto aquí está la primera cuestión que el seminario de la angustia impone tratar.

A continuación, segundo punto, todo el mundo esta impresionado, creo, por el número de fórmulas relevantes que hay en este seminario, fórmulas que son muy densas, del tipo "La angustia no es sin objeto", "La angustia es lo que no engaña", etc. Son tan densas que rozan, por sí mismas, al matema. Es su ventaja. Esto comporta un inconveniente, es que se prestan a ser repetidas, se memorizan, parecen clarificadoras y así pues se prestan a la repetición, como toda fórmula.

Se tiene una serie:

"La angustia, afecto que no engaña" o "afecto que vale como certeza".

También se ha repetido mucho: "La angustia es cuando la falta falta". ¡Esta última podría asombrar un poco más a pesar de todo! Esto

mas bien parece una formula anti-freudiana puesto que Freud se propuso casi toda su vida acentuar que la angustia era angustia de castración y que en el fondo, todas las formas de angustia podrían ser remitidas a la angustia de castración, es decir a la angustia de la falta. Y Lacan nos dice la fórmula inversa: "es cuando la falta falta", ¡Será necesario explicarlo a pesar de todo!

Y después, por supuesto, "La angustia, no es sin objeto"

Hay otras que aparecerán poco a poco.

Creo que una de las tareas, con relación a este seminario, es tratar de ver como todas estas fórmulas diversas, cuyo espectro es tan amplio, se refieren todas a una sola estructura, que les da a la vez su punto de unidad y su lógica, y muy lejos de estar en contradicción las unas con las otras.

Tercer punto, el seminario de la angustia ha situado lo que el mismo Lacan, ha llamado, cito: "un cambio en el anclaje de la angustia". Precisa que lo ha captado justo a tiempo este cambio en el anclaje de la angustia. Evidentemente, comprenderán enseguida que esta expresión sobrepasa largamente el uno por uno de las curas analíticas. "Cambio en el anclaje de la angustia" se refiere a lo que Freud habría llamado la civilización, a veces llamada la cultura, y que nosotros hemos tomado la costumbre de llamar el discurso.

En efecto, a partir del discurso analítico, tomando la angustia como índice, podremos construir, y Lacan lo ha hecho, construir y seguir algo que evoluciona en la historia de las civilizaciones, en la historia de los discursos, nuestros discursos, de la cultura llamada occidental, podremos seguir la manera en que él reconstruye las fluctuaciones históricas, a partir del índice de la angustia. Espero que ustedes comprendan, que la fórmula "el anclaje de la angustia" –es una imagen, bella imagen, sólida- precisa de hecho la otra fórmula "la angustia no es sin objeto".

En otras palabras, podemos decir: la angustia está anclada al objeto, acercando las dos expresiones. Anclada, esto hace de la angustia un afecto de excepción. Se habla mucho de la excepción en psicoanálisis: la estructura de excepción. Pues bien, la angustia tiene una estructura de excepción. Todos los afectos derivan, excepto uno, la angustia. Todos los afectos derivan quiere decir: todos los afectos se desplazan a lo largo de la cadena del discurso, de la palabra. Es una tesis freudiana. Los afectos, Freud lo ha señalado, no están amarrados, justamente, se deslizan, se desplazan. Es por eso que en el psicoanálisis - hay muchas dificultades

para ponerse esto en la cabeza y en la práctica – los afectos no sirven de nada para orientarse, precisamente porque se deslizan.

Miren el caso princeps que Freud nos presenta, el Hombre de las ratas que sufre, llora, por la muerte de una lejana pariente que le era totalmente indiferente. En el fondo, Freud, porque es Freud, logra darse cuenta que es un duelo desplazado: el afecto se ha deslizado del significante de la hermana al significante de esta vieja pariente y la hermana que no había sido llorada, lo es fuera de tiempo. ¡Imaginen el psicoterapeuta rompiéndose la cabeza para entender cual es la oscura y profunda relación del afecto a esta vieja pariente!

"La angustia no engaña" otra fórmula precisamente, porque no se desplaza en la cadena significante y porque está amarrada *[arrimée]* al objeto.

"Amarrada al objeto", "no sin objeto": Hay que tratar de explicar un poco estas fórmulas, preguntémonos cual es el o los términos que esta expresión evita.

Hago un paréntesis. Tenemos problemas de lectura del inconsciente en el psicoanálisis pero también tenemos problema de lectura de los textos princeps, especialmente los de Lacan, también los de Freud – se cree que son más fáciles, ¡no es seguro!- En todo caso, para tratar de leer un texto, para explicarlo, no es suficiente parafrasearlo, no es suficiente repetirlo, no es suficiente memorizar las fórmulas. Es necesario también captar el alcance de las fórmulas. Una de las maneras de interrogar una fórmula, un truco de lectura, es, ante cada fórmula un poco difícil, preguntarse cuales son las fórmulas que quedan excluidas por esta fórmula.

No es muy complicado lo que digo, ¡se hace habitualmente en la vida! Piensen en la mujer a quien se le dice: "¡que bella eres!" Y lo que se dice aparte a si misma, "evidentemente, él no me dice: ¡Que inteligente eres!", aquí tenemos un ejemplo extremadamente simple que muestra que todo el mundo sabe que una fórmula excluye a otras. No sé porque sería más difícil aplicar este principio de preguntarnos, ante una fórmula, las fórmulas que no han sido dichas, las cuales pues son rechazadas por aquella.

Creo que la primera que es rechazada cuando dice "la angustia no es sin objeto", es "la angustia no es sin Otro". Por tanto, observen que no

sería aberrante decir "la angustia no es sin el Otro", y bien, ¡no lo dice!, Dice "no sin objeto".

Esta fórmula excluida introduce, creo, todo el problema de la relación de la angustia al Otro paterno. Es un tema querido por los psicoanalistas, la relación entre la angustia y el padre. Se habla habitualmente del padre como el personaje angustiante ante el cual surge la angustia, se escucha esto normalmente. Observo además, y ustedes lo pueden también advertir, que hay un material clínico que va en este sentido, de decir que hay una angustia frente al padre. No digo "una angustia del padre" porque la expresión es demasiado ambigua. Una angustia frente al padre: miren todas las tesis sobre el sacrificio, y por tanto a Abraham. Y además está el Freud de *Tótem y Tabú*, que nos construye el espectro del goce angustiante del padre. Y está el *Hombre de las ratas*, y su capitán cruel. Es un paradigma. Hay pues muchos hechos clínicos que podrían hacer pensar en un enlace especial entre angustia y padre.

Creo, trataré de explicar esto -ya que aquí doy las líneas a desarrollar- que estaría bien que releyéramos a Lacan, que releyéramos sus tesis sobre el sacrificio, la distinción que hace entre el Dios oscuro y el Nombre-del-Padre, etc. En el fondo, hacemos nuestra lectura del afecto de la angustia bajo la influencia de lo que Lacan introdujo en un más allá del Edipo, no un más acá, sino un más allá del Edipo. Es en efecto muy difícil sostener a la vez que el Otro no existe – lo que no dejamos de hacer en nuestra comunidad ("el Otro no existe" no es una tesis de Miller, lo repito siempre) contrariamente a lo que se podría pensar en el día de hoy, es una tesis que pueden encontrar explícita en Lacan precisamente en la página 800 de *Subversión del sujeto*... muy difícil de sostener a la vez "el Otro no existe" y pensar que la angustia consiste en temblar ante el padre. Ya lo he introducido en Pau en la Jornada de los Colegios clínicos del sudoeste pero tendré la ocasión de volver a ello, es un punto capital de lo que introduce el seminario de la angustia. Por otra parte, les podría sorprender que en el seminario de la angustia, ¡Lacan apenas hable del padre! La única parte donde habla de él, es la parte donde comenta "la ceremonia del shofar", y evidentemente no es para concluir que hay una angustia ante el padre, incluso es para concluir exactamente lo contrario. El shofar, esta hecho para traer a Dios a la existencia, es decir: Si hay una angustia en el shofar, es la de la desaparición, más que la de la presencia –se tendrá que releer

bien este capítulo –pero el shofar, es para recordar a Dios ¡Que no se trata de olvidar a los hombres! Entonces "no sin objeto" aparta el "no sin el Otro", es mi primer punto sobre la fórmula.

El segundo: advierto que cuando se dice que "la angustia esta anclada al objeto" o "la angustia no es sin objeto" no se dice "el objeto es la causa de la angustia". Es verdad que Lacan, poco tiempo después, va a utilizar la expresión "objeto causa" pero para decir "el objeto es causa de deseo", él no es causa de la angustia. Se ve a lo largo del seminario de la angustia la insistencia de Lacan en marcar claramente la diferencia entre el objeto en tanto que causa el deseo y el objeto en tanto que sirve para fijar la angustia, que ancla la angustia.

Por supuesto, todo el seminario refiere la angustia al deseo, se podría decir a la Cosa. Volvería a coger fácilmente el término que Lacan utiliza en su seminario de la ética, la Cosa, la Cosa que habita el hablaser, que es a la vez un vacío generado por el lenguaje, pero por este mismo hecho, por el hecho de que es un vacío, es también algo así como una voluntad de conseguir, se podría casi decir una voluntad de goce. A lo largo de todo el seminario, refiere la angustia a la Cosa –aquí pongo Cosa en el lugar del deseo– y los ejemplos son múltiples, muy convincentes. Piensen en la pequeña anécdota que construye de la mantis religiosa que avanza hacía mi mientras no se cual es mi imagen, piensen en sus referencias sobre el vampiro... En fin hay muchas de ellas en el seminario de la angustia, de sus coyunturas, de sus ejemplos en donde Lacan cita a la angustia con relación a la Cosa Otra.

Pero al mismo tiempo se ocupa aplicadamente y con método de decirnos que se debe en todos los casos disociar lo que él llama el punto de angustia y el punto de deseo. No se puede decir más claramente que el objeto causa de deseo no es el objeto causa de la angustia. Trata de declinar él mismo esta diferencia para cada una de las pulsiones, la pulsión oral, la pulsión anal, escópica, invocante y añade a estas cuatro pulsiones lo que no es una pulsión pero que es la relación sexual, el cuerpo a cuerpo hombre-mujer para precisar en cada caso la diferencia entre el deseo y la angustia.

Lo que hace que estemos obligados, precisamente por el hecho que "no sin objeto" no quiere decir "causado por el objeto", estaremos obligados en cada caso de tratar de construir lo que yo llamo las coyunturas de la angustia en tanto que no se confundan con el vector del

deseo. En otras palabras, preguntarnos: ¿En que coyuntura la dimensión del deseo vira hacia la angustia? Creo que en la expresión "la angustia no es sin objeto", es necesario por supuesto interrogar al objeto en cuestión. ¿Que objeto?

Una de las dificultades de la lectura del seminario sobre la angustia en la época en que fue dictado – la dificultad actual no es la misma, creo- es que en 1962-1963, la teoría del objeto *a* no se conocía. Ahora los lectores de Lacan –incluso además si no saben lo que el objeto *a* quiere decir– tienen a su disposición la idea de que hay un objeto que se escribe con la letra *a*, y que se le llama objeto *a*, "ludion lógico" dice Lacan, para indicar claramente que hay muchas lecturas posibles de esta escritura. Pero en la época, la teoría del objeto *a* no estaba ahí. En este sentido era realmente una gran dificultad. Además, Lacan se sirve de la angustia para construirla.

Señalo que si toman –me he acordado en esta ocasión- el texto que se titula *Raison d'un échec, (Autres écrits, P 346)* Lacan habla de su enseñanza, de lo que circula de ella, y de lo que no circula, se burla maliciosamente de alguien de quien se hablaba mucho en este momento, el que ha producido la *différance* (con una a). Ya saben que se trata de Derrida, verán la indirecta a Derrida, de paso graciosa, y lo evoca de todas maneras, es por eso que me acordé, dice: "sin embargo, no todo lo que enseño se ha ido por la alcantarilla". Y lo primero que dijo, estamos en el 67, cinco años después del seminario: "el objeto no nada aún en ella". Cinco años después, el objeto *a* no había pasado todavía a lo que se asimila de una enseñanza. En el 62-63, nada se había producido realmente. Era pues, una dificultad de lectura.

Para nosotros, quizás –me he dado cuenta releyendo el seminario el año pasado– la dificultad es otra bien diferente, es que hay elaboraciones ulteriores que hacen laboriosas las evoluciones de Lacan en su invención. En fin, ¡dejémoslo a un lado!

Entonces, cuando dice "no sin objeto en el 62-63 debía preguntárselo y nosotros debemos preguntárnoslo también. ", yo digo, hay que preguntarse que objeto. Porque todo lector que lo escuchaba

El término de *objeto* es un término antiguo en el psicoanálisis, tan antiguo que incluso hay una corriente del psicoanálisis que se llama la "corriente de la relación de objeto" así pues, realmente, no es una innovación lacaniana. Finalmente si miramos a Freud el uso del término

de objeto no está homogeneizado. Freud habla de objetos como objetos edípicos. Es evidente que aquí, "no sin objeto" no designa los objetos edípicos. Ni el padre, ni la madre, directamente. Freud habla fundamentalmente y muy pronto, del objeto perdido. Y después habla del objeto indiferente de la pulsión, del objeto totalmente sustituible de la pulsión, este que, en la pulsión, es él más sustituible. Estas tres acepciones, no siempre son fáciles de encontrarlas, en Freud.

Cuando Lacan profiere "no sin objeto", ¿Cuales son las referencias previas que ya ha elaborado? En el fondo, ya ha construido dos parejas: la pareja imaginaria, de los dos pequeños otros, con una a minúscula (a-a') de la pareja que empieza con el estadio del espejo, pareja en la cual cada uno está definido por su imagen. Es la pareja del sujeto y de un objeto, por supuesto, pero cada uno es tomado al nivel de su imagen. Digamos que es la pareja visible, la pareja que se puede poner en su chimenea, en fotografía –la boda, las bodas de oro, los noviazgos, etc. –se ve, incluso si la pareja imaginaria no se reduce a lo visible, volveré a ello enseguida, en fin el núcleo es esto, lo visible.

Y además, el primer gran paso de Lacan, cuando construyó su esquema L, fue introducir la pareja que se llama, generalmente simbólica, del sujeto y del Otro. Es decir, que distinguió el partenaire –empleemos este término para evitar "objeto"– distinguió el partenaire como semejante que tiene una imagen, que se le puede amar por su imagen, que puede cultivar su imagen, cuidarla, etc., y luego el partenaire que no tiene imagen, un ser hablante como el sujeto y que, a este respecto, es desconocido por el mismo y por el Otro, es lo que la religión llama el prójimo, que Lacan evoca en su seminario de la *Ética del psicoanálisis*, es decir –si se quiere escribir este partenaire como partenaire que habla y que por este hecho es un desconocido- se puede escribir con una gran A barrada. Porque el partenaire que habla, que escribimos Otro, no es solamente el lugar del significante, lugar que no existe, no es un individuo, no es un gozador. En cambio, este que habla, todo aquel que habla incluye el vacío de la Cosa y por tanto, podemos escribir A barrada para significarlo; y esta A barrada no tiene imagen, no más que el sujeto que tampoco la tiene.

Cuando Lacan comienza su seminario de la angustia, dispone de esta distinción y finalmente va ha añadir una tercera *a*. Tenemos la A del

gran Otro, tenemos la pequeña *a* del otro, el semejante y va ha añadir la *a* del objeto.

Autre

(a)utre • :a

Con evidentemente el problema de saber como las tres a: mayúscula, minúscula e itálica (ya que en general se escribe el objeto *a* en itálica) como se articulan entre ellas y como, en esas articulaciones, se producen las coyunturas de la angustia.

Releyendo el seminario de la angustia el año pasado, me he quedado sorprendida –y creo haber comprendido porqué quede sorprendida, ya que conocía muy bien el seminario, creía– quedé sorprendida del acento predominante que Lacan pone sobre la unión entre la angustia y lo imaginario. Clínicamente se justifica. Se constata en efecto como los sujetos están habitados por todo un imaginario de la angustia, un imaginario angustiante, y como para todos hay un stock de imágenes de angustia, de escenarios de angustia, con su temporalidad y sus fases. Piensen aquí también en el caso princeps del Hombre de los lobos, la imagen de angustia debido al dibujo de los lobos en el libro infantil que permanece indeleble a lo largo de toda su vida adulta.

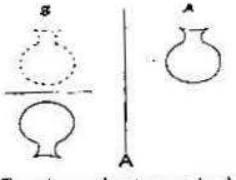
He pensado en esto estos días porque he tenido la ocasión de asistir este último fin de semana en Londres a un Coloquio que se celebraba en un Instituto de arte contemporáneo donde había personas refiriéndose a la enseñanza de Lacan, que hablaban del arte remitiéndose a la enseñanza de Lacan. Era bastante sorprendente ver como estaban todos absolutamente interesados, incluso fascinados, por ciertas corrientes del arte contemporáneo que en el fondo buscan alcanzar la angustia, que no apuntan ni a lo bello ni a la armonía, pero que flirtean, diría, con los límites de la angustia. Y, se hablaba de *the uncannity of art*. Allí hay también un índice de algo de la época, ¡Sin duda!

Así pues clínicamente, la unión de la angustia y lo imaginario, no es sorprendente. Además Lacan tiene la carga, cada vez que efectúa una enseñanza, un seminario, de repensar a Freud y de integrarlo en su elaboración. Es la carga que se dio a sí mismo. No olvida, por supuesto, que para Freud, tesis central, la angustia surge en el yo, que el yo es el

lugar de la angustia es decir el imaginario es el lugar de la angustia, tesis freudiana.

Se ve por tanto en este seminario, a Lacan utilizar esencialmente su esquema óptico para situar la angustia. No voy a entrar en el detalle del esquema óptico, no es mi objetivo, evidentemente. El esquema óptico, el que presenta en sus *Escritos*, en el texto *Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache* –no tan fácil de seguir en el detalle pero tan elocuente en conjunto– este esquema tiene un objetivo muy preciso, que no está formulado pero que me parece evidente, que es articular en un grafismo, en un esquema visual, las dos parejas del imaginario (a-a'), del simbólico ($ - A barrada) y un tercer elemento que es el cuerpo real, el cuerpo libidinal.

En el esquema óptico hay estos tres elementos que Lacan trata de rearticular con relación a su estadio del espejo, simplemente. ¿Cuál es la tesis esencial que anticipa? En primer lugar que el sujeto no tiene acceso directo a su imagen, que el sujeto no tiene acceso a su propia imagen sino por mediación del espejo del Otro, del Otro como espejo. Esto es lo que el esquema visualiza.



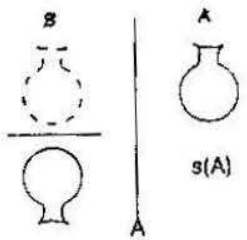
Espejo parlante que incluye
Los significados del Otro

Se escribe a la izquierda el espacio del sujeto, y a la derecha escribo el espacio del Otro, que escribo con una barra por las razones que acabo de decir y (ustedes saben que Lacan representa a la imagen con un vaso, voy a decir algunas palabras más adelante) del lado del sujeto, él lo escribe punteado, para decir que el sujeto no ve su imagen sino por el sesgo de este espejo del Otro ya que el trazo vertical representa al Otro en tanto que hace de espejo.

En el fondo es una reestructuración de su estadio del espejo, que no es una repetición ya que nos dice aquí que no es solamente el otro, el semejante, que hace de espejo para mi imagen. Lo que él dice aquí, es que el verdadero espejo es el Otro. En otras palabras ya no es un espejo que se

sitúa en el único nivel de la imagen visual, es un espejo que incluye los significados del Otro.

Digo que es un espejo, aunque no lo incluye en su esquema óptico, es un espejo que incluye los significados del Otro, lo que Lacan escribe así en su grafo del deseo:



En otras palabras es un espejo parlante, no es la superficie de un simple espejo óptico. Espejo parlante, lo conocemos desde pequeños. Blanca-Nieves: "¡Espejo, dime si soy la más bella!" Esta muy bien para decirnos que la función del espejo no es solo la de la pequeña superficie reflejando la imagen, el verdadero espejo, es lo que devuelve la palabra del Otro, los significados del Otro.

En otras palabras toda la cuestión con este espejo es que yo me aparezco en el Otro. ¿Cómo me aparezco en el Otro? Es una gran dimensión de la experiencia. ¿Cómo se me ve? Se sabe que esto a menudo produce angustias. Lo que hace que el imaginario que es convocado en este esquema óptico contrariamente a lo que había en el texto del estadio del espejo, sea un imaginario que incluye la relación con el Otro, en otras palabras, que incluye todas las significaciones del Otro. No olvidemos que en su utilización del esquema saussuriano, el significante sobre el significado, desde *La instancia de la letra...* y desde *La cuestión preliminar...*, Lacan sitúa en el piso del significante el simbólico y en el piso del significado el imaginario:

$$\frac{S}{s} \cong \frac{S}{I}$$

Así pues el esquema óptico es un esquema que visualiza una cierta sujeción de lo imaginario a la cadena del Otro.

¿Que concluye concerniente al objeto *a*? Concluye simplemente después de haber señalado que el sujeto no se ve sino vía el Otro, concluye

que el objeto *a* no tiene imagen, que no es especularizable. De donde hay múltiples abordajes de desarrollo en el seminario de la angustia sobre la diferencia entre el objeto *a* y lo que llama objetos de la epistemología es decir todos los objetos que aparecen, digamos en el tiempo y en el espacio, los objetos que Emmanuel Kant trató de situar en su *Estética trascendental*. "El objeto *a* no tiene imagen" es una manera de decir "el objeto *a* no es un fenómeno", fenómeno en el sentido kantiano del término, algo que se atrapa en las coordenadas del tiempo y del espacio. De aquí la idea de que el objeto *a* impondría rehacer la estética kantiana... En otras palabras, es un objeto que es heterogéneo a todos los objetos que pertenecen al campo de lo que se llama la objetividad. No voy a desarrollar este punto, es un tema a seguir en el seminario de Lacan, pero si no se tiene esto en mente no se puede seguir.

¿Cuál es pues la relación entre la imagen que aparece en el campo de lo percibido, ya se trate de lo percibido visualmente o de lo percibido en la cadena significante –la imagen fenómeno, por tanto – y el objeto *a*? Lacan responde a esta cuestión. Es más o menos claro, pero él la responde diciendo que "la imagen envuelve al objeto". Y lo escribe así, marcando, con un paréntesis alrededor del objeto el efecto de envoltura:

$$i(a)$$

Decir: "la imagen envuelve al objeto" es una imagen semántica, una metáfora que a Lacan le gusta mucho.

Hay otra que le gusta mucho, es la imagen del vaso que retoma en su esquema óptico, que introdujo muy pronto y de la cual hizo un gran uso en su seminario sobre la ética cuando quiere evocar la Cosa, la Cosa invisible e impensable. A partir de los fenómenos convoca el vaso, primer objeto que se encuentra en las trazas de la humanidad y que es una metáfora de la envoltura, el vaso, paradigma de lo que envuelve el vacío. Pero observen que allí donde está el vacío, donde no hay nada, alguna cosa puede venir, un vaso vacío se puede llenar. Cuando está agujereado es un caso especial, dejo eso de lado.

Decir "la imagen envuelve al objeto" quiere decir que lo disimula, que lo esconde, que lo oculta, de aquí otra metáfora que Lacan utiliza: "la imagen viste al objeto". El vestido es una forma de envoltura. Si ustedes reflexionan, es interesante el vestido como tipo de envoltura, porque a la

vez cubre – y quién dice cubrir dice ocultar, se sabe esto en las prácticas de vestir y desvestir, cubrir, mostrar un poquito cubriendo y descubrir, las prácticas eróticas juegan al cubrir/descubrir – pero al mismo tiempo el vestido prepara, fabrica la imagen, sublima la imagen y allí evidentemente hay una unión con el sujeto. En el vestido de este objeto que no tiene imagen, hay una unión con el sujeto.

El sujeto, él, no tiene imagen. Tiene un cuerpo que tiene imagen pero él como sujeto no tiene otra imagen que el Otro, él es un desconocido. Este hiato entre la imagen y el sujeto es muy perceptible en toda persona que viene a pedir un psicoanálisis. Ustedes ven llegar a un sujeto que tiene una apariencia, como es lógico, es quizás un gran forzudo, o un enclenque, es una guapa, es una gorda, etc. Descubren en tres minutos sus posiciones en la vida, es alguien marginado, es alguien que tiene una posición eminente, tienen muy rápido la imagen, el vaso, el diseño del vaso. Y después, escuchan a esta persona y, de este vaso, ven salir palabras generalmente sin ninguna relación con aquello que se pinta sobre el vaso. Y aquella que ha entrado como una mujer segura, bella, con éxito en la vida, va a desarrollar un lloriqueo, un dolor, un sufrimiento, verán al hombre con poder venir a compadecerse de sus pequeños defectos, de sus pequeñas impotencias... Tienen un contraste muy perceptible, en el psicoanálisis. Fuerzo los rasgos, por supuesto.

El sujeto no tiene imagen y por tanto puesto que se viste, aflora en su imagen en la medida en que los cuidados – esto puede ser la falta de cuidado también - llevados a la imagen, todo lo que sé presentifica en el mundo, no sin indicar algo del sujeto, de su relación con el Otro y por tanto de su relación con el *a*, objeto. Evidentemente se percibe todo esto inmediatamente, según que el sujeto se vista por ejemplo en el registro de la seducción o de la fobia, en el registro de la provocación al Otro –se viste en el sentido metafórico, no es únicamente la ropa– o de la protección con relación al Otro, o que al contrario lo evita. Digamos que el sujeto habla con su imagen, ¡sín embargo, el objeto no tiene imagen!

Esta tesis que el objeto, es lo que no aparece, es lo que no pasa al fenómeno, es con esta única tesis que Lacan nos da la matriz de todas las coyunturas de la angustia. Las coyunturas son muy variadas, pero la matriz siempre es la misma: la angustia, es cuando algo aparece donde nada debía aparecer. La aparición es una coyuntura de la angustia. Lo que aparece, no es el mismo objeto *a* pero es algo que lo evoca, diría más bien

que lo convoca, a este objeto. Ejemplo: la mirada de los lobos por el Hombre de los lobos, la imagen de los lobos no da ni frío ni calor a nadie, a menos que al sujeto para quien la postura petrificada y fija de la mirada de los lobos le convoque algo de su relación al Otro.

Seguiré pues la próxima vez sobre la coyuntura de las apariciones de la angustia.

2 *Clase del 6 de diciembre de 2000*

Hoy quisiera tratar de ir al final de algunos puntos que quiero extraer sobre la cuestión a la vez de la estructura de la angustia y sobre todo de la naturaleza de la angustia.

Continúo pues en el punto en el cual me detuve y que Lacan subraya encarecidamente en su seminario de la angustia, a saber que los momentos de angustia corresponden a fenómenos de aparición en lo imaginario. Les recuerdo que el esquema que se encuentra en las *Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache*, el esquema del florero invertido, inscribe la doble sujeción especular del sujeto: sujeción doble porque hay una sujeción a la imagen del cuerpo – que Lacan ha subrayado muy pronto, desde su estadio del espejo – sujeción a esta imagen del cuerpo que el sujeto no es, que tiene, tiene su imagen pero él no lo es. Y después en segundo lugar, sujeción a lo que yo llamo el espejo parlante, a saber, el Otro, en el efecto de espejo que produce con sus significantes y sus significados. Se podría escribir la doble sujeción así:

$$\begin{matrix} A \\ i(a) \end{matrix}$$

i (a) es la sujeción a la imagen con un exponente gran A. Esto designa lo que me permito llamar: su ser *otrificado*. Es cierto que entre este ser otrificado, reflejado por el doble espejo y el sujeto, hay un hiato quizá no completo pero muy profundo, ya que el sujeto en tanto que tal es una x, no es sino un desconocido al principio, el desconocido en la casa del ser otrificado.

Lo que resumo aquí, es la diferencia que hay siempre entre un sujeto y su retrato. Ustedes saben que, ¡gustan los retratos, se hacen retratos! Hay que decir que un psicoanálisis juega siempre sobre la línea

de este hiato y que entre otras cosas, en un análisis, el sujeto toma posición con relación a su ser otrificado. Hay toda una gama de posiciones posibles que se reparten entre dos polos: o bien lo denuncia o bien lo adora – es mucho más raro, pero esto existe – o bien lo rechaza, o bien lo acepta pero en los dos casos, obsérvenlo, está desunido. Es necesario un acto subjetivo de alguna clase para colocarse con relación a este ser otrificado que construye en el análisis y en relación con el cual se posiciona.

Hay un término que Lacan emplea y que siempre me ha llamado la atención. Decía que en el análisis, las identificaciones serán "denunciadas". Denunciadas no quiere decir simplemente que serán declinadas, que serán enumeradas, no es de ningún modo lo mismo que lo que decimos ahora. Nosotros hablamos, -puesto que tenemos un vocabulario que se forma más o menos en el colectivo– hablamos de la caída de las identificaciones. "Caída" es un término que supone que habría ahí un suspenso puesto en el análisis de la eficacia de las identificaciones, dicho de otra manera que perderían su fuerza, su pregnancia, su poder de mandato. Hay realmente algo como esto. Pero "denunciar" dice otra cosa. Identificaciones "denunciadas" quiere decir también que son rechazadas. La fórmula fácil que se podría dar sería: yo no soy eso. El sujeto interrogándose sobre su ser empieza por decir todo aquello que no es y que se creen que es: no soy esto que se ve de mí, no soy eso que se dice de mí. Esto a veces puede generar efectos divertidos.

Pero fíjense bien que no es en este nivel de la denuncia del retrato que se sitúa la angustia. En este nivel, se está en un eje que va del consentimiento a la protesta.

Por supuesto, hay diferencias clínicas muy importantes. La protesta surge más habitualmente con rabia en la histeria, en el obsesivo es menos visible. Dejo esto de lado por el momento.

La angustia no está en este eje, está justamente en el eje donde no hay espejo. Está en el eje de la relación entre $ y la A barrada.

$ ——————— Ⱥ

En el fondo, es una relación entre dos desconocidos.

Las coyunturas de la angustia son pues momentos donde aparece en el imaginario algo que convoca o evoca la doble incógnita, del sujeto y

del Otro. En otras palabras, las coyunturas en las cuales – se puede emplear el término que Lacan utiliza – el sujeto encuentra "el enigma del Otro". "El enigma del Otro", es otro nombre para decir "el deseo del Otro". Esto son coyunturas particulares dado que, por regla general, el enigma del Otro está recubierto por el discurso del Otro, por sus significantes y sus significados.

El término de aparición, me temo se presta a un cierto malentendido. Cuando se dice *aparición*, es un término que funciona electivamente en el registro de lo visible. Ahora bien, las apariciones de angustia pueden perfectamente producirse en el registro de lo visible pero no necesariamente.

La que aparece en el registro de lo visible es por ejemplo la imagen de los lobos por el Hombre de los lobos, el caso de Freud. Allí, es la aparición de una imagen que para este sujeto, convoca algo de lo invisible y de lo informulable del sujeto o del Otro.

El ejemplo que Lacan toma de la mantis religiosa, ustedes conocen la anécdota del seminario de la angustia, la mantis religiosa gigante que avanzaría hacia mí mientras yo no sé que máscara llevo: hay de que asustarse en efecto. Es también un escenario en lo visible. Es a menudo en lo visible y es esto lo que puede prestarse a equívoco.

Si cogen la ciencia-ficción, juega siempre mucho con el registro, por ejemplo, de los extraterrestres. Asustan no solamente porque no se sabe lo que ellos quieren en general, pero además no se sabe cuales son sus medios mentales, técnicas, para obtener lo que quieren. Hay pues muchas apariciones que en efecto aparecen en el escenario de lo visible, pero aquí se debe tomar el término de aparición en su sentido más amplio: son las apariciones a nivel de rupturas de significación.

La coyuntura de la angustia es siempre cuando las significaciones del Otro que recubren el deseo y el enigma se rompen: ruptura de significación, evidentemente, esto implica al mismo tiempo ruptura de la cadena significante. Es al nivel de ruptura de significaciones que se puede comprender precisamente la unión que hay entre el enigma y la certeza en la angustia.

Ruptura de significación, es el nombre del enigma emergente a nivel del significado. La continuidad de significaciones que produce la cadena significante es una envoltura: He hablado de la envoltura imaginaria, hay la envoltura de la forma y hay la envoltura de las

significaciones. Esta envoltura imaginaria recubre toda aparición del enigma y presupone, por supuesto, que la cadena esté almohadillada. En otras palabras, las significaciones, incluso cuando son terribles, ya sean positivas o negativas, no suscitan la angustia propiamente hablando, pueden suscitar otros sentimientos cercanos: el horror, el espanto, la protesta, el rechazo, la queja, por supuesto pero no la angustia. La angustia es ruptura de cadena.

Si se quiere calificar la aparición en cuestión, es la aparición de un vacío en la significación.

$$\frac{S_1 \text{ ——————— } S_2}{S_0}$$

La cadena produce sus significaciones (línea superior, eje de lo simbólico) y la coyuntura de la angustia (línea inferior, eje de lo imaginario) es cuando un vacío viene a desgarrar el velo de las significaciones. Podría decirlo de otra manera: es cuando en el lugar de la significación aparece una x, ustedes reconocen este matema que Lacan utilizó de muchas maneras en diferentes textos.

$$\frac{S}{x}$$

Es aquí que quería re-evocar para ustedes el pasaje donde Lacan une enigma y certeza puesto que vamos a coger esta unión ya que acentúa intensamente, y con toda la razón, que lo que angustia es el enigma, sea del Otro, sea del sujeto, pero que la angustia es certeza, sentimiento que no engaña.

Quisiera reenviarles al pasaje donde coloca y articula la equivalencia entre enigma y certeza. Está en la página 520 de los Escritos en el texto donde menciona precisamente los fenómenos intuitivos de la psicosis. Ya he comentado esto, hace mucho tiempo, en 1993, en un texto que encuentran en *La cause freudiana* no.23, "La experiencia enigmática del psicótico".

Menciona los fenómenos dichos intuitivos de la psicosis y para decirlo: habla de un *"grado de significante en el cual el grado de certidumbre (grado segundo: significación de significación) toma un peso proporcional al vacío enigmático que se presenta primeramente en el lugar de la significación misma"*

Es muy claro pues: la certeza aparece allí donde ha aparecido el vacío enigmático de la significación. Califica la certeza, diciendo que es una significación de significación.

Preciso un poquito este punto quizás. En el fondo, la aparición de un vacío en la significación que hace enigma, es un fenómeno que aparece en el registro del sentido ya que por definición es un fenómeno del cual no se sabe lo que quiere decir, es un enigma finalmente bajo cualquier forma con la que se aparezca. Lo que aparece, no se sabe lo que quiere decir: vacío de significación. Cuando no hay vacío de significación, se sabe lo que quiere decir y se puede explicar. No se sabe lo que quiere decir, pero no se duda, y allí hay certeza de que quiere decir algo: significación de significación. La x, como vacío de la significación, significa por supuesto algo, significa que hay incluso significación, no se sabe cuál, pero hay una.

Así pues el enigma es certeza. El encuentro del enigma produce un efecto de certeza, en otras palabras dicha certeza quiere decir algo, sin que se sepa lo que quiere decir. Se podrá ver posteriormente como (se lee) esta estructura en las diferentes estructuras clínicas.

Sin embargo, en la juntura de este viraje – se podría casi decir en esta conversión del encuentro del enigma en certeza- para que haya angustia, es necesaria una condición suplementaria. Es necesario que me concierna a mí ser. O sea es necesario que la cadena de la significación de donde emerge un vacío, sea la cadena de mí ser, la cadena donde me aprehendo, donde me busco.

Ejemplo, él más simple que he podido encontrar: un síntoma, por ejemplo, un síntoma que se presenta al analista –lo que ya no es cualquier coyuntura – puede angustiar perfectamente al sujeto que lo padece, lo vemos todos los días. Su propio síntoma es para él a la vez un enigma y una certeza en cuanto le concierne. Lo presenta al analista, pero ¡Esto no angustia al analista en principio! Esto no angustia al analista porque el analista a menos que no se identifique – lo que puede suceder por accidente- no se reconoce, en la cadena que se le presenta. Y de una manera general, todo significante errático – lo que es la definición del significante en lo real – asume la conjunción del enigma y la certeza. Ustedes ven pues enseguida como la transferencia, como el sujeto supuesto saber es un para-angustias. Esto se ve enseguida, solo con mirar

–para aquellos familiarizados con esta escritura– la escritura que Lacan propone de la transferencia.

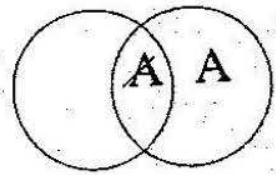
$$S = \frac{\Sigma \longrightarrow Sq}{s = x\ (S1,\ S2,\ Sn)}$$

Escribe S, el significante de la transferencia, el no importa que, que vale como síntoma de entrada, y, bajo la barra, escribe la pequeña *s* del significado.

Evidentemente esta *s* pequeña, para el sujeto afectado por el síntoma, es una *x*, es un vacío de la significación que vale como certeza. El sujeto supuesto saber, la suposición de transferencia, es justamente lo que Lacan escribe entre paréntesis: se supone que hay significantes, una serie de significantes que pueden responder al enigma. En otras palabras la postulación de la transferencia es que el Otro, el lugar del significante, puede llenar el vacío percibido de la significación. Es el postulado de la transferencia.

Y si se habla –es un paréntesis– de la caída del sujeto supuesto saber en el análisis, esto designa en el fondo la idea tomada del hecho que hay un vacío que el Otro no puede colmar, de donde destaca que la suposición del saber inconsciente es decir, la transferencia, es un para-angustia. Es por esto que en general –en general, porque todas las configuraciones concretas son posibles – cuando un sujeto llega con un síntoma porta-angustia, la entrada en análisis por si misma tiene inmediatamente el efecto de moderar esta angustia. Después puede haber otros momentos en el análisis, ¡por supuesto! Pues la coyuntura de angustia es la aparición de un vacío, certeza en la cadena de mi ser, la cadena que representa mi ser.

Lacan ha intentado escribirlo en su seminario de la angustia en su dibujo del vaso invertido, no retomo el comentario, es algo que debe releerse. Pero hay que decir que hay en la enseñanza de Lacan otro esquematismo mucho más satisfactorio y mucho más poderoso para inscribir el mismo lugar y que, para mí, suple con mucho el esquema óptico del texto *Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache*. Se trata de su esquema en donde representa lo que él llama la alineación/la separación con los círculos de Euler.

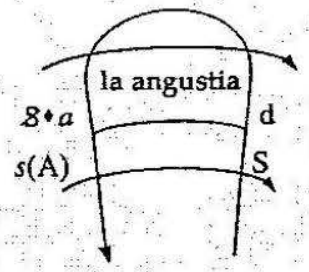


Este esquematismo lo emplea a la vez en el *Seminario XI* y en *Posición del inconsciente*. Evidentemente una vez que se coge este esquema, el del vaso invertido parece insuficiente, demasiado complicado en cierta manera. Sin duda es porque, lo he dicho la última vez, al releer el seminario de la angustia, quede sorprendida del acento y el uso que hace de este esquema.

Se puede además encontrar lo que estoy mencionando, para aquellos que lo tienen en mente, en el grafo del deseo de *Subversión del sujeto*...

En este grafo –se lo recuerdo ya que supongo que la mayoría de ustedes lo tiene bastante presente– la cadena inferior del grafo, es la cadena de los significantes y de las significaciones del Otro. Es la del retrato, la del espejo parlante, es a la que se consiente o contra la cual se protesta pero no es la que angustia.

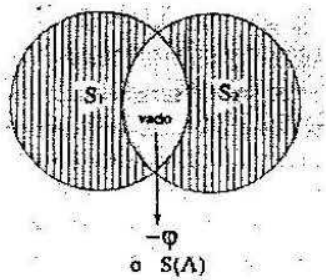
Escribamos a la derecha la S en el lugar de la A el tesoro de los significantes y a la izquierda los significados del Otro.



El lugar de la angustia en este esquema, es evidentemente la línea donde escribe el deseo y enfrente, el fantasma que está, en el fondo, entre las dos cadenas significantes, la cadena de lo explícito y la cadena del inconsciente.

El esquematismo en cuestión, el esquematismo más satisfactorio para situar el lugar de la angustia, es la intersección entre el Otro y el

sujeto, es el lugar de intersección que Lacan sitúa como el espacio donde el vacío – los escribo barrados los dos –donde el vacío del Otro y el vacío del sujeto se recubren. ¿Por qué decimos que este lugar esta vacío? Porque esta vacío de significantes. Es lo que hace que se pueda también hacer equivaler – es lo que hace Lacan – al intervalo entre los significantes. Es exactamente el lugar de la angustia, donde el sujeto busca responder a la pregunta de su ser interrogando su lugar en la falta del Otro, su importancia en la falta del Otro. Este lugar tiene un significante, el significante de este lugar, si se debe dar uno y uno solo, es S (A barrado) Este significante tiene muchos usos, pero también este.



La tesis de Lacan, la conocen. Coloquémosla aquí, se vuelve más legible para mí: es que la angustia se produce cuando algo aparece en el vacío. En efecto, ¿es el vacío que angustia? Más generalmente, el vacío interroga.

En la relación del sujeto al Otro, el lugar vacío es interrogado. Ocurre también que este lugar de la falta angustia, por supuesto, es un abc de la experiencia. Angustia por dos razones: angustia en el registro de la impotencia de saber, no hay medio de saber lo que quiere, ni el sujeto ni el Otro; después angustia también, por todo lo contrario – y es aqui que Lacan pone el acento, un acento original clínicamente – sobre el hecho que angustia, sobretodo, por la inminencia de la respuesta posible. De ahí la fórmula "la angustia, es cuando falta la falta". La angustia es cuando la falta – aquí figura en la intersección del sujeto y del Otro – cuando esta falta se llena.

Se puede escribir esto con fórmulas quizás familiares. Si esta falta – que yo designo con el significante S (A barrada) puedo también escribirla con el –φ, esto será un poco más freudiano. Y pensar que la coyuntura de

la angustia es cuando en el lugar de – φ, aparece el objeto, o aparece lo que reemplaza al objeto ya que el objeto no aparece jamás. *a*/- φ: la barra escribe la sustitución.

Tomemos dos ejemplos bien conocidos.

"La angustia de la página blanca", la conocen, es una cita de Lacan, es un hecho clínico muy conocido de muchos sujetos que queriendo escribir conocen esta angustia de la página blanca. Además, esta página blanca, observen que esta hecha para representar en lo real o para dejarse interpretar como la representación de este vacío, de este vacío constituyente del Otro barrado o del sujeto barrado.

Conocen la tesis de Lacan, la cito de memoria, pero creo que es más o menos la frase exacta: "pregúntense por la angustia de la página blanca, les dirá – ¡hizo falta mucho tiempo para que la dijera!– les dirá que es el zurullo de su fantasma". Entonces ¡esto es verdaderamente una fórmula!

En el lugar de esta página blanca, allí donde esta el vacío del – φ o del deseo, lo que angustia es la inminencia de la emergencia del zurullo, es decir el sujeto presupone en su fantasma que no sabrá producir otra cosa más que un zurullo, ¡por decirlo educadamente! Observen que Lacan lo dice con elegancia... Una precisión, quizá. ¿Por qué dice "el zurullo de su fantasma"? Evidentemente para decir que se trata aquí de la inminencia de la aparición del objeto fantasmatico: el zurullo.

Abro un pequeño paréntesis sobre el fantasma: Lo que hay de interesante en el fantasma son sus gradaciones que van de la fantasía diurna –"¡Ah, yo fantaseo!", se cuentan bonitas historias cuando se fantasea– fantasía diurna que es en general una fantasía más bien agradable, hasta el núcleo que se trata de descubrir en el análisis. En el análisis se trata de quitar las fantasías placenteras y de hacer aparecer el núcleo que lo es menos. Hay incluso lenguas donde la palabra fantasma no existe, si no me equivoco, molesta porque no hay más que la palabra "fantasía" que no quiere decir del todo lo mismo en francés, pero tiene a pesar de todo el mismo eje: es un eje donde el sujeto produce una respuesta sobre el objeto del deseo. Las jóvenes sueñan con encuentros, con príncipes encantadores, con muchachos. Todas estas ensoñaciones, son el fantasma en el cual el sujeto se hace equivaler al yo ideal y recubre el objeto de significaciones del yo ideal. En lo que se llama verdaderamente

el fantasma fundamental lo que aparece es la equivalencia entre el sujeto y este objeto.

Aquí, como dijo Lacan, es el zurullo de su fantasma. He aquí la equivalencia: ¿que soy yo? el zurullo de mi fantasma. Es el primer ejemplo que quería re-evocar. Se entiende, en efecto como la angustia aparece en el momento donde el vacío del deseo viene a determinarse, bajo la forma de objeto, la ecuación del deseo da su respuesta: $x = a$. Si toman la *Proposición sobre el psicoanalista de la escuela,* hay un pasaje completo sobre la ecuación del deseo donde se percibe que la x del sujeto es igual a *a*.

Tomé este ejemplo porque quería ponerlo al lado del de la mantis religiosa que he citado hace poco. En el ejemplo de la mantis religiosa, lo que angustia, es que hay un enigma: el sujeto no sabe cuál es su imagen y por tanto no sabe si tiene la máscara del objeto que corresponde al deseo o al goce de la mantis religiosa. Por tanto la angustia aquí es también la inminencia de aprehenderse como, en este caso, el objeto del Otro.

Aproximo estos dos ejemplos: ¿qué tienen en común? Tienen en común la inminencia de la aparición del objeto. En un caso, el zurullo del fantasma y en el otro, ¡El objeto a engullirse! Y en ambos casos, otra inminencia, hay equivalencia entre objeto-sujeto. ¿Que soy yo? El objeto zurullo o el objeto que va a dejarse devorar.

Pero también hay, un elemento disimétrico. Esta disimetría a menudo provoca dificultad de comprensión. En el primer ejemplo, no hay Otro, aparentemente, no hay mantis religiosa, no hay el gran Otro devorador, no hay un partenaire gran Otro. Hay el sujeto y el objeto de su fantasma, es todo. Mientras que en el ejemplo de la mantis religiosa, la misma estructura $\$ = a$ también se realiza, pero se realiza vía un partenaire, la mantis religiosa, que está en el lugar de A barrada. Es por la vía del deseo de esta A barrada que el sujeto se siente equivaler al objeto a devorar. Hay que diferenciarlo bien porque las configuraciones del deseo que angustian no son forzosamente las configuraciones donde se encuentra un gran malvado Otro, mantis religiosa y todas sus variaciones. La angustia puede muy bien pasar de sujeto a sujeto, de sujeto a su objeto.

Por tanto, generalicemos: la angustia es la coyuntura donde $ se percibe como equivalente al objeto, sea su objeto sea el objeto del Otro, no en los dos casos.

Así se entiende muy bien la lógica que hizo decir a Lacan que la angustia esta estructurada como el fantasma, que hace aparecer algo en un

marco. Un marco es lo que permite colocar un lugar en lo imaginario, lugar que está o muy vacío o que se llena, es lo que la intersección de círculos de Euler también representa. No se puede estar más que impresionado por la presencia, por la insistencia en el material clínico – pero también, en muchas producciones imaginativas fuera del análisis – de la importancia de ventanas, de puertas, de aberturas, de ojos de cerraduras, de todo tipo de aberturas que abren sobre otro espacio y que los sueños nocturnos, las fantasías diurnas llenan de imágenes agradables. Más allá de la ventana puede aparecer – ¡Y pasa! – la pareja ideal que vive en la ventana de enfrente, tomo un ejemplo clínico que conozco. Pero lo verdadero esta del lado de la pesadilla que, en el cuadro, hace emerger todas las formas, todas las figuras de amenazas posibles.

Habiendo así recordado brevemente el lugar de la angustia –el mismo que el del fantasma, el significante mayor S (A barrada)- quisiera precisar lo que es la esencia de la angustia. Voy a tratar de proponerles una fórmula que no se utiliza pero que parece imponerse.

La angustia es muy exactamente un momento de destitución subjetiva. Utilizamos esta expresión con Lacan, "destitución subjetiva", para designar el fin del fin del final del análisis. Pero la angustia es una destitución subjetiva... salvaje. En este sentido se distingue por supuesto, de la destitución subjetiva programada por un psicoanálisis pero no obstante es un fenómeno de destitución subjetiva y en este sentido es verdad que la angustia tiene una función ontológica. No se ha esperado al psicoanálisis para saberlo. Tendré la ocasión de hacer una perspectiva un poco histórica sobre esta cuestión. La función ontológica de la angustia ha sido percibida por muchos autores, en la filosofía en particular, sin hablar de Heidegger, ha habido otros antes que él.

Destitución subjetiva quiere decir un momento donde el sujeto cesa de ser sujeto, donde se aprehende como objeto y donde el deseo en tanto desconocido, en tanto que x, con todos sus espejismos que producen siempre lo desconocido, está en suspenso. Se tiene la respuesta en la angustia. Se tiene en forma opaca por supuesto, no está allí forzosamente bajo forma verbal –diferencia con el análisis sin duda– pero se tiene la respuesta.

Así pues se comprende que la destitución subjetiva que programa el análisis, la respuesta que produce al "¿qué soy-yo?": "tú no eres más

que un objeto", está destitución programada templa las destituciones salvajes y en este sentido el análisis toca los fenómenos de angustia.

Hago un pequeño paréntesis: me ha venido una reflexión que me ha divertido, por tanto se la transmito. Me decía, finalmente el análisis es lo contrario del marxismo. Quizás no vean la relación inmediatamente, pero he aquí como se me ocurrió. Resulta que tuve que hablar del discurso capitalista el fin de semana pasado en Toulouse. Había presentado al principio las tesis de Marx sobre el capitalismo y la manera en que Lacan las había leído. Se destacó sin embargo esto: la tesis de Marx sobre la plus-valía –que Lacan tanto tomó en cuenta y acentuó –la tesis que dice al proletario "se te sustrae la plus-valía" (resumo groseramente pero no de manera falsa) es un modo de decir al proletariado que si la plus-valía es la causa del deseo del capitalismo, se dice al proletario: "solo vales la plus-valía que tu permites al capitalista apropiarse". En este sentido es un mensaje de destitución, con la forma: "eres un desposeído de la humanidad". Es a lo que el marxismo añade lo que Lacan llamaba "un evangelio" –decía en algún lado "el marxismo es un evangelio"- después de haber anunciado a los condenados de la tierra (título de una antigua y magnífica película: *Los condenados de la tierra*) un mensaje de desposesión /destitución, el marxismo hace una promesa que por vía de la lucha en marcha podría restituirse un nuevo estatuto humano y que del desecho que era, el proletariado recuperaría su estatuto de sujeto. Le promete un itinerario que va del desecho al sujeto restituido y renovado. Es por lo que me decía que es lo contrario del psicoanálisis que, guardando todas las proporciones, acoge al sujeto como sujeto, lo acoge como sujeto enigmático que se representa en la palabra y que se busca en la cadena de su palabra.

El psicoanálisis no formula su promesa, evidentemente, pero en fin, si se sigue a Lacan, la promesa es la destitución, lo que no va de *a* a $, hace el trayecto inverso, va del $, sujeto representado por su palabra, hasta la equivalencia con el objeto eyectable, el objeto extimo de lo simbólico. Cierro mi paréntesis que merecería desarrollos, me ocuparé en otro momento.

Debe distinguirse pues el objeto en función de causa de deseo y el objeto en función en la angustia. En la angustia, el objeto, muy lejos de estar en función de causa está en función – me permito esta expresión – de identificación destituyente. No es frecuente hablar de identificación al objeto, pero Lacan lo emplea una vez, como saben en el *Seminario XI*, al

final del seminario *Los cuatro conceptos...* justamente: lo emplea bajo esta forma para designar la equivalencia del sujeto al objeto. Cuando el objeto está en función de causa, cuando causa el deseo, está velado. Lacan lo dijo de todas las formas, en particular en 1975 en "RSI" dice: "constatamos el deseo –es verdad, el deseo es un fenómeno– y de allí deducimos el objeto" es decir que no constatamos el objeto; lo deducimos a partir del fenómeno del deseo

En su función de causa, el objeto, finalmente, como dice de un modo gráfico en su seminario de la angustia, esta detrás del deseo, no delante. No es detrás de lo que se corre, es lo que hace correr. Es lo que instituye el vector de la dinámica del sujeto y de allí se deduce el objeto sustraído. Como si, al ver al sujeto perseguir una serie de plus-de-gozar se pudiese deducir el objeto perdido en los términos de Freud.

En cualquier caso, cuando está en función de causa, está velado, y de hecho es imposible de reconocerse en su deseo, Lacan lo dijo a menudo, toda la experiencia lo prueba. El sujeto se interroga sobre su deseo, pero jamás puede reconocerse en su deseo. De pronto, el *¿che vuoi?*, El "¿qué quieres?" no tiene respuesta articulable. Y pueden observar que hace mucho más compleja la famosa fórmula del seminario de la ética: "no ceder en su deseo", que muchos sujetos confunden con no ceder en sus apetencias, no ceder en su voluntad, etc., Esto produce pequeños fenómenos a veces cómicos... Es una de las paradojas de esta tesis de Lacan.

Es por eso además que él mismo, cuando habla de "no ceder ante el deseo", añade que no puede juzgarse sino en una perspectiva de juicio final.

¿Que quiere decir? ¡Queda claro que no postulamos que hay el Juicio Supremo que nos espera en los cielos! La perspectiva del juicio final es la perspectiva de después del término, es decir cuando una vida se termina. Se puede producir el juicio en la evolución que ha sido la suya y antes de que ella se acabe un sujeto puede empezar a hacerse la pregunta de saber como se le va a juzgar al término. Por tanto la perspectiva del juicio final existe: es la idea que finalmente, cuando una vida se acaba, se puede interpretar, si se tienen hechos, si se tienen textos. En concreto, Lacan lo evoca para las biografías, en el *Reverso del psicoanálisis*, en un párrafo que no hemos comentado del seminario (¡Una pena!), esto se encuentra al principio del capítulo II: Menciona que, cuando se lee una

biografía, se puede ver lo que el sujeto se cuenta a sí mismo sobre su vida, su pequeña canción, lo que él se cuenta sobre su propio ser y su vida. Y dice, que desde el punto de vista del psicoanálisis, se puede también hacer una interpretación de esta vida en función de la cadena que se dispone. Desde este punto de vista –perspectiva del juicio final, al límite– no está excluido que se pueda decir "aquel o aquella no ha cedido frente al deseo", pero esto no es evidentemente un precepto de conducta: ¿voy a ceder o no voy a ceder frente a mi deseo? Debo decir que creo que esto no funciona.

Así pues, distingamos el objeto en función de causa, cuando el deseo está en su dinámica y además los acontecimientos de la angustia, más bien los momentos de la angustia –porque es una estructura temporal y efímera- los momentos de la angustia en donde el sujeto se hace equivaler al objeto. Es el esquema común: del deseo donde el objeto está velado, se deduce el objeto causa. Este esquema tiene un uso especial en la neurosis. Volveré sobre ello ya que voy a hablar de la angustia en las estructuras clínicas pero lo señalo aquí porque está en su lugar: recuerden lo que Lacan dice en el seminario de la angustia: "la neurosis jode *[couillonne]* a todo el mundo" –¡expresión poco amable para nosotros!- con un objeto postizo", un objeto postizo que le permite enmascarar la proximidad, la inminencia.

Habrá también que hacer reflexiones aquí, en la serie de diferencias a marcar entre el objeto en función en la angustia y en función en el deseo. Habrá quizá que decir algo sobre la depresión. La depresión que no es ni la angustia ni el deseo, que es más bien, en todo caso lo que yo había desarrollado, el suspenso de la función de la causa, suspenso momentáneo de la función de la causa del deseo pero sin el aspecto ontológico. La depresión no tiene alcance ontológico. La angustia tiene un alcance ontológico. Y decir alcance ontológico quiere decir también un alcance epistémico.

Puedo decirlo de otra manera más. El deseo, funciona siempre sobre el eje del tener, sobre el eje: obtener lo que no se tiene. Es por eso que es tan lógico que las primeras éticas que se conocen en la cultura occidental sean las éticas de los bienes. Es que el deseo precede a la apropiación de bienes diversos hasta los bienes sexuales, hasta tener una mujer, aquella que los textos bíblicos colocan entre el asno y la propiedad. Es realmente decir que el deseo, incluso el sexual funciona en el registro de

la posesión. Observen que el temor de la castración, Freud se atiene a eso, ¿qué es sino perder o no tener el instrumento de la apropiación sexual?

Hay un psicoanalista que lo percibió muy bien, es Ferenczi. Hay textos de Ferenczi, que Freud aprueba además, en que Ferenczi dice: finalmente ¿por qué se teme tanto el perder este órgano en lo imaginario? Es por su uso. Ferenczi piensa el uso como el uso de la unión sexual.

La angustia no concierne al tener. Concierne al ser, y en este sentido Freud con la angustia de castración, quizá no percibió completamente el alcance del fenómeno. Concierne al ser bajo la forma del ser objeto.

¿Es por esto que se llega a comprender lo que hay que comprender? A saber como elaborando vía la angustia, vía la destitución subjetiva que es el momento de angustia, elaborando su teoría del objeto *a*, Lacan avanza hacia la solución del impasse freudiano –ya que es su pretensión, lo he dicho, en el seminario de la angustia: mostrar que el impasse, el tope sobre el complejo de castración no es un tope imposible de superar.

Finalmente, la idea de Lacan es que la teoría del objeto *a*, la elaboración del objeto *a* permite dejar atrás el impasse freudiano por la destitución subjetiva. La destitución subjetiva es el punto de superación. Ven ustedes que esto no tiene mucho que ver con la promesa de felicidad. Si alguien piensa que la superación del impasse freudiano debería ser la promesa de una felicidad superior evidentemente se equivoca.

En efecto, si se reflexiona –trato de coger el punto de vista de Lacan- el tope de la roca de la castración tal como Freud nos la describe, es un tope sobre la falta de tener, para los dos sexos, para el hombre y para la mujer, con una pequeña diferencia porque el hombre cree que está mejor armado al principio, por el hecho de que tiene el órgano. Pero dejemos las diferencias de lado. Finalmente, la roca de la castración en Freud es a pesar de todo la idea que la falta en tener, al término, permanece inaceptable, y que este inaceptable queda referido al Otro: bajo la forma sea del rechazo masculino sea de la depresión femenina –recuerden el texto de Freud, es el parágrafo 7, el último parágrafo de *Análisis terminable e interminable* –esta falta en tener refiere al Otro y en el análisis refiere al analista, en el fondo, al mismo análisis como impotente por corregir el defecto fundamental. (Retomo aquí el término de Balint, el defecto fundamental: es bonito haber rebautizado castración, ¡a decir verdad!)

¿Por qué la destitución es una solución? No es una solución que corrige la falta en tener que permanece totalmente asegurada. Es una solución en la medida en que se sitúa en otro plano, no en el plano de tener el instrumento fálico de todas las posesiones sino sobre el plano de la cuestión del ser, de la respuesta a la pregunta "¿Qué soy yo en mi deseo y en mi ser?". Da una respuesta que es: "No soy solamente un sujeto falto en tener (por tanto, castración), soy un objeto". Es este el punto de finitud del psicoanálisis según Lacan, el punto de la destitución.

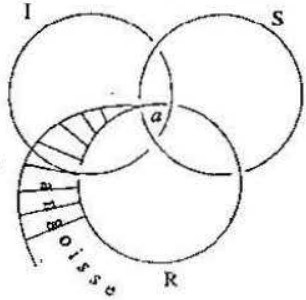
Por supuesto que la destitución subjetiva relativiza mucho el instrumento fálico, relativiza mucho el instrumento de la unión sexual que por eso solo sabría ser el instrumento de la desunión, si puedo formularlo así. Lo que se dice, es imposibilidad de relación sexual. En efecto, no es excesivo decir que el análisis tal como es concebido por Lacan, rebasa el impasse de falta de la castración por la destitución subjetiva.

Quisiera terminar con unas consideraciones actualizando las tesis que datan del seminario de la angustia y las últimas elaboraciones de Lacan en los años 75 cuando ya no sitúa la angustia con relación al objeto, ni con relación al deseo, sino que dice: la angustia, acontecimiento de real.

Es la misma época que puede proferir una fórmula que no es idéntica pero si parecida: "El síntoma viene de lo real". Ahí, no es "la angustia viene de lo real" sino que es un acontecimiento de real.

En ciertos aspectos, se puede decir que las fórmulas se oponen ya que lo real cuando lo toma como un sustantivo, lo define como estando fuera de lo simbólico y en consecuencia está en oposición o en todo caso en desacuerdo con las fórmulas que sitúan la angustia con relación al objeto y al deseo las cuales son inconcebibles fuera de simbólico.

En el nudo borromeo donde presenta el anudamiento a tres de lo imaginario, lo simbólico y lo real, sitúa la angustia fuera de lo simbólico, como lo real. La sitúa entre real e imaginario y como un desbordamiento del redondel de lo real sobre lo imaginario.



Sitúa al objeto *a* en el centro del nudo como el vacío central y la angustia fuera de lo simbólico, como un desbordamiento de lo real en el redondel de lo imaginario también fuera de simbólico que el goce Otro.

Estas fórmulas nos indican un cierto desplazamiento de consideraciones porque en tanto que la angustia está situada en relación con el eje del deseo, es correlativa al simbólico. ¿Es por tanto una contradicción? No hay duda que Lacan, incluso en este período, sigue utilizando su fórmula "la angustia no es sin objeto". No rechaza esta fórmula, lo que se podría comprender de todos modos ya que no perdamos de vista que el objeto *a*, incluso en el dibujo del nudo borromeo, el objeto *a*, continúa afirmando que es la condición de todo goce.

Cualquiera que sea, un goce para el hablaser encuentra su condición en el objeto *a*, lo retomaré más pausadamente la próxima vez. Todo goce se orienta -es su expresión exactamente- hacia el objeto *a*, es decir se orienta hacia la falta-de-gozar, es verdad.

No olvidemos tampoco para moderar lo que habría de contradicción en las fórmulas en las que *a* participa de las tres consistencias: *a* se imagina corporalmente (oralmente, analmente, etc.); es simbólico en tanto que objeto perdido por retomar el término de Freud, -φ, prefiero el término de Lacan: objeto sustraído; y también es real cuando toma la sustancia de goce, sustancia corporal.

¿Qué es este real en el sentido del sustantivo? Se podría decir del deseo mismo que es real. El deseo inconsciente, se podría decir que es real en el sentido en que es imposible de eliminar, por ejemplo. En fin, esto sería en el sentido del adjetivo. Decir de una cosa "ella es real" y hablar de lo real, sustantivo en el sentido gramatical, no es lo mismo. Cuando Lacan aquí habla de lo real y emplea el sustantivo, creo y trataré de demostrarlo más en detalle, que designa siempre la sustancia gozadora, la sola sustancia que está en juego en el psicoanálisis.

Por supuesto, para captarlo, obliga a no perder de vista las consideraciones sobre el cuerpo que ha introducido y acentuado en el seminario *Aún*, a saber ¿dónde está el cuerpo en el nudo borromeo? Lacan dice muy a menudo: "lo imaginario, es decir, el cuerpo". Leen los seminarios de este período y encuentran esta expresión muchas veces. Designa en efecto, el cuerpo en su forma, lo que en primer lugar abordó como la imagen, la forma narcisística, y además lo que sitúa finalmente como un saco con agujeros. Pero también está en la progresión, en la

intersección con lo real y allí es también el cuerpo sustancia de goce sobre el cual, ha insistido mucho a partir del seminario *Aun*, lo que me llevó a especular y a decir: el sujeto es *en cuerpo*, o mejor dicho que el sujeto no es sin ser en *cuerpo*.

En el nudo borromeo el cuerpo es a la vez la forma, el saco que se mantiene en su forma y también el cuerpo en tanto que se goza. Doble lugar. Y la angustia como ven en el dibujo arriba indicado, Lacan la sitúa en el reborde de esta intersección.

Proseguiré pues la próxima vez, es decir el 20 diciembre.

3 *Clase del 20 de diciembre 2000*

Recordaran seguramente que la última vez adelanté, concerniente a la angustia que no es sin objeto, la sólida fórmula que consiste en decir que la angustia es un momento de destitución subjetiva. Recordé también, finalizando, las últimas formulaciones de Lacan diciendo que la angustia es un acontecimiento de real. Evidentemente, tenemos la tarea de conciliar las fórmulas.

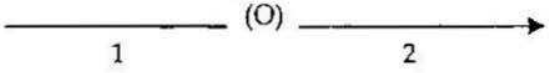
Quisiera empezar con una observación sobre la temporalidad de la angustia. "Momento", digo yo, *acontecimiento* dice Lacan. Las dos expresiones evocan un rasgo de discontinuidad temporal. Se podría decir, sin riesgo a equivocarse, que la angustia es un momento de certeza. Solo que hay diferentes tipos de momentos. Es aquí donde quisiera aportar algunas precisiones.

La discontinuidad del tiempo en general –no hablo de la duración bergsoniana, hoy del todo olvidado el pobre Bergson, hablo del tiempo de los relojes, él que es nuestro amo actual –la discontinuidad de este tiempo es homóloga a la discontinuidad del significante. Es, digamos, una discontinuidad que se sitúa en la serie del mismo: un segundo más un segundo menos, o un minuto, una hora, un día, un decenio, un siglo, un milenio, cualquiera que sea la unidad escogida.

Cuando se trata de la angustia, es otra discontinuidad muy diferente y les invito a releer p. 374 en la *Respuesta al comentario de Jean Hyppolite* las páginas que están consagradas al "Hombre de los lobos" y a su alucinación del dedo cortado. Volveré a ello cuando hable de la angustia en la estructura psicótica. Pero Lacan apunta un carácter que llama "embudo temporal", y realiza algunos comentarios a este respecto. Es una imagen evocadora, "embudo temporal". También dice abismo temporal. En otras palabras, señala con fuerza precisamente que en la angustia, se trata de un instante que hace corte en el vector del tiempo

significativo, del tiempo mesurable de alguna forma. Yo tendría tendencia a decir que es un instante donde el tiempo está parado y finalmente lo representaría fácilmente así:

El instante de la angustia



Si dibujo el vector temporal (S1, S2), podría incluso dibujarlo sin el significante (1,2) de los tiempos sucesivos, pondría fácilmente la angustia en un paréntesis vacío, en todo caso vacío de toda medida del tiempo. Todo sujeto que es un poco propenso a la angustia sabe que los instantes de angustia son instantes que a veces tienen un pequeño matiz de eternidad.

Sería interesante –y esto nos distraería de nuestro camino y de nuestras consideraciones sobre la angustia– sería interesante estudiar los diferentes tipos de momentos, los grandes momentos. Por ejemplo un momento de triunfo. Es un momento significativo, ¡Y como!

El momento de triunfo está lejos de ser una destitución subjetiva. El momento de triunfo tampoco es una institución subjetiva. Creo que el momento de triunfo es una institución yoica, una institución de la persona y es cierto que en el discurso de este nuestro tiempo, los momentos de triunfo se ven prácticamente cada día en la televisión, ya que ahora se ve el mundo entero en la televisión, sea en el ámbito de la política, de las hazañas, del deporte, de los Oscar o dios sabe que... Se puede hacer una larga lista, ¡es tan impresionante!

Lo que me impresiona cada vez, es que hay incluso toda una gesticulación del momento del triunfo, en particular cuando se trata de actuaciones deportivas, una gesticulación de la expansión corporal. Se podría comentar todo esto largamente, ¡es divertido!

Es todo lo contrario de la angustia que quede claro. En la angustia el tiempo se para, el reloj subjetiva, la impresión del tiempo esta suspendida, pero hay más, hay algo que se opone a la gesticulación del momento del triunfo y es precisamente lo que Lacan tan agudamente ha señalado a propósito del niño que va a ser "el Hombre de los lobos". Habla al respecto de un estado de inmovilidad. No solamente está el tiempo detenido, el abismo temporal, sino que también hay algo de la petrificación motriz en la angustia. Eran estas pues, las observaciones que

quería hacer a propósito de la especifidad del momento de destitución subjetiva de la angustia.

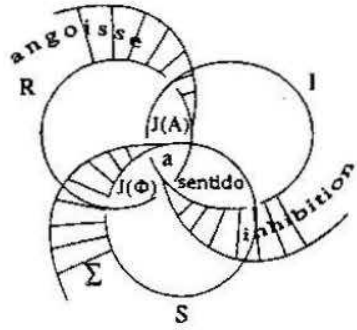
Ahora quisiera retomar lo que justo había empezado a tocar la última vez y que concierne a las últimas consideraciones de Lacan que refieren la angustia no tanto al objeto sino a lo real.

Aquí, estoy obligada a utilizar el nudo borromeo. Voy a tratar de dibujar uno. Finalmente este nudo borromeo... Pareció muy rara la referencia de Lacan al nudo borromeo en el momento en que lo anunció. Hay que decir que tuvo muchas dificultades con el nudo borromeo, se atascó mucho, seguro, no daba una impresión de evidencia. Si se reflexiona, la cuestión del anudamiento, está presente en Lacan desde el principio. No lo representó con el nudo borromeo, pero está presente desde el principio. Apareció entonces bajo la forma de la cuestión de saber como el significante llega a anudarse con la dimensión del significado, como llegan a engancharse juntos, es el problema de todas las conclusiones sean las que sean. Así pues este anudamiento entre el significante y el significado, era ya la cuestión de un anudamiento entre lo simbólico y lo imaginario ya que Lacan rápidamente hizo equivaler el significado con lo imaginario.

$$\frac{S}{s} \qquad \frac{S}{I}$$

Y además entre estos dos términos, simbólico e imaginario, hubo muy rápido un tercer término. Es un tercer término sobre el cual Lacan insistió menos y que ha sido poco valorado, a pesar de la lectura ejemplar que hemos escuchado desde 1980. Miller no ha insistido mucho sobre este término y sin embargo era muy interesante. Era el término de *"significable" [signifiable]* que Lacan emplea desde el principio de su enseñanza: El *significable*, término muy simple, muy elocuente en francés para designar lo que debe ser significado por el significante. Dicho de otra manera con este término de *significable* desde el comienzo, si se hubiera querido valorarlo, se tendría, diría, el precursor del tercer término, lo real, con la cuestión de saber como algo de real puede llegar a ser atrapada por lo simbólico y lo imaginario.

Voy a dibujar pues el nudo borromeo para aquellos que no están familiarizados con el nudo borromeo, no es tan complicado.



Tienen los tres círculos, con las superposiciones correctas, del nudo borromeo. Saben que Lacan escribe: en el centro, el objeto *a*, entre lo simbólico y lo real, el goce fálico, entre lo imaginario y lo simbólico, el *sentido [jouis-sens]*, lo real y lo imaginario, el goce del Otro.

La angustia (ang), la sitúa sobre la prominencia del nudo como un desbordamiento de lo real en el campo del imaginario. Sitúa el síntoma (Σ) como un desbordamiento de lo simbólico en lo real y coloca la inhibición (inh^e) como un desbordamiento de lo imaginario en lo simbólico. No tengo intención de hablar de los tres hoy, pero lo recuerdo para situar el lugar de la angustia.

Volvamos de nuevo al objeto. Vean, solo con mirar el nudo, se ve que el objeto al que la angustia se refiere está presente sea la que sea la novedad de la fórmula "la angustia, acontecimiento de real". Creo además que lo que está escrito en el centro del nudo con la letra *a*, es el efecto de la operación de lenguaje sobre lo real, lo real designando aquí al viviente.

En otras palabras lo que está escrito en el centro es el objeto *a* como sustracción de vida para el hablaser. Es un gran tema de la enseñanza de Lacan que ahora conocemos bien y que además tiene precursores en la civilización, a saber que para el ser hablante no hay más goce que *herido* –si me permiten utilizar este término por ser un poco gráfico –lo que traduce muy bien a la vez el sentimiento universal de falta y el sentimiento de muerte que es coextensivo a la humanidad, que no ha empezado con el psicoanálisis, por supuesto, y que Freud destacó con su noción de objeto perdido y de castración. A lo que Lacan añadió –y aquí solo él lo hizo- que este efecto es un efecto de la operación del lenguaje debido al hecho de que el humano habla, entra en el lenguaje y entra en la palabra.

Para recordar que esta elisión (sustracción y goce) es de todos modos, como Lacan lo recuerda en el 75, la condición de todos los goces,

sean los que sean. Lo que quiere decir también que no hay un punto que esté lleno, que no hay un punto que equivalga a la beatitud.

Ahora bien lo real tal como está descrito aquí -hay muchas definiciones de lo real en la enseñanza de Lacan, he tenido a menudo la ocasión de desarrollarlos- lo real que está descrito aquí, Lacan se ha ocupado de darnos una definición precisa de él. No es lo real como imposible. Lo real que está descrito aquí es un real fuera de simbólico, un real que no debe nada a lo simbólico. Lo real en tanto que imposible, es un real, que vale como real, porque puede demostrarse en el interior de lo simbólico, vale como real pero no es lo real, sustantivo, fuera de simbólico.

Hay una mención de lo real – hay muchas en la enseñanza de Lacan – pero hay una que siempre he encontrado especialmente evocadora. Se encuentra también en la *Respuesta al comentario de Jean Hyppolite*, p.373 Lacan dice esto -escribe lo real sin mayúsculas- dice: *Lo real no espera, y concretamente no al sujeto, puesto que no espera nada de la palabra. Pero está ahí, idéntico a su existencia, ruido en el que puede oírse todo, y listo a sumergir con sus esquirlas lo que el "principio de realidad" construye en él bajo el nombre de mundo exterior"*. Pueden mirar con toda tranquilidad esta frase, da bastante la idea de lo real fuera de simbólico. Pero, fuera de simbólico hay muchas cosas, especialmente lo que se llama habitualmente el cosmos, el universo físico. No se trata de este real en el nudo borromeo. En el nudo borromeo lo real fuera de simbólico al que se apunta, Lacan lo dice, es la vida, el viviente.

Evidentemente es difícil hablar de la vida fuera de simbólico ya que no podemos alcanzar nada sino es por lo simbólico. En fin, no hay duda de que existen organismos vivientes desde los unicelulares hasta las especies superiores y es por lo que Lacan en el 74 en un texto que se titula *La tercera*, que pronunció en Roma, se interroga sobre el goce de la ameba. Vean la lógica de la cosa. Concierne a lo real en tanto que vida y la vida no se limita a lo de este mamífero llamado superior que es el hombre.

Se interroga sobre el goce de la ameba de la planta y del gato a partir del ronroneo del gato, siendo la pregunta de saber precisamente, y es el porque se hace estas preguntas, como el goce del viviente se transforma en el ser hablante, como el cuerpo, más bien el organismo – reservemos la palabra *"cuerpo"* para la forma del cuerpo- como el cuerpo en tanto organismo viviente se ordena o más bien es ordenado en su goce por lo simbólico y lo imaginario. La pregunta ahí no conduce a la

sustracción de goce, ya está adquirida y escrita con el objeto *a* en el centro del nudo. Se sabe que el lenguaje hiere la vida. La pregunta se apoya sobre lo que queda de goce, sobre las formas posibles de goces que quedan. Vean, en el nudo escribe tres. En otras palabras el goce que queda no es homogéneo en el hablaser. No hay solo uno.

Quizás una palabra sobre cada uno de estos goces. El goce fálico ¿Qué es?

Es un goce, Lacan a menudo se ha pronunciado sobre este punto, que tiene la misma estructura, discreta y discontinua que el significante y el tiempo, y que he mencionado hace poco. La definición más generalizable que se puede dar consiste en decir que es un goce del Uno, porque no hay sino Uno. Ustedes saben, Lacan lo recalcó: *¡Hay Uno, hay Uno, hay Uno!* para sorpresa de su auditorio. Era para decir brevemente que el lenguaje solo puede inscribir Unos y que el dos es inaccesible. Lo que no impide que haya dos lados, el del sujeto y el de sus partenaires pero que incluso del lado partenaire solo hay Uno. Sobre esto, el seminario *Aún* ha puesto los puntos sobre las ies. Decir que el goce fálico es el goce del Uno implica al mismo tiempo que es un goce estrechamente ligado a la castración.

El Uno, de acuerdo, pero ¿Qué Uno? El Uno del órgano, como Lacan dijo en el seminario *Aun*, el goce del idiota en todos los casos y dijo que, el goce del poder, el goce del Uno del poder, es el goce que sostiene metonimicamente toda la relación con la realidad. Además, se asume siempre que el goce fálico sostiene nuestra relación con la realidad cada vez que se dice o que sin decirlo se significa por ejemplo que todas las formas de éxito en la vida tienen una significación fálica. Se le presupone constantemente. Ya se trate del éxito profesional, familiar, amoroso, etc., todas las formas pensables de éxito se les achaca muy espontáneamente una significación fálica.

No es por casualidad que mencionaba al principio los momentos de triunfo: es la exaltación fálica. Y curiosamente se exhibe en las expansiones corporales muy elocuentes. Se comprende además a partir de aquí, porque la angustia de castración atañe más a los hombres que a las mujeres y a nivel sexual se puede incluso decir que solo afecta a los hombres. Esto no quiere decir que las mujeres no tengan angustias sexuales, pero no son las mismas. No afectan más que a los hombres

precisamente porque tienen el órgano. Y con el órgano, la angustia de no poder.

Siguiendo con brevedad, quedaría precisar porque Lacan dijo que el goce fálico incluso cuando es el goce del órgano, está fuera cuerpo.

A veces se escuchan reparos: ¿Significa que el órgano masculino no pertenece al cuerpo masculino? Creo que si Lacan dijo que el goce fálico está "fuera cuerpo" es porque (aunque el órgano esté bien pegado, contrariamente a lo que piensa el pequeño Hans y quizás todos los niños) es un goce parásito, un goce que no entra en la homeostasis del auto-erotismo infantil, un goce pues que no se domina (es el primer rasgo, en realidad, que desencadena la crisis del pequeño Hans) un goce extraño y parásito de tal manera que no solamente no se domina como por ejemplo la motricidad se domina -se aprende a dominar la motricidad con excepción del órgano masculino- sino que está dirigido, este goce, dirigido por lo simbólico, por las palabras. Lacan lo dijo de una manera un poco cruda, esto debe estar en *"RSI"* donde dice que es verdaderamente necesario que haya las palabras del inconsciente para que empuje al hombre a estar en erección y a eyacular.

En este sentido, a pesar de que el órgano pertenece al cuerpo, este goce es anomalico *[anomalique]* y no auto-erótico como Lacan dice, oponiéndose aquí a Freud que habla a menudo del goce del órgano como auto-erótico. Evidentemente la masturbación masculina podría sugerir algunas reflexiones suplementarias, quizá lo retomaré, no lo sé.

Concluyo pues. Todos los goces que dependen del Uno son fálicos.

El sentido *[La jouis-sens, le sens joui]* que esta escrito en el nudo entre lo simbólico y lo imaginario, ¿Qué es pues?

Uno se rompería menos la cabeza si se reconociera simplemente el goce del fantasma que siempre pasa por las significaciones, por las frases en los escenarios. Este goce, vean que está fuera de lo real. En efecto, si hay una cosa cierta, es que el goce del fantasma no exige para nada el cuerpo a cuerpo viviente. Es un goce mental. Aunque también puede desencadenar el goce fálico, por supuesto. Pero a pesar de todo, es un goce que pasa por las representaciones del cuerpo. Por esto Freud podía decir, dirigiéndose a Jung -lo he citado a menudo- que el anacoreta en el desierto podía tener una acomodación de su libido perfectamente normal. Quería decir que podía perfectamente, estando completamente solo en el desierto, tener a

disposición, digamos, su objeto fantasmatico, que podía perfectamente no estar fuera de la relación de objeto mental.

Ahora, el goce del Otro.

Desgraciadamente hay aquí una vacilación porque solo tenemos relación con las transcripciones de las conferencias y los seminarios de Lacan. En *la tercera*, han escrito "el goce Otro" y, en el texto, Lacan comenta "goce del Otro". Este goce, como ven, está fuera simbólico, el nudo lo representa muy claramente, de la misma manera que el goce fálico está fuera cuerpo/imaginario y que el campo del sentido *[jouis-sens]* está fuera de lo real.

Fuera simbólico quiere decir al menos una cosa. Voy a utilizar una fórmula que no se usa pero la voy a formular así: es un goce que no es en forma de lenguaje contrariamente a los otros, de los cuales se podría decir que son en forma de lenguaje. Este, al menos sé esta seguro que no es ni el goce del Uno del significante, ni goce del sentido que surge de la cadena con el imaginario. Por supuesto, un goce fuera de simbólico, es un goce del cual, casi por definición, no se puede decir nada. Innombrable, impensable pero que puede muy bien, eventualmente, ser experimentado. Porque finalmente el goce, en todas sus formas, se experimenta.

¿Cuáles son los posibles casos? Está todo lo que Lacan evoca como goce de la vida sin saber que es eso, desde la ameba al ronroneo del gato.

Está evidentemente lo que nombró en el seminario *Aún*, el otro goce es decir el goce suplementario femenino que no es ni el fálico ni el sentido *[jouis-sens]*, que no es causado ni por el significante ni por un objeto cualquiera.

Se podría también mencionar otras formas, porque no el goce de la muerte, el goce de morir. Lacan lo menciona una o dos veces, evidentemente aquí se está sobre un límite: lo menciona a propósito de la guerra, no se exactamente en que pensaba, seguramente no en las formas modernas de la guerra, no sería sostenible. Lo menciona a propósito de las batallas, sin duda de otras épocas donde se lanzaban asaltos con bayoneta y a cuerpo a cuerpo guerrero: Era para advertir que jamás se puede calcular el final de una batalla porque no pueden calcularse los que gozan del plus de morir, y estos son los que ganan. Esta es la presunción.

No se si han visto la película que se llamaba *Henri V*, a partir de la obra de Shakespeare, que está construida a partir de este episodio histórico famoso de la batalla de Azincourt. He comentado este texto en un curso,

hace dos o tres años, el tiempo pasa rápido, debe hacer al menos cuatro años –¡¡Era antes del *splitting!!*- En este texto, por un lado está el hecho histórico: una batalla, que con toda probabilidad, se podría decir según toda probabilidad pseudo-científica, debía ser ganada por los Franceses que eran superiores en número, descansados, seguros de ganar, y que se dejaron ganar por un pequeño equipo de Ingleses agotados, que estaban seguros de no tener otra salida que la muerte. Estaban tan atrapados en este goce de la muerte que finalmente ganaron. ¡Un ardid de la vida quizás! De todas maneras, las coyunturas de este goce Otro no son tan fáciles de captar.

Precisemos bien sin embargo, para evitar toda ambigüedad, que este goce fuera de simbólico no tiene nada que ver con un goce que sería pre-verbal. Sé que en otras corrientes distintas a la corriente lacaniana, todavía actualmente, hay numerosos analistas que creen que el objetivo de un análisis es retornar, por la regresión transferencial, a la relación primitiva pre-verbal con la madre. Saben que esto ha sido un caballo de batalla de Lacan, por decirlo así. No hay pre-verbal, lo ha dicho de todas las formas posibles. Hay un fuera simbólico, pero lo fuera simbólico no es lo pre-verbal. He tenido la sorpresa de descubrir bajo la pluma de lacanianos contemporáneos esto, escrito: que se iba a estudiar la "relación con la madre en sus modalidades pre-verbales", lo que nos indica que el adjetivo lacaniano no garantiza nada.

En todo caso, cuando Lacan habla del Otro goce, no es un goce pre-verbal, sería más bien lo que resta de vida no puesta en forma de lenguaje más allá de la operación del lenguaje.



Lacan hace una curiosa observación con relación al redondel de lo real: escribe en el campo de lo real las *"ciencias de la vida"*. Comenta que, quizás, el único acceso que se tiene a este real de la vida son las ciencias de la vida. ¡Vean la paradoja! De hecho, no es una paradoja, es una tesis

constante de Lacan, es que esto pone a la ciencia fuera simbólico, incluso fuera lenguaje, Por supuesto, no habría ciencia si no hubiera el lenguaje, pero la tesis de Lacan es que la ciencia no opera por el lenguaje, que opera por el número o por las letras y esto no es lo simbólico. Es un paréntesis que cierro enseguida después de haberlo abierto, eventualmente para que prosigan por este lado.

Volvamos a la angustia: como desbordamiento de lo real en el campo de lo imaginario, se le puede perfectamente aplicar la expresión "no sin objeto". El dibujo nos permite leerlo. Pero esto nos da una idea de la unión entre angustia y castración, diría Freud, no solamente la sustracción de goce sino las emergencias de goce.

Esto da la idea, de la manera que Lacan la sitúa, que lo que es angustiante es precisamente el goce. Al mismo tiempo esto hace aparecer visualmente, por retomar los términos de Freud o casi, que la angustia tiene su lugar, su sede, en el yo. El redondel de lo imaginario es el cuerpo pero es también el yo, (moi). Es la tesis de Freud: la angustia es experimentada en el yo. Como mucho se podría pensar que la angustia es experimentada en el yo, precisamente porque fragmenta los marcos del yo. Distingamos bien la escritura del yo en los matemas de Lacan.

1) $\frac{S1}{\$} \diamond a$
2) $\$ \equiv$ pregunta
3) $\$ \equiv a$

Es el sujeto identificado (S1 suponiendo su sujeto) que está asegurado por el fantasma (puesto que el S1 va a la par con la certeza del fantasma). La angustia en tanto que destituye el sujeto, ataca los marcos del yo. Pero hay que establecer una serie:

En primer lugar, el sujeto con su yo es el sujeto asegurado por su fantasma. En segundo lugar en la serie sitúo el sujeto instituido: no es lo mismo. El sujeto instituido es el sujeto reducido a la pregunta sobre su deseo, es el sujeto que hacemos entrar en análisis. En tercer lugar, el sujeto destituido que ya no es más una pregunta sino una respuesta, se tiene la respuesta: que es equivalente al objeto.

Se tiene pues una serie: el yo, un sujeto que está asentado en su fantasma, sobre el asiento de su fantasma como dice Lacan. Después está

el sujeto-pregunta, el sujeto que hace emerger el *¿che voi?*, ¡Esto quiere decir que ya se ha conseguido poner un pequeño suspense en la certeza! Es toda la operación de entrada en un psicoanálisis y de la rectificación subjetiva de la entrada, los psicoanalistas se dan cuenta de que cada vez es más difícil, quizás, que alguna cosa en la época se mueva a nivel de los fantasmas. Y además está el sujeto destituido. El segundo estando instituido y el primero asegurado, en todos los sentidos del término: ¡estamos en la época de los seguros!

S1 $\underline{a}$ ♦ S / yo establecido sujeto asegurado	S /pregunta del deseo sujeto instituido	S $/a$ ▯ sujeto destituido

Entonces cuidado, la caída de las identificaciones, como se dice – que a veces se produce fuera del análisis, debido a razones de coyuntura o de acontecimientos pero que también se produce en análisis a causa del trabajo del análisis- no destituye al sujeto, lo instituye. La caída de las identificaciones, si esto destituye alguna cosa, es el yo. Destituye al yo en beneficio del sujeto como pregunta.

Y por tanto, aquí, lo que está en cuestión es todo el problema del pase. No hay que imaginar que producir la caída de una identificación, es un pase o entonces hay que precisar el vocabulario, se puede decir todo con el lenguaje pero habrá que precisar la diferencia.

La entrada en análisis es una institución de la pregunta del sujeto, la salida, una destitución.

La angustia, digamos que es una destitución salvaje por intrusión de un goce, de la dimensión del goce, sea en su forma de pérdida (objeto *a*), sea en su forma de goce Otro. Los dos son posibles.

Vean que la situación de la angustia en el nudo borromeo, tal y como Lacan nos la presenta, permite -es la fuerza de la doctrina de Lacan- homogeneizar en una sola teoría, coyunturas de la angustia muy, muy diversas, desde las angustias de pérdida hasta las angustias de lo que se llama actualmente los grandes traumatismos, los que son producidos, al parecer, sin participación subjetiva por las grandes catástrofes, y donde en

efecto, el sujeto es reducido a su cuerpo de viviente, que está amenazado en su vida, sea Tchernobyl, las inundaciones, los terremotos, los deslizamientos de barro, las erupciones: todas estas catástrofes que se multiplican, son ocasiones de angustia donde lo que está amenazado es efectivamente el viviente. También podemos incluir el problema de la angustia sexual de las mujeres, de la cual ya he dicho hace poco que se retomará, que no es la angustia de castración.

Paso a otro desarrollo ¿Cuál era el cambio en el anclaje de la angustia, ya que Lacan nos dice que ha diagnosticado, percibido, justo a tiempo un cambio en el anclaje de la angustia? Lo dice en *Reseñas de enseñanzas del seminario del acto,* lo dice a propósito de su seminario de la angustia. Se sabe que en el seminario de la angustia, he desarrollado esto, el punto de anclaje de la angustia es el objeto. Después, el navío puede remar un poco alrededor de su ancla. Además, es bastante divertido, está en el nudo borromeo: las intersecciones representarían bastante bien un barco que se mueve alrededor de su ancla, ¡si se tiene un poco de imaginación visual!

¿Por qué decir que las angustias están ancladas al objeto era un cambio con relación a todo lo que precedía?

En primer lugar, es banal: es un cambio con relación al debate secular sobre la angustia para distinguir el miedo de la angustia. Ustedes saben que la gran tesis de los siglos y de los psicólogos del último siglo era decir que el miedo tiene un objeto, un objeto situado en las coordenadas del tiempo y espacio, un objeto del mundo, mientras que la angustia no tiene objeto. Y ahí, es verdad que la línea divisoria entre el miedo y la angustia, se ve construirse con exactitud en las fobias, puesto que una fobia siempre llama un objeto, ahí donde estaba la angustia. Se ve esto muy claramente en el caso del pequeño Hans tal como Lacan lo comenta. Solo que, este objeto que viene en lugar de la angustia, no es el objeto pequeño *a*. Es por lo que Lacan dice: es un significante. Este objeto que viene en el lugar de la angustia es un objeto que se sitúa en las coordenadas kantianas, es un fenómeno, es un objeto que tiene una presencia en lo percibido. Y Lacan para distinguirlo del objeto *a*, precisamente lo denomina un significante: el caballo, objeto de la realidad, es el objeto significante del miedo que reemplaza la angustia insondable que precedía la fobia.

Esta línea de fractura está presente en toda fobia y no hay que confundir la angustia y la relación con el objeto fóbico. Se podría aquí hacer comentarios sobre el bestiario de las fobias, es interesante: el caballo, el lobo, la rata, la serpiente, la araña, en fin siempre se puede encontrar a un sujeto que todavía tenga otro bicho; que sea grande o pequeño, potente, débil, no cambia nada. Por tanto, no son los rasgos de la realidad del objeto que cuentan pero sin duda, el hecho que sean los significantes de la bestialidad los que sirven para metaforizar la angustia, para convertirla en miedo, en miedo fijado, no es seguramente por azar, y sin duda que es bastante propicio para indicar la proximidad con lo real del viviente que hay en la angustia. Porque en el fondo los objetos de las fobias son siempre vivientes, en general.

Lacan, ya completamente solo, propone contra toda la tradición que precede, que la angustia que no es el miedo, no es sin embargo sin objeto. Era ya un cambio. Solo que esto no nos dispensa de preguntar: ¿A que estaba anclada la angustia antes que Lacan no dijera que estaba anclada al objeto? Porque no dijo que había cambiado la teoría de la angustia. Había habido un cambio en el anclaje de la angustia. No es igual.

Y bien, aquí está lo que voy a desarrollar, que creo justo: antes de que la angustia no estuviera anclada al objeto *a*, estaba anclada al Otro. En este sentido, y es mi hipótesis, creo que el seminario de la "La angustia", a pesar de que nadie se haya dado cuenta, aparentemente -yo misma, no lo había percibido antes de la relectura que he hecho este año- el seminario de la angustia hace ya el pasaje de un Otro al otro, del cual Lacan hizo su título algunos años más tarde, en 1968-69.

Voy a tratar de demostrarlo. Es que la localización de este objeto *a* supone la caída de lo que no era un objeto, sino un Otro consistente. Es por lo que Lacan insiste tanto en decir, en el seminario de la angustia y en todos los que siguen, que el S1 basta para determinar la castración. Es una manera de significar que el Otro del cual se habla cuando se refiere al Otro con una A grande no es más que el lugar del significante, que no es un Otro sujeto, que es un lugar que no solo está incompleto, es decir, que le falta un significante de estructura: Es un imposible; pero que además es inconsistente, que no es igual que incompleto, es decir que no incluye el goce.

Esta tesis sobre el Otro está adquirida antes del seminario de la angustia, está adquirida en *Subversión del sujeto...*, es el texto en que lo

establece de manera definitiva. Es por eso que en *Subversión del sujeto...* se encuentra la expresión: *"El Otro no existe"*.

En el seminario de la angustia el Otro del cual se habla no es el Otro que existe.

Aquí, un paréntesis. Es siempre posible incluso cuando el Otro no existe – ¡Y no existe! - instituir un Otro, es muy fácil, se hace todos los días. Es suficiente con dirigirle una demanda. No importa que (pequeño) otro se vuelve un (gran) Otro en el momento en que le dirigen su demanda y todo lo que va con la demanda.

En otras palabras, si tuviera que dar la fórmula del cambio de anclaje diría a partir del seminario de la angustia: la angustia no es sin objeto, pero es sin el Otro.

Esto va a introducir a examinar las declinaciones de la angustia en función de los discursos.

Es muy sorprendente, se ha visto durante los últimos siglos una escalada siempre más insistente del tema de la angustia en la civilización y la escalada de este tema ha culminado en lo que se denomina las filosofías existenciales, cuya fecha se sitúa habitualmente en Kierkegaard, para el siglo XIX, Heidegger para el XX.

En realidad eso empieza antes. Eso comienza con Pascal, el primer filósofo existencial, dice Lacan. Hay que ser Lacan para decir esto. Y tiene razón. Es cierto que en Pascal la dimensión de la angustia está presente. Creo que esto arranca de antes. Voy a tratar de demostrarlo. De todas maneras hoy en día, el tema de la angustia esta en todas partes, cubierta por la noción de traumatismo, volveré a ello. Antes quisiera preguntarme lo que había antes de la ciencia e incluso antes de Pascal.

Sobre eso hay una anotación de Heidegger: entro en algunas consideraciones de historia, de referencias en la cultura, se muy bien que todo el mundo no conoce necesariamente todos los autores que voy a indicar. No importa, quizá esto dé la ocasión de leerlos, además no impide escuchar hablar, incluso si no se les conoce. Hay pues una anotación de Heidegger, en *Ser y tiempo*, en el parágrafo 40 que es un capítulo consagrado a la angustia, que es corto y que todos pueden leer. Es una pequeña anotación que concierne a la teología cristiana.

Hay una gran dificultad para leer Heidegger en francés, son las traducciones del alemán. No se porque, sobretodo cuando se trata de Heidegger, los traductores olvidan que traducir consiste en introducirse en

la lengua que se traduce y así pues sin duda concientes de la superioridad de la lengua alemana, dicen que es intraducible y utilizan términos completamente incomprensibles en francés. Les hablo de la *disposibilité*, del *dépropriement*. Hay toda una serie de términos como estos. No tenemos ni idea de lo que quiere decir, y tampoco hay un índice para dar la clave de estos términos... La *disposibilité*, es muy sencillo, es la disposición del humor. Heidegger hace desarrollos muy interesantes sobre el hecho de que no se ha reflexionado en cuanto que el humor del ser hablante es variable. Lo dejo.

Heidegger, en esta anotación del parágrafo 40 indica que sería interesante seguir el problema del miedo y de la angustia en la teología cristiana. Es antes de Pascal, antes de la ciencia. El mismo resalta en esta nota un camino que va de las consideraciones de San Agustín sobre el miedo y la angustia a Kierkegaard pasando por Lutero. He ahí el itinerario de un tema que nos indica que se podría seguir y dice esto: *el alcance óntico e incluso ontológico de la angustia se ha aproximado al campo de la visión de la teología cristiana y esto se ha producido cada vez que el problema antropológico del ser del hombre hacia Dios ha pasado al primer plano y que los fenómenos tales como la fe, el pecado, el amor, el arrepentimiento han guiado la problemática".* Así pues su idea es que, a través de estos temas de la criatura de Dios, la culpa y la salvación, el tema de la angustia estaba latente allí. Es una idea muy interesante y muy justa.

Estoy impresionada por esto -no puedo seguir el itinerario desde san Agustín ya que no conozco tanto san Agustín, no he frecuentado lo suficiente estos textos, voy a tomar mis referencias un poco después, diré una palabra de Lutero, de Pascal, de Kierkegaard. Lo que es muy impresionante para mi (no estoy especialmente versada con los textos de la teología cristiana) es que el término de angustia casi no se encuentra. Se encuentra el miedo, y otros términos cercanos, pero no la angustia.

Santo Tomas por ejemplo -lo he verificado- santo Tomas, que Lacan cita frecuentemente a propósito de la teoría de las pasiones, de los afectos, si ustedes toman *la suma* (lo llamaba *"la suma"*) de santo Tomas sobre los afectos, encuentran el miedo, no encuentran la angustia. En el fondo, no es sorprendente y es muy indicativo del problema del anclaje de la angustia. No es sorprendente en un autor, santo Tomas, que fue partidario de lo que se ha llamado el amor físico que no quiere decir amor corporal, que enseña una concepción teológica, en la cual el bien de la

criatura no entra en contradicción con la voluntad divina. En otras palabras santo Tomas ha realizado esta operación en el pensamiento cristiano de tratar de mostrar que querer su bien propio, lo que no es muy cristiano a priori en los límites de la fe, no era un pecado. Es lo que hizo decir a Lacan que santo Tomás ha reintroducido Aristóteles en el cristianismo, ha reintroducido la visión relativamente armónica del universo que hay en Aristóteles en el cristianismo, ya que el cristianismo, en el origen, era otra cosa.

En la teología cristiana, se convocan los diferentes afectos de la criatura con relación a la cuestión del pecado, del mal que habita en el hombre y se les convoca en la pareja, diría, del pecado del hombre y de la cólera divina. En esta pareja de Dios, que es una gran A consistente, con una voluntad y de la criatura se concibe que haya más miedo que angustia, puedo decirlo así. La conciencia del pecado hace al hombre culpable y genera la anticipación del castigo y de la cólera divina. Pero el penitente, por ejemplo, el penitente de la Edad Media sabe a que atenerse. Vean *el Apocalipsis según san Juan* -escribí un pequeño texto sobre esto que titulé *El Apocalipsis o peor- el Apocalipsis según san Juan* establece la lista de los males que esperan al pecador a causa de la justa ira de Dios, y esto provoca el espanto más que la angustia. Tiene que haber el enigma para que haya la angustia. Cuando el Otro es consistente hasta el punto que anuncie lo que le va a pasar, a usted pobre pecador, solo le queda temblar de espanto pero esto no es la angustia. Vean las descripciones de Jerôme Bosch, terror y espanto más que angustia.

Aquí se plantea una pregunta. ¿Cuál es el sentido, después de Santo Tomás, por supuesto, del movimiento de la Reforma que se produjo en la Cristiandad en el siglo XVI? Extraigo la fecha del 1512 porque es en esta fecha que Lutero produjo su comentario de *la Epístola a los Romanos.* Creo que se puede aplicar al movimiento de la Reforma en la Cristiandad la interpretación que Lacan hace de la aparición de Cristo en la historia y de su sacrificio redentor supuesto acceso a la religión de la gracia. En la doctrina cristiana, es el abc, se supone que Cristo, gracias a su sacrificio, trae la gracia y el perdón por el pecado de los hombres. Inaugura la religión de la gracia. Es la doctrina cristiana que Lacan interpreta de modo muy diferente diciendo que lo que se trataba salvar, no era a los hombres, era al mismo Dios.

Para que Dios sea consistente, hace falta que la dimensión de su odio, de su ira, cubierta del tema de justicia, poco importa, esté presente. La idea de Lacan, es que quizá, en su sacrificio de muerte, se trataba de convocar de nuevo el odio de Dios –aquel que deja morir al hijo- para volverle a dar un poco de consistencia. ¡Personalmente, encuentro esta interpretación completamente genial! Y confirmada por toda la evolución de la historia.

Me parece que se puede aplicar la misma interpretación a la aparición de Lutero.

Uno de los punto de partida formulado por Lutero es su indignación, su propia ira, concerniente a lo que era entonces la práctica de la indulgencias. Esta práctica consistía, cuando se tenían muchos pecados, en comprarse, si se tenía con que pagar al buen clérigo, una indulgencia ante el *Altísimo*, en otras palabras, consistía en comprarse la absolución. Evidentemente, esta práctica de las indulgencias rebajaba la cuestión de la salvación al nivel de lo que se compra. Era una franca corrupción, ¡Hay que decirlo claro! Corrupción de la fe, muy humana. Pero esta corrupción de la fe muy humana, por el hecho de que se practicada, no dejaba de suponer que el mismo Dios era interesado. ¡Y sin indicar que había algunas complicidades con respecto a la impunidad de aquellos que habían pecado, por poco que fuesen ricos!

Aquí, Lutero entró en la historia con todo su extremismo y es muy bello como movimiento. Rechazando la práctica, denunciándola, fijando en los muros de su iglesia los textos de denuncia, rechazando el retractarse, pero sobre todo en su doctrina rechazando toda templanza de la idea de que el hombre es malo, fundamentalmente, que hay el mal radical, que hay el pecado radical y que incluso Cristo no ha borrado el pecado original, lo que no le impide -porque Lutero sigue como cristiano- que haya la salvación, pero una salvación que no se gana con el dinero, por supuesto, ni siquiera por las buenas obras. En otras palabras, la salvación para Lutero no se regatea de ninguna manera: somos totalmente pecadores pero seremos salvados porque Dios quien es todo cólera es también todo amor. Es muy radical como doctrina ya que esto pone a la criatura totalmente a merced del Otro, a merced del perdón, de la salvación que el Otro va a otorgar.

Se ve el mismo radicalismo brillar de nuevo, un siglo más tarde, en el jansenismo del cual Pascal fue uno de sus eminentes representantes.

Relean *Los provinciales*, es una delicia de ironía. Es una doctrina feroz, el jansenismo, es el Lutero reanimado después de la decadencia que sigue a todos los grandes creadores, pero al mismo tiempo -y voy a terminar sobre esto ya que no puedo acabar hoy- hay una ambigüedad profunda que ya puede leerse en el jansenismo de Pascal, que no era tan visible aún en Lutero. El jansenismo retoma la inspiración primera, restaura la idea de la regencia absoluta de la voluntad divina, del gran Otro y correlativamente, restaura la idea de la indigencia y de la impotencia absoluta del hombre que no puede hacer nada para su salvación. Es pues el rebrote del radicalismo de Lutero. Pero al mismo tiempo Pascal no es Lutero, no tiene la certeza de Lutero. La fisura histórica es perceptible en Pascal. En el fondo, se ve lo arbitrario divino de una predestinación ciega reñida con el amor de Dios. Mientras que en Lutero no había duda: el hombre era radicalmente malo, pero el amor de Dios era tal que la salvación estaba asegurada a pesar de todo.

Hay en Pascal un "todo por el todo" de la gracia –transpongo los términos de la apuesta por la gracia- esta idea que ya está decidida, hay quiénes serán salvados, otros no lo serán, esto no es todo amor, es arbitrario, no se sabe. Este "todo por el todo" de la gracia promueve otra imagen de Dios que la de Lutero, un Dios del que no se sabe del todo lo que quiere. El Dios de Lutero, se sabe, el Dios de Pascal, ya no se sabe. En otras palabras, es más enigma que voluntad afirmada.

Se ha pasado de Lutero a Pascal y se percibe el pasaje de la certeza al enigma inquietante: es ya una fisura en el Otro, fisura histórica, que no va a cesar de abrirse y que llegará a ser una gran hiancia, y no es por azar si es a partir de Pascal que el tema de la angustia comienza a volverse explícito –no el miedo al castigo, la angustia delante del enigma de la improbabilidad de la salvación.

Esta aparición de la angustia en Pascal –que no es un factor individual, por supuesto, en él- es solidaria de algo que ha evolucionado en las profundidades del discurso (plagio aquí una expresión de Lacan que habla de las profundidades del gusto) que va a afirmarse hasta Heidegger vía Kierkegaard, que no es otra cosa que lo que se puede llamar: la pérdida de Dios, la pérdida del Otro.

Vean que es completamente solidario con el cambio de anclaje. La angustia, o más bien sus precursores de espanto, fueron anclados a la ira de Dios. El Dios consistente de los Profetas retirado a través de la historia.

La angustia revela su anclaje no más sobre un gran Otro sino sobre el mismo objeto.

Evidentemente, no es un azar si la fisura se manifiesta con Pascal, es decir un gran creyente, quizá incluso un místico, pero también un contemporáneo de las primeras emergencias de los efectos de la ciencia.

Retomaré aquí, la próxima vez, el 10 de Enero. Nos separamos por el fin de año, espero que sea bueno para cada uno de ustedes.

4 *Clase del 10 enero 2001*

Bueno, empezamos el 2001. Les deseo a cada uno un feliz año, a cada uno y a todos, ya que estamos embarcados en parte en un proyecto común.

Voy a seguir. Como ha habido una interrupción, reanudo por el hilo conductor que había empezado a desarrollar. Han visto que empecé en primer lugar a tratar un poco sobre la estructura de la angustia y llegué a dar una fórmula de su definición, diciendo que la angustia es un *momento* y un *afecto de destitución subjetiva*. Empecé la última vez a entrar en otro desarrollo que consiste en interrogar las condiciones discursivas de la angustia, a saber en que la angustia esta más o menos condicionada por el estado del discurso. Evidentemente es un desarrollo que es previo a la cuestión de la declinación de la angustia en las estructuras clínicas, puesto que las mismas estructuras clínicas no dejan de padecer las repercusiones del discurso.

Lo que intenté mostrar -era el primer punto- era la conjunción histórica entre el aumento del tema de la angustia en la cultura, la cultura occidental evidentemente, de Lutero a Heidegger, y hay que pasar evidentemente por Pascal y Kierkegaard entre los dos. Este aumento junto con la pérdida de Dios se afirma progresivamente en el discurso. A este respecto, subrayo que es sorprendente que esta fisura en el discurso, por decirlo con un término gráfico, fisura que es visible, aparezca especialmente en el momento de emergencia de la ciencia.

No olvidemos que los dos grandes testimonios de esta emergencia en nuestra cultura, o sea Descartes y Pascal, están ambos como forzados a tocar el tema de Dios. Descartes lo reduce al sujeto supuesto saber -es la operación de Descartes, reducción de Dios a no ser más que el garante de las verdades matemáticas, nada más- mientras que Pascal está como forzado a aplicar la apuesta de la existencia de Dios al Otro.

No es pues una casualidad, y esto se ve mejor en Pascal. Pascal, este personaje asombroso, que a la vez que hace sus experimentos sobre el vacío, inventa los transportes parisinos (no solo técnicamente, los crea, dicho de otra manera pone en acto el saber científico), es el mismo que aplica el cálculo de la apuesta de la existencia de Dios –del cual Michel Bousseyroux nos habló en Burdeos- y que por otra parte atraviesa la famosa noche mística en donde distingue el dios de los filósofos y el dios de los profetas. Quisiera hacerles notar que Pascal está presente en el último capítulo del texto de Lacan *"Observación sobre el informe de Daniel Lagache"*. Este último capítulo se llama *"Para una ética"* y Lacan dice *"He reservado para terminar la-estructura del superyo"*.

En efecto, en este texto, habla de la estructura, habla del ello, del yo y sus ideales, pero al superyo lo deja a un lado. Ha hecho más o menos la misma operación que Freud en su texto *"El yo y el ello"*, la palabra "superyo" no está; salvo que Lacan la introduce al final para decir: *"He reservado, para terminar, la estructura del superyo, es que sólo puede hablarse de él a condición de tomar desde más arriba el descubrimiento freudiano, a saber desde el punto de vista de la existencia"*. ¡Otra vez la existencia!

¿Qué quiere decir que no se puede hablar del superyo más que desde el punto de vista de la existencia? El punto de vista de la existencia se define por distinguirse del punto de vista de la estructura. Cuando se habla del ello, cuando se habla del ideal del yo, del yo, estamos en el punto de vista de la existencia; cuando se habla del sujeto y de la cadena, estamos en el punto de vista de la estructura.

El punto de vista de la existencia, es el punto de vista del decir que profiere, en otras palabras, la voz que profiere. Efectivamente, es una tesis que se encuentra a lo largo de la enseñanza de Lacan, el decir –y se encuentra especialmente en el texto *"L'etourdit"*, se encuentra en el seminario *"Aún"*, lo mencioné el lunes pasado en Sainte-Anne- el decir es existencia y el superyo, la voz superyoica es existencia.

¿Qué introduce allí? Les he dicho que Pascal está presente, pero, curiosamente, está presente sin ser citado ni ser nombrado en el texto. A quien se nombra y se cita entre comillas, y a quién Lacan introduce aquí, es a Emmanuel Kant y el problema de la ley moral. Lacan nos recuerda, estamos en la Pág. 663 de los *Escritos*, que Kant podía decir que hay dos cosas - y dos cosas solamente - que él considera con *"asombro y respeto"* y son *"la ruta estrellada por encima de él y la ley moral dentro de él"*. He aquí lo

que Lacan cita de Kant, dos cosas admirables, dos cosas que van más allá de la particularidad individual: el cielo estrellado, es decir el cosmos y la ley moral en el interior. ¡Cómo siempre nada de Pascal en el horizonte!

Pero, ¿Cómo responde Lacan a Emmanuel Kant? De la siguiente manera: *"los espacios infinitos han palidecido detrás de las letras minúsculas"* - entiendan las letras minúsculas de la ciencia- y por tanto el silencio de los espacios infinitos no tiene nada de espantoso. ¡Observen que Kant no dijo que estos espacios le espantaran! Dijo: *"asombro y respeto"*. En cambio ¿Quién ha hablado del espanto frente a los espacios infinitos? Es Pascal. La frase encubierta en este texto, no citada, es la famosa frase de Pascal que dice: *"el silencio de los espacios eternos me espanta"*. He aquí el espanto.

Es curioso, no es cierto, esta forma de responder a Emmanuel Kant, siglo XIX, con una frase de Pascal. Finalmente, Lacan objeta: no hay razón para el espanto en la medida en que la ciencia ha vaciado los espacios infinitos.

¿Qué quiere decir con esto? Nada más que ya no se busca en el cosmos la presencia de la voz divina. Las letras minúsculas de la ciencia han vaciado el mundo de la física de la presencia del Otro. Desde ahora están vacíos y es por lo que Lacan añade: lo único que podría espantarnos sería la voz de otros habitantes que podrían enviarnos signos de inteligencia. Es una forma de decir que las voces de otros habitantes posibles surgiendo en el cosmos presentificarían de nuevo un mundo no vacío, un mundo donde habría la presencia de voces, existencia pues.

Observen que la ciencia-ficción juega con esto. La ciencia-ficción actual juega con el espanto que podrían causar las voces *alien*, para evocar un título bien conocido, las voces de criaturas otras.

¿Por qué Lacan menciona a los dos, a Pascal implícitamente, a Emmanuel Kant explícitamente? Encontramos la clave de esta mención en el final del texto que se encuentra en la página siguiente. Nos dice, hablando esta vez del psicoanálisis *"se anuncia una ética, convertida al silencio, por la avenida no del espanto sino del deseo"*. Vean que no se trata de la venida en el sentido de la aparición, es la avenida en el sentido de la vía. Volveré sobre ello pronto. Se entiende porque allí se menciona a Kant.

Kant es la última moral de la gran voz que haya sido producida en la civilización occidental, la última moral del espanto. Es una moral de la gran voz, no de Dios, no estamos en el tiempo de Pascal, ¡No es la voz de Dios que truena! En Emmanuel Kant, es la voz de la ley moral interior. En

otras palabras, no es el superyo que podría pedir el sacrificio de Abraham, sino la voz de la ley moral que pide el sacrificio de todas las aspiraciones sensibles. Lacan dice en alguna otra parte "el asesinato de todos los objetos del afecto humano". Por eso escribió *Kant con Sade.*

Es una impresionante tentativa, Kant: la tentativa de poner no solamente el pensamiento sino la moral al paso de la ciencia. Finalmente Kant hizo gigantescos esfuerzos para concebir una moral universal, tan universal como la ciencia, pero una moral laica universal que no se base en los imperativos revelados, en los imperativos divinos sino solamente en los imperativos de la razón. Tentativa enorme, por supuesto, y obsoleta, terminada justo cuando empezaba, casi.

¿Cómo situar los silencios del espanto con relación al silencio del deseo?

En Pascal –es él quien me interesa, está en contrapunto con Kant– en Pascal el espanto tiene su interés a causa de su ambigüedad. Ya he mencionado la ambigüedad que hay en Pascal, a la vez hombre de ciencia y fervoroso creyente. Cuando dice: *"el silencio de estos espacios eternos me espanta"*, hay ambigüedad porque no se sabe si para él este silencio espantoso, angustioso, tiene valor de voz o de vacío. No se sabe si este silencio le espanta porque vale como ausencia posible de Dios, cómo presencia de una demanda divina que se ha callado, como silencio de la ira divina del Dios de Abraham. Dicho de otra manera ¿Es que este silencio es la señal de un Dios que ha olvidado a los hombres o de un Dios que se ha ausentado, habiendo comenzado la ciencia a expulsarlo precisamente? De tal manera ausente que habría que apostar por él. La apuesta de Pascal es sin embargo una operación profundamente habitada por la duda concerniente a la existencia de Dios. Así pues, entre la voz que esta callada o el vacío, no se sabe muy bien como se sitúa este espanto de Pascal.

Es por lo que digo que finalmente Lacan, citando a Pascal detrás de Kant, inscribe en este texto con la densidad que le es habitual, la línea de fractura que empecé a mencionar entre la angustia de antes de la ciencia y la angustia, digamos, del hombre moderno, en todo caso el contemporáneo de la ciencia.

Con la ciencia hay un viraje correlativo de la presencia de Dios, que gira un poco del lado de la ausencia. Ya lo he citado, la angustia del penitente, del pecador de la Edad Media por ejemplo, era una angustia frente al Otro, frente al Otro divino y sus representantes.

La angustia moderna es una angustia, digamos de la ausencia del Otro, y es totalmente diferente. Se ve aquí que un mismo afecto toma tonalidades muy diversas según sus condiciones de discurso. Pascal esta precisamente sobre esta línea de fractura. Se ve con él emerger hablando con propiedad la angustia de la ausencia divina, esta angustia que será retomada por Kierkegaard y que va a culminar con Heidegger.

¿Cómo situaríamos la nueva ética del psicoanálisis, es decir el segundo viraje después de la ciencia? Lacan tenía una ambición para el psicoanálisis que todavía hoy en día no sabemos si va a poder realizarse. Pero ya estábamos allí desde años anteriores, mas de cuarenta años atrás y Lacan no dudaba en considerar que había habido el viraje de la ciencia que había tocado al Otro y además que había el segundo viraje, el del psicoanálisis. No es el único texto donde dice eso, hay muchos. Se encuentra también en el seminario Aún.

Preguntémonos cuál es la diferencia de un silencio producido por la avenida del deseo.

El silencio producido por *el espanto*, si es silencio, debe hacer callar alguna cosa. ¿Qué es lo que *el silencio del espanto* amordaza? Creo que se puede decir que amordaza la voz de la criatura en tanto que las criaturas humanas pueden rezar, suplicar, suspirar, en resumen demandar. El *silencio del espanto* amordaza la demanda. Vean como en el relato del sacrificio de Abraham hay el silencio de la demanda de la criatura y hay la resonancia de la voz del Otro que demanda el sacrificio. Efectivamente, el espanto hace callar a la demanda la cual es finalmente, si reflexionamos, incompatible con una época donde ya no hay Otro y donde lo universal esta muerto.

El silencio que genera el deseo, ¿A qué hace callar, puesto que desde que hay silencio, es que algo? No podemos ciertamente pensar que la ética del psicoanálisis, en tanto que ética del deseo, sea una ética religiosa, ni tampoco kantiana. Voy a escribir esta diferencia de una manera precisa.

$$\$ \longrightarrow A$$

Silencio del espanto frente
al Otro

Escribo *S*, es a la vez el silencio y el sujeto. El silencio de los sujetos cuando es por espanto es silencio frente al Otro. El silencio del sujeto

cuando es deseo no es un silencio referido al Otro. Todo el seminario de la angustia, todos los desarrollos que hemos citado anteriormente nos indican que se trata de la avenida de la causa del deseo.

$ ——————→ *a* (objeto causa)
la avenida del deseo

Entienden porque escribe *avenida* en una sola palabra –es lo que mi flecha representa aquí. La avenida del espanto va hacia el Otro. La avenida del deseo, en el sentido de la vía, va hacia el objeto causa. Así pues, vean que en este capítulo ultimo de *Observación sobre el informe de Daniel Lagache,* cuando Lacan nos dice *"una ética, convertida al silencio, por la avenida no del espanto, sino del deseo"* así como en el seminario de la angustia, es al menos lo que he tratado de demostrar, traza el camino que va del Otro al otro escribiendo como debe escribirse el titulo de su seminario *"De un Otro al otro" [D'un Autre a l'autre]* de gran A a pequeña *a*, con la dificultad, para los lectores por lo menos, pobres lectores que somos, que pequeña *a*, si excluye la gran A consistente de la voz superyoica, la pequeña *a* supone a pesar de todo al Otro como lugar –lo que hace que en todo el seminario de la angustia se habla del otro con una A mayúscula. pero es el Otro lugar. Es el Otro definido por la inscripción significante.

La cuestión es evidentemente saber si el discurso contemporáneo –que no es el discurso del espanto, se ha acabado el espanto religioso, el espanto kantiano se ha acabado– pero que no es tampoco el discurso del deseo, como este discurso contemporáneo... ¿Qué condiciones crea para la angustia?

Antes de llegar a eso, quisiera sin embargo decirles dos palabras, no quiero entrar a desarrollar nada de esto, dos palabras sobre Kierkegaard, que se merecería mucho más que dos palabras, creo que es del todo necesario (si se puede decir que algo es necesario, todo depende del deseo). De todas maneras, es interesante trabajar Kierkegaard a quién se considera generalmente el inventor de la filosofía existencial con la enorme paradoja que lo hace en el marco de la fe. Es un gran creyente Kierkegaard, un gran soporte del Otro.

Lo que es completamente sorprendente, es que ha logrado percibir el alcance ontológico de la angustia en el marco de la fe. Lean el pequeño texto *El concepto de la angustia,* no es largo, pero si difícil de leer,

precisamente a causa de la abundancia de las referencias cristianas que hace que hoy en día no entendamos su manera de formular las cosas. No obstante, incluso si tan solo miran la tabla de las materias – ¡Siempre hay que mirar las tablas de las materias, cuando están bien hechas! – ven enseguida dos cosas: primero que la angustia esta conectada con el pecado, de principio a fin– pecabilidad (***peccabilité***). Hay también toda la reflexión de la cuestión del pecado original, pero pueden ver también, curiosamente, que Kierkegaard esta muy lejos de confundir angustia y culpabilidad, producida por el pecado. Lo pueden ver desde el enunciado de los capítulos ya que el primer capítulo se llama *"La angustia como condición del pecado"*. Al final hay un capítulo donde se analiza a la angustia como efecto del pecado, lo que no es igual. Finalmente el rasgo más importante que extrae Kierkegaard, no es tanto lo que va a decir al final que el único remedio es la fe. Lo que me parece más interesante es que considera que la angustia es la condición de la pecabilidad y que va ligada a la inocencia, al estado del sujeto que no conoce ni el bien ni el mal. Entonces ¿Por qué se angustiaría este inocente? A causa de la posibilidad, la angustia ligada a lo posible. Kierkegaard invita a reflexionar sobre lo que es lo posible.

Es muy interesante porque esto coloca la angustia a cargo de la criatura pero sobretodo la conecta con lo que podríamos llamar la libertad de la criatura. Se puede utilizar este término. Lacan no ha retrocedido frente al término de la libertad innata de la criatura. Así pues, solo con este pequeño párrafo –y hay muchos párrafos, hay que leer el conjunto– pero sólo con este párrafo se percibe que para él la angustia esta unida a la dimensión de lo fáctico de la existencia. Les invito a mirarlo detenidamente.

En Heidegger, la dimensión ontológica, existencial, de la angustia es muy manifiesta ya que hace de la angustia el afecto mismo de la facticidad de la existencia. Tenemos en Heidegger fórmulas tan elocuentes..., casi demasiado elocuentes. Puede ser que Kierkegaard vaya más lejos con sus fórmulas más opacas para nosotros. Las formulas demasiado elocuentes, es cuando Heidegger dice, voy a citar algunas: *"el ante que de la angustia"*. ¿Ante que se angustia uno? La primera línea de lo que he escrito nos dice: el *"ante que de la angustia"*, superyoica. Nos dice: el *"ante que de la angustia"* es de ser arrojado al mundo. El ser arrojado, abandonado a si mismo.

Otra fórmula más: *"la angustia solitaria [esseule]"*. En esta traducción *esseule* esta escrito en una sola palabra con dos s: "la angustia solitaria el *Dasein* como *solus ipse*", lo arroja a lo extraño, lo arranca de la familiaridad de lo cotidiano, etc.

Hay toda una serie de expresiones que nos indican que la angustia es efectivamente el afecto propio del ser arrojado al mundo sin Otro. Es verdad que *"ser arrojado" [être jeté]* es una expresión, una fórmula, un tema que no son extraños semánticamente al *Hilflosigkeit* de Freud. Cuando Freud habla de la angustia, *Inhibición, síntoma y angustia*, con el término *Hilflosigkeit* –que se traduce en francés *"détresse"*, en español se traduce, a falta de algo mejor *"desamparo"*, *"abandono" [déréliction]* está ya mejor, esta más cerca de las resonancias heideggerianas. Es más bien Heidegger quién esta cerca –salvo Freud que cuando habla del desamparo, el abandono, añade incluso la noción de peligro. No es sólo un afecto metafísico del ser en el mundo. (Son pues, textos a releer con motivo de nuestro tema del año)

Voy a tratar de retomar cierto número de cosas sobre nuestro discurso actual al que tengo tendencia actualmente a denominar discurso capitalista. Quizás es porque me han invitado en Toulouse a hablar del discurso capitalista, y por esta razón me he sumergido de nuevo en el tema.

El discurso contemporáneo no es ni religioso, ni kantiano, y no es compatible con la batuta psicoanalítica, es lo menos que se puede decir. No es tampoco una ética del deseo. Curiosamente, me decía, que hoy en día no tenemos ni el espanto, ni el deseo, ni el silencio.

¿Qué tenemos en el lugar del espanto? Algo muy preciso –que puede espantarnos pero no es el mismo espanto- en el lugar del espanto tenemos el sin-sentido *[non-sens]*, lo fáctico que ha evolucionado a través de toda la historia de la filosofía hasta Heidegger. No tenemos el deseo, todo el mundo se queja de esto. Tenemos en su lugar, retomo un término que ya había utilizado, tenemos el *narcinismo [narcynisme]* que condensa el narcisismo y el cinismo. No tenemos tampoco el silencio, tenemos lo que Lacan ha denominado tan bien *"el clamor generalizado"*. Lo ha denominado *"el clamor"* en *La nota a los italianos*.

El *clamor* no es la demanda. Se puede decir de la demanda que es la voz del sufrimiento, que hace oír la voz del sufrimiento pero dirigida al Otro. El clamor es la voz del sufrimiento sin dirección. No encuentro una

mejor definición de este término "clamor". Lo que sorprende es que los psicoanalistas no escapan al clamor. No hablo de cada uno en tanto individuo, sino en tanto que colectividad analítica. No escapan al clamor y por otra parte no soy yo quién lo inventa: después de haberlo pensado, me di cuenta que ya lo había dicho Lacan.

Cojan el principio del pequeño texto que se titula...*Ou pire*, empieza así: *"....O peor, título de una elección. Otros suspiran. No lo voy a hacer una cuestión de honor.* Otros suspiran, el verbo suspirar. El suspiro es el clamor en voz baja. Esto podría ser un programa, hacer una cuestión de honor el no suspirar. ¡Todo esto aliviaría la vida asociativa! Se podría hacer un título a lo Bergman con el modelo de *"Gritos y susurros"*, que quedaría *"Clamores y suspiros"* ¡Se podría escribir un artículo muy divertido!

Evidentemente, sabemos lo que Lacan oponía a los suspiros de los psicoanalistas doblegados por su destino. Le oponía el "deseo de saber" en tanto deseo que vaya hacia lo real. Y no se puede decir que esto se haya solucionado desde 1970 o 1974, fecha en la que él lo señalaba. Dejemos a los psicoanalistas por un momento.

Volvamos al discurso contemporáneo, el sin-sentido, el narcinismo y al clamor generalizado. Quiero hacer una observación de la que creo podemos sacar algunas enseñanzas. Observo que el discurso del amo, el discurso del amo antiguo -es de aquí que Lacan ha tomado el modelo del discurso del amo- no es el discurso del amo contemporáneo.

El discurso del amo antiguo no era angustiante. El tema de la angustia no estaba ni tan solo en las preocupaciones, se puede buscar en vano el rastro. Esto no quiere decir que no hubiera sujetos que conocían la angustia, pero como discurso, no era un discurso angustiante, se tienen bastantes indicios. No era un discurso angustiante porque era un discurso que lograba obturar la fuente de la angustia.

Doy algunas pistas. Primero lo mal que lo hace Sócrates para tratar de inquietar al amo: hay que hacer un enorme esfuerzo para inquietar al amo antiguo. Es la tesis de Lacan sobre Sócrates, quizás volveré a ello.

Y además se encuentra el reflejo de esta constitución de la angustia en este discurso, se le encuentra en la filosofía. Piensen en el dios de Aristóteles, no es el dios de los profetas. El dios de Aristóteles, la esfera inmóvil que envuelve toda cosa y que sin palabras implica un tipo de saber de lo que es el bien para todas las criaturas. Es un dios que no deja

ningún lugar al imperativo. Es un dios que no deja lugar al otro como Cosa en el sentido que Lacan le da a la Cosa en el seminario de *La ética...* Ningún lugar a la *Cosa* y ningún lugar incluso a la contingencia de las manifestaciones de la *Cosa*, al acontecimiento verdadero.

Entonces podrían objetar que existían sin embargo los dioses del paganismo. Los dioses del paganismo también evitaban la angustia en la medida en que ellos eran según Lacan, figuras consistentes del Otro, pero múltiples. En otras palabras, figuras que declinaban en su diversidad, que declinaban las formas múltiples del goce. Eran representaciones en persona, en cierto modo, de los goces múltiples y la tesis de Lacan en el seminario *Encore* es que con esta multiplicidad cada uno podía encontrar en uno de estos dioses el paradigma de goce que le convenía.

El goce, no desapareció con el monoteísmo y con el pecado original. Me decía que el Olimpo quizás había simplemente cambiado de piso. Se ve esto en el *Infierno* de Dante. ¡El *Infierno* de Dante declina también las representaciones poco consistentes de las figuras de goce, salvo que no es en el Olimpo, sino en el piso inferior, en el imaginario del Infierno!

En lo que refiere a nuestro discurso actual, no estamos en los tiempos de Dante, pero no es tan evidente. Es instructivo constatar que el discurso del amo antiguo no era angustiante. ¿Por qué? Porque se apoyaba sobre la peor de las discriminaciones, disparidades y desigualdades, que hoy en día nos parecería perfectamente inaceptable: Los unos amos, los otros esclavos y siervos.

El hecho de que este discurso no haya sido angustiante prueba al menos dos cosas que deseo subrayar.

En primer lugar, que la discriminación no es la segregación. Son dos cosas completamente distintas que se confunden cotidianamente en el discurso actual. Era un discurso discriminatorio y no segregativo, todos vivían juntos. Es suficiente con estudiar las familias, los lugares de vida de la Antigüedad, los esclavos no estaban segregados, eran discriminados, que no es lo mismo.

Segundo punto: este discurso nos permite constatar que las desigualdades instituidas no son forzosamente angustiantes y se entiende porque en la medida en que el discurso define los lugares, los lugares que se excluyen, los lugares discriminatorios, esto permite al mismo tiempo que cada uno pueda identificarse con ese lugar. Esto para la angustia

porque bloquea, digamos, la cuestión del ser. Impide la emergencia de lo que atormenta a los sujetos en el psicoanálisis a saber: ¿Qué soy yo? *Che vuoi*? ¿Cuál es mi lugar? ¿A donde voy? etc.

El discurso antiguo lograba taponar esta falta. Por esoí Lacan dice, pequeña anotación de paso, *"el amo antiguo era el más ciego sobre su deseo"*, en la medida en que el deseo estaba prevenido por lo que le ofrecía el esclavo. Decir que es el más ciego sobre su deseo quiere decir también que es el sujeto mas alejado de la cuestión de su ser y de la angustia que comporta.

El discurso contemporáneo es angustiante. Ya no es el discurso del amo antiguo y hay que, sin ninguna duda, tratar de ver un poco porque. Empezaré por mencionar algunos fenómenos, nada nuevo, pero quisiera sin embargo hacer un pequeño resumen de las cosas que son realmente patentes. Pasaré a continuación a la estructura de estos fenómenos.

Se puede observar, en primer lugar, como el vocabulario se ha enriquecido en el registro de la angustia. El registro de la angustia, no es exactamente la angustia. En el registro de la angustia, vean cuantas palabras nuevas hay ahora. Tenemos el stress, el pánico, el traumatismo, la presión y la depresión, podríamos hacer una colección sobre estos afectos.

Es un nuevo vocabulario del afecto que va a la par, evidentemente, con las características de los goces actuales. Estas características, ya he tenido la ocasión de tratar de precisarlas. Las reagrupo para hoy, para ir deprisa, en tres puntos: primero, lo que llamo la *imposición de lo mismo*. Es conocido bajo el efecto de lo que todos llaman ahora *"la globalización"*. Hay en la época una homogenización de hecho que suple, es una suplencia, la falta de lo universal que pasa por el significante. La homogenización se realiza de hecho imponiendo a todos los mismos modos de satisfacción. A falta de los mismos ideales, los mismos objetos. ¡Ya hace mucho tiempo que había señalado que este *empuje-a-lo-mismo* toca incluso a la diferencia sexual y culmina con esta palabra nueva *"el unisex"*, ¡Tan moderna además! Lo desarrollé en un texto titulado *La histeria en la ciencia* y no estaba tan desfasado, se confirma todos los días.

Esto quiere decir que tenemos una nueva forma de superyo conformista. Y ya no está la voz del Otro, ni la voz de la ley, ni la voz de Dios, no tenemos más imperativos que pasen por los significantes amos. No obstante, los deseos se dejan seducir por los objetos del mercado. Y desde ahora esta seducción, esencialmente pasa por la propagación de las

imágenes. En realidad es la definición de la publicidad. Toda nuestra publicidad manipula, trata de dirigir la propagación de las imágenes, es decir, se instala sobre el resorte de la competencia narcisista. Es una nueva forma de superyo, un superyo que tiene formas mucho más imaginarizadas que los imperativos divinos o la ley moral, por supuesto.

La segunda característica que me parece muy importante es la característica de la fragmentación, lo que yo había denominado el efecto de *esquizofrenización [schizophrénisation]*: las ofertas que el discurso hace para gozar son múltiples y fragmentadas y los señuelos del deseo, siempre se buscan nuevos, no solamente son múltiples, sino que hay un empuje a la multiplicación, a la renovación.

Este efecto de *esquizofrenización* se traduce muy concretamente en la vida. Se traduce en particular a nivel del manejo del tiempo, del empleo del tiempo del hombre de hoy que es para todos una cuestión de saber siempre, cuantas horas, cuantos minutos, cuantos días va a dedicar a cada cosa: cuanto para el trabajo, cuanto para el amor, cuanto para la familia, para el descanso, para el deporte, para la intimidad, para la pereza... ¡Vemos lo mismo en los psicoanalistas!

Así que es bastante interesante como cada uno hace valer su singularidad, digamos, en el régimen de la homogenización esquizofrénica. Cada uno trata de hacer valer, me parece, su singularidad individual introduciendo pequeñas diferencias en la dosis, de lo que él dedica a cada cosa. ¡Bastante divertido de observar, si se quiere tomar las cosas por el lado bueno!

Finalmente, en tercer lugar, podría llamar a este punto: *"El destino de la soledad aumentada"*.

No hablo aquí de la soledad metafísica, ni tampoco de la que impone la estructura, la no-relación sexual, hablo de la que programa, como Lacan ha dicho, la fragmentación creciente de los lazos sociales. Es una soledad histórica, una soledad que deja a cada uno solo con sus goces. Es lo que llamo el régimen del narcisismo, el régimen que se distingue completamente del cinismo subversivo de Diógenes en la Antigüedad, que se distingue también completamente del narcisismo de los ideales que atraviesa los siglos. Es un cinismo y un narcisismo que tiene sus formas propias y que yo diría casi impuestas. Por aquí yo creo que, a falta de grandes causas colectivas, religiosas, políticas, sociales, todo lo que

quieran, cada uno está reducido a no tener otra causa posible que él mismo. Es la definición de Narciso, no tener más causa que si-mismo.

En segundo lugar, a falta de ideas creíbles, cada uno no puede promocionarse -puesto que cada uno se promociona- sino apoyándose en sus modalidades de goce, se podría decir sobre su síntoma. Esto es el cinismo: servirse de su goce. Dicho de otra manera, y tengo la impresión que los sujetos de hoy están confrontados a una elección forzada bastante precisa, que voy a formular de la manera siguiente, espero que ustedes entiendan: o el bello escabel *[l'escabeau]* o la depresión como mínimo, es la melancolía de la época.

El bello escabel es el término que Lacan produce en 1975 para designar la forma en que cada uno, cada sujeto -eminentemente Joyce, puesto que hablaba de Joyce en este texto- se promociona, se hace valer, sube un punto en la escala de la notoriedad, de la importancia, etc.

Con este bello escabel, además, he jugado con algunas asonancias que me gustan tanto, es que curiosamente, bello escabel designa el objeto que les permite elevarse- ¡Vean, además yo hablo sobre una tarima! Es una forma de tarima, el bello escabel, del pedestal, etc. El bello escabel es un término que modifica el pedestal. Lo sorprendente es que en el bello escabel *[escabeau]* se escucha "es-ce-cas-beau". *(es-este-caso-bello).*

Estoy segura que no es por azar que Lacan ha escogido este término. Si cogen las primeras páginas que dedica en su *Segunda conferencia a Joyce*, ¡Es cuestión de lo bello *[du beau]*, del caso *[du cas]*, y del bello escabel! Y si añaden además una "h" al bello escabel *[escabeau]*, como él lo hace, hescabeau, hace la *"h"* del hombre.

Al principio de su enseñanza, en 1948, página 114 de *"los Escritos*, encontraran que Lacan estigmatiza lo que el llama" *el gran moscardón alado de la tiranía narcisista"*. Evidentemente era peyorativo en relación con el narcisismo y lo imaginario, puesto que como se sabe, el abejón no fabrica la miel, solo hace ruido.

Me decía, cuanto camino recorrido para acabar diciendo, no hay nada más que el bello escabel es lo que dice en 1975 y explícitamente se lo aplica a si mismo en el texto. Esto merece ser subrayado porque estas pequeñas variaciones, en las resonancias de las expresiones, nos indican de una forma muy precisa el cambio de estatuto de lo imaginario en la conceptualización de Lacan.

Me atengo a estas tres características por ahora. "el empuje-a lo-mismo, la esquizofrenización y la elección forzada del narcinismo". Tienen seguramente sus efectos de afecto, efectos diferenciados según las estructuras clínicas, puesto que psicosis y neurosis no responden de la misma manera al discurso narcinico. En todo caso, este estado de hecho ha pasado a la conciencia, que se puede llamar conciencia común, la opinión común. Doy como prueba lo que funciona hoy en día y que a menudo he indicado, o sea el recelo *[soupçon]* generalizado que reina en nuestro tiempo. Hace ya mucho tiempo que Natalie Sarraute escribió una novela que se denomina *Le soupçon*.

He mencionado en Burdeos que, hoy en día, la respuesta a la pregunta del deseo -*¿che vuoi?*- cada vez que se plantea y se le plantea en todas partes al pobre narcínico de hoy: el *se*, la opinión general, el *se* de la omnitud *[omnitude]* como nos dice Lacan, responde con una interpretación estándar, mediática, responde *"todos corrompidos [pourris], todos cabrones*. Es verdaderamente el recelo generalizado, la voz de la omnitud piensa, cree constatar que cada uno no quiere más que su goce y a toda costa. Son aspectos que podemos captar a nivel de la superficie de los fenómenos y de nuestras vidas cotidianas.

Ahora vayamos a la estructura del discurso que genera estos hechos. Creo finalmente que Lacan no estaba equivocado -he tardado bastante en llegar a eso- en imputarlos al discurso capitalista tal como él lo entiende. Es necesario comprender, creo, hasta que punto el modo en que escribe el discurso capitalista da cuenta de los hechos en cuestión. Curiosamente, lo he dicho en Toulouse, formula, escribe este discurso capitalista en una época que no era tan evidente, es decir en el año 70, no era tan evidente como ha llegado a ser treinta años después. Quizás ya era evidente para algunos espíritus un poco avanzados como el de Lacan, además de otros, no estaba solo, pero no había pasado a la conciencia común de la misma manera.

Saben como escribe el discurso del capitalismo. Quisiera comentarlo un poco. Lo escribió con las cuatro letras de la estructura, los cuatro términos de la estructura. No es posible con otras. Pero en esta escritura los cuatro lugares están intercambiados.

Se dice a menudo que el invierte el matema de la izquierda del discurso del amo, las posiciones de S1 y S (sujeto) y por tanto escribe el

discurso capitalista así. Pero lo importante es retener las flechas que escribe y esto queda así:

Discurso capitalista



He dicho: los lugares están intercambiados o si lo prefieren los términos no están en su lugar.

¡No es esto en absoluto! No es porque los términos no están en su lugar que puede decirse que los lugares están intercambiados. Es que, en este discurso, ya no hay lugares, no hay lugares que se distingan. No hay distinción entre un lugar desde donde se comanda y un lugar desde donde algo se produzca.

Cojamos el discurso del amo como un discurso de partida: la cuestión no es solo, que hay en primer lugar el significante amo y *a* en el lugar de la producción del objeto, es que este lugar es desde donde se ordena, de lo que se desprende que un término ordena mientras que otro viene como efecto de producción. Es en este sentido que digo que hay lugares que se distinguen.

Discurso del amo



En el discurso capitalista no hay lugar de mando, y no hay lugar de producción. Para comentar este esquema, como ven, se pueden decir dos cosas del todo contrarias. Se puede decir, en primer lugar, que el sujeto con la barra que representa su falta insondable, comanda como en la histeria para producir un plus-de-gozar por la vía de la cadena significante. Se puede decir, y sería una primera lectura que el sujeto comanda, comanda por vía de la cadena significante la producción de objetos. Se diría: he aquí un sujeto amo. ¡Pero, en absoluto!

Puedo decir exactamente lo contrario: los objetos comandan al sujeto puesto que el circuito de flechas es un circuito continuo y sin corte. Esto es importante en la escritura del discurso capitalista, más que los términos. Por otra parte es por lo que Lacan dice en *Radiofonía* que es a los objetos de la producción, mucho más que al amo, que los sujetos deberían

pedir cuentas de la explotación que padecen. Introduce la idea del sujeto explotado por los objetos.

Al mismo tiempo, estos son los objetos que le hacen producir. Circuito cerrado, ciclo sin fin en donde no hay nada de lo que hay en la escritura de los otros discursos: un hiato, una barrera y una distinción entre el lugar de mando y el lugar de producción; con el efecto de que hay también una distinción, en los otros discursos, entre el goce producido y la verdad del goce.

Volveré sin duda a la cuestión de saber lo que este discurso forcluye. Pero quiero insistir que este matema da cuenta de los fenómenos que padecemos y debo decir que no había valorado realmente hasta ahora su eficacia.

Observen que en este circuito cerrado hay algo que desparece. He dicho que desaparecían la distinción de lugares, pero no solo eso. Con la distinción de los lugares, desparece el lazo social. En efecto todos los discursos, menos este, se apoyan en parejas de significantes que ordenan la pareja de los seres.

En el discurso del amo, tienen al amo y al esclavo y con el mismo modelo pueden tener hombre-mujer, es un orden posible. Probablemente tienen también padre-hijo. Hay muchas parejas con el modelo del amo.

En el discurso de la histeria también hay una pareja: la histérica y el amo, con formas diversas. Las místicas y la retahíla de los representantes de Dios y Dios mismo, del otro lado; después la neurótica del siglo XIX y el médico. Hoy en día, lo veremos más tarde, lo que ha sido de la histérica, como responde en el discurso actual. Lo que estaba bien en el discurso de la histérica no contemporáneo era que la angustia estaba del lado del Otro. El sujeto trataba de devolver la angustia al partenaire: el amo, el cura, el médico. En el discurso moderno, la operación no está tan lograda.

En el discurso universitario también hay la gran pareja del profesor y del alumno. Lacan ha declinado bajo formas divertidas la pareja de los sciants y los sciés, la pareja de los sabios *[savants]* y de los astudados *[astudés]*

Y después tenemos evidentemente la pareja analista-analizante, muy particular.

Me decía: ¿Donde pondríamos en esta serie, la pareja del confesor y del confesado? Muy a menudo se escuchan reproches al psicoanálisis

diciendo que es la forma moderna, larvada, de la confesión cristiana, pero no es justo. Además "con fesar" *[con fessé]* si lo escriben en dos palabras ¡Es divertido!

Confesor y confesado, oscila entre el discurso del amo y el discurso universitario que es una variante. El confesor es el amo de la absolución pero al mismo tiempo, lo es en tanto que representante del saber de las Escrituras, por tanto está también del lado del saber en el lugar del semblante. Oscila entre estos dos discursos y no se parece en nada a la pareja de analista y analizante.

Finalmente, en el discurso capitalista contemporáneo ya no hay parejas. Hay solamente el sujeto y sus objetos -dudo incluso en decir "sus" objetos- los objetos que se le venden, que el discurso le impone.

La falta de los lugares, es que entre el sujeto y el objeto no hay lugar de mando, está el circuito cerrado de esta relación única. Es lo que hace que Lacan diga que se tiene un coche como una falsa mujer -lo dice hacia el año 75, creo. Es para decir que el discurso capitalista incluye al mismo partenaire sexual en la serie de valores de intercambio, de uso y de intercambio, pueden ser los dos y uso de intercambio también.

En la teoría marxista, esto procede de antes de Marx además, el valor de uso y el valor de cambio, es una bella oposición de nociones, pero después nos damos cuenta que es bastante difícil marcar una frontera precisa entre un valor de uso y un valor de intercambio. Al mismo tiempo quiere decir que el lazo social esta desecho -entiendan el lazo entre los hablaseres- en beneficio de la relación con los objetos que de alguna manera realizan los fantasmas. De allí la fórmula que Lacan propone en 1974, cuando dice: *"todos proletarios"*. El mismo da su definición del proletario, es decir que los individuos –el individuo designa al hablaser, no es solamente el sujeto, es el hablaser con su cuerpo de goce- los individuos no tienen nada para hacer lazo social.

Habría que detenernos un poco en esta tesis. Me hicieron la pregunta en Burdeos y no respondí. ¿Por qué dijo *"todos proletarios"*? (Es cierto que es una fórmula que homogeneiza a todos los sujetos y que deshace la idea que habrían dos tipos: los capitalistas y los proletarios. Es la idea marxista, volveré sobre esto la próxima vez.)

Quisiera decir algo de cómo Lacan ha leído a Marx. En Marx hay la idea que el capitalismo es una forma de discurso del amo, no lo formula en estos términos, pero hay sin embargo la idea de que existe lazo social

entre, de un lado el capitalismo y del otro el proletario, como variante del amo y el esclavo. El proletario, variante moderna e industrializada del esclavo y el capitalista, variante del amo. Ven que la tesis de Lacan es completamente diferente. En el fondo, va en contra de la ideología de la lucha de clases.

Por el momento, puesto que debo detenerme, respondo a la pregunta que me hicieron en Burdeos. La pregunta era: ¿Por qué dijo *"todos proletarios"* en vez de *"todos capitalistas"*? Cuando se dice capitalista, en memoria de Marx, se piensa que el capitalista tiene algo para hacer lazo social: tiene los medios de producción con los cuales puede esclavizar al pobre proletario. Finalmente la tesis de Lacan *"todos proletarios"*, es que el mismo capitalista está afectado por el discurso capitalista.

No crean que me alejé del problema de la angustia, para nada. Intento por ahora construir las coordenadas.

Bueno continuaré la próxima vez.

5 *Clase del 24 enero 2001*

Así pues me he comprometido en una exposición que aspira a mostrar que la angustia, sentimiento universal, tiene sin embargo condiciones de discurso y por tanto me lleva a recordar la tesis según la cual todo individuo es un *proletario*.

Quisiera desplegar un poco esta tesis, para que por supuesto vean, que ésta implica que la angustia moderna es una angustia de este proletario generalizado, digamos, de la cual habla Lacan y que define de manera extremadamente precisa diciendo que cada uno en tanto que individuo no tiene nada para hacer lazo social. He ahí su definición del proletario que está evidentemente muy desplazada de la definición marxista. No hay nada para hacer lazo social, por el hecho de que, precisamente, el discurso capitalista –lo he explicado la última vez- deshace los lugares a partir de los cuales se constituyen los discursos, y que deshaciendo estos lugares, deshace al mismo tiempo los vínculos sociales que estos lugares condicionan. El resultado es este círculo cerrado entre el sujeto y sus objetos, que escribí la última vez y en el cual el sujeto está igualmente controlado por los productos que controlando su producción.



Quisiera pues desplegar un poco este punto, para comprender mejor lo que puede ser la angustia del proletario generalizado. Y me pregunto como ha leído Lacan a Marx.

El insiste a menudo en decir que la operación de Marx era la del síntoma e incluso lo califica repetidas veces de inventor del síntoma. Esto se comprende si se piensa que el síntoma, todo síntoma en el sentido psicoanalítico al menos, es una emergencia de verdad que concierne al

goce, y que en ella misma es un goce. El síntoma condensa verdad y goce, digamos en memoria de Freud. Por último, Lacan reconoció en los análisis de Marx la misma operación. Marx, se puede decir así, hizo un descifrado del capitalismo, en su fase emergente en el siglo XIX, que tenía formas fenomenológicas muy diferentes de cómo ha sido después.

El capitalismo tiene una primera condición: es la ciencia. Tiene la misma condición en cierto modo que el psicoanálisis que, según Lacan, no pudo aparecer antes de la ciencia. Es, en efecto, la ciencia que hace posible las técnicas de la revolución industrial y el desarrollo del maquinismo sobre el cual reposa el capitalismo. Pero no hay solo la ciencia. En cierto modo en la misma línea, está la Revolución francesa –porque no nos olvidemos que el capitalismo nace en Europa. La Revolución francesa contribuyó a situar la ideología del discurso común al ritmo de esta conmoción que fue el cambio de los medios de producción entre el Antiguo régimen y la aparición del capitalismo industrial. Situó la ideología al ritmo de esta conmoción de una manera precisa, con la promoción de la ideología de los derechos del hombre en la que siempre vivimos, y que no ha cesado de tener efectos, que además, no son siempre aquellos que se creen. Pero esto es otro problema.

Para resumir, ¿Cuál es la lectura que Marx efectúo de este fenómeno del capitalismo emergente, ya que asistió a sus estragos en el siglo XIX? Lo centro en tres puntos, lo que es realmente forzarlo mucho para resumir un trabajo como el que efectuó Marx.

En primer lugar, denuncia el engaño de la ideología de los derechos del hombre para poner de manifiesto –es su tesis- que esta Declaración de los derechos del hombre de hecho encubre y trae lo que él mismo ha llamado *La explotación del hombre por el hombre*.

Los dos *"hombre"* que están en la fórmula no son simétricos, ya que hay uno que posee los medios de producción –no la fortuna, sino los medios de producción- y después hay otro que solo tiene su fuerza de trabajo, y que por lo tanto está reducido al estatuto de instrumento de la economía capitalista. Se ve bien aquí la operación verdad. Extrae de la famosa fórmula *"Todos los hombres nacen libres e iguales en derecho"* la verdad de la explotación.

La segunda característica que yo señalaría -y que es la que Lacan utiliza mucho y la que reconoce como la más valiosa de toda la elaboración marxista- es la construcción de la estructura de la *plus-valía*. Para decirlo de

la forma más elemental, un poco reduccionista por elemental, pero creo que justa: la idea es que el trabajo, el trabajo de los trabajadores, se extrae del valor y que una parte de este valor no está pagado. Por tanto, el capitalismo se apropia de la parte no pagada, un pequeño plus de valor que sustrae gratuitamente. Esto hace del proletario un individuo que está condenado únicamente a la supervivencia. En el fondo, la idea de Marx, largamente desarrollada, es que el capitalismo paga al proletario solo lo justo y necesario para que mantenga su fuerza de trabajo y pueda continuar trabajando y produciendo el valor.

En consecuencia, se puede decir sin forzar, utilizando la fórmula de Lacan, que la plus-valía según Marx, es la causa del deseo del capitalista. En el fondo, construyendo la teoría de la plus-valía, Marx extrajo su causa de deseo. Esto nos daría una definición suplementaria del capitalista. La definición clásica es la que dice que posee los medios de producción, la definición complementaria sería la que dice que toma como causa de deseo la plus-valía. Se podría escribir así: con el modelo del fantasma.

$$c \lozenge a = \text{Capitalista} \lozenge \text{plus-valía}$$

Se podría casi escribir con la fórmula del fantasma, poniendo en el lugar del objeto la plus-valía.

Tercer punto, para resumir la lectura de Marx: Marx extrae las consecuencias políticas, con la idea que hay que desarrollar, lo que él llamaba la conciencia de clase en los explotados especialmente, y finalmente produce lo que Lacan ha denominado *la ideología de la lucha de clases y del hombre nuevo*. Fue un bello sueño, el sueño del hombre nuevo. Era la idea del hombre que no estaría animado por el mismo deseo del capitalista, que sería liberado, que la historia en marcha liberaría del deseo del beneficio y de la lucha que el beneficio implica.

Es verdad que esta propagación de la ideología de la lucha de clases se efectuó con el objetivo de liberar a los proletarios, los explotados, aquellos a quien se sustraía la plus-valía, de liberarlos de la explotación que sufrían y que les reducía a un estado que Zola tan bien describe en lo que concierne al siglo XIX.

¿Cómo lee Lacan a Marx? Resumo muy brevemente para llegar a la lectura que Lacan hace y extraer lo que nos interesa.

Lacan ratifica la doctrina de la plus-valía como causa de deseo y, ustedes lo saben, formula explícitamente-, más que la homología, la casi equivalencia entre la plus-valía de Marx y su plus-de-gozar. Ratifica la plus-valía, pero a partir de aquí, se independiza totalmente, intelectualmente, de la lectura marxista. Y es aquí donde las cosas se vuelven interesantes para nosotros. Hace una doble interpretación. Ya sabe que he insistido mucho diciendo que la práctica del campo lacaniano es la interpretación de otros discursos y de hecho, Lacan ha dado muchos ejemplos. Y aquí, tenemos uno muy preciso.

Esta interpretación es doble y consiste en decir: primero -no es el punto esencial, empiezo por el punto menos importante- consiste en decir que cuando la plus-valía es causa de deseo, se está en el régimen de falta-de-gozar.

¿Sobre que se apoya para decirlo fuera de la experiencia analítica? Aquí se está en el análisis de la organización capitalista y se apoya sobre el hecho de que la plus-valía sustraída al proletario, esta de hecho reinvertida en el régimen capitalista, no es ni consumida ni ahorrada. Está reinvertida, va a engrosar el capital y por tanto sirve menos al goce que al mantenimiento del círculo infernal, infernal por infinito, producción/ consumo. Hay que producir para consumir, pero hay que consumir para producir.

Esto no ha acabado, funciona siempre. Leía en la prensa que China pensaba dar un poco más de vacaciones pagadas a sus trabajadores –que ya no son los del siglo XIX- para mantener el consumo. Sin el consumo, todo se fastidia.

La idea de que el capitalista pretende la plus-valía no debe confundirse con la idea de que el capitalista sería un gozador, en absoluto. Al respecto, ya lo he señalado, Lacan no está muy lejos de los análisis que ha podido hacer Max Weber, a finales del siglo XIX precisamente, que conectaba el desarrollo del capitalismo con el ascetismo protestante. Es el primer punto: el capitalismo cultura de falta-de-gozar.

El segundo es mucho más importante y es una interpretación de la función de la ideología de la lucha de clases. Formulemos la interpretación. Consiste en decir que Marx con esto, ha reforzado el discurso capitalista. Muy lejos de ponerlo en peligro, lo refuerza, e incluso Lacan va a decir en algún lado: la restitución definitiva. ¿Cómo entenderlo, como comprender esta afirmación?

Por supuesto, se puede decir como primera aproximación que en cuanto se extrae la función de la plus-valía, desde que se construye la estructura, se vuelve más evidente y esto no la merma. Pero creo que esto va mucho más lejos. Finalmente he comprendido la tesis.

En la ideología de la lucha de clases, cuando se desarrolla la famosa conciencia proletaria, es decir la conciencia de ser explotado, ¿Qué ocurre? En la conciencia proletaria, la plus-valía se vuelve el objeto que se le sustrae, digamos equivalente al objeto perdido, el objeto que le es más que sustraído, el objeto que le es arrebatado, por tanto a recuperar. Esto es la lucha de clases. De este hecho, cuando la plus-valía se vuelve el objeto a recuperar, para el explotado también la plus-valía se convierte en la causa de deseo. He aquí la lectura que efectúa Lacan.

La fórmula en *Radiofonía* con una frase: *"la plus-valía, causa de deseo de toda una economía"*. Vean, la diferencia con Marx es muy precisa: para Marx, es la plus-valía causa de deseo del cuerpo capitalista.

De lo que resulta, completemos la interpretación de Lacan, la participación patente de los explotados en la avidez de la falta-de-gozar. La avidez de la falta-de-gozar, es lo que he formulado en el primer punto. En otras palabras, su tesis es que todos tienen la misma causa de deseo, la plus-valía, equivalente a la cultura de la falta-de-gozar. Conclusión: *¡todos proletarios!*

Capitalistas y proletarios tienen la misma causa de deseo.

c y p plus valía

La pregunta fue formulada en Burdeos por Marie-Jean Sauret, creo: ¿por qué dijo todos proletarios y no todos capitalistas? La respuesta es simple. Cuando ustedes dicen capitalista –no somos maestros de la semántica de los términos- cuando se dice capitalista, se connota al que posee, cuando se dice proletario, se connota al desposeído. Como he dicho, cuando la plus-valía es causa de deseo, lo que funciona es la falta-de-gozar, es decir la desposesión generalizada. Por tanto, todos proletarios, todos desposeídos.

De hecho, el capitalista, tampoco tiene nada para hacer lazo social. Entra bien en la definición que da Lacan. Él no tiene nada para hacer lazo social, hay los medios de producción, pero los medios de producción no lo conectan más que a la plus-valía y no al proletario mismo, un proletario reducido a la plus-valía.

La lectura que hace Lacan es evidentemente una lectura bastante radical y muy premonitoria de lo que ha pasado después. Se podría haber pensado en un algún momento, a partir de la lectura de Marx, que la pareja del capitalista y del proletario era una variable de la pareja del amo y del esclavo y en consecuencia que el discurso capitalista era una variante del discurso del amo. Esto no habría sido absurdo. Ha habido el amo y el esclavo antiguos, los hombres y las mujeres, los padres y los niños y se habría añadido finalmente, el capitalista y el proletario.

Pero como he desarrollado la última vez, el discurso capitalista se especifica como el que no establece lazo social y que establece como único vínculo, el de cada uno, a la plus-valía o a los objetos que se producen en este lugar. Finalmente, no se puede por tanto en absoluto escribir la pareja capitalista-proletario como se escribe amo-esclavo. Se puede únicamente escribir capitalista y proletario, misma causa de deseo.

Un pequeño paréntesis: Habría que reflexionar, por supuesto, sobre los cambios operados en el mismo capitalismo, porque el capitalismo con el que Marx estuvo confrontado y el de hoy, se presentan bajo rostros bien diferentes. En primer lugar por el hecho de que las multinacionales han hecho decaer, si puedo decirlo así, la figura del capitalista, del capitalista individual y paternalista y finalmente la PDG ha sustituido a este capitalista individual, de manera que el capital anónimo ha sustituido a la propiedad personal, de la misma manera que las máquinas reemplazaron los brazos. Hay pues toda una serie de cambios que serían para estudiar, habría que rehacer Marx en el siglo XXI, si puede decirse así. Lo dejo de lado, vuelvo a nuestro tema.

Este régimen del *proletario generalizado*, todos fuera de vínculo, produce prioritariamente la insatisfacción. La insatisfacción es la fórmula de un *"nunca bastante"*. Esta fórmula, ésta del sujeto mercantil como lo he nombrado ya hace mucho tiempo, el superyo mercantil que preside el círculo producción, consumo, adquisición, trabajar para adquirir, el círculo loco... produce insatisfacción, pero la insatisfacción no es la angustia, aunque empujada hasta ciertos extremos, puede rozarla.

La cuestión nos lleva a las angustias del proletario, las formas particulares de la angustia del proletario, de este proletario que he calificado de narcínico *[narcynique]*, a la vez Narciso y cínico. Se trata de preguntarnos como estas angustias del proletario actual se inscriben, tienen efectos diferenciales sobre los diferentes sujetos. Se capta enseguida

el vínculo intrínseco entre la definición de la angustia y la definición del proletario.

El proletario es el individuo reducido a su cuerpo. Todos conocemos la fórmula:"La angustia es reducirse a su cuerpo". En este sentido, las dos definiciones están extremadamente, intrínsicamente ligadas.

Es cierto que en el siglo XIX, para los trabajadores del capitalismo ascendente, para aquel proletariado, la coyuntura de angustia era precisamente una coyuntura de angustia de supervivencia, se tienen todos los testimonios de esto, angustia de supervivencia, angustia vital.

Desde luego, hoy, *grosso modo*, con los cambios acaecidos, esta angustia del individuo proletario toma otra forma. Ya no es únicamente la angustia de supervivencia simple. No obstante es, sin embargo, una angustia que tiene dos factores:

Ella depende primeramente del hecho de que siempre el cuerpo funda el ser. El hombre tiene un cuerpo y no tiene más que uno, no dos, y si pierde éste, no hay más hombre, queda el significante, eventualmente. Es el primer factor, el factor universal, fundamental.

El factor coyuntural, el factor de época, es que el discurso de hoy en día, no funda más el vínculo social de suplencia.

Los antiguos discursos, el discurso del amo antiguo en particular –es por eso que el discurso del amo antiguo no era angustiante- fundaban un lazo social de suplencia. El resultado concreto –hoy en día es verdaderamente muy visible, por lo menos se percibe cuando se compara con otras épocas- es que cada sujeto está obligado a hacerse cargo de sus propios vínculos sociales, no hay otra alternativa ya que no hay otros que sean prescritos por el discurso, prescritos en el sentido de volverse obligatorios por el discurso.

Los sujetos lo formulan muy sencillamente, se escucha esto a diario: "Quisiera construir algo" dice el sujeto moderno. Solo el proletario que no tiene más que su cuerpo puede decir "quisiera construir algo". ¿Construir qué? ¿Una pareja, una familia, un lugar en el mundo, una profesión? En fin, todo aquello que podría hacer lazo.

No hay que creer que siempre fue así, en absoluto. Ha habido épocas –piensen en el Antiguo régimen europeo, y además hay todavía lugares sobre el planeta, no se sabe por cuanto tiempo, pero hay todavía algunos- ha habido, y hay todavía lugares donde los lazos sociales están

tan fijados, son tan consistentes, tan apremiantes, que el problema para el sujeto no es él de construir un vínculo sino de salirse de los vínculos.

Hoy día, el problema no es salirse del vínculo sino entrar en él, y quedarse en él ¡sobretodo! Dicho de otra manera, para decirlo en términos un poco más teóricos, el síntoma es hoy día el único principio de vínculo social, tomando el síntoma con el sentido en que Lacan lo toma al final de su enseñanza, como lo que permite establecer un vínculo contingente, establecido vía del inconsciente con algunos partenaires.

Se ve pues que se podría seriar, hacer una gradación de las suplencias, de las suplencias en el sentido fuerte, que podrían ser producidas con relación a la hiancia *[béance]* de la relación sexual. En realidad, el individuo no tiene más que su cuerpo.

Si escribo la falla de la relación sexual utilizando el pequeño cero de la forclusión, los discursos, todo discurso es ya una suplencia. Es decir, que un discurso establece un vínculo social, un vínculo entre los cuerpos, entiendan que es también un vínculo de goce, incluso si se establece por el lenguaje; es finalmente la suplencia discursiva.

$$\frac{\text{Discurso del vínculo social}}{\text{RS}_o} \qquad \frac{\Sigma}{\text{LS}_o}$$

Y en el régimen del discurso capitalista, se tiene la paradoja de un discurso que no establece vínculo social, un discurso de un orden social, que no establece el vínculo. Así que, lo que queda como principio de relación es el síntoma, en el sentido del síntoma individual, singular, contingente: como los sujetos diciendo construir algo, es una manera de decir: "trato de servirme de mi síntoma fundamental para lograr suplir la desgracia del proletario". Esto no siempre se logra. Las consecuencias son dobles.

Primero (no voy a insistir mucho, ya lo desarrollé en años anteriores) se asiste a una multiplicación de lo que había denominado *"los síntomas autistas"*. Podría, para no hacer equívoco con el autismo, llamarles *"egotistas"*. Llamo un síntoma autista, a los ejemplos donde el sujeto se orienta hacía un goce, corto-circuitando el vínculo con el semejante, sin pasar por la mediación de un otro.

Son muy, muy numerosos actualmente este tipo de síntomas. Dios sabe como los psicoanalistas se preocupan, y se preocupan porque les hace obstáculo: todos los síntomas muy conocidos de los trastornos de oralidad (bulimia, anorexia) donde el sujeto actúa directamente con su cuerpo, todos los síntomas de toxicomanía. Se habla mucho menos del juego, pero es del mismo orden, creo. El sujeto jugador no juega con los semejantes, los pone en peligro, a veces, pero no juega con los semejantes. La depresión iría con la serie. Además la famosa depresión que no es homogénea, se ha criticado mucho esta noción pero en fin, esto responde a la realidad: por tanto, multiplicación de los síntomas autistas o egotistas.

Luego, en segundo lugar –voy a insistir un poco más- el desarrollo de la precariedad, de la precariedad real y del sentimiento de la precariedad, lo que no es la misma cosa, el sentimiento y lo real. Se utiliza generalmente la palabra *precariedad* sobre todo en el ámbito del trabajo, pero creo que este término es muy válido en todos los niveles y para todos los vínculos: los vínculos son precarios porque solo se apoyan sobre el síntoma. Allí donde se manifiesta de manera evidente, es en las familias y en las parejas en las que se lamenta, como saben, la inestabilidad, la fragmentación y la no-perennidad.

Hay pues una conciencia de precariedad muy grande en nuestra época y esto explica el tema muy presente en la literatura, en las películas, en los media, en las novelas, el tema del desmoronamiento de las seguridades, el desmoronamiento de las fortunas de las familias, de las dinastías. Finalmente, hay un tipo de personaje que hace vibrar el imaginario contemporáneo, es el personaje de un sujeto venido a menos desde alguna posición de poder o de éxito. Llamo aquí sujeto venido a menos a un personaje del cual se nos presenta la historia de que hasta hace poco poseyó alguna cosa, sea lo que fuere, el poder, el amor, los vínculos de elección, la gloria, el dinero, la capacidad... todo lo que ustedes quieran, todo a la vez, o un poco de todo a la vez y que, por razones de coyuntura y de precariedad, lo ha perdido todo. El hombre que lo ha perdido todo, Bernard Tapie en la cárcel, esto hace vibrar, y además, era una realidad, no una novela, el hombre que se encuentra después de todo reducido a su residuo corporal, expulsado de los vínculos que había construido.

He dicho venido a menos, pero también haría bien en decir destituido, para dar más amplitud a un término que se utiliza únicamente

en el campo del psicoanálisis. El destituido, el sujeto que se reduce a su cuerpo, está como sujeto destituido, está allí, simplemente.

El sentimiento de precariedad es evidentemente una coyuntura de angustia ya que hace surgir la inminencia –Kierkegaard habría dicho la posibilidad- no del pecado desde luego, sino de la pérdida, está allí el sentimiento de precariedad: la inminencia siempre presente, latente, de la pérdida.

Creo que hay que aplicar nuestras tesis sobre la angustia al estado del mundo actual. Lo voy a intentar en tres puntos:

Primer punto. La sociedad llamada con razón de consumo, es una sociedad donde domina la demanda, podría decir la oferta, es lo mismo. Es una sociedad donde domina la oferta, que por tanto elide más bien el deseo y por tanto, se conjugan en esta sociedad, y de manera muy lógica, las dos coyunturas principales de la angustia, a saber la inminencia del objeto y la inminencia de su pérdida.

Ustedes recuerdan sin duda, si han leído el seminario "La angustia", que Lacan lo subraya muy precisamente a propósito del seno especialmente, que hay una angustia de la pérdida, pero también hay y quizás más aun la angustia de la inminencia del objeto, de su exceso de presencia. Hay una homología con el binario abundancia-penuria, posesión-pérdida, que no para de actuar en el mundo capitalista.

Evidentemente, la sociedad de consumo –aquí añado una especie de gran paréntesis- es también una sociedad del espectáculo y es el mérito de Debord de haberlo captado tan rápido. ¿Qué es lo que designa en el fondo? Designa un efecto de irrealización sin precedentes conocidos en la civilización. El consumo hace pasar a lo real el objeto plus-de-gozar y al mismo tiempo, multiplicándolo, lo desvaloriza y extravía los deseos. Pero el espectáculo, él, lleva a cabo otra cosa, lo irrealiza todo. Se está en un mundo hoy día donde se ven los sujetos, masivamente, no todos pero masivamente, totalmente ocupados en otra cosa que en su realidad, ocupados por acontecimientos que tratan de dramas, de horrores o al contrario de éxitos, de competiciones, de juegos que pasan en otra parte, para otros, es decir que no tocan sus cuerpos. Esto es la irrealización porque la realidad de un sujeto, está anclada, amarrada como la misma angustia. Es el mismo punto de anclaje, es el cuerpo. En proporción con la ruptura de vínculos afectivos, asistimos a lo que muy bien se puede llamar la intrusión, la intrusión cotidiana, intrusión algunas veces cultivada en

otra parte, la intrusión cotidiana de imágenes venidas de otra parte, venidas de otros cuerpos y con las cuales el sujeto que las recibe no tiene ningún contacto. Es lo que se llama información. Estas imágenes no obstante, las puede investir, las inviste y se crea así toda clase de compañías lejanas e imaginarias, compañías de ensueño.

Hay la versión dramática, las pesadillas lejanas y hay la versión graciosa. Me acuerdo, creo que fue en la película *Les valseuses*, un film que ya es un poco antiguo, con Gerard Depardieu y Patrick Dewaere que, graciosamente, están en su pequeña habitación, escuchando sus discos y piensan en Mozart: "¡Vaya compadre, este Mozart!" "¡Habríamos sido como uña y carne con Mozart!" Es la versión divertida de las compañías fantasmaticas que el sujeto puede crearse y que en la actualidad la sociedad del espectáculo multiplica.

El resultado es una hipertrofia creciente de la *enfermedad de la mentalidad*: lo que Lacan había diagnosticado a una persona en Saint-Anne está aumentando. La *enfermedad de la mentalidad* es la enfermedad de la irrealización es decir de vínculos que no comprometen al cuerpo. Evidentemente, esta irrealización produce sus fenómenos de retorno y fenómenos de compensación. Como fenómeno de retorno, veo esta aspiración sorprendente en las grandes manifestaciones presentes en nuestra época: Woodstock está ya muy atrás, Roma muy reciente, ¡Cuantos millones de personas concentradas en Roma!

Es muy sorprendente fabricar por aglomeración una especie de gran cuerpo anónimo y, más que esto, se fabrica el acontecimiento por el número, por el número de cuerpos que se llegan a concentrar. Esto era impensable dos siglos atrás. Las únicas grandes concentraciones eran las de tropas militares. Esto genera también toda una industria, todo un comercio, toda una logística. No sigo por aquí. Creo que la yuxtaposición de los cuerpos en el aquí y el ahora, le *hinc et nunc* –no de la sesión analítica, ¡por supuesto!- esta yuxtaposición me parece a la vez como una suplencia del vínculo que falla y una compensación de la irrealización.

Escuchaba a alguien que estuvo en Roma, se le entrevistaba sobre su fe, sobre el Papa, un hombre joven muy impetuoso que decía: "¡Este Papa solo dice tonterías!" La fe, no la tenía, ¿por qué estaba allí? "Porque estábamos todos juntos, todos los jóvenes y ¡Estaba bien estar todos juntos!" Es realmente decir: para reunirnos, eso es todo.

Esto va más lejos, además. El número ha tomado en nuestro tiempo una función transferencial que es debida precisamente a la falla en el Otro y que no siempre ha estado allí. Ha habido épocas donde el top del top eran dos o tres personas en un rincón lejano que hacían un descubrimiento que iba a alumbrar la civilización, pero esto ya no existe. Actualmente es el número lo que convence. Hay un chiste, me han dicho que viene de África, no estoy segura. No es muy refinado, pero es muy instructivo. Es lo siguiente: "un millón de moscas no se pueden equivocar, ¡la mierda debe ser buena!" Historia graciosa, pero que formula verdaderamente, de la forma más límpida, la función del sujeto supuesto saber que toma el número actualmente. Por supuesto, será necesario que los psicoanalistas mediten un poco sobre este cambio que ha ocurrido desde principios de siglo... pasado, ya que ahora estamos en el siglo XXI. Cierro este paréntesis para terminar este primer punto.

En segundo lugar, además de las angustias ligadas a la abundancia/penuria, están las angustias ligadas a los resultados. Aquí todavía, se reparten entre dos polos surperyoicos, a saber, angustia del éxito y angustia del fracaso.

Recuerdan, creo, los desarrollos de Lacan y también de Freud de que no hay que imaginar que el éxito fascina siempre. Angustia tanto como el fracaso, y creo que este último binario éxito/ fracaso es un segundo punto de anclaje de la angustia.

En efecto, la competición por aquello que recordaba la última vez citando Lacan, por el bello escabel, la competición por el bello escabel es decir la promoción personal, el régimen del narcinismo, genera angustias, angustias que tienen el resultado impuesto por este régimen. Todo el mundo lo sabe, lo que se llama el éxito (término tan angustioso como vago) que sea profesional o no, supone por parte del sujeto una apuesta considerable, una aportación de energía, de libido, de capacidades considerables que deben paliar justamente la falta del discurso. Los sujetos deben hacerse cargo, en cierta manera, de la carencia del discurso. El resultado incita-a-la-hazaña, incita-a-la-explotación, grande o pequeña, a la cual se asiste. Por supuesto este imperativo genera inhibiciones y genera angustias.

Finalmente, la búsqueda de aplausos, si tomo el aplauso como índice del éxito, esta búsqueda paraliza mucho a los sujetos: la obtención de aplausos, también angustia a otros, quizás a los mismos ajenos al

evento, angustia del éxito y evidentemente angustia del fracaso en los resultados.

Donde se pone en evidencia, donde toma dimensiones de drama en la actualidad es en las familias, especialmente entre los padres y los hijos. Los padres que a menudo han renunciado a lo que les concierne o que están renunciando o en vías de renunciar a su bello escabel, o que lo han construido tan bien, que quieren que sus hijos suban sobre el mismo pedestal, cualquiera que sea el caso del ejemplo, lo que genera esta hiper preocupación, esta casi "locura", entre comillas desde luego, en lo concerniente a lo que es necesario hacer para que nuestros niños estén armados para la vida, según la expresión que se emplea. Los pobres, a causa de esto, se hunden bajo las obligaciones que se les impone y bajo resultados múltiples y variados para que sean no solamente capaces en un campo sino en todos, polivalentes, prestos a enfrentarse al acontecimiento, en fin Dios sabe que más. *Funesta previsión* como decía Jean Jacques Rousseau, pero él vivía en el siglo XVIII. Vivía en el siglo XVIII, y evidentemente, y en relación a tener niños, no se arriesgó jamás, por supuesto.

Se ven los dos polos de la angustia a propósito de los niños. Si fracasan, se tira uno de los pelos, no se duerme y se buscan recursos (hay toda una connivencia social, ¡la cantidad de estructuras de asistencia para el éxito que existe actualmente son impresionantes!) Pero si tiene éxito el pequeño o la pequeña, comienza también la inquietud: observen que en los niños que tienen mucho, mucho éxito, se ve en sus madres ciertas inquietudes: "Sale adelante muy, muy bien, ¿cómo le va a afectar, con las chicas, con los chicos, no será un poco demasiado..., un poco insuficiente..., por este lado... por el otro...?" Se ve que la angustia del éxito encuentra sus caminos.

Añado un tercer binario de angustia. Abundancia/precariedad, es sobre el plano del tener. Éxito/fracaso, es más sobre el plano del ser. Habría una tercera: victoria y derrota. Está presente en los dos precedentes. Se sitúa en el plano más bien de la competición con los semejantes, no en la relación del sujeto consigo mismo sino en la relación con la competición. Infiltra los dos primeros planos. He aquí pues los tres puntos, me parece, donde se comprende como este discurso es generador de angustia.

Ahora hay que ver que la neurosis, la psicosis, la perversión, en resumen las estructuras clínicas y además también los hombres y las mujeres y también los padres y los hijos, es decir las generaciones, no responden de la misma manera al estatuto de proletario generalizado y a la ética del narcinismo.

Ambos, el estatuto del proletario y la ética del narcinismo implican al estado de los vínculos sociales e implican a la posición de cada sujeto con relación al Otro, con relación al deseo, y con relación al goce. Por tanto, es necesario entrar en eso que se podría llamar una clínica diferencial de las angustias del proletario.

El discurso contemporáneo, finalmente, promociona al individuo como valor, el único posible, lo único que queda. Haciéndolo, este discurso presupone una instrumentación de los otros y es muy conocida, una deficiencia creciente de los valores del vínculo, ya sea el respeto, la solidaridad, la consideración, no voy hasta el sacrificio que es más ambiguo pero que puede hacer vínculo. Allí hay efectivamente una deflación de estos valores.

Se puede decir que en este sentido Joyce es verdaderamente un paradigma del proletario en el sentido que Lacan lo definió. *The individual*, dice Lacan, él lo encarna.

Tomo un único índice, habría muchos otros. Vean la tranquilidad de sus exigencias feroces con respecto a sus allegados. Se tienen los testimonios de su hermano y están sus propias cartas escritas que corroboran lo que dice Stanislas. Las cartas donde demanda, exige dinero, presencia, ayuda, sin escrúpulos, sin contrapartida, sin culpabilidad, sin ni tan solo un agradecimiento, solo porque lo quiere y solo porque lo necesita. Efectivamente, cuando se leen sus textos hay algo completamente sorprendente. Es más que la tranquilidad, esto traspasa los límites de la tranquilidad.

Quiero llegar a las estructuras clínicas y a los efectos que dependen del hecho del discurso capitalista. Nos podemos preguntar como la ética de la neurosis -porque cada estructura implica una posición ética- la ética de la psicosis o de la perversión entran en mayor o menor gran armonía o más o menos gran tensión con la de la época.

La neurosis: la neurosis es una ética del deseo, pero hay que añadir del deseo irrealizado.

Una ética del deseo realizado y una ética del deseo irrealizado, es muy, muy diferente. La neurosis es una ética del deseo irrealizado, irrealizado bajo la forma de la insatisfacción o de la imposibilidad, según se está en el lado histérico u obsesivo, pero en fin el rasgo común es la irrealización. Se podría utilizar otra fórmula: una ética del deseo por el deseo.

Por supuesto, no perdemos de vista que una ética del deseo implica, aloja siempre una ética del goce. Y si faltaba calificar la de la neurosis, la ética de la neurosis en tanto que ética del goce, diría simplemente que la neurosis acentúa el goce de la falta-de-gozar. Es el deseo incumplido. Es además por lo que el neurótico se cree generalmente un masoquista. Se escucha todos los días: "¿Por qué soy tan masoquista?" Sencillamente neurótico en la mayoría de los casos. El masoquista, no sé si existe, los auténticos, pero es otra cosa.

Recuerden –lo pensé de nuevo en alguna ocasión, que hace mucho tiempo, era en 1938 creo, la mayoría de ustedes no debían haber nacido, imagino- en *Los complejos familiares*, Lacan menciona lo que él llamaba tan bien: *"las dos madrinas siniestras instaladas en la cuna de la neurosis: la impotencia y la utopía"*. Impotencia y utopía son dos obstáculos a las realizaciones efectivas del deseo. Hay que decir que cuando Eros se pone al servicio del bello escabel, lo que es el caso en el discurso capitalista de hoy, el discurso selecciona a los realistas, el discurso no selecciona ni a los impotentes ni a los utópicos.

A finales del siglo XIX, en donde el psicoanálisis ha podido emerger, el período ascendente de los saberes de la ciencia, por lo menos de las ciencias que se creía que podrían ser humanas, el ascenso de las ciencias humanas (la verdadera ciencia es de mucho antes), en esta época la histeria se encontró estimulada y resultó, gracias a Freud, el psicoanálisis, gracias a Freud, después de Charcot y algunos otros.

Las utopías de la primera mitad del siglo XX, las utopías comunitarias del *hombre nuevo* –visto desde hoy, se puede muy bien decir que eran utopías incluso si dieron lugar a preguntarse como salvar algo– estas utopías del día siguiente que habrían encantado (hay que prestar atención al verbo, desde luego) al neurótico, le iban muy bien, le iban como un guante, estaban en el hilo de su utopía estructural.

Actualmente, la emulación del éxito individual, el cinismo industrioso de nuestros contemporáneos deja a la neurosis más bien en la

estacada. El principio de este siglo, creo que estarán de acuerdo conmigo, es más bien la marea baja de las esperanzas, de las esperanzas de las que los neuróticos se alimentan tan habitualmente. Por esto, los neuróticos están irreconocibles, *depresivos* se dice.

Es que hay una razón muy fuerte: en el régimen de la competencia subjetiva, los que se encuentran como pez en el agua son los sujetos que pueden gozar de la lucha competitiva, que pueden gozar tranquilamente llevándola sin culpabilidad y sin escrúpulos.

El neurótico es más enrevesado, más complicado. Así pues, este régimen actual del*"proletario competitivo"* segrega sus abstencionistas. Los hay en la depresión contemporánea. Para ciertos sujetos, no todos, hay abstencionismo es decir rechazo, rechazo de entrar en este régimen. Solo, que no es un rechazo combativo, un rechazo conquistador, es un rechazo vergonzoso de si mismo en el registro justamente de la impotencia.

Pero en el "no doy abasto, no puedo, esto no me conviene" del neurótico, hay también sin embargo la denuncia.

Tenemos los abúlicos de la emulación. Estos abúlicos de la emulación pueden alimentarse actualmente, nutrirse de la mentalidad mass-mediatizada que mencionaba hace poco. Están ocupados, es así como pasan todos los días... Pero esta mentalidad mass-mediatizada segrega sus anoréxicas. *Depresiones*, se dice una vez más. Es en efecto lo que se responde cuando un sujeto dice: "ya no tengo más ganas de mirar la televisión". Entonces se dice: ¡Es grave!

Es verdad que la época es productora de los abstencionistas del trayecto, de los abúlicos de la concurrencia y de las anoréxicas de los alimentos mass-mediatizados. Pues no es buena en absoluto para el neurótico con sus preguntas, sus postergaciones, sus inercias, sus escrúpulos y sus culpabilidades.

Cada época selecciona sus sujetos de élite. Es como con la moda, cada época tiene una silueta tipo, el gusto de la época. Imaginen a Claudia Schiffer en tiempos de Renoir: con sus centímetros de más y su falta de redondez, la pobre, ¡Habría sufrido!

Es lo mismo para el discurso, *mutatis mutandis*. Los discursos ofrecen sus salidas a cierto tipo de sujetos. Es por otra parte, este hecho –el hecho de que hay ciertas épocas que convienen más a ciertos tipos – que alimenta una de las ilusiones de la neurosis, a saber, no haber nacido en la época que le habría convenido. Siempre lo encuentro muy gracioso –lo que

no quiere decir que yo pueda estar indemne a este tipo de ilusiones- pero siempre es muy divertido pensar en un sujeto que se dice ¡"Yo no estoy en mi época"!

¿Por qué el neurótico está en la estacada en el discurso del proletario competitivo?

Creo que es porque la neurosis es una estructura de defensa con relación al goce. Preciso: todo hablaser *[parlêtre]* depende de la defensa, el mismo sujeto en tanto que tal es una defensa ya que desde que hay un significante, hay una represión de goce. Por tanto no hay sujeto hablando fuera de la defensa.

No obstante las diferentes estructuras clínicas se distinguen al respecto. La psicosis es ciertamente la que está menos defendida, la más enfrentada a ciertas epifanías de lo real.

La neurosis es la más defendida de las estructuras clínicas. Se ve en la superficie misma de los dichos de los sujetos. Y por esto el neurótico fabrica síntomas, sintomatiza sus goces, lo que quiere decir en el fondo que los condena.

Ejemplo entre muchos otros: si el sujeto, como tal sujeto que escucho, menciona su falta de generosidad, cosa banal, menciona sus cálculos egoístas, confiesa que él no puede dar nada es decir habla en el fondo de lo que Freud en su tiempo habría llamado la retención anal, la retención de los goces en el registro anal, en general, este sujeto confesando esta posición añade, y es una compensación, que deplora el ser así, que trata de mejorar, que trata de hacer esfuerzos ya que dice: "no me gusta esto y es incluso todo lo que yo detesto".

Es paradigmático, el neurótico, se dice habitualmente que hace la elección del inconsciente, no del rechazo del inconsciente sino la elección del inconsciente. En efecto, pero esto quiere decir también que rechaza su propia realidad. Por esto es siempre culpable o vergonzoso de aquello que él es, de su realidad, entiendan su realidad de goce. Es por esto también que fracasa tan a menudo en sus realizaciones efectivas porque presuponen que las elecciones de goce son asumidas.

Recuerden a Freud diciendo –ya he hablado de esto también hace algunos años– que las grandes formaciones colectivas, las sectas o las grandes causas curaban al neurótico, le dispensaban de sus síntomas. Piensen también en Lacan diciendo, está en la misma honda, que los grandes acontecimientos colectivos, y más especialmente la guerra,

volvían al neurótico más despierto. Es lo que dijo Lacan, ¡que los neuróticos durante la guerra estaban en súper-forma!

Es la misma idea que Freud –constatación banal, por otra parte- y que se explica bastante bien. Es que, en las grandes formaciones colectivas, en los grandes acontecimientos colectivos, el sujeto es arrastrado, se podría también decir que está al servicio de un significante o de una demanda o de un goce que puede pensar que no es suyo, que es lo que le arrastra y que puede, si llega el caso, idealizar.

Finalmente, de este neurótico, con relación al narcinismo, ¿Qué se podría decir?

El neurótico es habitualmente Narciso, cultiva gustosamente su imagen ideal. Pero siempre es todo lo contrario de un cínico, en la medida en que el cinismo, precisamente, se define por el goce propio, asumido, al punto que el sujeto pueda hacerse un objetivo, una causa. Al contrario, en la neurosis, el sujeto niega siempre sus intenciones y sus realizaciones de goce. Más precisamente, no los reconoce más que bajo una forma sea condenada sea denegada, bajo la forma de "esto no es lo que yo quiero".

Es por lo que Lacan pudo decir que la denegación era la única forma posible de reconocimiento del inconsciente. De este hecho mismo, del hecho de esta posición denegadora con relación al goce, se comprende que el neurótico esté peor actualmente por el sin-sentido que genera la ausencia del Otro, por la precariedad de los vínculos que le obliga a sostenerlos solo y por el empuje-a-la-realización individual y competitiva.

Me detengo por hoy. Seguiré después un poco sobre las estructuras clínicas.

6 *Clase del 7 de Febrero 2001*

Terminé la última vez subrayando que la ética narcinica que es la más adaptada al régimen del proletariado generalizado no favorece sin embargo al neurótico.

Lacan decía, ya lo saben, al principio de su enseñanza que "la neurosis es una pregunta, una pregunta que se hace el ser". Por supuesto, que no es la última palabra de Lacan sobre la neurosis, pero seguro que permanece que la neurosis es una estructura que acentúa y que cultiva la indeterminación.

Esto se pone de manifiesto en muchos planos: primero en el plano epistémico, en la dificultad del sujeto de la neurosis, cuando se trata de concluir sea lo que sea, de llegar a una conclusión, y en el plano libidinal - si opongo epistémico y libidinal, lo que es un poco abusivo porque hay libido en todas partes- en el plano mas propiamente libidinal, tenemos la costumbre de decir con Lacan que la neurosis acentúa la demanda con relación al Otro en detrimento del deseo. Pero cuidado hay que precisar: es en detrimento de la realización del deseo, porque en el fondo se podría decir también que acentúa la dimensión del deseo, pero la acentúa con el rasgo de utopía que mencioné la vez pasada. No quiere decir que el neurótico no desee, mas bien solo hace que desear en vano. Es esto la suspensión de la realización del deseo, evitar la articulación entre el deseo como vector de falta y el encuentro con la satisfacción.

Otra forma de decirlo en términos de clínica del goce sería decir, no que él evita todo goce, sino que privilegia los modos de goce que participan en la privación: el sujeto neurótico conoce la falta-de-gozar. ¡Con el discurso capitalista, esta servido! Por desgracia le cuesta sostener el narcinismo.

Todas estas consideraciones me conducen a dar un pequeño rodeo, con respecto a lo que había inicialmente previsto y hablarles de las angustias superyoicas. Sin duda, las preguntas que han ido apareciendo inspiran este rodeo, algunas de las preguntas que han sido debatidas este sábado en el seminario del Colegio clínico de Paris, puesto que tenemos por lo menos un colega que ha hablado de esta cuestión del superyo. Es cierto, que desde el momento en que hablamos de la angustia, no podemos cortocircuitar el problema del superyo.

Es un hecho en la experiencia analítica que las angustias superyoicas son las más tenaces, las más difíciles de reducir, quizás también las más devastadoras, y también las más aberrantes, puesto que el superyo funciona como una especie de ley de hierro que oprime al sujeto, pero que es al mismo tiempo una ley irregular. Lacan lo señala al principio de su seminario *La ética del psicoanálisis*, un seminario apasionante que está bien releer cuando se empieza a hablar de la relación entre el superyo y el goce.

Freud atribuye al superyo nada menos que la reacción terapéutica negativa que es irreducible según él en algunos sujetos, que están sorprendentemente habitados por una especie de rechazo feroz a toda mejora, a toda pacificación: ¡Estos sujetos se encuentran mal cuando todo va bien! Es muy raro con relación al prejuicio del principio de placer.

En el seminario de la angustia, vuelvo a Lacan, coloca al superyo en serie con la angustia que provoca la inminencia del seno; la coloca en serie, dice él, en la medida que el superyo genera la angustia no del fracaso, sino sobretodo del éxito, también paradójico con respecto al buen sentido y al principio de placer.

En *Televisión*, Lacan insiste, p. 133 (*Radiofonía y Televisión*): en donde menciona lo que el llama *"el precio de la neurosis"* en el sentido positivo del término. La neurosis tiene un precio, es el de hacernos decir que no es el mal, sino el bien el que engendra la culpabilidad. La culpabilidad, no es del todo la angustia, pero habrá que re-articularla también con la angustia.

En esta cuestión de los fenómenos paradójicos del superyo, creo que hay que articular las tesis freudianas con las de Lacan, tesis que se oponen de forma manifiesta, puesto que si se da una fórmula a cada uno, Freud dice "el superyo prohíbe el goce" -aquí es categórico- y Lacan dice "el superyo ordena el goce". ¡No puede ser más antinómico! Es bastante

sorprendente por decir algo, que una racionalización de una misma experiencia pueda producir dos tesis aparentemente tan opuestas.

Si vuelvo a la clínica más manifiesta de los fenómenos del superyo, hay que recordar que el superyo es ante todo esencialmente una voz que reprocha; como es una voz que reprocha, Freud puede decir que el obsesivo se puede confundir con el melancólico, porque tienen los dos una voz interior que les zumba las orejas. Freud comenta que la presencia de esta voz indica que existe en estos sujetos una disminución de lo que él llama la autoestima, incluso una aversión a sí mismo lo que puede corresponderse, por supuesto, con lo que Lacan llama *el odio a sí mismo*. Una voz que condena, que denigra y que al extremo, insulta.

Freud y Lacan están de acuerdo en un punto, que esta voz es una herencia de lo que denominaría *"las voces primarias"*, las voces que provienen de los primeros objetos de apego. Freud concluye: es una voz heredada del padre del niño puesto que es una voz que transmite la interdicción.

Lacan no dice "herencia del padre", diría -no lo dice, pero si dijera algo homologo diría-: "herencia del Otro original", de los dichos primeros, o sea herencia del Otro, que no es del todo lo mismo que herencia del padre.

Hay que remarcar que el superyo es tan perseguidor como las voces de la psicosis, la única diferencia de este rasgo del superyo, es la atribución subjetiva: en el superyo del obsesivo o del melancólico, la voz no es atribuida al Otro, no resurge en lo real tampoco. Al final, las palabras del superyo poseen la misma estructura que toda atribución venida del Otro, atribución que es formulada bajo la forma de un "tu eres... esto o aquello", que el sujeto puede retomar bajo la forma de un "yo soy...", el "yo soy" siendo a menudo la inversión del "tu eres..." que viene del Otro.

Así pues, las palabras del superyo tienen la misma estructura que toda atribución del Otro, ya que el superyo recoge las atribuciones negativas del Otro. Y es en este sentido que participan de la injuria, de la auto-injuria si se quiere, en la cual el sujeto se dice de todo -como se dice a veces: "¡Me he dicho de todo!- el sujeto es puesto en la mira y denunciado no en su ser subjetivo, sino en su ser de goce, en su ser de objeto. De entrada, vemos que las angustias del superyo no son sin objeto y se ve que este objeto se localiza precisamente del lado del ser del sujeto.

Quisiera sin embargo señalar la diferencia con el ideal del yo. El ideal del yo también puede ser aplastante; puede agobiar dando al sujeto el sentimiento de la inmensa diferencia que hay entre lo que querría ser, es decir sus ideales y luego lo que percibe a pesar de todo, cuando tiene un poco de sensatez, de cómo es.

El ideal del yo genera un sentimiento penoso, un sentimiento de impotencia, de impotencia de igualarse a su ideal. Pero como Freud lo ha señalado con gran sutileza -y les aconsejo que vuelvan a leer una vez más, este texto enrevesado, pero de una riqueza increíble, *Introducción al narcisismo*- el ideal del yo es constitutivo del narcisismo. El sujeto puede ser aplastado por sus ideales, sentirse desigual a ellos, pero esta orgulloso de ellos y esto alimenta su autoestima. Se estima –son los términos de Freud– por sus ideales. Lo que permite que Freud pueda decir que hay una transferencia, hay un desplazamiento del narcisismo originario muy pequeño hacia los ideales.

Es además lo que da al neurótico su lado *alma bella*. El orgullo de sus ideales, cuanto más separado de su realidad y más evalúa la realidad del mundo con sus ideales, mas le da ese lado alma bella denunciando lo que no va en el mundo. Nada que ver con el superyo. El superyo no es el soporte del narcisismo, no es constitutivo del narcisismo y no hereda del narcisismo.

En francés además hay la posibilidad de un bonito desliz verbal: la voz que juzga, que niega el valor del sujeto, que le estimula diciendo "¡Un esfuerzo más, todavía no es lo que tiene que ser! Esta voz que le dice en última instancia "¡No vales nada!", niega el valor. Entre "no vales nada" [*"tu ne vaux rien"*] y el golfo [*le vaurien*], en el sentido del sustantivo "ser un golfo", hay un desliz lingüístico muy sugerente porque el golfo no es una connotación de falta de valor, sino una posibilidad de goce. Este desliz es muy representativo de la ambigüedad del superyo.

En todo caso, es la cara interdictiva del superyo que conduce a Freud a acercar el superyo a la conciencia moral con la que en realidad no tiene nada que ver. Los grandes perseguidores del superyo, son raramente héroes de la honestidad moral. Vean la clínica y lo verificarán.

De hecho, Freud no logra salir de una cierta amalgama entre diferentes nociones que son interdependientes y que no llega finalmente a ordenar. Primero duda. Es muy evidente en *"El yo y el ello"*, se ve en el texto que pasa de un término a otro, que duda entre el ideal del yo y el

superyo y sobretodo no llega a distinguir claramente el S1 significante del imperativo y la voz, que en absoluto son lo mismo.

Digo que hay una confusión pero al mismo tiempo, ¡Una confusión de Freud es muy valiosa! Ve perfectamente que esto no cuadra del todo y mantiene, como acostumbra a hacerlo cuando no resuelve una contradicción, mantiene las dos cuestiones, no crea falsas expectativas Freud, jamás -y esto es muy valioso, un hombre que soporta el no crear falsas expectativas, sin borrar las dificultades- por tanto, dice a la vez: el superyo es el heredero del padre (entiendan de la ley del padre, de la interdicción) y el superyo es el heredero del ello, de la pulsión. Evidentemente no liga muy bien, pero lo deja en ese estado.

A decir verdad, esta dificultad de Freud repercute en la dificultad que ha tenido para formular de manera completamente satisfactoria la instancia paterna. Si quiero resumir esta dificultad -cuando se resume se es siempre un poco esquemático, injusto, pero resumir tiene su interés- es cuando nos preguntamos: ¿Qué es el padre según Freud? Nos dice primero que es el principio de la ley y este desarrollo culmina con *Moisés y el monoteísmo*. Al final de su vida, vuelve a este asunto, es el principio de la ley. Y además nos dice al mismo tiempo, contradictoriamente, es el ejemplo de la trasgresión de goce, de la afirmación de la pulsión. Aquí es *Tótem y tabú*.

Después dice también, en tercer lugar, que es el primer objeto de amor indeleble: el padre, no la madre, el padre. Y como lo remarca Lacan repetidas veces, también en el seminario *El reverso del psicoanálisis*, Freud esta solo al decir esto, contra todo el movimiento analítico que le sigue: el objeto primario es el padre. Pero no cede en eso. Es cierto que no lo volveremos a encontrar, pero al menos, con Freud tenemos la carta completa de dificultades. Esto es lo inapreciable en Freud.

Con Lacan, diría que las cosas se vuelven mucho más simples y más satisfactorias, abarcando más, dando más cuenta del campo clínico. Cuando digo con Lacan, digamos que tomo a Lacan al término: si al término se resumen sus tesis -por supuesto, no voy a seguir todos los recorridos a lo largo de sus seminarios, los recorridos son múltiples y si se los aísla, son engañosos y es claramente muy visible desde el seminario *El reverso...* en 1970, no se está al final de su vida- en fin al término, establece una distinción radical, clara, precisa, inteligible entre S1 significante amo y objeto. No es "el uno y el otro", ni "el uno o el otro", lo que no impide que

sean articulados el uno al otro. Después logró, creo -aunque no haya pasado por todos los espíritus, es muy notable, en fin está en Lacan seguro- distinguir la ley de la limitación de goce y la función del padre.

La ley de la limitación de goce es generada por el S1 (se dice ley porque se impone a todo sujeto que entra en el lenguaje): no es una ley social, no es una ley de la civilización ni del régimen patriarcal, es una ley de la estructura.

La tesis esta precisamente formulada en el seminario de *El reverso...* cuando dice que "el significante amo determina la castración". (No es el padre quien determina la castración, es el significante amo quien determina la castración).

A decir verdad, la tesis ya esta presente en *Subversión del sujeto...* En *Subversión del sujeto...*, es necesario releerlo, Lacan ya establece que Edipo es un mito, igual que el mito bíblico de la caída, salvo que este último es un poco más cretinizante lean este pasaje. Edipo es un mito, pero lo que no es un mito es la castración. Ya es la tesis que la castración no está producida por el orden paterno, está producida estructuralmente por el lenguaje.

En cuanto a la función del padre, el padre no es el interdictor en Lacan, el padre es el que encarna una solución de deseo posible con la ley de limitación de goce. Otro colega, Mario Binasco ha extraído este término de encarnación: un padre es una encarnación de una solución.

He dicho, en primer lugar, que ha distinguido significante amo y objeto; en segundo lugar, ha distinguido ley de limitación de goce y función del padre y al final, sitúa claramente el superyo como un objeto: una voz, es un objeto.

¿Cuál es la función de este objeto? Evidentemente no es del todo el objeto en su función de causa de deseo. Seria el objeto de un estudio posible, detallado clínicamente: distinguir el objeto en su función causa de deseo y en la función superyo. En todo caso, digamos que es más bien el objeto causa de tormento. El superyo es un instrumento de goce interno, intrasubjetivo, es una especie de consolador *[godemiché]* interior, si me lo permiten. Se puede escribir de esta manera, la voz que atormenta al sujeto desgraciado:

$$\underset{\text{voz}}{a} \longrightarrow \$$$

El superyo objeto causa de tormento.

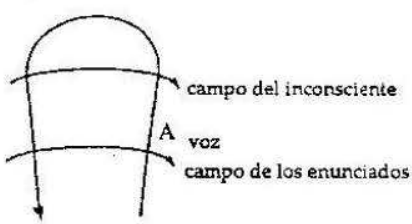
Escribiéndolo así, se impondría la cuestión de distinguir el superyo de la función analista puesto que lo escribo como se escribe la línea superior del discurso analítico.

El analista no ordena el goce, y además tampoco ordena el deseo. La única cosa que ordena –porque ordena alguna cosa- la única cosa que el dispositivo ordena y que lo ordena pues sosteniendo el dispositivo, es que se diga el goce, lo que evidentemente no es en absoluto igual que la función superyoica.

El superyo es una voz, lo que quiere decir también que una voz no es un significante amo, pero una voz es siempre solidaria de la cadena significante.

Sin duda es por lo que Freud no consiguió aclarar lo que venia del significante y lo que venia del objeto. Es que la voz esta muy ligada a la cadena significante, no porque sea un S1 sino porque una cadena significante se impone en su dimensión de voz.

Para los que tengan bien presente el grafo de Lacan, esto se percibe en la forma en que coloca la voz en el grafo.



Podríamos retomar la explicación del grafo, en psicoanálisis se puede siempre partir del abc, volvemos siempre al principio. En fin, tengámoslo como más o menos sabido, con las dos cadenas del inconsciente y la cadena del enunciado. Saben que Lacan escribió en la primera intersección: el Otro, el Otro primitivo y no escribió la voz en la cadena significante, lo escribe en el nivel donde la cadena se profiere. La cadena se establece como voz, no esta ligada a su cualidad sonora, no esta ligada al carácter auditivo de la voz -puede haber voz a partir de una cadena escrita en las paredes, Lacan lo señala en alguna parte- lo que hace que la voz sea una especie de objeto inmanente a la cadena significante y

se entiende el motivo, para Lacan, la función superyoica esta presente desde el piso inferior del grafo.

Por eso él apoya a Mélanie Klein en contra de Freud. Mélanie Klein que tiene esta característica, esta capacidad de afirmar en contra de Freud – ¡Había que hacerlo!- que hay un superyo materno primario que lo considera anterior al Edipo.

Por supuesto, Mélanie Klein, como todos los psicoanalistas de su generación razona en términos de diacronía, en términos de desarrollo: en primer lugar la madre, en segundo lugar el padre, a continuación salida del Edipo, en fin... Es el esquema histórico.

Lacan nos ha enseñado a razonar en términos de estructura, una estructura que se realiza en otros tiempos, que no es incompatible con el tiempo pero que nos libra de preguntarnos si el superyo materno sería anterior al superyo paterno, por ejemplo.

Efectivamente, desde que hay la voz del Otro primordial que profiere, la matriz del superyo es posible. Se ve muy claramente en algunos sujetos psicóticos que hablan con la voz del Otro, no solamente en la alucinación verbal, cuando la voz se realiza en lo real, sino que algunos de estos sujetos que simplemente hablan transmitiendo los dichos del otro; esto es un *analogon* del automatismo mental, discreto.

De hecho, además ¡Que más superyoico que una madre! Freud nos ha dicho el padre superyoico, el heredero del padre... Pero, que más superyoico que una madre que incita a sus pequeños, niños y niñas de forma diferente a entrar en la rueda del discurso, es decir a entrar en la carrera fálica, en las formas que adopta en cada época. Lacan también insiste mucho en este punto, en el seminario del *Reverso*... también.

Quisiera ahora diferenciar la acción del superyo y el cinismo del goce perverso.

Este sábado, nuestro colega Mario Binasco ha mencionado el ejemplo de este famoso japonés que mató a una joven, la cortó en trozos, la colocó en la nevera en pequeños paquetes y ¡A continuación empezó a comérsela en la modalidad culinaria de su país! Tengo que decir que no creo que este sujeto sea un sujeto que actué bajo la voz del superyo.

El cínico no está perseguido por el superyo ¿Qué nos permite decir que no es el superyo que castiga en su caso? No es una cuestión puramente de opinión, lo que permite decirlo es el tranquilo descaro de este sujeto que no solo no tiene ni angustia ni culpabilidad sino que, al

volver a su país, escribe un best-seller con sus atrocidades, y esto se vendió, y sacó además mucho dinero. No solamente se la comió, sino que además ¡la vendió y obtuvo beneficios!

Para hablar de superyo, aquí, falta el rasgo distintivo del efecto del superyo, o sea los afectos propios que produce el superyo: la famosa pareja angustia y culpabilidad. Cuando no hay ni angustia ni culpabilidad, se puede dudar de la presencia del imperativo superyoico.

Es muy lógico que estos dos afectos acompañen la voz del superyo puesto que el sujeto comparece siempre como acusado frente al superyo y con el superyo no hay perdón, no hay circunstancias atenuantes, ¡No se sale de la cárcel con el superyo!

Creo que es este rasgo del superyo, el sin-perdón del superyo lo que hace que Freud haya hecho algunas elucubraciones, manifiestamente esto le preocupaba, por el hecho de que los sujetos los realmente menos culpables, que dominan mucho más sus pulsiones, que son los menos agresivos, los más generosos, digamos buenos sujetos, para ir deprisa... a pesar de eso, algunas veces, su superyo les afirma que no valen nada y ¡que haría falta un esfuerzo más para ser mejores!

Entonces Freud concluye que el superyo es omnisciente, el superyo sabe todo, sabe incluso lo que el sujeto no sabe, o sea las malas pulsiones que se resguardan en la represión.

Creo que lo que le hace producir esta elucubración -un poco arriesgada, hay que decirlo- a Freud, es que cuando el superyo castiga, es sin perdón y que se trata de una clínica de una compulsión hacia la angustia y hacia la culpa que es de hierro, "feroz y obsceno", dice Lacan, y que culmina con las angustias de aniquilación por culpa. Es en este punto de aniquilación por culpa que Freud sitúa la frontera entre la melancolía y la obsesión.

El melancólico -es muy conocido por los clínicos, y es mejor además que lo sepan- el melancólico tiene una propensión a suicidarse y especialmente a tirarse por las ventanas. Es decir, Lacan lo señala en el seminario de la angustia, a realizarse como objeto caído. Lo que interpela Freud en esta pendiente, en esta capacidad de suprimir la vida, lo que lo interpela es saber cómo puede ser que el sujeto pueda atentar contra su vida. ¿Cuál es la economía libidinal que permite atentar contra la vida?

Aclara un poco el fenómeno diciendo que el obsesivo, a pesar de todos los pensamientos de suicidio, no se suicida. Y ¿por qué?

La explicación de Freud es la siguiente: el sadismo del superyo que triunfa en el melancólico no triunfa en el obsesivo, no triunfa hasta el punto de conducirlo al suicidio, porque este sadismo, en el obsesivo, esta dividido. Se divide en dos partes. Una parte que actúa en el superyo y que obra con severidad contra si-mismo, pero otra parte que queda desviada del superyo y se lleva a cabo en su relación de objeto. Dicho de otra manera, la tesis de Freud, sorprendente, es que lo que evita al obsesivo cumplir el acto suicida, es que él persigue a su objeto. He aquí toda una clínica de la pareja que se indica de paso con el obsesivo.

La idea de Freud es que en el melancólico el lazo al objeto - entiendan el objeto en el sentido del partenaire- el lazo al partenaire, digamos el lazo social, como esta roto, el melancólico al pasar por... fuera de todo lazo, toda la ferocidad destructiva cae sobre el sujeto. Mientras que en el obsesivo, esta ferocidad destructiva se divide entre los auto-reproches por un lado y lo que se podría denominar la hetero-agresión al partenaire.

Así pues, el superyo es un desfile de afectos obligados entre angustia y culpabilidad.

Creo que es debido a la presencia de estos dos afectos que Freud no llegó a separar el superyo de la función del padre. Estableció una serie causal del padre al superyo en la medida que encuentra la angustia y la culpabilidad con respecto al padre en los fenómenos del superyo. Es para dar cuenta de ello que escribió su mito de *Tótem y tabú*, el padre primitivo gozador, la muerte del padre que habría generado la culpabilidad de los hijos en adelante sometidos a la ley.

Decimos habitualmente el mito de *Tótem y tabú*, es Lacan que nos ha enseñado a leerlo como un mito, ¡Para salvar la apuesta de Freud! Para explicarnos que con *Tótem y tabú*, este texto portentoso, Freud intenta míticamente cernir algo tan real que no llega a colocarlo en la estructura.

Pero observen que durante mucho tiempo no se leyó *Tótem y tabú* como un mito y a causa de esto se le atacó duramente. Recientemente he tenido por casualidad a mano un texto de un autor que se llama Benjamín Fondane. Es un escritor, filosofo y poeta rumano que, en 1934 (después escribirá todavía algunos textos hasta 1954) escribió un texto sobre Freud y lo menos que se puede decir es que no es para rendir homenaje a Freud: le reprocha a Freud muchas cosas, pero en particular, lo que le hace subirse por las paredes es *Tótem y tabú*. ¡Evidentemente, no se sabe cual es el más

imbécil de los dos, cuando se lee hoy en día! Trata a Freud de imbécil, no llega a comprender como Freud ha podido ser tan tonto, se sorprende de la estupidez de Freud y nos dice: pero al final, la muerte del padre, pero ¿Cuándo, donde? ¿Quién ha podido producir un hecho que indique que ha habido muerte del padre?, y además preguntémonos ¿Qué padre? ¿Es un solo padre, todos los padres? ¿Fue el mismo día, dónde? Ataca el mito freudiano, a lo que ahora consideramos un mito freudiano, lo ataca con argumentos de una simpleza realista... Es eficaz intelectualmente para hacer aparecer que efectivamente si se toma Freud a este nivel, no queda nada de Freud. Evidentemente, es estúpido, ¡en cuanto se capta la dimensión del mito de *Tótem y tabu*! Pero de todas maneras, ¡abordar a Freud con argumentos de ese tipo no es muy razonable! Sorprende también que Benjamín Fondane no se haya dado cuenta, él que es además un excelente escritor.

Menciono a Benjamín Fondane, pero no es el único, ha habido una gran cantidad en la primera mitad del siglo que no comprendieron que *Tótem y tabú*, insostenible en el plano de la realidad, sostenía algo que era un problema real de la estructura.

Lacan, ha logrado separar superyo y padre y esto resuelve toda una serie de cuestiones. No solamente ha separado el superyo del padre, sino también ha separado el padre de la culpabilidad. Esto es menos conocido, esta mucho menos asimilado en la enseñanza de Lacan: se sigue hablando de culpabilidad con relación al padre. Habría que revisarlo.

Les doy una o dos referencias, las que me parecen importantes. Vuelvan a coger *Subversión del sujeto...*, p 800-801, miren en lo alto de la página 800 y lo que sigue, es un párrafo sobre la culpabilidad. Es donde habla de los dos mitos, de la caída del Edipo, y verán que sitúa a la culpabilidad de tal manera que no incluye ninguna referencia necesaria al padre. Hay que releer también el seminario de *La ética...*, todo el seminario de *La ética...* y además también en *Televisión, (Radiofonía y televisión p 113)*, al principio de la quinta parte, donde habla de la gula del superyo -la expresión es de Freud, es Freud quien ha visto la dimensión pulsional del superyo: la gula del superyo es estructural, no efecto de la civilización, es la misma idea, no debe nada al régimen patriarcal.

Quisiera desarrollar este tema, la pequeña hermana de la angustia, la culpabilidad: presupone al Otro sin duda, pero ¿qué Otro? (puesto que

en nuestras discusiones, hay siempre una gran ambigüedad cuando se habla del Otro, porque hay varias definiciones del Otro).

Se puede ver que la culpabilidad tiene que ver con el Otro, con los ideales del Otro, con las normas del Otro. Se puede creer si se examina lo que es un hecho: históricamente, la culpabilidad se desplaza cuando, al modificarse el discurso, las normas cambian. Allí hay un hecho que nos indica al parecer, que hay una culpabilidad con relación a las normas del Otro.

Los ejemplos podrían ser múltiples. Piensen por ejemplo en el fenómeno que ha hecho tantos desastres en el siglo antepasado, el XIX y aún al principio del XX y quizás todavía en ciertos lugares en el XXI: tener un hijo fuera del matrimonio, una madre soltera, era un objeto de oprobio que transmitía la culpa a la descendencia (¡ha durado decenios, este fenómeno!). Se ha visto todavía recientemente en la paciente que vimos en Sainte–Anne la semana pasada, afectada por el rasgo melancólico: Había la culpa de la madre soltera en la ascendencia.

Se podrían dar muchos otros ejemplos, engañar al cónyuge: el adulterio, ¿es un pecado? Aquí todavía es más fluctuante, menos evidente, ahora un niño fuera del matrimonio ha entrado un poco en las costumbres de comportamiento. El adulterio, depende mucho de los lugares, depende de si se es presidente de los Estados Unidos o si por el contrario se es anónimo. Después, depende de los sujetos, hay para quien es una cosa horrible, o ¡para quien es una cosa tan normal! Pero se ve que algo se altera con la historia y que la culpabilidad se desplaza con las normas.

Esta solidaridad entre normas y culpabilidad ha engendrado la idea que ha agitado mucho los espíritus en ciertas épocas, que el declive de la relación con el padre, el fin del padre y el fin de Dios iban a engendrar la anarquía de las pulsiones. Si no hubiese más padre, no habría más orden social. Es la famosa frase: *"¡Dios esta muerto, todo esta permitido!"* A lo que Lacan replica, se ha citado: *"¡Dios esta muerto, ya nada esta permitido!"*.

Habría que desarrollar, no es mi objetivo hoy, que Lacan es quien tiene razón, por supuesto. Ocurre a menudo, ¡hay que decirlo! es que la prohibición y la permisividad son interdependientes.

La prohibición, no importa cual, divide el campo de los actos, dibuja el campo de los actos proscritos y por tanto permitidos. Es elemental, es una estructura significante, es un caso elemental que muestra como el significante introduce un orden en lo real. Pueden verlo al nivel de

los cruces: si tienen dos sentidos prohibidos y cuatro vías, quiere decir que los otros dos pueden cogerlos. Es lo mismo que ha inspirado a Devos un sketch sobre el cruce ¡en donde solo hay sentidos prohibidos!

No hace falta Dios padre ni incluso todos los pequeños dioses del mundo para que el todo del goce sea excluido. Es un tema insistente en el seminario de *La ética del psicoanálisis* que al principio me sorprendió mucho y me dejó perpleja: Es que Lacan insistía mucho en la idea que él que quisiera aventurarse en el campo de la trasgresión hacia la *Cosa* con el objetivo de un goce máximo, encontraría obstáculos, no podría avanzar. Evocaba a los libertinos que no eran solamente transgresores, sino más bien eran sobretodo pensadores y filósofos.

Intenta en el Seminario de la Ética explicar porque no se puede avanzar, intenta despejar cuales son las barreras. Ya saben que distingue tres: la barrera del bien, la barrera de lo bello y la barrera de la piedad, los tres círculos, la piedad, el bien, y lo bello -es en este orden- piedad es lo imaginario, el bien y lo bello...

Dicho de otra manera, en el Seminario de la Ética, piensa en las barreras que son instauradas por el discurso -aunque no habla de discurso en ese momento- pero el discurso, en tanto que es un orden de goce y que presupone al Otro. De hecho, termina por concluir que todas las prohibiciones, estas prohibiciones también recubren lo imposible.

Es la gran tesis de Lacan: lo prohibido mitifica a lo imposible. En donde hay prohibición debida a la estructura, se inventa un Otro interdictor, de ahí el mito del padre. Si hay algo que prueba que la prohibición cubre lo imposible, a la vez trata de explicarlo y de enmascararlo, y lo piensa mal, si hay algo que lo prueba, es el hecho de que los sujetos que no entran en el mito paterno -hablo de los psicóticos- no se obstinan menos con los imposibles del goce. ¡La psicosis no es el acceso a la beatitud!

La culpabilidad, Lacan permite comprender que no se refiere al padre, que proviene en realidad de lo imposible que el mito recubre, o sea lo que el llama la *"coupabilité"* que evoca al mismo tiempo lo cortado *[le coupé]* -el goce cortado, fragmentado- y además evoca también el *golpe [le coup]*. La culpabilidad es el afecto del sujeto en tanto que cae bajo el golpe de un goce cortado, limitado. Se encuentra la tesis: el S1 determina la castración. Contrariamente a lo que ha creído Freud, el superyo no viene de lo prohibido. Pero lo prohibido mismo viene de lo imposible.

Entonces, releamos lo que yo decía al principio. Se cree que el rasgo del ideal engendra la culpa, se cree tener la culpa contra las normas del Otro, pero de hecho, en el rasgo del ideal, lo que hay que retener no es "ideal", es "rasgo": el rasgo del corte muy corto. El ideal es un S1 y se imagina ser culpable contra sus preceptos, se es culpable porque S1 determina la castración.

Quizás vaya a decir enseguida algo que había previsto decir luego. Es que para comprender la tesis de Lacan, la que está en *Subversión del sujeto*, lo que hay que entender es que la fuente de la culpabilidad no esta ligada al hecho de gozar, esta ligada a lo que Lacan llama *"la culpa del goce"*. O sea esta ligada al hecho de que el goce esta perdido, que es siempre parcial, limitado, insuficiente. ¡Es esta la culpa!

Se imagina habitualmente -porque se esta en las representaciones sociales, en el discurso que trata de insuflar docilidad a los ciudadanos- que lo que hace que el sujeto se sienta culpable, es de acceder a los goces. La teoría, y toda la experiencia analítica van en ese sentido, lo que le hace culpable es que los goces a los que accede son insuficientes.

Y en el fondo, el mito del pecado original -volvamos a ello ya que Lacan lo menciona en este sentido- trata de acercar esta estructura de la culpa, de la culpa del goce que falta.

¿Qué hace este mito del pecado original sino buscar una explicación al desamparo humano? ¿A su falta-de-gozar? Busca una explicación y la encuentra imputando la culpa incluso al mismo que cae bajo el golpe de falta-de-gozar. El pobre Adán expulsado del supuesto paraíso terrestre, cae bajo el golpe de la falta-de-gozar, el mito le carga con la responsabilidad de esta falta-de-gozar. Esta muy presente en el mito bíblico: se carga a la criatura de lo que padece. Se le hace responsable de su falta-de-gozar.

En efecto Lacan sitúa la culpabilidad así: el sujeto se hace cargo del goce que falta, se hace de ello una culpa. De este modo, es finalmente el corte debido a la estructura del significante que es el verdadero factor causal de la culpabilidad.

Solamente, hay que precisar dos cosas.

Primero, es de esta *"coupabilité"* que el superyo saca su fuerza obscena.

El superyo que dice "¡goza!" profiere una orden imposible, es por eso que es feroz, es una orden que no se puede cumplir puesto que haga lo

que haga el sujeto, incluso si se afana por hacerlo, jamás será suficiente. Y el superyo dirá: "¡Un esfuerzo más, un esfuerzo más!"

En consecuencia, la *"coupabilité"*, el goce parcial -la castración, si tomamos el término freudiano, general- es la condición del imperativo del superyo.

En *Subversión...*, Lacan lo formulaba de la siguiente manera: decía que si incluso el sujeto recibía la orden de gozar *[jouir]*, solo podría responder diciendo "¡Oigo!" *[j'ouïs]*. Hay que escribirlo porque sino no se comprende.

A la orden, que le dice "¡goza!", el sujeto solo puede responder, decía en *Subversión...*, "¡Oigo!, es decir "¡si, si, lo he oído!".

Encuentro esta respuesta de Lacan exacta pero se puede completar: el sujeto tiene otras formas de responder. Responde obedeciendo, es decir que puede responder por medio del plus-de-gozar y es la insatisfacción asegurada, el redoblamiento del superyo asegurado. Puede también responder, en tercer lugar, con la repetición, la repetición que esta también ligada al goce, a la tentativa de acceso al goce incluso implicando la pérdida.

Entonces, antes de ir más lejos, hay que hacerlo un poco más complejo. Hasta aquí, he dicho el corte, los cortes del significante pero de hecho no hay el corte, sino cortes de varios tipos; distinguiría por lo menos tres para hoy -creo que hay que tenerlos verdaderamente en mente para leer el seminario *El reverso del psicoanálisis*.

El primer corte es el que separa los elementos significantes de la lengua y que los deja distintos pero sin orden, sin que se privilegie ningún elemento en relación con los otros. Lo que podemos escribir así: 1, 1, 1,...

En la lengua hay una serie de 1, serie que los diccionarios enumeran y que siempre deben estar puestos al día. A este nivel, ningún significante se distingue. No hay significante amo en la lengua. Es el corte que se repite de un significante al otro, cualquiera que sea.

En segundo lugar, es otra cosa muy distinta: están los cortes del lenguaje. El lenguaje es ya un orden que presupone un significante amo, en la definición rigurosa, precisa y simple que Lacan da del significante amo: el significante amo, es cualquier significante que representa al sujeto. Desde el momento que un significante representa al sujeto, esta en posición de significante amo.

Desde que uno de los unos de la lengua se extrae de la gran panza de la lengua, de este conjunto de la lengua, y se pone a representar al sujeto, se tiene un nuevo corte pero no del mismo tipo que el precedente. Se tiene el corte entre S1 que representa al sujeto y todos los otros. Lacan llama al conjunto de todos los otros: el saber. ¿Cómo definir todos los otros? Digamos simplemente por el momento: todos aquellos que no representan al sujeto.

Se puede escribir así:

lado sujeto	lado Otro
S1	S2 [1,1,1...]
$	

Se toma un significante como S1 que representa a un sujeto. Desde el momento en que este significante representa al sujeto, se tiene un corte con lo que Lacan escribè S2 (el conjunto de todos los otros que no representan al sujeto) ¿Qué es este S1 clínicamente? ¿Donde se encuentran estos S1? Es bastante sencillo. Es muchas cosas, el S1, los matemas tienen muchas lecturas posibles. S1 puede ser un ideal del yo. Puede ser el significante fálico de la última identificación. Y además puede ser todos los dichos del sujeto, *"los dichos con los cuales yo me represento e incluso yo me presento"* dice Lacan en *Aún*. La estructura de la palabra genera el significante amo.

En cuanto a S2, el saber que Lacan califica de inconsciente y que precisa bien en el seminario del *Reverso*... -si siguen nuestro pequeño seminario de los Foros este año- precisa bien que no es ni el saber mítico, ni el saber de la ciencia, no confundamos.

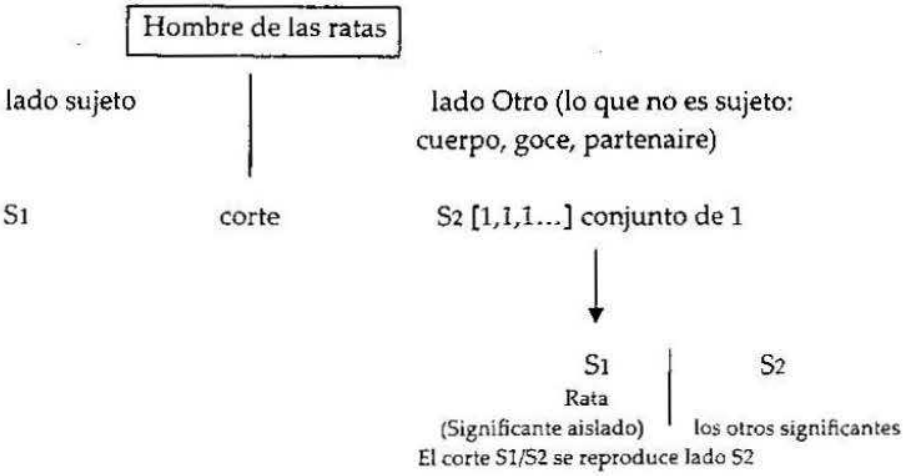
¿Qué es el saber inconsciente? He dicho todos los otros que no representan al sujeto pero, cuidado, no me conciernen todos los otros significantes de la lengua, ¡Por supuesto! Cuando se dice todos los otros, no designa todos los otros del diccionario de la lengua. Designa todos los otros de mi inconsciente.

Estos significantes de mi inconsciente, en primer lugar no se cuales son, por definición, se manifiestan de vez en cuando por lapsus, actos fallidos, olvidos, fallos. ¿Qué es lo que me permite decir "mi inconsciente",

puesto que no lo conozco, que se me impone, que me determina? Hay una respuesta precisa que nos da Lacan: los significantes que no me representan, que son más del lado del Otro que del lado del sujeto, son de "mi inconsciente" porque afectan a mi cuerpo. He aquí la respuesta. El saber inconsciente no representa al sujeto, pero esta conectado al goce del cuerpo. Así pues, se puede hacer el reparto.

Hay dos lados de la estructura, es lo que hay que tener verdaderamente en mente. Hay el lado sujeto y además el lado Otro. Por un lado, desde que estamos en el lenguaje se tiene el significante amo el que sea, que representa al sujeto y además se tienen todos los otros S2. Y es del lado de este S2 que los significantes que no representan al sujeto no obstante afectan su cuerpo o, si prefieren, su goce.

He buscado un ejemplo. ¡Cuando se busca se encuentra! Ya lo había encontrado antes, ¡pero va bien de verdad! Tenemos un ejemplo de Freud y es *el Hombre de las ratas*. Cojan *el Hombre de las ratas* y verán el corte muy preciso y podrán ilustrar lo que es un significante del inconsciente. *El Hombre de las ratas* se presenta a Freud como oficial muy digno, muy decidido en la vida. Aquí hay el significante de la identificación ideal con el oficial en reserva, que esta muy presente en el caso. Hay seguramente otros significantes S1 en este hombre. Y además, llega con su obsesión de las ratas. La rata no representa al sujeto. La rata es un significante del inconsciente. ¿Por qué decir que es del inconsciente cuando esta en la superficie? Pero, es justamente como lo dice Lacan, el inconsciente esta en la superficie, ¡no esta en lo profundo! Si hay un caso donde se ve esto es en el Hombre de las ratas. Llega, con un significante masivo, presente -es raro que se tenga un caso tan claro- que se le impone, que no le representa para nada y al que tiene un feroz horror y que sin embargo esta allí. Se puede pues ordenar completamente el caso del *Hombre de las ratas* de esta forma:



Tienen el sujeto y tienen la rata que forma parte de su saber inconsciente. Entonces, ¿Qué hace Freud con su paciente? Descifra, descifra, es decir construye una red de otros S1 que pertenecen al saber inconsciente. Encuentra toda una serie: el dinero, el pene, el niño, se ve que la rata no esta sola en el inconsciente, hay todos estos significantes que emergen poco a poco por las asociaciones, está la rata y los otros.

Vean. Se tiene esta estructura S1 - S2, pero del lado del S2, el saber inconsciente, esta estructura S1- S2 se reproduce.

Es decir que tenemos la rata y además los otros, e incluso cuando se habrá añadido a "rata" toda una serie, hay siempre otros supuestos. Así pues, en el interior mismo de S2 se reproduce un clivaje entre un significante aislado y los otros, los que se conocen y los que se suponen.

Lo que hay de formidable en el caso del *Hombre de las ratas*, es que... Freud se desespera y dice: es formidable, se ha construido, se ha desplegado la obsesión y nada cambia, la obsesión esta siempre aquí: y se encuentra, milagro del caso, con que la obsesión desaparece cuando en las elaboraciones del paciente emerge la afirmación a partir de recuerdos precisos "soy yo la rata, sucia y mala" a partir de recuerdos de su maldad, de su oralidad agresiva, etc. Y entonces es muy, muy sorprendente, el significante "rata" deja de ser inconsciente y se pone a representar al sujeto. Se ve el momento -no se ve, es Freud quien nos lo aporta- en que la rata pasa a este lado. La rata representa a nuestro sujeto -se dice a menudo consentir a su goce, hacerse responsable de su goce, aquí se tiene un

ejemplo, es cuando el sujeto se hace cargo del significante que representa todo lo que hay de pulsional en esta obsesión.

Esto nos sirve para ejemplificar la frase de Lacan en el seminario *"Les non dupes errent"*, dice: *"descifrar, es hacer pasar un significante del lado S2 al lado S1"*. Un significante que estaba del lado S2, inconsciente pues, pasarlo al lado S1. *El Hombre de las ratas* es una ilustración precisa y límpida de este hecho.

Son las seis y no voy a tener tiempo de pasar al tercer corte. Continuaré la próxima vez.

Entienden porque trato de precisar que no hay un solo corte, que hay muchos: porque si superyo y culpabilidad se refieren al corte, hay que ver cual, a que nivel y si el superyo cambia cuando se pasa de un nivel a otro. Es por esto que entro en detalles, siempre útiles, sobre los cortes.

Creo que nos volvemos a ver el 7 de marzo.

7 *Clase del 7 Marzo 2001*

La última vez, traté de demostrar que la cuestión del superyo nos situaba en el punto de articulación entre la angustia y la culpabilidad. La angustia y la culpabilidad son afectos muy diferentes ya que la culpabilidad engaña, como todos los otros afectos con excepción de la angustia. Jamás la culpabilidad hace certeza, la angustia sí. Sin embargo se constata, cualquier clínico constata, que, en la experiencia, estos afectos están de lado, se suceden, se combinan si llega el caso y especialmente en los sujetos que están fuertemente sometidos a la voz del superyo. ¿Por qué están de lado?

Por una razón muy simple: es que los dos se refieren a la misma estructura, la que he mencionado la última vez con el término de *"coupabilité"*. La causa de la *coupabilité*, como dice Lacan, se la conoce, es el significante, es la estructura del significante más exactamente y de las diversas formas de diferencia a las cuales el significante preside. Ustedes recuerdan, los he enumerado la última vez, resumo un poco: hay las que están en la lengua, hay las que están en el lenguaje, y hay las que están en el saber. Lo importante es que estos diversos tipos de corte que provienen del lenguaje, de la estructura del significante más bien, no tocan solamente al significante sino que se inscriben en lo real. Se inscriben en lo real del viviente, del cuerpo viviente, como lo decimos ahora, lo real del goce.

Conocemos el resultado principal. Es la pérdida original, la caída de *a*, como dice Lacan, la caída de este objeto sin el cual la angustia no existiría –vean, juego un poco con la fórmula de Lacan – y es por lo que además, para el clínico, hay como una regla implícita, se podría decir: en cada caso de angustia, busquen donde está el índice del objeto. Siempre se encuentra. Así pues, pérdida original, primer efecto.

Después, efecto correlativo, no más secundario, es el hecho que el goce es fálico, el goce esencial del hablaser es fálico.

¿Cómo definir el goce fálico? Tiene una característica de la cual podemos partir, es que siempre el goce fálico cambia bruscamente de dirección *[tourne court]*. La expresión "cambiar bruscamente de dirección" dice bien lo que quiere decir. Cambia bruscamente de dirección, es decir que cae bajo la voz de alto del significante, incluso si está producido por el significante. La voz de alto del cual Lacan puede decir, p.34 del seminario *Aún* que está tan en el origen como el vocativo de mando: *"la voz de alto, tan en el origen como el vocativo de mando."* El vocativo de mando, es precisamente el del superyo. De este goce que cambia bruscamente de dirección, se puede todavía decir un poco más, es siempre el goce del Uno, de un Uno, más exactamente: se trate del Uno del órgano, se trate del cuerpo propio por completo, o se trate de todos los unos de significante que pueden instrumentar el goce y que regulan los diversos modos de poder.

El goce fálico –Lacan lo dijo en uno de sus seminarios, es muy elocuente- es siempre goce del poder, de un poder, sea en el ámbito que sea. Los ámbitos son diversos: está por supuesto el registro sexual, es allí donde se espera el goce fálico, eminentemente. Pero no únicamente. El goce fálico está presente en todas las realizaciones del sujeto, a nivel de la realidad. En este sentido, es él quien sostiene la misma realidad. Conocen sin duda la frase de Lacan: *"La realidad, es el fantasma"*. Se puede comentar bajo muchos ángulos, pero implica que hay un goce que sostiene la realidad, es el goce fálico, que está presente en todos los niveles: político, profesional y por supuesto hasta en lo sexual.

Me quedé impresionada releyendo el seminario de la angustia, por el hecho de que Lacan vuelve varias veces sobre desarrollos que conciernen al acto sexual. Insiste repetidas veces sobre la función de la detumescencia del órgano en el acto sexual, que es evidentemente crucial a este nivel. Él insiste, es así como yo lo comprendo, en el hecho de la detumescencia, como un índice que el goce fálico cambia bruscamente de dirección. Recuerden que es en este hecho que inscribe, según él, la angustia a nivel de la relación sexual. Se podría hablar de una angustia de la detumescencia en los dos partenaires. Angustia, en el fondo, de perder el Uno del órgano erecto, en tanto que erecto. En este sentido, el goce fálico en la misma pareja, comporta un elemento no solo de angustia sino un elemento destitutivo. Ustedes se acuerdan de la tesis que desarrollé: la

angustia es un momento de destitución subjetiva. El goce fálico comporta a nivel del acto, un elemento destitutivo para los dos partenaires.

Por el lado de quien tiene el órgano, es evidentemente más bien la angustia de la caída de la potencia, la angustia de no poder, de no poder más. Por el lado del partenaire, es más bien creo, la angustia de encarnar el objeto de uso, pero doblemente. Hay una angustia de ser un objeto de uso, en las mujeres especialmente, es decir de ser instrumento de goce, pero también hay otra cara de esta angustia, es la angustia de ser reducida al objeto fuera de uso. Lo propio de un objeto de uso es que siempre llega un momento en que acaba en la basura. Se puede decir eso de los objetos en general, no sexuales por supuesto. A nivel del sexo, eso está, angustia de ser utilizada, angustia de estar fuera de uso. En este sentido la angustia sigue al goce fálico muy de cerca.

Es por eso además que el vínculo sexual suscita la llamada del amor. Suscita la llamada del amor porque el amor por definición es re-instituyente, e instituyente del sujeto. Suscita la llamada del amor a decir verdad de manera disimétrica entre los hombres y las mujeres pero sin embargo de los dos lados.

El hombre llama al amor porque lo instituye como sujeto a pesar de la caída de la potencia. El partenaire mujer lo llama, es aún más patente, porque el amor la instituye más allá del objeto de uso que también ella es.

Se podría decir por último que con el goce fálico el sujeto acaba siempre, y no solamente a nivel del sexo, como eyectado de su poder, de la pequeña parte de poder que ha obtenido. Ese hecho es en si-mismo independiente de los discursos, pero como sabemos, cada discurso intenta tratarlo. Ahora bien, el discurso capitalista del que he hablado ampliamente, pone cada vez más objeciones a que este rasgo destitutivo del goce fálico sea compensado por la consistencia de los vínculos sociales. No solamente pone objeciones, sino a decir verdad el discurso capitalista redobla este rasgo de destitución.

Es muy comprensible -digo todavía algunas palabras sobre el discurso capitalista- en la medida en que este discurso repercute a todos los niveles de la realidad social la destitución subjetiva que implica la ciencia. Lacan adelantó la tesis de que la ciencia forcluye al sujeto. De otra forma, dijo que la ciencia es una ideología de la supresión del sujeto. Prefiero esta fórmula porque connota la intencionalidad forclusiva del discurso. La ciencia aspira a la supresión del sujeto en la medida en que

precisamente, por definición, la elaboración del saber científico supone que se excluya todo lo que constata la singularidad y por tanto la verdad que siempre es singular.

La ciencia se alegra, si puedo decirlo así, de alcanzar un ideal de universalidad. Solo que nos damos cuenta cada día más que es un universal inhumano, debería decir más bien *a-humano* es decir que excluye el elemento de singularidad subjetiva. Es aquí una vez más que se percibe el genio de Jean-Jacques Rousseau que lo vio en el siglo XVIII -y hay que decir que fue el único en verlo en su tiempo.

Es verdad que el orden social actual que está condicionado por la ciencia trata a los sujetos como objetos, objetos para manipular, objetos para dirigir, para hacer consumir, para hacer trabajar, lo que Lacan llama sin echarse atrás ante la expresión "la carne se ha ido" –en *Radiofonía*, - o "de la carne de cañon" –en sus Conferencias sobre Joyce de 1975. Objetos para manipular, pero también objetos para estudiar.

Vean a principios del último siglo, tanto al Este como al Oeste, el pavlovismo por una parte y el behaviorismo por otra, estos dos gemelos de las ciencias que se dicen humanas y que habría que llamarlas inhumanas a ambas, el pavlosvismo y el behaviorismo confesaban su intención forclusiva. La una, el pavlovismo, pretendiendo reducir la subjetividad al juego de los automatismos reflejos -incluso complejos, esto no cambia- y la otra, el behaviorismo, lo confesaba presentando algo así como una entomología de las conductas objetivables, restándoles tanto sus sentidos como sus intenciones. Si no son dos proyectos que confiesan la intención de expulsar la dimensión sujeto, entonces ¿Qué son sino?

Hoy en día se ha ido más allá de la intención. Es visible por todas partes, no lo retomo, todo el mundo lo dice, es visible en las modalidades de la oferta y de la demanda. El índice de esto, es que los especialistas, y especialmente los "psi", están en el candelero. Están en primera fila como sujetos supuestos saber de lo que ustedes son como objetos, lo que les falta en todas circunstancias, en el traumatismo, en la felicidad, en la familia, en la juventud, en la adolescencia, en la vejez y así sin interrupción...

Hay que decir que la complicidad del cuerpo social es total sobre este punto con la excepción, quizás, de los psicoanalistas cuya voz es muy baja actualmente. Complicidad del cuerpo social para hacer callar el clamor del malestar, la cual sin embargo tiene el mérito de ser el clamor del sujeto. A menudo he ironizado sobre el clamor, pero su mérito es que

es del sujeto, es decir que es el que da cuenta de la destitución programada en el discurso contemporáneo.

Voy a terminar con la cuestión del superyo.

El superyo, imperativo de goce, toma su fuerza por el hecho de que es un mandato imposible porque el goce, es fálico por tanto limitado, fijado al Uno y que en consecuencia cambia bruscamente de dirección. Hay pues una total interdependencia, clínicamente, entre la ferocidad del superyo en un sujeto dado en una estructura dada –ya que hay estructuras más superyoicas, pensemos en la melancolía, en la obsesión- y el lugar que tienen la búsqueda fálica y el goce fálico. El superyo causa estragos dependiendo del enganche al goce fálico, es un punto absolutamente cierto.

Es indispensable tener esta clave para orientarse en un problema complicado -que no voy a desarrollar completamente, pero del cual voy a decir algunas cosas -y es el problema del superyo en las mujeres. Volveré a hablar de las angustias en las mujeres de manera metódica, pero aquí hablo de las angustias superyoicas. Es una oportunidad tanto para verificar la tesis como para volverse del lado de las mujeres.

Les recuerdo la tesis freudiana de la deficiencia del superyo en las mujeres. La paradoja es que constatamos hoy en día que la llamada "liberación de las mujeres", retomo una expresión de los años 70 -la liberación de las mujeres que seguramente ha aportado algo bueno, no soy una anti-feminista, y tiene más que aportar aún- tenemos la obligación de constatar no obstante, que no ha reducido la angustia. Al contrario, las mujeres en la actualidad están más angustiadas de lo que estaban, incluso más que los hombres, aunque una comparación semejante es siempre difícil. Este hecho es incluso desplegado en ciertos testimonios d'AE de nuestra ex- Escuela, finales atormentados por la angustia. Por tanto, es un hecho clínico.

Segundo punto: Freud correlacionaba la envidia de pene, que es sin embargo el enganche al goce fálico o el sueño del goce fálico, no sé, correlacionaba la envidia de pene a la depresión, no a la angustia: ¿Por qué? Tendré que pensar en responder a la pregunta un poco más tarde.

Por último, en tercer lugar, observo para nuestra sorpresa que Lacan converge con Freud en cuanto a la cuestión de menos superyo femenino. A decir verdad, la tesis de Freud es homogénea y consistente. Para Freud, categóricamente, el superyo está bien instalado del lado

hombre y es un principio de buen orden social, de consentimiento de los sujetos a la norma social. El superyo es normativo. Es aquí que encuentra que hay una deficiencia femenina a la adhesión a la norma.

En Lacan, los desarrollos son mucho más numerosos, menos homogéneos y hay algunos que objetan explícitamente la tesis de Freud y que incluso invierten la tesis de Freud. Especialmente en esta media página del final del texto que se titula *Para un congreso sobre la sexualidad femenina*. A menudo he comentado oralmente y por escrito este texto. Es un texto que se podría llamar "Lacan contra Freud" en la medida en que invierte la afirmación freudiana, afirma que la entropía esta del lado hombre, mientras que los efectos sociales anti-entrópicos los reconoce del lado mujer, sin importar cual, del lado del movimiento de las Preciosas: El Eros propiamente femenino homosexual. Es realmente lo contrario de Freud.

Sin embargo, si toman *El Atolondradicho*, pueden leerlo p.39: Lacan está hablando de lo que él llama el *notoda*. El *notoda*, sabemos que se sitúa lado mujer y dice que esta parte *"no se superyomedia [ne se surmoite]* - el verbo no existe, lo fabrica- ella *no se surperyomedia tan fácilmente como la conciencia universal"*. Reconozcan en la conciencia universal la norma masculina. Ella *"no se surperyomedia tan fácilmente como la conciencia universal"*. ¿Cuál es la lógica de estas afirmaciones diversas que encontramos en Lacan?

Creo que se puede encontrar si se tiene en cuenta lo que la tesis de Lacan sobre las mujeres implica. Implica que las mujeres, cada mujer - no digo *La mujer*, por supuesto- cada mujer está dividida entre el todo y el no-todo, divergencia interna y por tanto cada una no es toda en el falicismo pero al mismo tiempo ella no está allí en absoluto *[pas-du-tout]*, como él mismo dice. Dicho de otra manera, lo femenino, no existe.

Lo femenino es otra manera de decir el no-todo, que designa una parte en cada una. Lo quiere decir que hay para todas, una división entre la parte fálica y la parte *notoda*. Entonces, para orientarse en el efecto más o menos socializante de las mujeres, es simple: no es que los hombres sean más dóciles al orden, es que el goce fálico que sostiene toda la realidad es conformista y lo es tanto para las mujeres como para los hombres. Cuanto más un sujeto se dedica al goce fálico, más entra en la conformidad. Puede ser una conformidad conquistadora, original, pero sin embargo conformidad, norma.

La otra parte, la parte no-toda queda absolutamente singular. Es por eso que es difícil incluso imposible de elevarla al estatuto de una fuerza política. ¡Hay quién lo sueña! La lucha de las mujeres como se decía en los 70, está bien, pero no tiene gran cosa que ver con el *notodo*. La lucha de las mujeres es una lucha en la realidad, por tanto fálica.

Es importante captarlo bien. Si el *notodo*, lo que Lacan llama el *pastout*, el goce Otro, es la demanda *"de un bien de segundo grado"* que no está causado por el objeto *a* y que por tanto añado, no es del orden del goce fálico, entonces *el notodo* no puede ser un militante. Está excluido por definición. No puede ser una fuerza de oposición. Quizás puede ser una fuerza de sublimación, es la tesis implícita del final del texto sobre *Ideas directivas para un Congreso sobre la sexualidad femenina*. No es por casualidad que se refiere a las *Preciosas* que son escritoras.

Vean que -espero que hayan seguido el hilo implícito de mi propósito- la parte que no se *superyomedia* tan fácilmente, la parte notoda puede muy bien estar al lado, y hay que decir que está al lado muy bien, con la parte que se *surperyomedia*, que se *superyomedia*, añado, cada vez más, fenómeno de la época.

Pues bien. Termino con lo que quería decir sobre el superyo en las mujeres. ¿Tienen un superyo? Si, con toda seguridad. ¿No lo tienen? ¡Si, con toda seguridad! Se pueden mantener las dos mientras que se tenga en la cabeza la estructura de partición de esta subjetividad.

Vuelvo a lo que he apuntado hace un momento, las estructuras clínicas, la cuestión de saber como cada estructura clínica responde a la ética narcinica de la cual he hablado. Por tanto como cada estructura participa más o menos en las formas actuales de angustia, podría decir la angustia del proletario generalizado.

Acuérdense de que he declinado las angustias ligadas a la conciencia de precariedad, resumo rápidamente, las que están amarradas a los resultados -¡Siempre fálicos, los resultados!- las angustias de fracaso o de éxito. En segundo lugar, las que están también amarradas a la acumulación, las angustias de abundancia o de penuria. Y después, en tercer lugar, las que están amarradas a la competición, angustias de la victoria o de la derrota.

Más fundamentalmente habría que decir que todas quizás están umbilicadas en la angustia de ser un abandonado por parte del vínculo social que es una angustia ascendente y patética en nuestro tiempo, ya se

trate de vínculos de trabajo (piensen en los parados, en los jubilados), ya se trate de vínculos de familia, ya se trate de vínculos del amor. Y es aquí donde surge la cohorte de especialistas para tratar todas estas angustias de eyección del vínculo social.

La neurosis. La neurosis no esta a gusto en la ética narcinica y está poco favorecida por ella. Es la estructura que reacciona más al estado actual del discurso. Voy a tomar el problema en el ámbito de la histérica ya que es con todo, el núcleo de la neurosis.

Antes, algunas observaciones sobre la psicosis.

La psicosis es la estructura, creo, más a-histórica, la menos sugestionable por el discurso, en la cual las angustias se dejan recubrir menos u ordenar por el estado del discurso. Es muy lógico en la medida en que es una estructura fuera de discurso, como dice Lacan. Lo que cambia con el tiempo y las civilizaciones, lo que cambia para la psicosis, es el lugar que el discurso le da. Habría que releer *La historia de la locura en la edad clásica* de Michel Foucault, aunque la psicosis no se reducía a la locura de que habla Foucault. Habla de la locura de enfermar, la psicosis no es siempre de enfermar, por supuesto.

Por último, si decimos como el sujeto psicótico responde al discurso en sus diferentes estados, me parece que no varía mucho en el tiempo. Estas respuestas se sitúan en líneas generales entre dos polos. Primer polo, responde situándose como *excepción*, desarrollando todas las formas de lo que se puede llamar un *delirio de referencia*. Se constituye como el referente único del mundo entero. Hay numerosas formas posibles para esto. Conocemos bien la que Lacan menciona en *La cuestión preliminar...* a propósito de Schreber quién, a falta de ser la mujer que falta a todos los hombres (he aquí el referente que falta a todo el conjunto), Schreber puede pensarse finalmente, como la mujer de Dios.

Pero tenemos también la misma estructura bajo formas diferentes, pueden ser variables. En Jean-Jacques Rousseau que hace poco mencioné, es de manera manifiesta el pensador que falta a la cultura y debe aportar a la cultura lo que ella no ha sabido pensar. Es muy apreciable en su primer discurso en la respuesta a la pregunta: ¿Las ciencias y las artes han traído el progreso de la humanidad? Ahí, Rousseau se aferra a su pluma paranoica -es muy apreciable, incluso cuando se lee actualmente- y se ve que aporta a la cultura la verdad que le faltaba antes de convertirse al final de su vida en el perseguido por toda la cultura. Hay por tanto formas

diversas pero es el primer polo: ser el objeto referente, es la primera respuesta.

Hay otra a la cual no se le hace tanto caso, creo, porque es más discreta y menos interesante. Es la *hiper-conformidad*.

Esto ha sido aprehendido por Helen Deutsch hablando de las personalidades *"como si"*. Evocaría todos estos personajes a la Simenon, donde los personajes como el que menciona Lacan en el *Seminario III* del que dice que, hasta su desencadenamiento, había vivido como la polilla en el fondo de la lana, inmerso en una pequeña vida ritualizada, en un medio estable donde no ocurría ningún cambio y en donde se mantenía en una hiper-normalidad vacía. En este caso, evidentemente todo cambio puede ser quizás un elemento desencadenante. Sin necesidad de *Un padre*, un cambio es suficiente a veces. En este punto por ejemplo, la vida de Fernando Pessoa, sobre la que he tenido ocasión de escribir, es muy instructiva. Es una vida de este estilo.

Hiper-normalidad o *excepción*, son los dos polos de la respuesta psicótica al discurso, ya que por mucho que fluctúen los discursos, las angustias de la psicosis no fluctúan tanto como ellos. Lo que fluctúa, es el refugio que el discurso más o menos ofrece, la tolerancia que más o menos ofrece según las épocas.

¿Y el perverso? ¿Podemos hablar de angustias en el sujeto perverso? Creo que los analistas están muy mal situados para hablar de los perversos que no visitan a los analistas. Evidentemente, doy al perverso su definición precisa. El perverso no se caracteriza por no ser heterosexual banal. El perverso se define por la aspiración de su fantasma. El perverso no es el cínico. Se podría decir que el perverso está muy a gusto en la época actual. ¡No es seguro! No es seguro, porque el perverso no es el cínico e incluso sus fórmulas son opuestas. El cínico quiere su goce, el perverso quiere la del Otro, es muy diferente.

Es la tesis que Lacan construyó a partir de Sade, su *Kant con Sade*: digamos que el perverso se hace el instrumento del goce del Otro.

$$a \longrightarrow \$$$

Les recuerdo como Lacan sitúa la estructura perversa: por una parte el atormentador y por la otra la víctima. En esta pareja, el objeto es el

atormentador que se afana por producir un efecto de división del partenaire por el goce. Es un sacrificado el perverso, si se sigue la tesis de Lacan. Busca que el otro franquee el umbral del dolor, umbral por el cual el goce se distingue del placer. Procura forzar los límites de la cosa.

Hay que interrogarse sobre los partenaires posibles del sujeto perverso. Jean Genet es instructivo al respecto. Nos hace percibir como es en *las figuras del orden* (el sacerdote, el policía, el militar) que el sujeto perverso busca tocar el punto de goce.

Es por lo que, además Lacan puede decir: *"El perverso es un servidor de Dios"* frase a primera vista enigmática, pero que aclara muy bien la estructura. En efecto, poniendo en evidencia el goce que ocultan, que disimulan las figuras del Otro y más allá de Dios, el perverso se convierte en el militante de la consistencia del Otro. Se hace testigo de la consistencia del Otro.

En este sentido se puede dar una fórmula de la demostración perversa. Sería esta: el Otro goza, entonces existe. Es en este sentido que es el servidor de Dios. Evidentemente el policía, el sacerdote, el militar, no son Dios, es una serie del Otro.

Se podría casi deducir lógicamente que a medida en que las figuras del orden, las figuras del Otro, decaen en nuestro discurso, en nuestro tiempo -y es lo que ocurre- a medida que decaen, al proyecto perverso le falta el objetivo o por lo menos cambiar de objetivo, encontrarse con otros partenaires. Quizás pronto solo le quedará la figura de la víctima. Es posible, pero el psicoanalista no sabe gran cosa directamente por la experiencia analítica.

Ahora, la histeria y sus angustias. Es desde luego difícil hablar de la histeria sin deslizarse hacía el lado mujer en la medida en que es la estructura más frecuente en las mujeres.

Voy a comenzar con algo que merece ser recordado, es que la histeria no es lo propio de las mujeres. Es más -cito a Lacan- ellas no son todas así, sin embargo, ¡una mujer no es así! No solo ellas no son todas así, sino que además, si se sigue a Lacan, en materia de histeria el hombre tiene superioridad sobre la mujer.

Propone hacer la prueba con Sócrates. Sócrates, perfecto histérico dice, y añade: *"Es cierto que estaba en un tiempo donde el hombre común no se reducía aun a carne de cañon"*. El hombre común no era todavía el proletario

destituido de la ciencia, sobrentendido, había todavía lugar para la subjetividad.

El hombre es superior a la mujer en materia de histeria: contrariamente a la opinión común, Lacan piensa que el no-toda limita la parte histérica de las mujeres, que solo el hombre puede alcanzar la histeria perfecta. En una mujer, la histeria está siempre un poco limitada. Vean como pone en cuestión el prejuicio que corre por todas partes.

Para situar la angustia de la histeria moderna, tenemos que rearmarnos de una definición. La más conocida, la más antigua es la que define la histeria por el deseo insatisfecho. Podría casi decir, sería mas justo, el deseo a insatisfacer, por una estrategia que Lacan ha desarrollado mucho, ha ilustrado mucho, una estrategia de evasión, de sustracción (real o mental) cada vez que el sujeto es llamado al lugar del objeto partenaire.

Es lo que Lacan formula repetidas veces, especialmente en la página 13 de *Uno por Uno no.42* en *La introducción a la edición alemana de los Escritos*. Él recuerda ahí el paradigma que es el caso de la *Bella Carnicera* y estigmatiza la histeria por este rasgo: identificación a la falta tomada como objeto y no al objeto del deseo. Identificación a la falta tomada como objeto, es la fórmula que anticipaba el texto de la *Bella Carnicera*, en *La dirección de la cura*.

Quizá recuerden que en este texto, Lacan da la fórmula de interpretación última del deseo de la *Bella Carnicera* con la siguiente frase: ser el falo, por muy famélico que sea. Ser el falo, es una manera de decir ser la falta, identificarse con la falta. No es identificarse con el órgano. Esta tesis que atraviesa toda la enseñanza de Lacan se encuentra situada en el discurso de la histérica cuando escribe, a partir de los 70, la fórmula del discurso histérico.

$$\$ \longrightarrow \frac{S1}{S2}$$

El discurso histérico pone la falta del sujeto en el puesto de mando, es lo que indica escribir el sujeto en el lugar del agente.

El sujeto histérico, con su partenaire, un significante amo encarnado o no y a quién se le solicita producir un saber, nos da un sujeto amo, un amo de un tipo especial, sobretodo cuando se sitúa al nivel de la relación sexuada, allí donde el sujeto de la falta es aquel que Lacan llama

Lamorosa *["Lâmoureuse"]*. Conocen el estilo de Carmen en la ópera de Bizet "¡Te amo y si te amo ten cuidado contigo!" En efecto, ¡No es un amo fácil el sujeto de la falta!

Todas estas fórmulas, que son bien conocidas, que son, digamos, la parte clásica de la enseñanza de Lacan, hay que retomarlas por la vertiente del goce, en lo que implican en cuanto al goce.

Esto nos conduce de nuevo a los primeros textos de Freud, cuando Freud, buscando situar el origen de la defensa neurótica, situaba en el origen de la histeria lo que llamaba una aversión primaria, una aversión original con relación al primer encuentro de goce.

Situaba del lado del obsesivo lo que llamaba un exceso de placer, no menos espantoso que la aversión. La aversión de la cosa que Freud sitúa en el origen –en su tendencia a construir un desarrollo- es lo que se manifiesta en el asco, que no está en el origen, pero que se desplaza en el tiempo y que es uno de los modos de la caída del deseo.

Lacan, en el mismo eje que Freud avanza precisamente la idea que contrariamente a lo que se imagina, el sujeto histérico hace la *huelga del cuerpo*. Encontramos esta tesis ya afirmada en el *seminario XVII, El reverso del psicoanálisis*, la re-desarrolla a partir de *Dora*, la repite a propósito de la *Bella Carnicera*, diciendo que lo que la *Bella Carnicera* no sabía es que, su marido tan bien dotado, ella soñaba con dejarlo a otra. ¡He aquí una forma de huelga!

Y lo que Lacan todavía retoma en el 75 en su *Conferencia sobre Joyce*, p.13 no.45 de Uno por Uno -página extremadamente rica que merece ser leída y releída, es ahí donde afirma la superioridad de la histeria masculina- retoma el mismo tema, la misma idea de alguna manera, es que la histeria hace la *huelga del cuerpo*.

Esto parece paradójico, y no lo es en absoluto. Hay que situar bien los diferentes estratos clínicos. Parece paradójico con respecto a la somatización, que parece la forma más evidente del síntoma histérico, la somatización que de hecho, trae el goce al cuerpo, el cuerpo que de natural es un desierto de goce, el cuerpo que no goza más que en su superficie, en sus zonas externas. La somatización es precisamente el significante que se inmiscuye en las funciones del cuerpo, que franquea la superficie y que va a tocar a las funciones mismas.

El ejemplo que podemos retomar, es la enuresis de *Dora* que Lacan interpreta con precisión como una identificación de la niña al padre

es decir una identificación no al hombre que tiene el órgano sino una identificación a lo que el llama el goce castrado del padre.

¿Qué quiere decir? Toda la paleta de goces posibles con un cuerpo, sin pasar por el órgano, ¡No está mal!

En el registro sexual, la somatización es una manera de hacer el hombre para el sujeto histérico, una manera de hacer el amo castrado en el sentido que, como el amo castrado, la somatización histérica nos presenta la paleta de los goces que corto-circuitan el órgano. Evidentemente, esto coloca la somatización del lado del goce fálico y va a la par, no es incompatible, con la huelga sexual.

¿Qué entender por *huelga sexual?* La página 13 del texto que citaba hace poco es muy explícita al respecto. Lacan sitúa, diría minuciosamente, la diferencia entre una mujer y un sujeto histérico, dando la definición de una mujer como tal: ser el síntoma de otro cuerpo (esto no le impide por otra parte, ser un sujeto, ni que decir tiene). Dicho de otra manera, prestar su cuerpo, no es estar en huelga. Una mujer no está en huelga -vean las resonancias que toma si se sale del registro sexual- una mujer no está en huelga sexual, ella presta su cuerpo al goce de otro cuerpo. Por tanto una mujer y un hombre, constituye la pareja más su síntoma, el otro cuerpo siendo su síntoma.

La histérica no presta su cuerpo. La histérica se interesa por otro síntoma. Siempre en trío la histérica, porque ella se interesa por una pareja de uno y por su síntoma. En este sentido, ser mujer y ser histérica no es idéntico. Lacan pone los puntos sobre las ies, el síntoma histérico es interesarse por el síntoma del otro, lo que no exige el cuerpo a cuerpo, evidentemente, ya que deja el cuerpo a cuerpo del lado del otro y de su síntoma.

Con esto se pueden releer todos los ejemplos que conocemos. Es una re-formulación de las tesis primitivas sobre la aversión y el asco e indica claramente que en la relación de los sexos lo que busca la histérica no es el goce del cuerpo.

Este hecho -porque es un hecho clínico bastante seguro- este hecho está un poco disimulado en el discurso actual. Freud no le costó trabajo sacarlo a la luz, tuvo suficiente con recoger las primeras palabras de las mujeres histéricas. Hoy en día, está un poco disimulado porque el discurso actual, con su ideal de paridad, favorece el hacer-de-hombre

histérico y lo favorece para todos, hombres y mujeres, la identificación a la norma masculina bajo sus formas actuales, sus formas cínicas.

Y es un hecho que las histéricas, especialmente las histéricas mujeres, hombres también además, en su juego con el deseo del Otro, con todas sus estrategias para ir a atrapar el deseo del Otro no se privan de revestir las insignias del cinismo, diría a hacer semblante, hacer semblante de cinismo sexual y fálico. Esto existe a menudo en el personaje de la mujer llamada emancipada. Pónganla en un diván, percibirán otra cosa. Pero déjenla correr por el mundo, pueden pensar: es un sujeto que aspira como los hombres, a su propio goce. Por tanto digo que la época favorece el hacer-de-hombre histérico y la paridad en el goce fálico hasta en el ámbito de la vida propiamente sexual.

Es bastante extraño, divertido incluso, lo que Freud llamaba un complejo de masculinidad, recuerden los tres destinos de la feminidad mencionados por Freud. Llamaba complejo de masculinidad al caso de toda mujer que no consentía en ser reducida al estatuto de esposa y madre y que tenía otros intereses, otras ambiciones. Encontraba que era un síntoma terrible, ¡A él no le gustaba esto en absoluto!

Lo divertido, es que actualmente es lo primero que se presenta, y que nadie considera que es sintomático. No solo no se lo considera sintomático, sino es más, se le alienta. Y en las familias, se estimula a las jovencitas a no ser únicamente esposas y madres.

Esto va más lejos, además -es un poco un paréntesis- el tema de la libido femenina anti-social que montó Freud, que un cierto número de psicoanalistas han retomado tras él, está completamente invertido en la actualidad. Escuchaba anteayer un sondeo en la radio: se interrogaba a la gente para saber si preferían tener alcaldes mujeres u hombres. Y bien figúrense que había un resultado muy elevado, 60 o 70% de personas que respondían que preferían con mucho, los alcaldes mujeres porque se esperaba que ellas ejercieran el poder mejor y de otro modo. Ya no se piensa que la libido de las mujeres es anti-social. Freud está lejos detrás nuestro, lejos con sus prejuicios.

Entonces, ¿Cuál es el resultado para el sujeto histérico?

El sujeto histérico tiene todas las ocasiones de dar rienda suelta a hacer-el-hombre y el resultado es muy simple: a partir de ahora, las histéricas tienen acceso a una paleta mucho más amplia de angustias. He aquí uno de los efectos de la liberación de las mujeres: nuevas ocasiones de

angustia. Se habla de nuevos síntomas, yo soy más sensible a las nuevas ocasiones de angustia. Es decir, acceso a partir de ahora a todas las angustias ligadas al poder fálico, acceso directo. No es que en otro tiempo las mujeres no tuvieran acceso a ello, tenían acceso por participación imaginaria con su hombre, ¡Desde el fondo de su cocina! No es lo mismo el acceso por participación y el acceso directo, acceso a las angustias de impotencia, acceso a las angustias superyoicas que siempre piden más.

Aquí, quizás tengamos una clave para comprender porque Freud dijo que la envidia de pene desemboca en la depresión, ya que parecería más bien que desemboca en la angustia, actualmente. Creo que tiene mucho que ver con el hecho de que Freud, sin embargo, analizó hace un siglo a las mujeres, que fueran las que fueran sus aspiraciones fálicas, no tenían la ocasión de hacerlas pasar a la realidad y por tanto estaban de alguna manera reducidas a no atrapar más que la cara depresión y menos la cara angustia.

El segundo resultado es que el sujeto histérico está en falta de partenaire, en falta del partenaire soñado. Finalmente, con los místicos, las histéricas tenían el partenaire soñado: ¡Ser la esposa de Dios es algo que sostiene bastante! Hoy en día, le queda a la histérica ser la esposa del proletario generalizado, ¡Lo que no es lo mismo!

Es verdad que habría que rescribir Madame Bovary del año 2001 o 2002 y siguientes. La pobre Madame Bovary, Flaubert registró muy bien algo: el desfallecimiento lado partenaire de la histérica.

El partenaire soñado de las histéricas, sabemos lo que es: un amo para hacer desear, un amo en el cual el saber podría animarse del deseo. Evidentemente, la histérica cambia cuando el partenaire cambia y cuando el partenaire está en la posición del narcinismo, encontrar la chispa del deseo de saber es muy difícil, bastante desesperante. Resultado: la histeria se refugia ahora bajo la forma enmascarada del *acting out*. Se comprende muy bien con la escritura del discurso histérico que completo:

$$\begin{array}{ccc} \$ & \longrightarrow & S_1 \\ a & // & S_2 \end{array}$$

En el lugar de la verdad, Lacan escribe el objeto. La histérica estimula la producción de saber pero de un saber que se encuentra estructuralmente impotente para atrapar, para reunir, lo que Lacan llama "el objeto que hace desafío en su ser" ***[étant]***, "ser" escrito como lo escribe Heidegger, (no con una g, ***[étang]*** no es Ofelia en su charco, ¡Es

completamente otra cosa!) El objeto *a* en el lugar de la verdad es un objeto inexpugnable, inaccesible. Es la *agalma* del misterio que la histeria adora.

Cuando el amo animándose de un deseo de saber que falta, ¿Qué ocurre? Ocurre lo que yo llamaría la insurrección del objeto, cuando el amo o bien no responde o bien responde en términos de narcinismo: la insurrección del objeto bajo la forma de los *acting out* que son siempre una especie de puesta en escena, una demostración, una exhibición.

Desde los tiempos de Charcot, antes de Freud, ya había la insurrección *acting out* del objeto. Piensen en las exhibiciones de las grandes histéricas de Charcot poniendo misterio en sus parálisis, sus contracturas, sus espasmos, sus crisis, que desafiaban al pobre Charcot. En fin, pobre Charcot, ¡No tan pobre como eso! Porque visto hoy en día - estaba muy contento de si mismo Charcot, ¡Esto se ve incluso en las fotos!- visto desde hoy y desde el punto de vista del psicoanálisis, la fatuidad del amo psiquiátrico de la época, exhibiendo él también muy fanfarrón los supuestos milagros de sus sugestiones, visto desde hoy es muy risible porque se puede decir que después de todo, la historia ha dejado con un palmo de narices al saber del psiquiatra Charcot: Con sus *acting out* y sus escenas imposibles, las histéricas a pesar de todo han tenido que encontrar a Freud. El *acting out* es la verdad a falta de interpretación, que se dice silenciosamente, con exhibición, con puesta en escena.

Actualmente, los supuestos síntomas nuevos me parecen tener todas las dimensiones del *acting out* histérico. Hay toda una serie de síntomas histéricos en la época, no todos son originales. Continúan declinando la paleta de todas las mil y una maneras de gozar de un cuerpo sin pasar por el órgano y el sexo: Está el stress, los espasmos, los síntomas uretrales, anales, genitales etc., pero están sobretodo, y esto toma grandes proporciones, los famosos trastornos de la oralidad, las bulimias y las anorexias, los obesos y los descarnados, ¡Es una epidemia!

Había habido antiguamente las convulsionarias. Es interesante de estudiar, ¡Cómo de pronto las histéricas se convulsionan! Es exactamente lo mismo que Freud describe en sus tres tipos de identificación. Es suficiente con tener algunas bulímicas, algunas anoréxicas, algunos médicos que se esfuercen mucho ¡Y tenemos una epidemia! No veo porque no se puede tomar en estos términos, epidemia de la insurrección del objeto histérico.

Por último, la época deja al sujeto histérico dividido entre, por un lado las satisfacciones y las angustias de las conquistas fálicas -lo que Freud habría llamado el lado viril-, y después por otra parte la falla dramática del partenaire. En este sentido, por este lado, hay que decir que la época desespera a la histérica. No se como acabará esto, la historia no esta terminada, sino que estamos en ella.

Entonces, doble angustia: las angustias fálicas y las angustias de ser expulsado del lazo del discurso histérico, es lo que yo llamo *"la época desespera a la histeria"*.

He terminado por hoy, nos encontraremos dentro de quince días.

8 *Clase del 21 de Marzo 2001*

Hoy voy a empezar con un pequeño paréntesis, o más bien con un post-scriptum, para responder a una demanda que me ha sido hecha por uno de los participantes del seminario, que me hizo notar que no retomé la última vez lo que había desarrollado a propósito de los diferentes cortes que programa el significante. He debido dejar algo que había creído claro y que quizás no lo estaba. Retomo este punto rápidamente.

Distingamos la lengua y la estructura del lenguaje. La lengua es un stock de cortes puramente diferenciales, digámoslo así, entre los elementos, cortes que hacen que un elemento de la lengua se defina distinguiéndose de los otros, por ser distinto de los otros.

Es el caso a todos los niveles de la lengua e incluso a nivel fonético, si quieren -las investigaciones fonéticas lo han demostrado de una forma extremadamente convincente- pero es el caso a nivel de todas las unidades de la lengua.

Es por lo que se puede decir que la lengua no es un conjunto; se dice a veces: no es toda. Es una serie de diferencias que ningún diccionario agota, en el fondo un stock de diferencias, que pueden decirse cualquiera, en el sentido de que una avala a la otra, lo que hace que en la lengua, cada elemento, cada uno sea uno entre otros, según una expresión muy simple y muy elocuente que utiliza Lacan. Por tanto la lengua se presenta como una especie de stock, de diferencias que están dispersas, no ordenadas, incluso proliferantes y en evolución constante. Por esto el uno de una lengua solo existe por su diferencia con los otros unos.

En el lenguaje, nos tenemos que ver con otro tipo de corte, el corte por el cual además Lacan define el significante mismo al principio, es decir, aquí retomo: un significante cualquiera deviene un SI desde el momento en que representa al sujeto, por eso todos los otros, he dicho, constituyen un conjunto, el conjunto de significantes que no representan al

sujeto. Es lo que Lacan escribe S2, el saber, que esta siempre en el Otro. Volveré a ello.

Se puede, si se quiere, escribir esta estructura sirviéndose de la lógica conjuntiva que Lacan utiliza para las fórmulas de la sexuación. Voy a escribirlo después, primero lo digo.

Saben que la lógica conjuntiva, la que utiliza para las fórmulas de la sexuación, la sitúa con dos fórmulas que, supongo, deben parecerles ya un poco repetitivas: estas dos fórmulas que se escriben, una "para todo x f de x" donde "x" es el elemento y "f" la función. Se lee: todo x, todo elemento se inscribe en esta función.

Pero esta fórmula del conjunto presupone otra, presupone la fórmula de la excepción que se escribe "existe una x para la cual no f de x", es decir que existe un elemento que no se inscribe o que no verifica la función

Así pues vean que estas fórmulas... Si dicen "f" es la función de pertenencia al Otro, la función del Otro, y que "x", el argumento o el elemento, es el significante, pueden escribir que todo significante es significante del Otro, un conjunto pues, a condición de que, o desde el momento en que existe un significante que no sea del Otro, es decir un S1 que representa al sujeto ante el conjunto.

Todo significante es significante del Otro, a condición de que exista un significante que no sea del Otro.

$\overline{\forall Sa}$. A Sa a condición que $\exists$ Sa . A Sa

Por tanto digo: puede escribirse. Trato de decirlo de otra manera que la última vez. La estructura S1 que representa al sujeto -todos los otros constituyen el conjunto del saber- pueden escribirlo diciendo: todo significante es significante del Otro, pero presupone, para que puedan poner este "todos" de todos los otros, que existe un significante que no es significante del Otro y en el fondo el S1 es quién representa al sujeto en esa función.

Creo que estamos del todo autorizados a hacer este pasaje entre los diferentes matemas de Lacan. El S1, distinguido de entre todos los otros significantes, constituye el S2 en conjunto. Y se tiene, en la línea superior que he escrito, la matriz de la estructura del lenguaje.

Vean, al nivel mismo de la escritura, que esto inscribe una división irreducible entre el lado del sujeto, representable, y el otro lado, lado del Otro, de todos los otros. Por tanto, división irreducible y sin embargo, creo que es muy importante, evolutiva.

Lo he dicho: en el descifrado, se extraen del Otro algunos significantes que pasan del lado del sujeto. El mismo S1 está sujeto a multiplicaciones y Lacan puede proponer en el seminario Aún otra escritura, justamente para indicar que el S1 no es único. Así pues parte de la estructura de base, pone paréntesis, hay el S1 y el conjunto del saber, y después puede haber otros S1, es lo que se hace en el descifrado. Solamente que estos otros S1 están siempre separados del conjunto del saber y así seguido, pueden añadir muchos paréntesis. De ahí su idea y su juego homofónico, en francés, el S1 es un enjambre. *[le S1 est un essaim]*[1].

S1 (S1 (S1 (S1 (S2))))

Lo que importa es que cualquiera que sea la amplitud del enjambre, la estructura de división y de separación entre los dos bordes del sujeto y del Otro, del S1 y del saber, nunca se reduce. En el fondo, tiene que ver con un imposible en el seno mismo del lenguaje, así pues un real que implica muchas cosas en la experiencia: en primer lugar y de manera bien evidente y experimentada, un límite en la adquisición del saber. Lacan lo ha dicho con muchas expresiones muy simples, se puede saber un trozo *[bout]*, lo que implica que no es más que un trozo o algo, nunca todo. Lo formulé hace un momento diciendo: el sujeto esta estructuralmente separado del saber. Se puede decir que es un universal de la estructura, para todo sujeto parlante.

Evidentemente las respuestas que cada uno da a esta estructura difieren. Son diversas, múltiples, incluso a veces -se podría explorar la gama, pero no es mi objetivo hoy- están instaladas en la ideología de grupo.

Se ha visto esto, en una ocasión en el movimiento analítico, la mayoría de ustedes aún no estaban, sin duda. En la Escuela freudiana de Paris, hubo una ocasión en que hubo un gran entusiasmo, yo diría, por la

[1] Essaim es homofónico con S1 en francés.

idealización del no-saber, como si hubiera agentes del no saber, que hacían méritos del no saber.

Era bastante ingenioso, si se piensa en ello, como posición, era hacer virtud de lo imposible. Era una corriente que denunciaba evidentemente a los universitarios, a los que se suponía tener un gusto excesivo por el saber. ¡Bonito error, entre paréntesis!

¿Quién aspiraba a este entusiasmo por el no saber? En aquel tiempo, eran los universitarios, y Miller al frente, por eso fue muy divertido en la última crisis, ver de pronto al mismo Miller ponerse a denunciar a los universitarios. Es un pequeño paréntesis. De todas maneras vean que tal fenómeno es una respuesta a una estructura.

Así pues interesémonos -voy a terminar con la pregunta que se me ha hecho- por este lado del Otro, el lado del S2.

He demostrado, creo de manera que espero convincente, como el ejemplo del Hombre de las ratas realmente coincide con esta estructura y permite ilustrar de forma muy simple, puesto que en el fondo para el Hombre de las ratas, el lugar de su síntoma, la rata, está del lado del S2, esta en la superficie de su discurso, por supuesto, en absoluto convocado como un significante que le representa, sino convocado como un significante que se le impone, que lo invade y del cual se quisiera librar..

Y en el fondo, esta rata pues, que es un significante del saber inconsciente -todo lo indica en el caso, además estaba antes de la obsesión- está conectado con muchos otros significantes del saber. En otras palabras, él mismo es la rata, es un S1 del lado del Otro, guardemos bien la distinción de los dos lados: se ve la estructura, un S1 separado de todos los otros se reproduce del lado del Otro.

La rata no representa al Hombre de las ratas, al principio al menos. No representa al sujeto, es un Uno del síntoma. Con este ejemplo, se percibe muy bien y de forma muy sencilla lo que autoriza a Lacan -que no se explica siempre con claridad sobre esto- para decir que el lugar del Otro, es el cuerpo. De todas maneras, es el cuerpo gozante que da su emplazamiento al Otro, al significante del saber.

En este sentido el Hombre de las ratas, creo yo, puede ser convocado para ilustrar la última definición que Lacan dio del síntoma en "RSI", donde escribe el síntoma f(x), donde la función "f" es la función de goce y donde la x, es dice él, una letra, no importa que Uno del inconsciente, no importa que Uno pues del S2.

Dice letra aquí -lo he subrayado a menudo, es muy claro- porque la letra, finalmente, es el único elemento lingüístico que lleva la identidad en si mismo, que no cae bajo el golpe de la relatividad significante. Se puede decir de otra manera: el significante al volverse objeto, se le llama letra, es decir que es un significante aislado por la fijación de goce, para retomar con fijación un término freudiano.

Esto implica seguramente, la separación con el sentido. La letra no tiene sentido por si misma y la rata del Hombre de las ratas no tiene sentido, es necesario todo el trabajo de Freud para darle un poquito de sentido.

Concluyo sobre el punto que había sido quizá insuficientemente desplegado: El S1 no es solamente el representante del sujeto, es también el representante de la palabra, es también la letra del síntoma, y en este caso, el corte -puesto que he hecho este desarrollo para hablar del corte- tiene estructura de lenguaje, es siempre la misma estructura, pero esta inscrita en el goce del cuerpo, el cuerpo como lugar del Otro encarnado. Esto era para terminar con el post-scriptum que me habían pedido.

La angustia en la histeria y en las mujeres.

Vuelvo a las angustias de la histeria que me conducirán hoy a la angustia femenina, si podemos decirlo así. He hablado de la insurrección del objeto en la histeria de hoy en día, la insurrección del objeto bajo la forma del acting out. Quisiera retomar las cosas un poco más despacio.

Escribo de nuevo en la pizarra para fijar visualmente la estructura del discurso histérico, que ya conocen, evidentemente: el sujeto, el significante amo, la producción de saber, y en el lugar de la verdad el objeto; y aquí la barrera entre lo que un discurso produce y su verdad.

$$\begin{array}{ccc} & & D.H \\ \$ & \cdot & S1 \\ \hline a & // & S2 \end{array}$$

Se ve enseguida que el discurso histérico produce el saber e incluso no produce más que esto. Es su homología con la ciencia, puesto que ustedes saben, lo he recordado no hace mucho tiempo en el seminario, que Lacan termina diciendo que la ciencia tiene la estructura del discurso histérico. Les reenvió a las dos páginas de Radiofonía: Pág. 61 *(Radiofonía y*

Televisión), donde dice justamente que la ciencia hace al sujeto amo – es lo que esta escrito arriba a la izquierda, cita a Sócrates como ejemplo, Sócrates como histérico patente. La otra referencia Pág. 83, donde dice que inscribe la ciencia en el registro del discurso de la histérica, pero haciéndolo –sería necesario desarrollarlo, hace tiempo que me digo que esta frase merecería un desarrollo- "al inscribir la ciencia en el registro del discurso de la histérica, dejo entender mas de lo que he dicho". Es una frase que nos dice: para desarrollarlo, en cierto modo.

La ciencia y el discurso de la histérica tienen esto en común que solo producen el saber, salvo que, sin embargo, no es el mismo saber. En el reverso del psicoanálisis que estudiamos regularmente este año en los Foros, han podido ver que Lacan distingue varios tipos de saber. Se han citado tres: el saber hacer del artesano o del esclavo, el saber mítico que tiene la característica de no excluir totalmente la verdad y después lo que llama el saber del amo, formalizado, que excluyé la verdad -es el término que emplea- incluso la forcluye: en efecto, la ciencia se define por eso, por eliminar todo lo que tenga un valor singular, todo lo que no sea universal. Es por lo que podemos decir, lo he recordado, que es una ideología de la supresión del sujeto: La ciencia como ideología de la supresión del sujeto.

¿Con esto se puede situar la diferencia a que apunta el saber en la ciencia y en la histeria? Yo no lo creo. Para situar la diferencia, hace falta interrogarse sobre la diferencia entre los campos en donde se convoca al saber. No es lo mismo interrogar el saber al nivel de la física, es decir del mundo que se dice inanimado o interrogarlo en el ámbito del viviente, de las ciencias de la vida, en el ámbito de lo que apenas se atreve a nombrar ahora el humano.

Cuando se interroga el saber en el ámbito de lo humano, ¿qué nos encontramos? Nos encontramos con las llamadas "ciencias humanas" y además nos encontramos con el psicoanálisis. En este sentido, la histeria y la ciencia tienen la misma estructura del discurso, pero no les corresponde el mismo ámbito, no les corresponde el mismo real, dice Lacan. Y finalmente lo que la histérica especifica en esta estructura del discurso, es que el único saber producido y que interesa al sujeto histérico, en el fondo, es el saber sobre lo sexual, el saber sobre lo sexual además- no tal como lo toman las ciencias humanas que, pueden hacer estadísticas, que no enseñan nada sobre el deseo- la histeria se interesa por lo que la ciencia excluye, las cosas del amor digamos por retomar una expresión de Freud.

Se entiende como históricamente la histeria ha servido de llave maestra, si puedo decirlo, entre la aspiración de las ciencias humanas y la aparición de Freud. Se percibe muy bien si se piensa en las histéricas que desafiaban a los expertos psiquiatras de final del siglo XIX y de principios del siglo XX, y que se encontraron de alguna manera atrapadas, cautivadas por la oferta nueva que les hizo este modesto médico de Viena: Freud les ofreció en cierto modo colaborar con el discurso analítico.

Por último, ¿qué obtiene la histeria? ¿Qué se obtiene del saber sobre lo sexual cuando se pone a la histeria a trabajar? Incluso cuando la estructura no es la de un sujeto histérico- como dice Lacan, la histeria es el inconsciente en ejercicio, hay histeria en todo analizante, lo que se obtiene, es bien conocido, saber sobre el sexo, es la lista de pulsiones parciales que Freud redactó muy deprisa, con la lista de los objetos que cada uno conserva; se ha tardado un poco más de tiempo para establecer verdaderamente la lista, ha sido necesario Lacan para llevarla a cuatro. Así pues, por un lado las pulsiones parciales y por el otro lado la instancia de la repetición. Me parece que en lo concerniente al saber sobre lo sexual, lo que sale y lo que Lacan traduce dando la fórmula de lo que falta en este saber, es decir la relación sexual: "no hay relación sexual" es la fórmula de lo que falta en el saber descubierto por Freud con sus histéricas.

Se podría decir: he aquí un gran producto del saber ¿Es que esto satisface a la histeria? para nada. Así pues podemos preguntarnos -porque este saber producido sobre el goce a-sexual es lo que verdaderamente no gusta a la histeria- ¿Es pues la verdad? ¿Es pues la verdad que se encuentra escrita bajo el sujeto, lo que interesa a la histeria?

Sucede a menudo que el histérico, hombre o mujer, se le toma o se la toma -la histérica, se coloca en femenino, una histérica- ocurre que se le toma por un héroe o una heroína de la verdad. ¿De que manera? Tomemos a Sócrates. Se ve claramente, Sócrates interpela al amo sobre la verdad, en efecto, sobre la verdad de su deseo y al mismo tiempo sobre el valor de su saber. En este sentido se ve claramente, si se toma a Sócrates como el paradigma de la histeria interpela, lleva más bien la exigencia de verdad al Otro.

Pero es cierto que hay una disociación entre lo que el sujeto histérico, el sujeto amo exige del Otro y lo que anima al sujeto histérico, que es más opaco.

Les envío de nuevo a la notación p 21 de Radiofonía (*Radiofonía y Televisión*) en donde Lacan habla a la vez del discurso de la ciencia y de la histeria, diciendo que *"al tornar amo al sujeto, el discurso lo sustrae"*... Se podría creer que el sujeto amo es el sujeto revelado, ahora bien es a la inversa: *"... este discurso lo sustrae, a la medida de eso que el deseo que le da cabida, como a Sócrates se pone a obstaculizármelo sin remedio"*. En otras palabras, esto nos sitúa al sujeto como el más ignorante de su propio deseo.

Y ahora, si se intenta descifrar lo que el sujeto quiere a través de la exigencia de verdad que el impone al Otro, la única respuesta que se tiene finalmente es decir que quiere el ser, el ser de deseo.

Todas las fórmulas convergen en esta tesis. Hay muchas fórmulas sobre la histeria en la enseñanza de Lacan: La histérica quiere un amo animado del deseo, es duro encontrar a un amo cuya mujer seria causa de su deseo. Esto conduce a plantear que la histeria se especifica por una identificación al ser de falta de deseo y no al objeto. El discurso histérico produce el saber, no quiere la verdad verdadera y apunta al ser, apunta al fondo del agalma del deseo, apunta al objeto precioso que se prestaría a una identificación agalmática.

Así pues, si nos preguntamos: ¿Cuál es la relación del sujeto, en tanto que histérico, a la verdad?, tengo ganas de decir a la verdad verdadera, es a lo que tiene horror, por una razón que se puede formular precisamente, de que esta verdad verdadera es destituyente. Es destituyente del sujeto, y es particularmente legible en el discurso histérico porque en el lugar de la verdad, lo que se aloja es el objeto que nunca es enunciado, que no se reduce ni a un S1 ni a un S2 sino que se sitúa doblemente. En primer lugar, se sitúa por faltar al saber y por faltar al Otro, es la cara negativa del objeto, su equivalencia con la pérdida. Se ha hablado a menudo de esto. Sin embargo este objeto del que se podría decir que tiene una consistencia de vacío toma sin embargo sustancia, lo que Lacan llama incluso sustancias episódicas y múltiples que no son sustancias de falta, que son sustancias orales, anales, escópicas e invocantes: estas sustancias son destituyentes del partenaire cuando el sujeto está en posición de partenaire, y destituyentes también del sujeto cuando percibe lo que le anima. En el fondo, la histeria tiene horror a esta verdad y es lo que le angustia, una de las cosas que le angustian.

Esto me conduce a lo que llamo la insurrección del objeto y sus acting out. Podría decir dos palabras de Dora y la homosexual. Los dos casos son muy conocidos por ustedes, creo: en los dos casos, se localiza una parte de demostración: un acting out, es una demostración, una puesta en escena en honor de un Otro, qué el Otro sea Freud, que sea el padre, y más allá, puede ser a los cuatro vientos.

Dora y la homosexual, ¿Qué es lo que muestran en el acting out? No es para nada lo que se muestra en los acting out actuales, creo. Lo que muestran en el acting out, es "el voto histérico del amor", en fin quitemos "histérico", digamos "el voto del amor". Se ve muy bien en la contemplación de la Madona por Dora y en la exhibición del amor cortés por la dama en la joven homosexual. Digamos: ¿Qué hacen estas dos damas en sus acting out? Dan lecciones de amor. Muestran "lo que sería amar" y lo muestran evidentemente al amo al que ellas se dirigen: como, con su falta, se puede instituir una mujer y elevarla al estatuto de La mujer. Son dos pedagogas silenciosas digamos, en sus acting out.

Actualmente, se pueden siempre encontrar ejemplos homólogos, de Doras y homosexuales así. Sin embargo, algo ha cambiado porque en el fondo el discurso capitalista, del que he hablado bastante entra en conflicto con el voto histérico. Ya lo he dicho, es un discurso que desespera a los histéricos. Entra en conflicto por una razón bastante simple, se ve en la escritura misma del discurso capitalista: hace aparecer los objetos, todos los objetos del tener, todo lo que pertenece al registro del tener, del consumo y del uso, los hace aparecer en el lugar de la producción, la producción efectiva además, no solamente en el bla, bla, en el mundo, en lo social. Es una producción que ordena al deseo, una producción imperativa en cierta manera, imperativa en el doble sentido, porque se esta obligado a producir y estando obligado a producir, se esta obligado a consumir, ¡Doble imperativo!

Hay que ver que en el discurso capitalista hay algo de sintonía con los descubrimientos del psicoanálisis. El discurso capitalista lleva a cabo, pasa al mundo, pasa a la realidad lo que el psicoanálisis ha descubierto en los inconscientes, a saber que el deseo no tiene otra causa que el objeto *a* sustantificable bajo la forma de lo que Freud llamaba los objetos parciales es decir trozos de cuerpo, sin importar que trozo, y sin importar cual, todo lo que Lacan ha llamado los gadgets de la civilización como tantos señuelos proliferantes. En este contexto el acting out del objeto cambia de

forma, es lógico. En el fondo, me decía: ¿Qué fórmula se podría dar para situar este cambio? El acting out -se puede poner en fórmula, puesto que el acting out habla- es un mensaje que se muestra.

Finalmente en Dora y en la homosexual, ¿Que diría su acting out? Propongo lo siguiente: diría "vean como se ama, vean lo que es amar" al pobre amo que no lo sabe, lo que es amar.

Los acting out en la actualidad son más bien del lado acting out, voy a dar esta fórmula, "de la destitución por el objeto". Vemos hoy en día a las histéricas vestirse de objeto en sus acting out, no en todos. Hay muchas maneras de vestirse de objeto, no el objeto agalmático precisamente, el objeto destituido a veces, el objeto abandonado, el objeto caído de los espejismos del amor. Es además lo que a veces se presta a confusión con la melancolía. Cuando la histérica se viste demasiado de objeto, algunas veces los clínicos no saben muy bien donde esta la frontera.

Y además hay también otra manera: mencioné la última vez la epidemia de bulimia-anorexia, todo este juego en los escenarios de la oralidad. En el fondo son escenarios, que remiten, digamos, a la parcialidad del objeto, a la fijación al objeto parcial. Y, para dar una fórmula opuesta a "vean como se ama", propondría lo siguiente: "vean a lo que he sido reducida, a roer el hueso oral", o "vean a lo que se me reduce". Descifren un acting out de este tipo, encontrarán inevitablemente más allá, si es una histérica, el problema del hombre, no hay excepción a esto.

Podría casi decirlo de otra manera. Saben que Lacan en El reverso..., a propósito de Dora, habla de la identificación del sujeto histérico al goce castrado del amo. El goce castrado del amo tiene muchas formas. Todas las maneras con las que se puede gozar de la sustancia corporal en la estructura de corte del lenguaje, lo cual son muchas zonas, muchas maneras, muchas posibilidades. Los acting-out que cito, se podría decir que son identificaciones demostrativas con las formas de goce castrado, identificaciones demostrativas en el sentido que ellas muestran.

Esto se presenta bajo una forma de sufrimiento sintomático para el sujeto histérico. Y nos podemos preguntar cual es el beneficio, puesto que en todo síntoma hay lo que Freud llamaba el beneficio primario o secundario. Hay uno -en fin, no se puede responder de una forma general, además se responde sujeto por sujeto- pero hay por lo menos uno que es bastante estructural. Es que estas identificaciones demostrativas, permiten al sujeto cortocircuitar en realidad el problema del sexo, dejarlo de lado.

Por que vemos bien que el hecho de que no haya relación sexual no impide que haya una relación con el sexo.

Lo que me lleva a retomar un poco el famoso transplante del cuerpo que Lacan introdujo que nos designa una de las angustias histéricas, la angustia del cuerpo viviente. Hay que decir que el cuerpo en tanto que viviente no solo angustia al histérico, angustia de manera general, pero especialmente al sujeto en tanto que histérico y diría especialmente mas a las mujeres en tanto que histéricas.

Veamos con que términos sitúo el problema. Mi referencia es la de Lacan en el 75 que distingue tres casos: el hombre, una mujer y la histérica. El hombre, en tanto que hablaser, en tanto que individuo sexuado es un cuerpo que tiene; no quiero decir que tiene el órgano, lo tiene también además, pero tiene un síntoma que sirve a su goce a-sexuado, y en algunos casos, este síntoma es una mujer.

Una mujer es un cuerpo que es, no solamente el falo, como se ha dicho durante mucho tiempo, sino que es síntoma de otro cuerpo, es decir que se presta, es el término exacto, al goce del otro, entiendan el otro en el sentido del partenaire. La histerica, si se sigue a Lacan – y creo que la definición es impecable- se define no por tener un síntoma, no por ser un síntoma, sino de interesarse por el síntoma de un otro, es decir interesarse por el goce de un otro. Y el punto importante, es que no exige el cuerpo a cuerpo.

Así puedo completar la serie de angustias que he empezado a formular. Hay primeramente las angustias que están ligadas a la paridad fálica que instaura el discurso contemporáneo. En líneas generales, se podría decir: todas las angustias ligadas a las actuaciones de poder, y he señalado este aspecto irónico del progreso de la civilización y de la emancipación de las mujeres, que les ha abierto enormemente el campo de las angustias fálicas que han conocido siempre, pero en una zona limitada. Ahora el campo se les ha abierto.

Hay, en segundo lugar, las angustias que están ligadas al fuera-sexo de la histeria. La histeria puede ser llamada fuera sexo en la medida en que su interés, por tanto su libido, se dirige hacia el S1, hacia el amo con el que ella se identifica. Y, efectivamente, son todas las angustias ligadas al goce del amo castrado, "coupable", parcial, que al ofrecerse a él se reduce al objeto y que compartiéndolo se cae bajo el peso de la "coupabilite".

Además cuando se dice "interés por el amo", se puede decir también amor, es el término que Lacan utiliza para decir precisamente que no es cuestión de sexo en el amor.

En este ámbito, la histérica tiene un mérito, gran mérito, de revelación, la histérica hace saber. No es que la histérica ame el saber, sino que hace saber, muestra las consecuencias del saber; o bien muestra el carácter destituyente del goce "coupable", digámoslo así, o bien da lecciones de amor como decía hace poco.

Así cuando Lacan dice en Televisión: no hay límite a las concesiones que una mujer esta dispuesta a hacer por su hombre, p 128 *(Radiofonía y Televisión)*, su alma, dice el, sus bienes, su cuerpo. Si es una histérica, su alma si, sus bienes a veces, su cuerpo no, jamás.

La histérica no presta su cuerpo sin una distancia, siempre una cierta distancia, que además no es siempre visible. Digamos que el sujeto histérico se niega (la mujer histérica) más veces que las que le tocan. Por otro lado, es lo cotidiano de las parejas, los rechazos de la dama, las peticiones del hombre, el desasosiego de la dama por poco que él la solicite además, es complejo.

Así pues, cuando ella no se niega –porque, actualmente, la inducción del discurso ambiental y la paridad que transmite empujando a las mujeres histéricas a hacer semblante de sexo, se puede decir así: hacer semblante de sexo, darse aires de sexo- así pues cuando el sujeto no se rehúsa en acto, tiene siempre el recurso muy conocido de ausentarse de su cuerpo, en sus pensamientos, en sus fantasmas. La histérica lo da todo excepto su cuerpo, menos que otro sujeto.

Así pues se comprende el grado de angustia que tiene este sujeto ante la aproximación del goce sexuado. Reducirse a su cuerpo, es lo que el sujeto histérico rechaza. El sujeto histérico se erige en sujeto, no se erige en cuerpo. Eso es tanto como decir que las ocasiones de angustia son múltiples.

Si embargo, no he dicho todavía nada de la tercera ocasión de angustia que es la angustia de lo real. Desde luego tan pronto como se habla del goce sexuado, se le cierne, pero me gustaría detenerme aquí un poco más. Lo real aquí, tomo lo real como lo viviente, lo real del goce Otro, lo real del goce del Otro, dice también Lacan. Podemos preguntar en cada caso, como un sujeto reacciona ante los encuentros puesto que hay encuentros con todo aquello que no pasa por la mediación fálica.

Cada sujeto tiene sus respuestas. Cuando se trata de lo real, en tanto que goce del Otro, la respuesta principal es la angustia.

Preciso un poco esto. La fórmula de Lacan que dice "la angustia no es sin objeto" –que comente en el primer trimestre- nos indica enseguida que hay angustia en las tres dimensiones: en lo imaginario, en lo simbólico y en lo real, en la medida en que el objeto participa de las tres dimensiones- se ve muy bien en la escritura del nudo borroneo, cuando Lacan escribe el objeto en el centro del nudo borroneo. Lo que nos indica en el fondo que el objeto que se ha correlacionado con la angustia puede tener tanto consistencia imaginaria, como consistencia simbólica como consistencia real.

La angustia se presenta en los tres registros, hay angustias ligadas al sentido, al goce del sentido, implican siempre lo imaginario del cuerpo. Hay angustias ligadas al goce fálico, es decir todas las angustias ligadas a los límites del poder. Y después hay la angustia, que es sin duda la angustia mayor, que esta ligada al goce en tanto que real.

Saben que en el 74-75, cuando Lacan escribe el lugar de la angustia en el nudo borroneo –lo escribí en la pizarra a principios del año- la sitúa precisamente como una excrescencia de lo real en lo imaginario. Así pues la sitúa fuera simbólico, fuera del Otro.

Aquí quizás hay que precisar la doble faz del Otro porque siempre se esta en ambigüedades cuando se habla del Otro. Hay el Otro del lenguaje con su estructura y sus efectos de corte en el ser hablante, es muy conocido. Y después hay el Otro que Lacan llama absoluto, el Otro que existe al Otro del lenguaje y sus conexiones. En líneas generales, estas dos definiciones del Otro corresponden a los dos temas A y S (A barrado).

El sujeto histérico esta enteramente orientado hacia el goce del Uno y a los pequeños plus-de-gozar que van con él. A decir verdad, es el caso de todo sujeto en cuanto tal. La histeria es el inconsciente en ejercicio, pero cuando se habla de la estructura histérica, se evoca la posición particular de ciertos sujetos como respuesta al impasse del lenguaje. Pues bien, la histérica acentúa el impasse, eso es tanto como decir que en la histeria la angustia de lo real es importante y es sin duda la que dirige todas sus evitaciones, por definición neuróticas. Se habla a menudo en nuestro ámbito del goce histérico. Se oye hablar de las histéricas como si se sumergieran en el goce: ¡debo decir que lo encuentro desfasado! Desde

luego, hay goce en la histeria como en todo sujeto pero es el goce a-sexual, el goce de falta-de-gozar que implican todos los goces del amo.

En cuanto a los goces de la vida, se ve incluso en la superficie de la experiencia, el sujeto histérico tiene poca inclinación en realidad, para gozar de la vida. A este nivel, creo que cuando se trata especialmente de las cosas del sexo, el sujeto histérico, la mujer histérica, no es goce lo que ella quiere. Lo que me parece cierto, Freud lo descubrió desde el principio y fue para él un gran enigma esta aversión primordial hacia la carne.

Además se ve en cosas muy sencillas: esta asombrosa tolerancia de las mujeres histéricas con la impotencia del hombre, que no se encuentra en las mujeres obsesivas por ejemplo, ni tampoco en las fóbicas; Asimismo su gran tolerancia a su propia frigidez que muy a menudo no sintomatizan.

Quisiera decir algo sobre esa angustia y tomaré la cuestión por su punto extremo, el que Lacan designa con el término de estrago. Menciona este término de estrago, lo saben, en la relación con la madre, pero lo menciona en la relación con el hombre. He desarrollado este punto en una tesis a la cual me remito.

En primer lugar, el estrago femenino no es la reivindicación peniana: sus conceptos son incluso opuestos, aunque, en la experiencia los dos pueden estar de lado, no se excluyen. La única cosa que hay en común entre la reivindicación y el estrago, es el dolor, después se separan radicalmente. La envidia de pene esta doblemente compuesta: dolor y protesta más o menos sordas, pero siempre allí. Si se habla de esta envidia de pene, se esta en terreno conocido, es lo que llamo "la enfermedad de la comparación rivalizante" en relación con el semejante, en armonía con la protesta en relación al gran Otro supuestamente culpable.

Es cierto que es un lado de la experiencia, no se puede negar. El sentimiento de falta en tener, en ciertos sujetos femeninos, culmina en una convicción de menor valor, es lo que se llamaba antiguamente el sentimiento de inferioridad, y muy a menudo, un sentimiento de incapacidad que asola a las mujeres y que evidentemente está alimentado por todos los fracasos de la vida – puesto que en toda vida hay cantidad de fracasos, es fácil de alimentar este sentimiento.

Hay que decir que todo esto pertenece al registro del cálculo fálico, más o menos. Y es verdad que, en ciertas mujeres, se produce una rabia furiosa dirigida a todas las figuras que se presentan un poco fálicisadas.

Vemos como estas mujeres se enfurecen con los encantos y los éxitos de sus rivales y también con las supuestas facilidades del goce masculino. Es una dimensión de la experiencia: tiene que ver con sujetos a menudos patéticos que se dividen, en el fondo, entre rasgos depresivos por un lado y odio destructor por el otro.

Hay que decir que esta dimensión hace furor actualmente de forma generalizada en la civilización. Esta lejos de ser lo propio de las mujeres, he llegado a hablar de la envidia de pene masculina precisamente por esta razón. La sociedad que esta animada por un ideal de paridad –es el caso de nuestra sociedades actualmente- acompañada de la falta-de-gozar generalizada, conlleva una envidia generalizada. El estrago, es otra cosa, por supuesto, puede producirse en la relación con un hombre lo mismo que con una madre pero no implica que sea del registro fálico. El estrago me parece que está fuera del falicismo. El falicismo está ordenado por los signos del lenguaje, el estrago, es su sentido semántico, se refiere a la abolición de referencias, es lo contrario.

El estrago va a la par con la desorientación, la supresión de la huellas y de los edificios significantes, es mucho mas radical que la envidia de pene. El sujeto de la envidia de pene, lo diría así, no pierde jamás su brújula. Su brújula es la aritmética del tener y las angustias que conlleva, desde luego, pero no es un sujeto desorientado, es un sujeto fijado a la brújula fálica. Es verdad que el análisis no resuelve siempre esta dimensión de la experiencia.

Observen que cuando Lacan cuestiona la tesis freudiana, cuestiona que la envidia de pene y el complejo de castración sean generalmente un tope del fin de análisis. Lo que no quiere decir, por esta controversia que Lacan establece, que el análisis resuelva siempre este impasse. Quiere decir solamente que puede resolverse, lo que no es lo mismo. Dicho de otra manera, quiere decir que no es un imposible estructural salir de la envidia de pene pero no quiere decir que se consiga en todos los casos.

Lo que no exime de las necesidades de la estructura, ¿De que va a eximir entonces? No exime evidentemente, no puede sino eximir más que de las contingencias, de las fijaciones sintomáticas y de la ética del sujeto. En todo caso el estrago esta siempre al margen de la brújula fálica y finalmente mi idea es que, en ultimo termino, el estrago hace referencia al goce Otro, la envidia de pene hace referencia al goce Uno. Es una idea que

he desarrollado y sobre la cual insisto, porque creo que es justa y desplaza los prejuicios sobre las mujeres.

Lacan señalaba en un seminario, era en abril 66, que el orgasmo constituía con el síntoma, los dos casos de emergencia de goce en el espacio del sujeto.

Evidentemente el orgasmo femenino, como bien sabemos, no es idéntico al orgasmo masculino, digamos que más que el masculino, se sitúa como un punto de desvanecimiento del sujeto, en tanto que dividido, del sujeto definido por su causación por el objeto. Es un momento de eclipse – el termino de eclipse quiere decir desvanecimiento- en beneficio de lo que se podría llamar una ausencia en la presencia de un goce encerrado en si-mismo, en este sentido una especie de rapto. Entre el goce del Otro, en el sentido del Otro absoluto, y el sujeto, hay un latido de exclusión, el uno o el Otro, nunca los dos a la vez.

Esto tiene consecuencias: es un goce que, por muy satisfactorio que pueda ser –puesto que para algunos sujetos es satisfactorio- desestabiliza al sujeto, lo aniquila por un instante y lo desestabiliza a continuación, mas o menos. ¿Por qué? Simplemente porque es un goce que lo deniega de sus cimientos identificatorios. Dicho de otra manera, el orgasmo es un instante de destitución del mismo sujeto, y el goce Otro destituye al sujeto de una manera mas radical que su identificación eventual al objeto del Otro. Además se dice, Lacan lo cita en algún lado, se menciona eventualmente este goce del sexo como "pequeña muerte". ¡Es quien dice realmente bien las cosas! En este sentido, creo que el goce Otro, en si mismo, causa estragos al sujeto, el estrago en el sentido preciso de sustraerle de sus referencias subjetivas, en el tiempo de un instante. Los efectos subjetivos pueden ser leves o profundos. Puede ir de una leve desorientación a sentimientos de extravío, de angustia y a las consecuentes conductas de evitación.

¿Cuál es la relación con los místicos, puesto que Lacan hablando del goce del Otro menciona a los místicos? Los místicos no están especialmente cautivados por el acto sexual, por el goce que se experimenta en el sexo. Pero el rasgo común es la abolición. Los místicos se definen por esta aspiración "abolirse en el Otro".

Fíjense bien en el contraste con el goce masculino, no importa que sea experimentado por un hombre o por una mujer. El goce fálico no está en oposición con lo que llamo los cimientos identificatorios del sujeto. Los

cimientos identificatorios del sujeto es su objeto, no son los significantes, en realidad. Al contrario, el goce fálico constituye el cimiento identificatorio del hombre. Esto tiene muchas consecuencias, se puede decir de esta manera, el goce fálico es identificante *[identifiante]*

El goce del Otro, en primer lugar es desidentificante. *[désidentifiante]* pregunta ¿Se podría añadir que si es desidentificante, es también otrificante *[autrifiante]*? Lo que sería otra manera de ser identificante. No se puede decir eso. El goce del Otro no es instituyente en nada, y para que lo sea, hace falta un elemento complementario.

¿Cuáles son los efectos a largo plazo, en el fondo continuos de la angustia, con respecto a este goce real? Puesto que no perdamos de vista que el goce no es forzosamente deseable y este muy particularmente.

Seamos freudianos: la angustia genera el síntoma. ¿Por qué lado se desarrolla el síntoma que llama a esa angustia? Se sabe porque lado se desarrolla: los efectos de esta angustia se desarrollan por el lado de una absolutización del amor. Compromete al sujeto en una lógica de exigencia absoluta frente al amor. Hay que detenerse un poco aquí. Es casi seguro que produce ese efecto, el goce desidentificante llama al Otro del amor.

Se puede hacer un primer análisis y decir: pues bien, si es lógico, puesto que el amor durante el tiempo que es creíble hace ser *[fait être]*, y por tanto da un efecto de ser a la amada. Se concibe que sea llamado contra la destitución por el goce como un efecto identificante compensatorio. Por otro lado Freud roza estas tesis, cuando dice que en las mujeres la angustia de castración toma la forma de la angustia de perder el amor.

Creo que se puede llevar un poco más lejos esta lógica del recurso del amor. Es lo que, diría así: "abolirse, si, pero en el Otro". Esto, es la fórmula mística, los místicos pueden aspirar a la abolición, pero es una abolición en el Otro. El problema con el goce a nivel de sexo, es que es una abolición sin el Otro y que la llamada al amor es en realidad una llamada al Otro, no solamente para hacer ser. Lacan observa, se ha comentado poco en el seminario Aún que, por tener un goce Otro, una mujer tiene una relación con el Otro diferente.

Es una relación de peticiones, una relación de búsqueda esencialmente. ¿Qué se busca allí? Lo que se busca es un Otro que no solamente acoja al goce desidentificante, al goce destituyente, sino sobretodo un Otro que la nombre, un Otro que quisiera nombrarla, que

nombre lo indecible, que nombre lo innombrable. Ya lo había señalado en otra época, es bastante interesante observar como las mujeres, especialmente las mujeres histéricas, se afanan en lo cotidiano para conseguir que su hombre haga un poco el Otro.

Evidentemente la solución por la llamada al Otro es una solución precaria, ya no estamos en una época de fe. Ya no era fácil en los tiempos de la gran fe, pero ahora la solución es tan precaria que casi ni es una solución, puesto que deja al sujeto a merced del Otro a quien ella se remite así como la causa de deseo y el poder de nominación y además este Otro es perfectamente contingente, presentándose solo en la ilusión de algunos instantes de encuentro. De ahí la angustia, finalmente, de que no haya nada que libere de esa destitución por lo real.

Lo que agrava la cosa, además -voy a terminar sobre este punto, me doy cuenta de que no es muy optimista, pero el saber puede hacer que la cosa sea mas alegre *[gaie]*, si estamos en el gay saber- lo que empeora la cosa, es que el amor mismo es tanto más agobiante cuanto más absoluto es. Hay en el mismo amor un elemento que hace ser, un elemento que dona y que tanto Freud como Lacan, igual que todos los psicoanalistas lo han constatado, el amor es también aplastante. Freud decía que el amor era con la melancolía, el único otro caso de aplastamiento por el objeto. Hablaba del verdadero amor, no de pequeños..., y Lacan llegaba hasta a decir, con su ironía: "el amor es un suicidio", para nombrar el aniquilamiento máximo.

Bueno. Efectivamente el destino de las mujeres histéricas de hoy en día y de las mujeres en general quizás, pero de las mujeres histéricas de hoy en día, es con todo especialmente difícil, en cierto modo la situación y el discurso programan el desencanto. Esto me llevó además a decir que todas las mujeres son siempre un poco viudas, casi desde el origen. En el fondo fuera de las satisfacciones y de las angustias del falicismo, deja a los sujetos atrapados entre dos destituciones subjetivas. La destitución producida por la reducción al objeto a, es lo que el psicoanálisis ha puesto a la luz del día, que se empeora por las formas que toma el discurso capitalista. Y después la destitución por el mismo goce, en tanto que real, en tanto que goce del Otro.

He aquí nuestro destino, me detengo por hoy.

9 *Clase del 4 abril 2001*

Quizás algunos de nosotros hayan escuchado a Jacques Lacan en France Culture. Imagino que los que lo hayan escuchado habrán tenido la misma impresión que yo: esta enunciación absolutamente única de Lacan que un poco, lo que articulamos nosotros desde entonces, parezcan balbuceos ralentizados. En fin, ¡Esto no es una razón para el desánimo! Por tanto, sigo.

La última vez hable esencialmente de la angustia en la histeria y en las mujeres. Voy a proseguir un poco más y voy a comenzar –no creo que pueda acabar hoy- a hablar de la angustia de la madre.

Evidentemente en el doble sentido: la madre angustiante, es conocido, y luego menos conocido, la madre angustiada. Es conocido también, pero, curiosamente, los psicoanalistas se ocupan menos de ello.

Empezaré sin embargo por las consideraciones no generales, pero que se ocupan del discurso, porque es cierto que con el cambio del discurso, algo ha cambiado en el lugar y en la función de la madre.

Se sabe, ya no es una noticia, que el imperio del padre ya no lo es. Sin embargo en 1958, en *Ideas directivas para un Congreso sobre la sexualidad femenina*, Lacan terminaba haciendo una pregunta -hace muchas, pero una que me interesa aquí-: *"¿No es por el efecto de la instancia social de la mujer que se mantiene el estatuto del matrimonio en el declinar del paternalismo?"* Por tanto era una pregunta, pregunta-respuesta como siempre, que tendía a imputar a lo femenino, a la mujer, el mantenimiento del matrimonio.

Dudaríamos hoy en día, es cierto, en reconocer que el matrimonio es lo que se llamaba entonces *"el último residuo de la fragmentación de los grupos sociales"*. Es cierto que todavía se casan, no se divorcian menos, se

amanceban, se regularizan parejas de hecho *[se PACSe]*[2]... No obstante, lo sabemos, sobre este asunto a pesar de todo las estadísticas dicen alguna cosa: después de una época en que la familia se reducía a la pareja y a los hijos, actualmente la forma monoparental prevalece, la inestabilidad de las familias pareja-hijos se ha convertido en un fenómeno muy general en nuestras sociedades occidentales en todo caso, puesto que, ya hace algún tiempo, se calculaba que las familias monoparentales eran el 40% de los casos. Por tanto el mantenimiento del estatuto del matrimonio ya no está asegurado.

En segundo lugar, más esencialmente: ¿Lo que Lacan subrayó recogiéndolo de Levi-Strauss, a saber *Las estructuras elementales de parentesco*, nos atreveríamos todavía a decir lo que él dijo? A saber ¿Qué en función de una ley de intercambio simbólico, las mujeres circulan como objetos de alianza y de intercambio entre los hombres? Esto se podía muy bien sostener en el régimen llamado paternalista, actualmente no se puede decir que, en el circuito de los matrimonios, sean los hombres que regulan el intercambio, lo que me parece evidente. ¿Por qué? Sin duda porque el ideal igualitario, salido de la Revolución francesa, ha pasado ahora a lo real. No se ha ganado en igualdad, no se ha ganado en libertad tampoco, pero lo que ha sido barrido es la jerarquía de los lugares simbólicamente instituidos. Es pues una nivelación, no de las desigualdades de hecho -son siempre tan grandes- sino de las desigualdades prescritas por el significante. Evidentemente, se lucha contra las desigualdades de hecho, se invoca a la justicia distributiva, se exige el justo reparto de los derechos y efectivamente, ahí, algo se ha ganado con esta paridad.

Hoy finalmente, solo a los niños y a los enfermos mentales, el derecho, la jurisdicción, priva de la libre disposición de si-mismos y de su cuerpo muy especialmente. Por supuesto, esto no quiere decir que cada uno, excepto los niños y los enfermos mentales, hace lo que quiere de si-mismo y de su cuerpo. Hay siempre, sin duda, las coacciones subjetivas del inconsciente, primer tipo de coacción. Y luego hay otros tipos de coacciones que regulan la circulación de cuerpos de un país a otro, de una casa a la otra, de una cama a otra. Ya no está la ley del intercambio paternalista pero están las coacciones: pueden calificarse de más reales.

[2] PACS: Pacte d'Action Civil de Solidarite. (Regulación de parejas de hecho en Francia)

Podemos enumerarlas: las circunstancias del nacimiento, los lugares de nacimiento, los accidentes de la política, los avatares del mercado de trabajo, etc..., Y además el azar – he dicho hace un momento "todos peregrinos del azar"- que ha reemplazado a la gran ley simbólica.

En esta coyuntura de disolución de vínculos, la familia ya no es el residuo último. El último residuo es el individuo, el famoso *"proletario generalizado"* del cual ya he hablado. Lacan lo anticipa hablando de *"disgregación molecular"*.

En lo relativo a la madre, las madres, la pregunta es esta: ¿Es que la instancia de la madre -Lacan habló de la instancia de la mujer, aquí yo digo la instancia de la madre- es que la instancia de la madre no toma un peso proporcional, precisamente, por el efecto de disgregación molecular de los vínculos sociales?

De hecho, en el lazo social actual, la madre o su sustituto principal llega a ser, en un número siempre más grande de casos, el partenaire preponderante, el partenaire a menudo exclusivo de los hijos y en todo caso muy a menudo el único que es estable. Se conocen sus configuraciones: los hijos con la madre y además el compañero de la madre, el primero, el segundo, incluso el tercero. Además los cuentan en la escuela, y yo, yo tengo dos, y tu solo uno, compañero de la madre.

Las configuraciones son múltiples pero el cara a cara constante del hijo y de la madre es más y más importante y no puede dejar de tener consecuencias subjetivas. Además de hecho, los sujetos que escuchamos hoy día, en la práctica analítica, me parecen testimoniar -y masivamente, quiero decir casi todos, con todas las excepciones que respetamos en el psicoanálisis- la preponderancia del personaje materno en la familia que han tenido. Hasta el punto que, ustedes saben, la bonita frontera designada por la clínica hace tres o cuatro décadas -el padre impotente de la histérica y el padre gozador del obsesivo, este gran y típico paradigma clínico- esta frontera me parece más y más alterada. Por supuesto, el fantasma del padre gozador no ha desaparecido, tiene la piel dura. ¿Pero no escuchamos a todos los sujetos masculinos y femeninos deplorar... que? No voy a decir la castración porque los sujetos no se expresan forzosamente así, pero en todo caso se lamentan de la debilidad paterna, la debilidad del padre que han tenido, frente a una madre que se nos puede describir de manera muy variable pero muy a menudo más fuerte, más

valiente, plantando cara, dirigiendo, etc... Es la superficie de la clínica, por supuesto, pero es también indicativa.

¿Entonces el psicoanálisis ahí? El psicoanálisis de una cierta manera, ha surgido ligado a este cambio. Quisiera hacer algunas evocaciones concernientes a la historia del psicoanálisis.

La pregunta por la función y el lugar de la madre en la subjetividad -en el inconsciente digamos: hay el lugar de la madre en la familia de la realidad y además el lugar de la madre en el inconsciente, lo que no es lo mismo, pero no sin estar anudado ya que el discurso, lo que llamamos el discurso, ordena la realidad y también las subjetividades, no vuelvo sobre este punto- la pregunta por la función y el lugar de la madre en el inconsciente es coextensiva de la historia de las doctrinas del síntoma en el psicoanálisis.

La teoría se ha servido mucho de papá y de mamá, esto es así desde el principio, y se sabe la pregunta a resolver. La pregunta que el psicoanálisis, desde Freud, busca resolver, igual que cada sujeto, es tratar de captar cual es la causa del hecho central subjetivo que Freud ha llamado la castración. ¿Por qué la castración? Digamos más generalmente, del hecho central subjetivo que es la falta, la lesión de goce, la lesión de satisfacción que el sujeto padece. ¿Cuál es la causa de la falta fundamental, como diría Balint? *Basic fault*, decía.

En esta cuestión de la madre, Freud está completamente solo frente a todos los post-freudianos. Es como con el padre: Freud está completamente solo sosteniendo el tema del padre. Freud, finalmente, con todas sus elucubraciones tan difíciles sobre el Edipo, construyó un esquema muy simple, binario: a saber que, para él, en la novela edípica del niño, la madre es objeto, y el padre es portador de la prohibición.

Es bonito como delineación teórica, la madre-objeto, después hay que precisar de qué objeto se trata. Puede ser objeto de amor, que da o recibe el amor, objeto de deseo, objeto de goce, objeto posesivo, a poseer... Se puede declinar el objeto maternal, pero la madre es objeto, el padre es portador de la prohibición y del orden. Dicho eso, Freud se planta y no cede. Después de este padre freudiano, se ha visto ascender y muy rápido en el psicoanálisis, a la madre en lo que yo llamo la *"escena de las causas"*. Se pueden enumerar:

Mélanie Klein al frente, aunque ella es más psicoanalista que otros, más próxima también a Freud ya que, en el fondo, ella hacia del cuerpo de

la madre un cuerpo lleno de objetos. Es la concepción de una madre llena y que marca las premisas de la subjetividad: llena de objetos que son para coger o para perder, o que han sido cogidos y a recuperar. Es toda la dialéctica que nos describe y en el fondo, el gran mérito de Melanie Klein - *"trapera inspirada"*, dijo Lacan maliciosamente, ¡pero tan preciso!- es de haber puesto en todos estos objetos el pene del padre. No se sabe porque lo mete allí, sin duda la marca freudiana estaba todavía allí, y es esto que la enlaza a pesar de todo al Edipo freudiano.

Balint, sucesor de Ferenczi, analizado por él, buscando prolongar a Ferenczi, progresa en la doctrina del *amor primario*. Busquen *the basic fault*, encontrarán a la madre, para Balint. La madre que ha fallado, ella, en el don de este amor primario, del cual se es incapaz de decir lo que es pero con el que se sueña a pesar de todo. El amor primario, es en el fondo aquel que no se encuentra jamás, si no es por negación de lo que se encuentra. Se sueña con él diferenciándolo del amor primario, del amor total que jamás se encuentra.

Con Winnicott a continuación, y su madre suficientemente buena, estamos en el mismo hilo, se busca del lado del amor, del don maternal, se busca la causa fundamental, primera, de la hiancia neurótica.

En todos los casos, se ve que se pone a la madre en el lugar de dar cuenta de la falla que funda el síntoma, y por tanto siempre es culpable. Puesto que si se trata de su cuerpo lleno de objetos, ella encubre; si se trata de sus cuidados, siempre faltan, faltará incluso estando presente. Como decía un analizante: "toda allí y faltante totalmente". Esto es auténtico. De todas formas, se ha alterado la bonita repartición freudiana entre la madre objeto y el padre interdictor y se ha hecho de la madre a la vez el primer objeto y el principio de limitación.

Es cierto que esta vuelta a la madre, digamos, se aclara un poco por el contexto en el que se produjo. Se produce en un período en que el psicoanálisis amplia su campo. Se amplia a la vez a los niños y a las psicosis, obligándole a integrar una nueva clínica, a una expansión de la clínica psicoanalítica que seguramente contribuye a hacer hincapié en la madre: porque en el psicoanálisis de niños, no se puede realmente evitar el problema del lugar de la madre y en la psicosis tampoco, en cierta manera.

Lo que también ha actuado, independientemente de la expansión de la clínica, es también el avance del psicoanálisis. El avance del psicoanálisis, es el avance hacia su tope freudiano, en este primer período

del siglo o sea –todo el mundo lo sabe- después del período de entusiasmo, de descubrimiento, de milagros de la asociación libre y del descifrado y de los síntomas que desaparecían, etc..., después de este periodo, sin embargo, los análisis se prolongan, se ha descubierto el elemento recalcitrante más allá de los primeros efectos terapéuticos y de los efectos de verdad. El elemento recalcitrante, que sorprende al mismo Freud y a él, al primero de todos, encontramos la huella, desde luego, en sus textos sobre la repetición. Encontramos el rastro en sus textos de 1920, es más que un rastro, es una tentativa de pensar el elemento recalcitrante con la pulsión de muerte, *la reacción terapéutica negativa* y el tope sobre el análisis interminable.

De una manera general, después de haber pensado, al principio del psicoanálisis que los síntomas neuróticos al final, eran por desórdenes contingentes que ocurrían a ciertos sujetos, cuanto más la experiencia avanzaba, más Freud tuvo que concluir que después de todo, esto cojeaba de una manera irreductible y no para algunos solamente.

Cojeaba doblemente: por defecto, falta de goce, falta de ser, castración pues; y luego también por exceso, pulsiones, imperialismo de las pulsiones. Es decir que en el psicoanálisis se encuentra un doble imposible, el goce imposible de alcanzar y el goce imposible de reducir, por los dos lados.

Es en este contexto -no lo perdamos de vista- de las paradojas del goce que los psicoanalistas después de Freud han convocado a la madre, el primer objeto de goce. Y los conduce a esto: a hacer del primer objeto de goce imposible, la culpable de la limitación del goce.

En realidad, haciendo esto, los psicoanalistas no han hecho más que seguir la palabra analizante. Lacan denunció esta pendiente en su momento, la teoría analítica no hacía más que reflejar la superficie de la clínica. En efecto, en la asociación libre, podemos decirlo, la madre está instalada como acusada, siempre, con una excepción, ahí otra vez: Freud. Sorprendente la posición de Freud sobre este punto, volveré a ello dentro de poco.

Digo: la madre instalada como acusada siempre. ¿Qué dicen los analizantes, al respecto? Todo y su contrario: o bien es imperativa, posesiva, obscena o al contrario indiferente, fría, mortal, demasiado aquí o demasiado en otra parte, demasiado atenta o demasiado distraída, no les quita el ojo de encima o no los ve.

Por más que ella haga, que atiborre o que prive, que se preocupe o que desatienda, sea por sus rechazos o por sus dones, ella es de hecho la figura de las primeras angustias. Esto es una gran verdad clínica: la figura de las primeras angustias con un doble matiz, una obscura amenaza y un insondable enigma. Amenaza y enigma se reparten aquí.

Por eso *las faltas de la madre* -lo llamo así, para reproducir los reproches analizantes- están siempre presentes en el corazón del discurso del inconsciente. Hasta el punto, lo había indicado, que cuando incluso no habría reproche para hacerle, pues bien esto sería un reproche. Sería un reproche de no haber dejado margen para la queja.

Digo que Freud es realmente aparte, porque él que es tan severo con las mujeres, no se puede decir lo contrario, con la madre, ¡es de una rara indulgencia! Es fantástico porque en primer lugar le llevó mucho tiempo en tomar buena nota de lo que escuchaba: los reproches de la hija a su madre. Acabó por hacerlo. A Dios gracias, porque era Freud. Pero para los hijos, jamás tomó buena nota, ya que llega a decir que el amor de la madre a su hijo es el único amor sin ambivalencia. Ilusión conmovedora, ¡Pero ilusión a pesar de todo! Evidentemente se puede comprender esta declaración freudiana, nos muestra que el contexto de la realidad es ahí determinante. Es que en la familia Freud, la madre de Freud, como ustedes saben, segunda esposa de su viejo padre, era una muy joven mujer y no fue para nada una figura de autoridad, mientras que la figura de autoridad era el viejo padre. Entonces en esta coyuntura, Freud, y además en la coyuntura de su nacimiento también, había podido pensarse como el hijo recibiendo un amor sin ambivalencia.

Evidentemente, con el discurso capitalista, la fragmentación de los vínculos, la decadencia del padre, la madre convertida en figura de autoridad necesariamente, tanto si lo quiere como si no, esto cambia mucho, cambia en lo que no puede hacer menos que dejar una marca profunda, indeleble.

La cuestión es saber cual es la marca materna, ¿A que se debe la marca materna? Sobre eso, Lacan ha discutido mucho, con todo el movimiento psicoanalítico. Discutió en primer lugar con los que pensaban -y todavía hay muchos- que lo que era determinante, era el cuerpo a cuerpo primario con la madre, los que evocaban una unidad fusional, primaria, pre-verbal, de antes del lenguaje.

Lacan acabó con esta convicción de la unidad fusional primaria con la madre. La acabó muy brevemente pero con mucha precisión en Observaciones *sobre el informe de Daniel Lagache* donde dice que esta llamada fusión primaria no es otra cosa que una relación de objeto en lo real de la cual no niega la existencia. Pero el umbral de la subjetividad, y por tanto el umbral de todo el campo de lo que es analizable no remite, no puede remitir a esta relación de objeto en lo real.

La madre que es en el inconsciente una madre que habla, es una madre transmisora de la palabra, a menos que, por supuesto, la palabra haya tomado el cuerpo, la palabra no es mental. El inconsciente tampoco es mental. El inconsciente está encarnado, lo que no le impide venir (en el sentido de provenir) de la palabra.

Cuando les digo que Lacan acabó con esta concepción de una fusión primaria que sería determinante para todo el futuro del sujeto -¡podemos alegrarnos de no haberse hecho remontar al feto en el útero!- acabó con lo teórico pero no impidió que esto continuara. Hay todavía una parte del movimiento psicoanalítico, se ha hablado aún recientemente, especialmente en los Estados Unidos, en Inglaterra, que se escriben textos que pueden leer en las publicaciones de la *IPA*, en que se explica que un psicoanálisis, debe consistir en hacer la regresión del sujeto hasta la etapa pre-verbal de la fusión con la madre. Nos gustaría que nos explicaran el acceso a esto, en todo caso siempre está.

De la madre que habla, se pueden decir muchas cosas. Diría en primer lugar como ella interviene a nivel del cuerpo, ya que siguiendo a Lacan ponemos en duda la prioridad del cuerpo a cuerpo. La madre que habla, finalmente, es el primer agente de lo que llamo "la policía del cuerpo". Explico un poco la expresión: la policía en el sentido de "¡policía, circule!" en el sentido banal del término. La policía en último término, es una institución referida al cuerpo, que les dice donde lo deben poner, que deben hacer con él, donde no debe estar y quién si es preciso les encierra. En el siglo XVIII, había una muy bonita expresión que decía bien lo que es, la policía. Cuando iban a encarcelar a la bastilla, como le ocurrió a J.J.Rousseau, se les declaraba *"de prise de corps"** *(captura)*. Lo que decía claramente lo que es la policía: es la gestión del cuerpo, en último término. La policía del cuerpo empieza muy pronto, casi en la cuna y es en los

* Traducción literal: Toma de cuerpo.

primeros meses de la vida, los primeros años también, que se empieza, que se afana para civilizar al pequeño organismo a someterlo a los usos prescritos por una sociedad, y en todos los ámbitos. Sea en el ámbito del aseo personal, en el ámbito de la alimentación, como se come, lo que se come, cuando, etc...; en el ámbito de la compostura, de como dirigirse a otro cuerpo, como tocarlo, como mantenerse a distancia. En fin, es tan habitual que uno no se da cuenta hasta que punto los cuerpos están sometidos a una policía del cuerpo.

Es suficiente con acercarse a los autistas para acordarse, quienes no han entrado en esta policía necesariamente. Por supuesto, el silencio de las costumbres, el silencio de las limitaciones juega su papel en la regulación del cuerpo, pero esto no es suficiente. La regulación del cuerpo pasa por los imperativos maternos, y es por su voz la de ella o la de su sustituto que, como lo dice Lacan, se tiene un cuerpo, a condición de que sea cadaverizado *[corpsifié]* de manera significante.

El tiempo previo, la famosa relación de objeto en lo real no es quizá inexistente, este tiempo mítico anterior a las palabras –en fin no hay antes de las palabras porque las palabras ya están siempre aquí del lado de la madre- se puede siempre postularlo, son los limbos donde el sujeto no ha advenido incluso si se sueña pero nada de analizable puede inscribirse en este nivel.

Finalmente, ¿qué resulta de esto? Resulta que el maternaje es quizá la única excepción legítima para todo un discurso al gran príncipe moderno anti-sadiano: "nadie tiene derecho de disponer del cuerpo del otro".

Como se sabe, esto no impide a mucha gente de disponer de él, cuando él puede, cuando ella puede. Pero son infracciones. Por el contrario, a nivel del maternaje, la cosa está legitimada por el discurso. Y de hecho esta zona de la humanización del cuerpo paralela a la humanización del sujeto, es cierto que es una zona abierta a los excesos y a las transgresiones. Incluso antes de que entre en juego para un niño la diferencia de los sexos, ya está cogido en la trampa, el niño, en lo que Lacan ha llamado el "servicio sexual" de la madre, volveré a esto más adelante.

Él ya está en posición de posesión, de fetiche eventual, incluso de víctima. Aquí se ve, concerniente a los semblantes, que hay una oposición radical entre el padre y la madre. Se dice del padre que es un semblante:

ya conocen la célebre frase de Lacan diciendo *"se puede pasar de él a condición de servirse de él"*. Desde la *Cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*, Lacan afirma explícitamente que la presencia del semblante... –no habla del semblante en esta época- la presencia del significante Nombre-del-padre es perfectamente compatible con la ausencia real del padre. Y bien, de la madre, no dirá que es un semblante. La madre no es un semblante. La madre, en el fondo, está implicada en la reproducción de los cuerpos, esto es un hecho. La clonación está en el horizonte pero en fin, en las subjetividades, la clonación todavía no está inscrita. No sé cuando será inscrita si estará todavía el psicoanálisis, ¡si se inscribe algún día!

Por el momento, la madre está estrechamente ligada a la reproducción de los cuerpos. Es por eso además que Lacan utiliza al respecto un término que tiene aire muy peyorativo: dice *"las ponedoras"*. Creo que incluso dijo una vez a alguien: *"¿Usted también quiere parir?"* ¿Qué quiso decir? Creo que es una manera de referirse a una función que no es una función de semblante sino una función tomada de la reproducción real de los cuerpos.

Les recuerdo que precisamente en *Propósito directivo para un congreso sobre la sexualidad femenina*, Lacan utiliza la expresión *"instinto materno"*. Este término de instinto, que prohibió de manera sistemática y feroz en toda su enseñanza en provecho de la pulsión, la emplea para la madre. Creo que va en el mismo sentido, es una manera de designar la parte no-semblante que hay en la maternidad y que me lleva a proponer una fórmula inversa de la fórmula dada para el semblante del padre: *"Del padre se puede pasar a condición de servirse de él"* de la madre se debe pasar más que se pueda pasar, se debe pasar para no servirla más.

Sobre el tema de la necesaria separación de la madre, todo el movimiento psicoanalítico está de acuerdo, incluso los que están seducidos por el amor materno primario, estructurante: en la idea de que hace falta una separación, hay una cierta unanimidad. Creo que esta unanimidad está incluso presente en el discurso común.

Muchos elementos me aparecen como la prueba. En primer lugar, nuestro siglo, el último, este que acabamos de dejar, ha conocido a pesar de todo, algunas grandes tentativas –siempre por el lado de los colectivismos como diría Chirac- y bien, por el lado de los colectivismos, ha habido tentativas de sustraer los hijos a las madres. En el fondo, los

totalitarismos, para decirlo de otra forma, sueñan, sean del orden que sean, en alejar a los niños a sus madres para confiarlos al colectivo. Hay muchos ejemplos, el nazismo, el comunismo y también los primeros kibbutz. Por otra parte no se como está esto actualmente pero más generalmente, lo que se constata actualmente es el aumento, la multiplicación de especialistas de todo género, que la sociedad interpone entre las madres y su hijo. Hay muchos, todos los cuerpos sociales, que están aquí para decirles a las madres lo que tienen que hacer con su hijo. Hay el presentimiento en el discurso que no hay que fiarse de la intuición y del instinto animal de las madres.

Hay algunos psicoanalistas que se han comprometido, porque hay que estar comprometido para hacerlo, en los consejos a las madres. Primero Winnicott, pediatra de origen, y François Dolto también. Y además, quizás, pueda decirse que todo eso partió del padre del *pequeño Hans*, quién no pudiendo, hizo un llamado al Profesor, estaba a pesar de todo mejor inspirado que llamar a todas las consejeras maternales que existen hoy día.

Entonces la idea que es necesaria una separación está ampliamente señalada porque hay un abuso. Volveré pronto sobre él "¿Qué es el servicio sexual materno?"

Por el momento quisiera decir que para lo esencial y a pesar de lo que acabo de subrayar, el poder de la madre, incluso si toca el cuerpo, pasa por el verbo. Hemos sabido de la madre en el psicoanálisis, por la simple razón que tiene *"efectos de inconsciente"*, es la expresión que Lacan utiliza en el seminario *Aún*. La madre tiene efectos de inconsciente, lo que quiere decir que tiene efectos de palabra.

¿En que dirección van estos *efectos de inconsciente?* Ella enseña a su pequeño, dice en esencia Lacan, a pavonearse ***[parader]***. Ella le enseña, en otras palabras, a inscribirse bajo los significantes amos y entre otros, a aquel bajo el cual se le invita a inscribirse, cuando se le invita, como se dice, a *"ser un hombre"* actuar como un hombre que no llora, que camina erguido, etc... Ya saben que todo este discurso, Lacan lo condensa en una fórmula: "es la madre que da el goce", cito "de osar la forma del plus-de-gozar". Es ella pues quien hace entrar en el lenguaje en cierto modo, y como el lenguaje, inscribiéndolos bajo los significantes amos, produce un efecto de castración -releamos *El reverso del psicoanálisis*- el significante amo es el culpable del efecto castración, culpable porque cortando, barra.

Así que, aquí se aclara el motivo de que se haya hecho de la madre la causa de la castración de goce. Ella no es la causa, ella no es más que el vehículo del efecto castración del lenguaje. Se confunde el blanco -¡El analizante es normal!- la teoría se confunde de blanco cuando, transmitiendo la queja analizante, hace de la madre el agente de la castración.

En realidad, la madre es mediadora del discurso, simplemente transmite la lengua, transmite los significantes capitales. No se trata aquí de un aprendizaje cognitivo que ella transmitiría al niño. Ella le transmite en primer lugar la lengua privada, a su pequeño prematuro, la lengua del primer cuerpo a cuerpo en el cual las palabras dejan huella para la vida.

Además Freud se dio cuenta claramente, él que adulaba a la madre, observa que en el primer cuerpo a cuerpo con la madre se inscriben –lo dijo así- todas las virtualidades eróticas de un sujeto; en otras palabras, lo que él va a ser o lo que ella va a ser posteriormente a nivel de lo que llamamos el amor.

Por supuesto, mediadora del discurso, ella no puede dejar de poner sus dobleces en el discurso, poner su marca. Cuanto más es exclusiva en su rol de mediadora, quiero decir cuanto más es la única en transmitir el discurso, más la función de sus mandatos serán poderosos.

Cuando ella es el único partenaire, el sujeto corre el riesgo de caer en la trampa de la alternativa: o de asumir los votos maternos sobre su persona, los mandatos maternos sobre su persona, o de oponerse, lo que viene a ser estrictamente lo mismo es decir tomar su mandato como brújula. Hay toda una connivencia social, es el término que Lacan emplea en el seminario del *Reverso...*, menciona la connivencia de todo el cuerpo social que remite el niño a la madre, con la reserva que ya he mencionado de los especialistas a los que se convoca como terceros. Entonces cuanto más la regencia de la madre aumenta, más la angustia con relación a la madre aumenta.

Se han visto aparecer nuevas expresiones. Ya había un proverbio, viejo proverbio, que no tenía nada que ver con el psicoanálisis, creo, y que decía: "a Santa mujer, hijo perverso". Hay otro que es equiparable: "de tal padre, tal hijo"; no hay ningún proverbio que diga: "de tal madre tal hija", curiosamente.

Es un proverbio -"a Santa madre, hijo perverso"- que Lacan cita, que subraya el vínculo extraño, secreto y por tanto eficaz que hay entre la

posición fantasmática de la madre y lo que ella transmite al niño, lo que se transmite de su fantasma a sus niños, aquí su hijo.

Con el psicoanálisis, se han visto aparecer otras expresiones que no existían hasta entonces, creo: la madre del psicótico, la madre del retrasado, la madre del niño enfermo. Ustedes me dirán, si, los enfermos, los retrasados, los psicóticos tienen madre, tienen ponedoras, de las que han nacido. Pero cuando se dice la madre de un niño psicótico, la madre del retrasado, la madre del niño enfermo se connota implícitamente que la posición materna está implicada en el producto que es el niño.

¿Cómo se ha situado Lacan con relación a esta madre culpable? Digamos que no entró en el concierto del movimiento analítico sobre este punto y que introdujo en este punto como en tantos otros, su pequeña revolución e incluso su gran revolución. Esto empieza muy pronto, está enseguida presente y muy legible en la producción de la metáfora paterna pero también mucho en el seminario de la relación de objeto ya que entonces todo el movimiento psicoanalítico estaba entonando la copla de los riesgos, peligros e insuficiencias del objeto materno. Lacan hizo todo su seminario centrado en la falta de objeto, centrado en que es el objeto que falta el que es preponderante, determinante en la humanización del pequeño, este objeto que falta doblemente en diferentes niveles. El objeto que falta a la madre, a saber su castración la de ella –sobre eso incorpora sin embargo un tema freudiano, el carácter preponderante, más bien estructurante de la castración materna- y además también el objeto como objeto a perder, el efecto separación, el efecto de separación necesaria con relación al amor materno.

Podemos decir que en la metáfora paterna la tesis lacaniana ya está toda inscrita, aunque no esté del todo desplegada. La metáfora paterna se construyó a partir del matema de la angustia ante la madre. Voy a escribir de nuevo el matema que Lacan escribe:

$$\frac{DM}{x}$$

El deseo de la madre (DM) como el primer significante constituido a partir de su presencia / ausencia, a partir de la simbolización, dice, con su significado enigmático, es el matema de la primera angustia con relación a la madre, angustia producida por el vacío de significación. Lo he

desarrollado en Niza, x describe un vacío en el lugar de la significación como causa de angustia. Como ustedes saben, la metáfora escribe ya la solución. Finalmente, escribe una solución de esta manera. Ya no se escribe DM, se escribe Otro y en el lugar de la significación, en el lugar donde había el vacío de la significación, el significante del falo, como en esta época, situado como significante de la falta materna.

$$\frac{NP}{DM} \cdot \frac{DM}{x} \longrightarrow NP \; \frac{A}{falo}$$

Esta pues ahí el matema de una vía de solución que es una vía, digámoslo de separación. Lacan da de esto una imagen agradable. Ya no son las dos mantis religiosas que se han evocado en Niza en la Jornada del Colegio sobre la angustia, es la madre cocodrilo. Vean, hay siempre imágenes agradables para las madres: las ponedoras, el cocodrilo, la mantis religiosa. Aquí, es el cocodrilo con la boca en peligro de cerrarse a menos que no se meta un palo para que no se cierre y este palo, dice, es el falo. He aquí la traducción pedagógica que Lacan da de su matema que acabo de escribir en la pizarra. Observen que finalmente es lo que le falta al *pequeño Hans*, el cocodrilo está delante de él, pero no hay palo para impedir que esto se cierre.

Además debo decir, que repensando al día de hoy, la manera en que Lacan se explica a propósito del *pequeño Hans* en *La relación de objeto*, me parece que con mucha frecuencia ayuda a que se comprenda otra cosa. Le aplico una expresión que él mismo aplicó a Mannoni, no a Maud, sino a Octavio. Ayuda a que se comprenda otra cosa porque a Freud que creía que Hans había contraído una fobia porque tenía miedo del padre, Lacan le pone reparos: dice, no es esto en absoluto, *Hans* no tiene bastante miedo del padre, le falta tener miedo del padre. Evidentemente, una fórmula como esta ayuda a comprender otra cosa porque induce a pensar que sería necesario que el padre jugase un poco más al padre, que sería necesario que hiciese un poco el Padre Fouettard, un poco el gendarme. Induce a pesar que sería necesaria una rectificación del padre y que Freud contribuye a la rectificación del padre.

En realidad si el padre del *pequeño Hans* se hubiera puesto a hacer de gendarme, no habría obtenido ningún resultado, quizá aterrorizar un

poco más a su hijo que habría tenido dos figuras aterradoras enfrente, por la buena razón que lo que hace aparecer el palo a saber el significante fálico en el lugar del enigma de la madre, no es que el padre haga de gendarme; es que ella, ella desee al padre, es que el padre tenga una importancia a la vez de palabras y erótica para ella. Por tanto allí, Lacan se explica de tal manera que produce un malentendido y este malentendido está ampliamente desarrollado posteriormente ya que, como ustedes saben, es una práctica extremadamente corriente en la clínica, cuando los clínicos piensan que el padre no muestra suficientemente sus bíceps, se hace un llamado al padre y se le estimula a tener su rol. Se ve escrito de manera conmovedora y abierta por ejemplo en François Dolto, pero prosigue en todas partes.

Finalmente, al amor desfalleciente de la madre, al amor culpable de la madre, Lacan ha opuesto el deseo de la mujer. En cierta manera, se podría decir que lo que escribe en la metáfora paterna: A grande bajo el significado del falo (A / φ) podría escribirse deseo de la mujer del falo (DF / φ) esto no pasa por el padre gendarme.

Introdujo este tema muy nuevo en el psicoanálisis, que lo que es estructurante como la angustia con respecto a la madre, es el deseo de la mujer que hace a la madre no-toda para su hijo, que hace que el niño encuentre la división de su deseo que se reparte, su deseo de madre que va hacia el niño y su deseo de mujer que va hacia el hombre.

Evidentemente es complicado porque al mismo tiempo el deseo de la madre en tanto que madre, angustia, el deseo de la mujer en tanto que mujer, angustia también al niño. Lo angustia en la fase crucial que se llama el complejo de castración y le suscita los llamados celos edipianos o no edipianos. No obstante el deseo de la mujer es estructurante porque el falicismo, ya sea el de la madre o el de la mujer, habla. Es legible, se inscribe en los signos. Y en el fondo no es porque hace sufrir que compromete el futuro, es lo contrario.

Lacan insiste en que hay que encontrar el deseo del Otro, aquí el deseo de la madre. Esto se encuentra en el texto llamado *Posición del inconsciente*. Lo que esta subrayado, es que para escapar de la alineación, para escapar de la sujeción al discurso imperativo del Otro, hay que encontrar el deseo del Otro.

¿Cómo se encuentra el deseo del Otro? Se encuentra puesto que el deseo no se enuncia, esencialmente en los agujeros del discurso, se encuentra en todo lo que no dice quien habla, en las contradicciones también. Es por esto que el complejo freudiano de castración se presenta en una temporalidad de fases. Se presenta en un momento en una diacronía, la diacronía del momento o en una coyuntura dada, el niño encuentra otra cosa, como dice Lacan, que todas las significaciones en las cuales la madre lo colma como agente del discurso.

Efectivamente, en la clínica, por una vez, en el diagnóstico de la neurosis, si no se busca el momento crucial donde esto se encuentra, entonces ¿Cómo orientarse?

Hay un momento en que para cada niño, el enigma del Otro barrado aparece. Es lo que ve aparecer Hans. Lacan insiste mucho: durante un tiempo todo iba bien, todo marchaba bien para él, y de pronto hay un efecto de encuentro, sobredeterminado por supuesto y en donde el niño percibe por primera vez y durante un tiempo, el misterio del deseo, la opacidad del goce. No se sabe muy bien como llamarlo.

Las circunstancias que lo hacen aparecer son múltiples y banales al mismo tiempo. Puede ser el nacimiento de un nuevo hijo, puede ser un duelo de la madre, una separación, una partida... Todos los accidentes que tocan la libido de la madre son ocasiones para la niñita o el niñito de que ocurra el encuentro.

En este sentido, el niño es un intérprete, he hablado del niño interpretado en una época, es interpretado, pero también siempre interpreta al Otro. Además, es por eso que mencioné un caso, una vez, que mostraba que se hablaba a menudo del deseo de niño como de estorninos.

El deseo de hijo. ¿Quién sabe lo que es? El deseo de hijo, no es ganas de hijo. Evidentemente, el drama de nuestro discurso actualmente, del discurso capitalista con los progresos de la ciencia es que obliga al deseo de hijo a pasar por las ganas de hijo.

En primer lugar, hay que calcular bien si es el momento, si se quieren, si no se quieren, si se deja de tomar la píldora, si hace falta un padre, si no hace falta, y cuando se ha calculado bien, puesto a punto el deseo de hijo, entonces se encuentran dificultades, las ganas de hijo están, ardiendo y luego nada: esterilizaciones psicogénicas, como se denomina, que a menudo se resuelven de manera...

Me han contado recientemente, alguien que no conocía, un milagro del psicoanálisis, una mujer que lo había hecho todo, visitado a los mejores médicos del mundo, etc... Imposible tener un hijo, ella comienza un análisis y... (Me han contado dos casos incluso, ¡no tengo que mezclarlos!) Una interpretación y dos meses después embarazada, es el primer caso.

La segunda se ha quedado embarazada al cabo de un año o dos, creo, de análisis, y su médico principal ha telefoneado al analista para decirle: ¿Pero qué es lo que le ha dado? Ella le ha respondido, lo he encontrado muy bien: "doctor, las hormonas del sujeto".

Se conocen estos fenómenos, donde se percibe en la clínica que las ganas de hijo y el deseo de hijo no van siempre cogidos de la mano.

El deseo de hijo es una cosa muy misteriosa, es como el deseo inconsciente. Mencioné el caso de un sujeto por ejemplo, sujeto deseado - aquí también se dice el sujeto no deseado, es un handicap para la vida, deseado también...- un sujeto que era muy deseado por toda la familia, en una constelación donde la alegre impaciencia acompañaba el acontecimiento, en todas las generaciones, ¡además era un niño, se imaginan! El niño deseado, en el sentido descriptivo del término, y luego apenas nacido, el padre de la madre muere. La madre desarrolla un duelo que se supone que es un duelo patológico, que dura realmente mucho y formula y repite: "mi hijo ha matado a mi padre". Evidentemente, este sujeto tan deseado que fue, no puede pensarse más que como un niño condenado a la muerte. Es estrictamente equivalente a no deseado. Por tanto, manejemos bien las sutilidades del inconsciente en estas cuestiones.

Si estuviéramos en el lugar de Lacan, ¿daríamos consejo a las madres? El nunca lo hizo ¿Qué consejo a las madres daríamos partiendo de la enseñanza de Lacan?

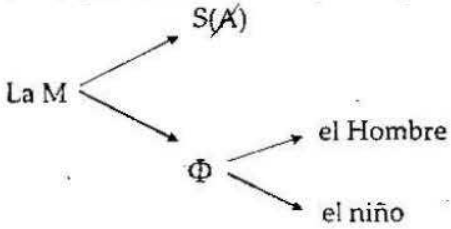
Partiendo de la enseñanza de Lacan, no se dan consejos a las madres porque se sabe que es inútil. Es inútil porque el inconsciente no tiene necesidad de consejo para saber lo que tiene que hacer. Pero si se diera uno, sería ("sea mujer"), no hay otro. Es decir que finalmente en tanto madre, Lacan lo dijo en algún lado, le es dado a una mujer ver aparecer en lo real el objeto de su deseo. Y es dado únicamente a la mujer en tanto que madre, de ver aparecer en lo real el objeto de su deseo con el riesgo evidentemente que el deseo se repliegue sobre el objeto aparecido en lo real. No es por azar que él emplee una expresión "aparecido en lo real" que

utiliza mucho en el campo de la psicosis. A falta de un deseo de la madre, a falta de un deseo de mujer más bien, se puede decir que el riesgo de la alineación a la madre es máximo y con el riesgo de alineación a la madre, si el deseo Otro falta, el niño estará más cogido en la trampa del deseo materno y de sus mandatos.

Creo que hay que ampliar la cuestión porque estos desarrollos clásicos de Lacan que son indiscutibles realmente quizás demandan ser un poco ampliados teniendo en cuenta lo que él elaboro del más allá del Edipo y finalmente lo que hay en la mujer barrada por un goce Otro que está fuera simbólico.

El deseo femenino esta dividido entre sus determinantes fálicos que ellos mismos son dobles, o "el hombre o el hijo", o "el hombre y el hijo", y después lo que Lacan escribe con su S (A barrada). Puedo volver a escribir el esquema que nos da en el seminario *Aun*.

Cuando se trata de representar la libido femenina, la divide en dos vectores, uno que va hacia el falo y una que escribe S(A barrada).



El vector del deseo, que denomino fálico, de la madre está el mismo dividido en dos en la relación al hombre y en la relación al niño: esto hace la madre y la mujer. Son en el fondo los desarrollos clásicos de Lacan.

El deseo de la mujer en la madre, es decir el deseo que no se dirige al hijo sino al hombre, desposee al niño por supuesto, rivalidad, pero al mismo tiempo orienta al hijo y tiene un efecto de separación. Y quién dice separación dice promesa de futuro.

¿Qué pasa con este efecto de este goce Otro que no tiene relación con los objetos del que habla Lacan? ¿Cuál es su incidencia en la relación con el hijo?

Creo realmente que hay que subrayar esto: el deseo de una mujer por un hombre o de la madre por un hombre hace a la madre ausente de su hijo, pero esta ausencia es descifrable por el hijo-intérprete y por tanto

le permite situarse en la gama de seres hablantes como hombre o como mujer que serán. Mientras que el no-toda en tanto que representa esta parte opaca, el no-toda no habla, el no-toda se calla. Es un silencio absoluto, es así como se dice, Otro absoluto, silencio absoluto.

Se ha denunciado a la madre enteramente ocupada por su hijo con toda razón. Vale más que no esté toda ocupada por su hijo, que su deseo por un hombre la ausente de su hijo. Pero también hay el lado de la madre en absoluto ocupada por su hijo. No es del todo igual. El "en absoluto ocupada por el hijo", aquí es el niño dejado de plano subjetivamente hablando, quien se encuentra, en el fondo, delante de un poder de silencio insondable. El falicismo no es ni insondable, ni misterioso. Lo que hay de más remarcable es que este silencio insondable, este dejar en plano subjetivo, no excluye los cuidados al cuerpo, no excluye que la madre haga todo lo necesario eventualmente para la supervivencia del hijo.

Así pues, voy a concluir sobre esto, no he terminado, pero lo retomare la próxima vez: se puede decir que las figuras de la madre se reparten, se despliegan entre dos extremos, dos polos, de la madre demasiado madre a la madre demasiado mujer, tan mujer y tan ocupada en otra parte que no deja tampoco lugar al hijo.

Retomaré este punto, no he terminado. Digo que es otra gama de angustias que se añade a la angustia con relación al falicismo materno.

10 *Clase del 2 de mayo 2001*

He concluido pues con la idea de que lo más estructurante para un niño, lo más humanizante vamos a decir, es que la madre no sea toda para él, que este separada de él por un deseo otro, pero no uno cualquiera, un deseo, digamos, de mujer por un hombre. Este *no-toda* opera en el campo del falicismo, es decir que actúa en la división entre la mujer y la madre, entre ser el falo y tenerlo bajo la forma del niño. Este falicismo desposee al niño, pero lo desposee positivamente en la medida que condiciona su posible separación. He señalado que había otra partición, la que se juega no en el interior del falicismo, sino entre lo fálico y lo que es Otro, con los dos matemas ϕ y S (A barrado).

Esta es otra división: entre el goce fálico y el goce Otro. Estas dos divisiones participan ambas en una ausencia de la madre con relación al niño, pero son ausencias de naturaleza diferentes puesto que la segunda hace a la madre en absoluto ocupada por su hijo, en el sentido del sujeto niño, eventualmente es más bien un silencio de forclusión que un silencio de represión.

He buscado, no es de hoy, algunas ilustraciones de los extremismos maternos. Los he buscado un poco en la literatura, porque en los informes de casos, se conocen muchos. No voy a hablar de Folcoche, la Folcoche de Hervé Bazin, que es la figura asombrosa de la madre sádica. Hablaré más bien de otra madre, la de Romain Gary.

Romain Gary, escritor un poco olvidado hoy en día, y sin embargo no se lo merece, ha testimoniado en un relato autobiográfico *"Las promesas del alba"* , sobre la madre que tuvo. Fue hijo único, sin padre, tuvo que cubrir las expectativas desmesuradas de una madre a la que nada paraba. Eso es tanto como decir que ella había pensado para él diversos destinos

de excepción. Debía ser el violinista genial que ella soñaba, pero desalentó a todos sus profesores. No pudo ser tampoco el jugador de tenis superdotado como ella le creía y por el cual, agárrense, logro obtener por un farol, en la Costa Azul, un encuentro con el rey de Suecia que, era un excelente jugador y que quizás por ser el rey, se sonrió finalmente del insignificante adversario que se le había presentado.

Así pues, hay una serie como esta de actuaciones esperadas por su madre, en las que fracasa, pero esto no es lo más impresionante. Es relativamente banal, aunque toma dimensiones excesivas en esa mujer. Lo que es más impresionante, es que esta madre se creía tan indispensable, vital, que creía que era indefectible. Y, cuando estalló la guerra, su hijo que era aviador en misión en el campo de los aliados, continuaba recibiendo las cartas siempre cariñosas de su madre, pero de una madre que él no volvería a ver porque estaba ya muerta.

Su amor había anticipado este alucinante dialogo, póstumo, epistolar. Había entregado a un encargado de negocios cartas que se podrían denominar cartas de ultratumba, sabiendo que iba a morir, cartas que había escrito, fechadas por adelantado. Las había entregado al encargado de negocios que las enviaba regularmente al hijo que se suponía lo sostendrían en la prueba.

Vean hasta donde puede ir la locura materna. Se puede por otra parte imaginar que las cartas de esta madre debían seguir poco la actualidad, debían estar en lo eterno del amor madre-hijo. No se si Freud habría visto uno de esos casos de amor no ambivalente de la madre por el hijo.

De todas maneras, cuando se piensa en el fin trágico de Romain Gary, que se suicidó, no podemos dejar de suponer que, más que otro, este chico estuvo en al alba -digo el alba, puesto que escribió *"las promesas del alba"* -mecido por lo que Lacan ha denominado muy bien, hablando del amor materno *"las falsas promesas de su verdadero desespero"*. Las *"promesas del alba"* para Romain Gary eran seguramente falsas promesas, no hay duda.

No es más que un ejemplo, entre otros, podría haberles hablado de la madre de Pablo Casals, ya he hablado de esto, es otro aspecto. En fin, exceso de amor, exceso de odio, es de lo que se trata en cada caso, es quizás lo que Lacan ha denominado *"el servicio sexual de la madre"*, el niño dedicado al servicio sexual de la madre.

Se encuentra la expresión -les doy la referencia- p 831 de los Escritos, en el pequeño texto que se denomina *"Del Trieb de Freud"* donde Lacan dice: *Freud nos revela que es gracias al Nombre del padre como el hombre no permanece atado al servicio sexual de la madre, que la agresión contra el Padre..."* Lo paso por alto, quería darles la referencia precisa de la expresión. Nos podemos preguntar: ¿Qué es exactamente, el *servicio sexual de la madre?*

Distinguiría tres estratos de este servicio sexual. Un niño puede estar al servicio sexual de la madre a nivel, digamos, de un puro real, y me ha venido a la mente con motivo del comentario de Lacan que se encuentra en las dos notas a Jenny Aubry, dos notas sobre el niño donde dice que la mujer tiene este privilegio que en cierto modo, el hombre no tiene, de ver aparecer en lo real el objeto mismo de su existencia. Extraña expresión: ver aparecer en lo real el objeto mismo de su existencia. ¿Qué quiere decir?

No se puede entender de otra manera, me parece, que como la aparición de una vida incipiente –un niño, es esto en primer lugar- una vida incipiente que responde a la pérdida de vida originaria que es constitutiva de todo sujeto. Aquí, evidentemente no es la aparición de un significante forcluido, es más bien la reaparición, se podría decir, de lo que esta originariamente perdido, es decir verdaderamente el objeto primario, el objeto *a*, el objeto *a* en tanto que no es correlativo con la significación fálica. Es de esta manera que me explico que el bebé sea un objeto tan "afectante". Lo he señalado varias veces, creo: que sea un afecto de atracción, maravilloso, o un afecto de repulsión, o toda la gama que se extiende entre estos dos extremos, me parece que el bebé afecta como vida incipiente no marcada por el lenguaje. Volveré a ello.

De todas maneras, es el primer estrato de *"servicio como puro real"*. Retomaré el punto un poco más adelante. Lo que es más conocido en el servicio sexual de la madre, porque esta más desarrollado, es, digamos el servicio fálico de la madre. Nos podemos preguntar: ¿Cómo una madre se sirve de, es el buen término creo, que uso sexual hace de su hijo?

A nivel pues del uso fálico, creo que hay que distinguir el uso del niño como órgano y el uso del niño como significante, un niño-pene y un niño-falo. Los dos pueden combinarse, pero no es lo mismo, me parece.

Designo por *niño-pene* a nivel del uso sexual, al cuerpo del niño tomado como objeto erótico, muñeco erótico. Freud que conocía bien a los

niños, que había trabajado en servicios de pediatría, señaló este aspecto del uso del niño. Veía en ello además algo de positivo. Freud, ya lo he señalado, consideraba que era positivo porque era donde, como decía, se anclaban, donde se originaban todas las virtualidades eróticas del futuro adulto.

No obstante, es cierto que del niño-pene se puede abusar y que el principio, lo he dicho también, el principio anti-sadiano "no dispondrás del cuerpo del otro", incluso hoy el principio democrático, se topa muy a menudo con transgresiones precisamente a este nivel.

El análisis da bastantes ejemplos, no hablo de los pedófilos de los que se habla tanto hoy en día, no hay necesidad de eso, el análisis da bastantes ejemplos. Pero quisiera hoy referirme a un texto que además acaba de ser publicado, que todo el mundo puede consultar.

Es el texto de un hombre que estaba bien posicionado, diría, para tener horror a todos los goces que no fueran el del órgano. Se trata de Henry de Montherland. En un pequeño texto de sátira que está escrito en un estilo, ya lo verán, extremadamente exagerado, Henry de Montherland –en un texto que se sitúa en la obra que se denomina *La pequeña infanta de Castilla*, texto fechado en 1929- describe un tren español. Pasemos por alto el lado nacionalista del asunto. Describe un tren español y convoca la imagen, cito: *"Chillando a plena voz, el nene, el llorón internacional que aparece en los trenes como el chinche en las camas..."* 1929, los trenes no eran lo que son hoy en día y además eran los servicios ferroviarios españoles. Vean el tono. Continuo haciendo cortes para que no sea demasiado largo, cito:*"Pegada a él como el vampiro al cadáver, su madre le chupa el cuello, las orejas, los cabellos, imita con sus besos el ruido de las boñigas (de vaca) que caen, lo infecta de microbios bucales, habla todavía mas bobamente que él cuando habla, ella es incontinente cuando lo es él, le pasa la mano por el trasero, lo excita con todas sus fuerzas a chillar más fuerte...."* Salto: *" El vagón entero delira alrededor del feto, el vagón entero se emboba con él, no es más que un amplio ñam-ñam, lo que significa mamá, y no tiene moralmente más importancia que un rebuzno de burro..."* Después habla papa-caca: *"Papa-caca se esfuerza por vencerlo estúpidamente mientras que el ser convulsivo arroja por todas partes su saliva, su orina y sus mocos que los asistentes reciben religiosamente..."*

Vean que, exageración aparte, ha percibido algo del desbordamiento erótico posible alrededor del cuerpo del bebé. Por supuesto, estamos bastante lejos, con una evocación de este tipo, del ideal

del ángel o de la abnegación del goce que Lacan señala a propósito de la madre de Gide, porque sería otro aspecto, la madre abstinente con relación al niño, demasiado abstinente.

Sin embargo, no es solamente por el cuerpo a cuerpo que un niño tiene uso erótico. El servicio erótico de la madre se reparte entre el niño real y el niño órgano, pene. Pero hay otro uso, un uso en el cual el niño no esta al servicio del erotismo materno sino al servicio de su narcisismo, no es lo mismo. Al servicio de su narcisismo, es decir victima blanco, soporte de sus quimeras, de sus sueños, de sus prescripciones secretas, de sus significantes, digamos de su discurso. Lo que esta verdaderamente ilustrado con el ejemplo de Romain Gary.

Estos dos usos no se oponen, el uso erótico y el uso narcisista, pueden conjugarse. Y de ellos resultan a veces grandes vocaciones, particularmente en el campo de la sublimación, es el caso de Pablo Casals, evidentemente. Y cuando estos dos usos se desatan, cuando el uso erótico se separa del uso narcisista, es quizás cuando el niño llega a ser la posesión de un silencio insondable, caso que Lacan señala a propósito de ciertos niños esquizofrénicos.

Freud se dio cuenta claramente del servicio narcisista de los padres, lo menciona en muchos de los textos, y en particular les llamo la atención sobre uno, que merece leerse una vez más como todos los textos de Freud, que es *Introducción al narcisismo* exactamente, p 88, en el tomo XIV de Amorrortu Editores. Habla del bebé, del niño, hay todo un párrafo sobre la actitud de los padres con relación al niño y precisamente un rebrote de reivindicación narcisista que los padres manifiestan a propósito de su hijo. Califica así este amor de los padres, p88: *"El conmovedor amor parental, tan infantil en el fondo, no es otra cosa que el narcisismo redivivo de los padres, que en su transmudación al amor de objeto, revela inequívoca su prístina naturaleza"* ¿Cual es la antigua naturaleza del narcisismo? Es la exigencia de los privilegios, es lo que dice todo el párrafo que precede: se quisiera para el niño evitarle las rabietas producidas por la educación, se quisiera que tuviese la vida mejor, más dulce, que cumpliera los sueños del deseo, que ella se casara con el príncipe, que él llegara a ser el héroe, etc....

Todo esto es muy bonito, únicamente preside este amor, lo vemos en la experiencia, en las actitudes muy contrarias de los padres. Querer proteger al niño de la desgracia y además también imponérsela. ¿Cómo explicarlo? Es muy simple, es que el niñito, el bebé, el llorón internacional,

que no habla, evidentemente se presta a ser el objeto de las proyecciones positivas del narcisismo de los padres. Pero a continuación, cuando crece, porque esta bien que crezca, el infeliz tiene que entrar en el discurso, necesariamente, los padres están encargados de esta tarea y especialmente las madres, pobres madres, de hacerle entrar en las prescripciones del discurso, y entonces allí lo que se carga, lo que el Otro hace cargar sobre sus espaldas, son los ideales de los padres.

Es aquí que el amor se vuelve feroz. Lo que Freud señala indirectamente, en la página siguiente, en el mismo texto, p 91, cuando señala que *"el ideal es el sustituto del narcisismo perdido de la infancia". "En aquel tiempo el era su propio ideal, el niño"*. Dicho de otra manera, es la conjunción del niño deseado, amado, esperado, con una figura del ideal que, desde luego, se pierde necesariamente y que es sustituido por los ideales del discurso.

Este amor tan conmovedor de los padres, y tan infantil, es al mismo tiempo el principio mismo de la alienación del niño, de la exigencia alienadora respecto al niño.

Vuelvo ahora –todo esto, es el servicio sexual y narcisista- al niño al que llamo *real*. La tesis no esta en Freud, tampoco está explicita en Lacan. ¿Qué signo clínico tenemos de que el niño pueda ser, más allá de inscribirse bajo el significante fálico, pueda ser real, es decir si se quisiera inscribirlo bajo un significante sería S (A barrado)?

Para encontrar estos índices clínicos, creo que pueden buscarse en la angustia de las madres. La angustia que padecen, no la angustia que originan, por el lado de la madre angustiada. Las madres angustiadas son numerosas, hasta el punto además, que si una nos dijera que no había estado nunca angustiada por sus hijos lo encontraríamos raro.

Siendo la angustia no sin objeto, nos queda buscar el objeto de estas angustias. Las más frecuentes en las que no me paro, responden al servicio fálico, al servicio sexual, fálico, del niño ya sea erótico o narcisista, como acabo de decirlo. Y, en el fondo, se sabe que la angustia de castración puede ser movilizada en la madre por su hijo y bajo figuras múltiples: en primer lugar es frecuente, la angustia de perder el niño, la angustia de su muerte y más cotidianamente diría, más trivialmente, la angustia de privarlo, de tener que exigirle, la angustia de tener que hacerle entrar en lo que he llamado la policía del discurso. De esa angustia, se puede decir que es una angustia por participación con el niño y, para resumir, darle su

nombre, es la angustia de verse obligado a hacer de agente de la limitación de goce para los niños, después de haber soñado con el niño ilimitado. Es muy conocido, lo dejo de lado.

Ahora bien, ¿Podemos encontrar indicios de la angustia frente al niño en tanto que real? Lo creo, veo un pequeño emblema por el lado siempre un poco estupefacto de la mujer joven que acaba de dar a luz, de la joven parturienta cuando acaba de poner su huevo. Siempre un poco estupefacta, aunque esté encantada.

No podemos desconocer que ante esta nota de un poco de estupor frente a la vida, ante una vida incipiente, que oscila entre el espanto y el encantamiento, poco importa el matiz –y que además con mucha frecuencia cuando es analizante, la madre se autoriza vacaciones de palabras en nombre de los cuidados que tiene que dar al niño, alejándose un poco de la articulación significante- digo que en esta nota de estupor, todo no puede ser atribuido a la restitución fálica. Hay algo que viene de la emergencia de lo real. Habría que mencionar también los afectos de embarazos que son reacciones de parásitaje del cuerpo por este elemento extraño que es el feto.

Estas reacciones son muy variadas, las reacciones al embarazo no son siempre de angustia, sino que oscilan, creo, entre dos polos: por un lado la completud eufórica, si puedo emplear la palabra completud para el vientre lleno, en fin la completud eufórica que produce la equivalencia fálica del niño, esto es seguro y, en el otro polo, a veces el horror, un auténtico horror. He visto a veces una madre así, no psicótica sin embargo, durante todo su embarazo, desarrollar toda clase de angustias terribles de parásitaje interno. Eso es tanto como decir que su hijo para ella no estaba del todo en la equivalencia fálica.

Y después otra cosa más: la angustia en cuanto a los cuidados del recién nacido. Es también un hecho remarcable. ¿De que se trata? Quizás, me parece, el terror de no saber que hacer con esta cosa viva que es el bebé, este bebé que todavía no habla, que no esta pues todavía sujeto a la represión, que presenta la más grande proximidad con la vida como goce no marcado.

Se sabe que hay madres a las que aterroriza este objeto, y que sin embargo no están locas. ¡No suponen, estas madres, saber hacer lo que todos los mamíferos saben hacer por instinto, saber sostener, alimentar, calentar.

He visto en la prensa una pequeña anécdota asombrosa de (no se como se llama) esta hembra gorila que ha acabado por dar a luz en un zoo, en los Estados Unidos, lo que es muy raro. Todos los sabios e investigadores que habían vigilado este embarazo estaban inquietos porque esta hembra que no había sido alimentada por su madre, se temía que no tuviera reflejos instintivos en relación con el pequeñito. Había una foto en donde se veía la enorme cabeza de gorila y el diminuto hocico de su hijo, de su bebé y se notaba que todos los observadores del zoo estaban aterrorizados y temían que ella se lo comiera. Y después encontró los reflejos, empezó a resoplar como convenía para no se que, etc....

Por tanto digo: es asombroso, se ve claramente que el lenguaje hace perder el reflejo natural. Hay madres que no creen poder encontrar, reencontrar los gestos elementales. Entonces ¿Qué hacen, en general, en esos casos? Pues bien, lo más a menudo es recurrir a una congénere. ¿A quién recurrir sino a la propia madre? De ahí el caso de figura tan frecuente de la mujer joven que no concibe tener un hijo sin la proximidad de su propia madre para que ella la introduzca como solo una congénere puede hacerlo, en los gestos que son necesarios.

Lo divertido es que, en general, esta llamada a la madre en el momento del nacimiento es en la medida de los reproches que la hija hace a la madre, y que cuanta menos confianza tenga en ella más se dice que tiene que entregarle su hijo, sin duda porque ella piensa haber heredado sus malas disposiciones. Creo que no se pueden concebir estos pequeños fenómenos de una clínica muy banal y cotidiana sin hacer referencia al hecho de que el bebé esta fuera simbólico en parte y que moviliza por tanto la relación al goce viviente, cuya relación es función de la represión, del grado de represión de la madre.

Concluyo con esto: el niño, mas que otro objeto, no es el único, pero más que otro objeto, ilustra la tesis de Lacan sobre el *partenaire-síntoma:* el partenaire-síntoma como partenaire del goce. Ilustra incluso el remate de esta definición del partenaire-síntoma, es decir el síntoma como acontecimiento del cuerpo. Es una definición que Lacan da del síntoma, creo que es en el 75, en los textos sobre Joyce.

Decir *"acontecimiento del cuerpo"*, designa el encuentro, la *tuche*, y no la ley. Aquí el acontecimiento en cuestión es el encuentro de un viviente, viviente todavía no mortificado, y el encuentro de un viviente que no debe nada a vuestro fantasma salvo una cosa: que la madre ha

aceptado traerlo al mundo, y esto, se engancha con su fantasma como es lógico.

Si se dice el síntoma *acontecimiento del cuerpo*, se podría, para comprenderlo bien, oponerle el fantasma rutina del cuerpo, el fantasma reiteración de la causa corporal, pero en el síntoma, y en particular cuando el síntoma es un partenaire, en el síntoma-encuentro, acontecimiento. Y en efecto, en el nacimiento de un niño por más esperado que sea, está siempre lo im-programable y lo im-programado, dicho de otra manera está la sorpresa, y está el acontecimiento. Se sabe, se constata, es incluso muy divertido constatar, que lo im-programado del acontecimiento, se calibra inmediatamente, se mide, se evalúa, se juzga a partir de las expectativas del fantasma.

Se puede observar hasta que punto se toman las características del cuerpo imaginario del niño en el trabajo de calcular: el color de sus ojos, sus cabellos, su piel, si tiene cabellos o no, si llora o no, si duerme o no, si mama o no, en fin todos estas pequeñas características que hacen la particularidad de cada bebé. Todas estas características que son en el fondo contingentes, son inmediatamente captadas, interpretadas en el discurso de los padres, pero no son reducidas. Hay allí siempre lo real, si se define lo real por lo que resiste. Lo real, es aquello sobre lo que nada se puede hacer, lo que no depende de nosotros, digamos lo imposible de cambiar, por tomar una fórmula más canónica.

Hay lo que Lacan denominaba, y a mi me gusta mucho esta expresión muy sensible, desde el nacimiento, cito *"las armas que le vienen de la naturaleza"*. Es una expresión que Lacan ha utilizado muy pronto *"las armas que al sujeto le vienen de la naturaleza"* ¿Qué quiere decir?

Las armas que a un sujeto le vienen de la naturaleza son las que no le vienen del discurso o del lenguaje y esta expresión nos muestra que, contrariamente a lo que algunos quieren decir, Lacan nunca ha infravalorado lo real y la naturaleza.

Así que estas armas, que evidentemente a un pequeño le vienen de la naturaleza y que se desarrollaran más o menos en función del discurso, están también por efecto de encuentro, de acontecimiento más o menos en afinidad con la demanda del Otro. Se le resisten más o menos o más o menos coinciden, es sabido.

Se conoce una cantidad inmensa de ejemplos de padres, pienso en ejemplos que conozco, el niño podía ser no importa que a condición que

no tenga los ojos azules, no los tuvo, parece que esto le salvo de una madre casi loca. Otro ejemplo sería el hombre a quien le gusta el fútbol, el rugby, el deporte y que ve aparecer un pequeño chico enclenque, las *"armas que le vienen de la naturaleza"*, en general, es un mal presagio, etc., etc.....Bueno, paso, es evidente. Así que voy a terminar con esto: el niño freudiano es un niño que esta enteramente pensado en la serie fálica, en la equivalencia fálica.

Podemos decir que Lacan ha partido de esta equivalencia fálica, salvo que la ha reformulado en equivalencia con la falta materna, pero queda en la equivalencia fálica, y correlaciona al niño con la castración materna. Es muy clásico. Creo que hay que añadir a esta definición del niño freudiano, el niño lacaniano que no rechaza la primera, sino que añade el hecho de que el niño es síntoma en todos los sentidos del término, a la vez en el sentido en que el síntoma señala el goce fálico, pero también en que el síntoma señala el no-todo del goce fálico, donde hay lo real y donde se puede escribir S(A barrado).

Creo que la división femenina –que Lacan escribe en su esquema del seminario *Aún*- entre la relación al significante fálico y la relación al S(A barrado), esta división se juega, no solamente en la relación con el hombre, se juega en la relación con el niño.

He ahí, con lo que quería terminar en lo concerniente a la angustia materna: en la relación con el niño hay angustia fálica y angustia de lo real. No es una tesis del todo nueva para mí, puesto que la había expuesto en 1977 en *la Escuela freudiana de Paris*, no hace poco, pero la tesis no ha cambiado.

Por tanto voy a proseguir, dejando a las madres y las mujeres de lado, y me he dicho que no podría hacer nada mejor, que después de las mujeres y las madres, hablar o bien del niño, o bien de la psicosis. Voy a pasar al niño, a las angustias infantiles.

No voy a tratar la cuestión en su conjunto, pero voy a abordarla. Lo que es interesante cuando se abordan las angustias infantiles, las del niño quiero decir –no hablo de las angustias infantiles del adulto, no hay angustia infantil por cierto, hay angustias en el niño o en el adulto o en el adolescente, en los sujetos- lo que es interesante, es constatar que para el niño la angustia parece casi genérica, que hay angustias típicas de los niños.

Así pues, estas angustias típicas plantean preguntas: ¿Cómo concebirlas? Las coyunturas de angustia en el adulto son múltiples, variadas, y ha sido necesario casi un siglo de psicoanálisis, para que, después de Freud, que dijo que eran todas angustias de castración puesto que él se corrige, Lacan pudiera decir: todas tienen una estructura y no son sin objeto. Pero en fin las coyunturas son muy variadas.

Así en el niño se tiene la impresión a nivel de la observación que hay angustias casi obligadas y que se resuelven de alguna manera por si mismas. Creo que es este hecho el que ha contribuido mucho a consolidar las teorías del desarrollo es decir las teorías que presuponen que el desarrollo de los aparatos del cuerpo, el desarrollo del organismo, digamos, preside al desarrollo psíquico y determina el desarrollo psíquico; no solamente lo determina, sino que lo determina en una progresión hacia la salida de la infancia. Estas teorías del desarrollo han desarrollado la idea que había estadios libidinales determinados, casi automáticos, centrados cada uno alrededor de un objeto parcial prevaleciente, de ahí la idea de un estadio oral, de un estadio anal, etc.... y la idea de que esta progresión se suponía que culminaba y se acababa en el estadio del Edipo, en el niño edípico. Resumo brevemente.

El representante de esta concepción es evidentemente Abraham. ¿Cuales son los postulados implícitos de la teoría del desarrollo? Es que los aparatos del cuerpo determinan, regulan el aparato psíquico, en primer lugar; y en segundo lugar, es el postulado de una evolución en progreso que culmina en una etapa final en progreso respecto a las precedentes, de ahí la noción de regresión posible. Y actualmente encontramos todavía autores que desarrollan la idea que un psicoanálisis consiste en seguir el camino a la inversa y en remontarse por regresión hasta los estadios más primarios y hasta la relación más primaria con la madre. No crean que es del pasado, es actual todavía en una corriente del psicoanálisis, no en los lacanianos, pero efectivamente en la IPA. Se remontaría en el tiempo para encontrar los orígenes y de alguna manera rehacer el camino.

Evidentemente, estas teorías del desarrollo presuponen una concepción a la vez determinada i finalista del tiempo subjetivo. Es perfectamente opuesta, digámoslo, a la teoría lacaniana del sujeto. La concepción estructural no desconoce el tiempo, no desconoce la infancia, por supuesto, opone a la noción de desarrollo el término de diacronía, es decir un orden de sucesión en donde la estructura se realiza por etapas

dejando lugar a las contingencias de la historia. No voy a entrar en muchos detalles, pero la teoría del desarrollo deja muy poco lugar a la contingencia. Para ella, las contingencias no pueden ser nada más que fracasos del desarrollo.

Sobre este punto, no voy a tratar teoría estructural y teoría del desarrollo no es mi objetivo, pero quisiera sin embargo señalar que Freud no es Abraham. Se ponía en duda, pero quiero decir que Freud no desarrolló una teoría del desarrollo de los estadios libidinales, es Abraham que empezó, si lo puedo decir, y ha sido ampliamente seguido.

Tomo un único signo: la noción misma de *"pequeño perverso polimorfo"* es un concepto en si mismo más estructural que de desarrollo. El pequeño perverso polimorfo, no nos dice que empieza por un estadio y que pasa por otro, nos dice que tiene una multiplicidad de posibilidades eróticas, tantas posibilidades como orificios en el cuerpo. Es esta, la tesis del niño pequeño perverso polimorfo, no supone un orden, una progresión entre las diferentes posibilidades, simplemente presupone una multiplicidad de posibilidades.

En cambio, donde Freud acentúa claramente un efecto de fase –se podría decir un estadio, él dice más bien una fase- es a nivel de la fase fálica, no a nivel de las pulsiones. Es a nivel de la fase fálica es decir un momento observable, piensa, en la infancia, en que se observa en los niños de los dos sexos un interés, una valorización del órgano peniano; con la angustia o la envidia que se instala del lado niño o del lado niña. Finalmente, en la descripción la más difundida que se cree que es la de Freud, la angustia de castración esta descrita como una angustia de perder el órgano, una amenaza llevada al órgano.

Se esta habituado y con razón, a contrastar las formulaciones de Freud y las formulaciones de Lacan en este punto. Pero quisiera incluso señalar que Freud es siempre más complejo de lo que parece y si se mira de cerca, resumiendo como lo hago aquí, la angustia de perder el órgano, en Freud, cada vez que la menciona, la describe, la correlaciona siempre con dos rasgos precisos: en primer lugar a la masturbación, lo que es una forma de decir que no es el pene anatómico lo que está concernido en la angustia de castración, sino el pene como órgano de goce; y además, el segundo rasgo que Freud repite siempre, es que atribuye el temor a la castración a una amenaza formulada: el niño habría escuchado de su madre o de su niñera, o de no se quién, un "te la van a cortar"

Evidentemente los cortos de miras podrían objetar a Freud que hay cantidad de niños que no lo han escuchado. Sin duda alguna, no es el problema, la insistencia que Freud pone en la formulación de la amenaza, la leo como el indicio que Freud tenía, la intuición, la percepción de que la angustia de castración presupone el Otro del lenguaje, no presupone solamente el órgano anatómico, no solamente el goce sino más bien la intervención del Otro del lenguaje, por lo que las cosas devienen más complejas y por eso la amenaza de castración llega a estar ligada a una amenaza dirigida al órgano de goce. Se ve enseguida que con esta fórmula, la generalización es posible.

Por otra parte, Freud esta de acuerdo con Ferenczi en un punto preciso. Ferenczi insiste en decir que lo que angustia al chico no es ni siquiera perder el órgano masturbatorio, sería perder el órgano como copulatorio es decir el órgano en tanto que le permitiría la unión con el objeto-madre, digamos el objeto hetero, en la metonimia. Freud esta de acuerdo, indicando con esto que no solamente correlaciona la angustia de castración al Otro del lenguaje, sino también al Otro de la diferencia sexual.

Entonces Lacan, ¿Qué ha hecho? ¿Qué operación ha hecho sobre las formulaciones freudianas? Las ha convertido en más complejas, primeramente las ha racionalizado, las ha convertido en pensables además las ha hecho más complejas también puesto que ha empezado por afirmar que la castración concierne, no al órgano de goce sino al falo, es decir al significante de la falta. Formula explícitamente en el año 56 que la castración concierne a un órgano imaginario que no es el pene, que es el falo.

En este punto, Hans es particularmente instructivo. Supongo que muchos de entre ustedes han leído los textos de Lacan sobre *el pequeño Hans*, los seminarios etc.... *El pequeño Hans* permite comprender verdaderamente el juego, la separación entre lo que se juega alrededor del significante y lo que se juega alrededor del órgano y incluso, Lacan -por supuesto había que ser Lacan para leerlo- ha podido mostrar de manera convincente que se juega en una sucesión temporal, que hay un primer tiempo en la historia del *pequeño Hans* que son tres, la madre, *Hans* y el falo. El padre esta en el horizonte, esta allí, pero no es el que cuenta.

El trío es *Hans*, su madre y el falo, el falo como significante que no angustia al *pequeño Hans*, que al contrario le sirve para desplegar todo un

juego de seducción con su madre, un juego de "mami, ¿Soy el preferido? ¿Puedo ir a tu cama?"

La angustia no aparece a propósito del falo, aparece a propósito del órgano, de todas maneras con motivo de, Lacan lo apunta, las primeras erecciones. Aquí, con las erecciones, ya no es un juego, se esta frente a algo real. Saben que Lacan ha desarrollado en general una teoría del trauma, no de la erección sino del trauma del goce del órgano en la medida que es un goce extraño a la homeostasis del cuerpo, un goce que en el nudo borromeo lo sitúa fuera-cuerpo explícitamente, goce fuera-cuerpo. Y se opone a Freud diciéndole que este goce no es auto-erótico, incluso si el pene esta colgado en el bajo vientre, que es un goce hetero en el sentido de extraño. Lo encontraran en *la Conferencia sobre el síntoma*, de 1975 que hizo en Génova. Es para decir que el goce fálico, el *Uno* del goce fálico, es extraño a las homeostasis del organismo viviente, tanto como a las de la imagen del cuerpo.

Tenemos a veces casos de sujetos en la clínica. Tuve la ocasión de escuchar un sujeto que declaraba que durante los años de su infancia, de niño, las erecciones y después las eyaculaciones masturbatorias eran verdaderamente aterradoras para él, no agradables sino aterradoras, vergonzosas, ocultadas e imposibles de nombrar con quien fuera: dicho de otra manera estaban forcluidas de todo intercambio. Evidentemente era un sujeto que no era del todo neurótico, en absoluto neurótico, pero no obstante, se veía allí un caso de traumatismo por el goce del órgano.

Se podría también mencionar el desencadenamiento de *Schreber*. En el caso del *presidente Schreber* esta precisamente señalado, hay que releer el texto de *Schreber*, el texto de Freud y los textos de Lacan. Tres factores, en el momento donde se inicia: está el factor simbólico, acaba de ser nombrado presidente, promoción no esperada a la edad que tenía; está el elemento imaginario fantasmático, piensa al dormirse un día o dos antes *"que sería bello ser una mujer en plena copulación"*; y después está el elemento real, la noche del desencadenamiento propiamente dicho, tiene no sé cuantas poluciones nocturnas. Me pregunto incluso si no las cuenta, tengo la idea que son siete, es para verificar. En todo caso la idea, es que algo funciona de real y a lo que atribuye un plus de cansancio y malestar.

En el caso del *pequeño Hans*, las primeras erecciones del órgano no toman esta dimensión dramática, un poco desproporcionada que se encuentra a veces en algunos sujetos. En cambio la extrañeza "normal",

entre comillas, de la erección del órgano se duplica en el *pequeño Hans* por otro factor. ¿Cuál es? Pues bien, es que el pene, podría decir que esta forcluido, digamos más bien que esta rechazado en el discurso de su madre. Se ve en dos rasgos precisos, ella le dice "es una porquería" cuando le pide que meta el dedo para saber lo que piensa. Esta es una interpelación precisa: "¿Qué dices de mi órgano?" "Es una porquería" he aquí la respuesta, que no es muy tranquilizadora para un chico pequeño. Pero además, hay algo más grave, mucho más grave, que es de lo que da cuenta el caso, que Freud sabe y que Hans sabe por tanto, que el mismo órgano del padre esta fuera de servicio para conectar con el servicio materno, precediendo fuera de servicio puesto que no tiene ninguna relación sexual con su esposa que se va a ir pronto, se sabe en la biografía del *pequeño Hans*.

Es por eso que se ve que *Hans* está confrontado como todo niño al enigma y a la opacidad del Otro materno. Está confrontado a causa de su propia identificación al falo, ser el falo que le falta pero se encuentra frente a un amor, porque ella lo quiere, *el pequeño Hans*, no hay duda, pero esta frente a un amor que deniega el órgano de identificación viril, y que le cierra la vía de la identificación al padre y a la serie de hombres, le cierra la vía, se podría decir así, del *"tu serás un hombre, hijo mío"*.

Hans se encuentra en un momento, en que hay el mayor suspense, la mayor interrogación sobre como será como futuro hombre. Por causa a la vez, de la actividad del órgano, del discurso materno y de la posición de la pareja, se encuentra disfrazado de un órgano sin promesa de uso copulatorio. Aunque, y esto es evidente, el significante fálico no falta en este caso y tampoco el Nombre-del-Padre. Lo que falta se sitúa del lado de la significación copulatoria del órgano.

Estas consideraciones me han llevado a un pasaje del texto *el Atolondradicho*, (p 26-27 Escansión no 1), que se consagra a la función diferencial concerniendo... No se como decirlo, la función diferencial del órgano pene y del significante fálico. Lacan habla del órgano masculino y señala lo siguiente: *"para la función que le viene del discurso, pasó al significante"*. Así pues es la idea de un órgano digamos significante. Lo que decimos a menudo, lo que no hacemos a menudo, es manejar la separación entre los dos en la clínica. Eh aquí lo que dice Lacan, es un poco complicado, leo, después haré un cuadro: *"un significante puede servir para muchas cosas, igual que un órgano, pero no son las mismos. En la castración, por*

ejemplo, si (el) presta sus servicios -"el", es el significante- *no tiene (afortunadamente, en general) las mismas consecuencias que si se tratase del órgano* – pues para la castración, si es el significante no tiene las mismas consecuencias que si se trata del órgano- *Para la función de carnada,* - Ah! he aquí una nueva función para este objeto especial – *si es el órgano el que se ofrece como anzuelo a las voracidades que situábamos antes, digamos: de origyn* con una y, vean lo que denomina- *el significante en cambio es el pez que devora lo que precisan los discursos para sustentarse".*

Imagino que si no han meditado este texto, si lo escuchan así, no les debe parecer transparente. Yo misma me rompí la cabeza muchas veces con este párrafo, pero por fin podemos conducirlo a algo, pienso inteligible.

Se puede hacer un cuadro, puesto que se tienen dos términos, el órgano y el significante, dicho de otra manera el pene y el falo, y se tienen dos funciones, la función castración y la función de carnada. Esto es nuevo, ¿han oído ya hablar de esto? Nunca, nada en Freud y en los otros textos de Lacan tampoco. Así pues, podemos hacer un cuadro: aquí las funciones, la función castración y la función de carnada y después el órgano y el significante.

Nos dice: para la castración, cuando la castración se refiere al significante, no tiene las mismas consecuencias que cuando es el órgano. El único índice que da: en el caso del significante dice *"felicidad, felicidad en general"* ¿Cuáles son las consecuencias si es el órgano? No las mismas consecuencias, pero ¿Cuáles? Creo que *"felicidad"* con relación a otros desarrollos de Lacan, solo se puede entender como condición de la virilidad: Lo ha dicho de todas las maneras, la castración del significante no es la castración del órgano, es lo que condiciona justamente el uso del órgano. Es lo que quiere decir "felicidad" irónicamente en Lacan y de pronto se entiende que, cuando es el órgano que esta castrado, no son del todo las mismas características y finalmente estas otras consecuencias, es más bien la impotencia. No ha dicho infelicidad pero en fin esta implícito en el término de felicidad. Para la función de carnada, es más difícil porque hay que desarrollar la metáfora.

	Órgano	falo
Castración	otras consecuencias (impotencias...)	felicidad
Carnada	órgano-objeto Copulación Anzuelos ofrecidos a las voracidades de origen.	pez de la falta que engulle

Es curioso que haya desarrollado la metáfora de la pesca. El pene como carnada, el órgano como carnada, ¿Por qué? ¿Cual es el pez voraz? Ha señalado las voracidades, ha señalado *"d'origyne"*. No se esta lejos del origen del mundo, evidentemente en la metáfora de la pesca, me he preguntado porque ha escogido esa metáfora. ¿Es por que hay un equívoco entre el pescador *[pécheur]* de pecado *[péché]*, y no es el pescador de peces? No lo sé. De todas maneras, en la pesca, está por un lado el que nombraré el tomador, que con su anzuelo o su carnada quiere coger lo que esta del otro lado, el pez voraz. Es eso, la pesca esta repartida en dos lados, de un lado el que busca coger el pez, que dispone de la carnada y del anzuelo, los dos a la vez puesto que Lacan pasa del uno al otro.

Enfrente, está el pez voraz que engulle la carnada. Entonces ¿qué es este órgano carnada? Creo que no es otra cosa más que precisamente el órgano en tanto que tiene una función copulatoria, que es la cópula del cuerpo en el cuerpo sexual, esto es la carnada. Las voracidades *d'origyne* son las voracidades del lado femenino, con relación al órgano. Así pues cuando la carnada es el órgano, ¿que resulta? Resulta algo bastante simple, es la copulación: la carnada encontrando el pez voraz.

Pero cuando la carnada es el significante fálico, vean la frase que da Lacan, dice, *"el significante en cambio es el pez que devora lo que precisan los discursos para sustentarse.* Esto evoca *lo insaciable.* En la copulación no se está del lado de lo insaciable, incluso si se recomienza. En la absorción del significante fálico, se esta del lado de lo insaciable de la voracidad inextinguible en la cual los discursos se sustentan. Desde luego, ya que justamente lo que se evoca, es la falta de relación sexual que hace que,

cuando el significante fálico esta en la función de carnada, es interminable, es sin fin, por el hecho de que no encuentra nunca... En el fondo no hay copulación con el significante fálico.

Quizás lo que hay que precisar es la oposición de dos funciones: la función de castración es una función de falta, la función de carnada no es una función de falta, es una función de atracción de captación. Finalmente, en este cuadro se ve que hay una especie de inversión – he puesto en el cuadro la frase de Lacan- es en este eje que se sitúan, diría, los efectos más positivos. Cuando se trata de la castración, si es el significante, condiciona la virilidad. Cuando se trata de la carnada, si es el órgano, condiciona la posible copulación. En el fondo las figuras de la infelicidad están en este eje: impotencia e insaciabilidad de la exigencia libidinal.

Continuaré dentro de quince días con la angustia de los niños y terminaré con *el pequeño Hans,* hay algo pendiente allí.

11 *Clase del 16 mayo 2001*

Voy a retomar por donde me quedé la última vez, espero que más claramente y más completamente sobretodo. Les recuerdo en que consistía el cuadro.

	Órgano	falo
Castración	otras consecuencias (impotencias...)	el pie felicidad
Carnada	órgano-objeto Copulación Anzuelos ofrecidos a las voracidades de origen	pez de la falta que devora RS0

Lacan plantea la distinción que es en la doctrina lacaniana una distinción clásica entre el órgano y el falo, toda la cuestión está en saber cuales son las angustias especificas que se incorporan al uno y al otro, por supuesto. Distingue en *L'etourdi* al cual me refería, dos funciones -esto es más nuevo- la función castración y la función que denomina *carnada*. Hace algunos comentarios que quisiera desplegar.

La distinción falo / órgano es una distinción propiamente lacaniana. Se puede decir que es necesaria para aclarar los textos de Freud, desde luego, pero no está en ningún momento, me parece, formulado explícitamente en los textos de Freud. Hizo falta Lacan para distinguir el órgano en tanto órgano, que se puede decir a la vez real e imaginario como

apéndice adherido al cuerpo y después el falo en tanto que es un significante y no una parte del cuerpo.

Esta distinción, está desde el principio en Lacan, desde los primeros textos. ¿Quién es que ilustra mejor la necesidad de esta distinción? Me parece que son las mujeres en tanto privadas del órgano, anatómicamente privadas del órgano. Se sabe desde el inicio del psicoanálisis, que el mismo Freud se dio cuenta de que ellas están sujetas a la castración e incluso a una variante del complejo de castración, lo que Freud llamó el complejo de castración, nombrando esta variante *la envidia de pene*. No insisto sobre este punto que creo adquirido. La función castración es siempre definida por Lacan, por Freud también, como una función de falta, desde el origen del psicoanálisis. Finalmente en este cuadro no es lo más nuevo, la función castración.

Lacan, más claramente que Freud, siempre ha situado esta función como función necesaria, aunque no suficiente, para que se establezca... ¿Qué pues? Nada menos que el hetero-erotismo. Dicho de otro modo para que se establezca una relación entre el hombre y la mujer, una relación sexual entre el hombre y la mujer.

Cuando Lacan escribe que cuando la castración se asienta en el falo la consecuencia es más bien lo que llama *felicidad*. Digámoslo más precisamente: ¿Para que sirve la castración del significante fálico? Sirve para disfrutar mucho, ¡no es cierto!

Lacan emplea esta expresión, la felicidad en cuestión no es cualquier felicidad, es para disfrutar mucho, él mismo lo dice un poco más adelante en el texto.

Sirve para disfrutar mucho, no importa donde, no importa como, ya que hay muchas maneras, en la relación hombre / mujer. En tal caso cuando dice *"castración del órgano: otras consecuencias"*, Lacan es siempre muy preciso en su vocabulario, *"otras consecuencias"* está abierto, lo que quiere decir que pueden sin duda, estas otras consecuencias, ser variadas. Había escrito para empezar estas otras consecuencias *"impotencia"*, recuerdan, no lo retiro, pero quisiera precisar de ambos lados.

Les recuerdo que la tesis, que está escrita a la derecha, es una tesis que Lacan ha formulado en varias ocasiones y bajo otras formas. Cuando dice hablando del hombre *"A menos que haya castración, no hay medio que haga el amor a una mujer, aunque la pueda desear de todas las maneras"*, la idea, es su tesis, es que el acto dicho de amor supone la castración del

significante. Es por eso que puse *"condición de virilidad"* la última vez, era realmente demasiado unilateral.

Había olvidado a las mujeres poniendo *"condición de virilidad "*, es cierto. Del lado de las mujeres, ¿Para qué sirve la castración del significante? Es a propósito de las mujeres que Lacan emplea el término de *pie* ya que dice, p.35 en *L'etourdit*, que no están obligadas a pasar por la castración o al menos que no están obligadas a elevar el órgano al significante, el órgano que llama graciosamente *la vaina encantadora*, que ellas no elevan el órgano al significante y, a causa de esto, dice, el pasaje por la castración no es obligado a nivel sexual. Aunque sirve posiblemente. ¿Para que sirve? Dice: *"el calzador de la castración ayuda al pie"* dicho de otra manera, ayuda al goce sexual de la mujer.

Pues bien, del lado de la *felicidad*, en *L'etourdi*, se ve claramente: castración, condición para los dos sexos, de la *"felicidad"*, entre comillas, hetero-erótica. En lo referente al órgano, se puede decir que si se trata de cernir cuales son las otras consecuencias que la felicidad, ¿Quiere decir la desgracia? No necesariamente. Creo que las otras consecuencias pueden ser diversas, variadas, pero son consecuencias que no empujan al vínculo heterosexual. Por esto se puede escribir *"la impotencia amorosa"* para los dos sobretodo para el hombre además, en fin se puede decir para los dos. No insisto demasiado por este lado de las funciones de la castración, más conocido.

La función de *carnada*: Es a pesar de todo sorprendente ver de pronto surgir en 1972 una función que Lacan pone casi a la par con la función castración. ¿Qué es y que se correspondería en Freud? Emplea otro término que *"carnada"*, dice *"trampa" ["attrape"]* en la página precedente. Se comprende que esta función no designa una función de falta, sino una función de atracción.

En efecto, para hacer pareja hacen falta dos condiciones, dos funciones, una función que empuja a cada uno en la búsqueda –y esta es la función castración en tanto que instaura una falta- empuja a la búsqueda, a la investigación, conserva *"la aspiración a..."* a un complemento. ¡Pero no basta para hacer pareja! La búsqueda puede permanecer como búsqueda indefinida sin jamás encontrar su objeto. Para hacer pareja, es necesario que para cada uno, el otro, quiero decir el partenaire, sea atractivo: entonces Lacan completa el elemento falta con el elemento atracción.

Es aquí que Lacan distingue los efectos diferenciales de la atracción, voy a decirlo así, es un término más elocuente en términos de seducción sexual. Subraya los efectos diferenciales de la atracción que ejerce el órgano por un lado y el falo por el otro. El órgano, nos dice, es ofrecido a las voracidades, y ahí evidentemente hombres y mujeres se disimetrizan, ya que necesariamente por razones anatómicas el órgano está en el activo del macho, como muy bien formula. Por tanto de lo que nos habla es del órgano como objeto de atracción, el órgano en su erectilidad, haciendo función de objeto. Hay que decir que no es la primera vez que Lacan lo menciona. Habla, no se donde, del *"atributo que ellas aman tiernamente en el partenaire"*, las mujeres, no es el falo, es el órgano sexual.

Esto parece bastante evidente, no insistimos más, quizá mencionaré sin embargo la lectura que Lacan hizo del film *El imperio de los sentidos*. En aquel tiempo esto me había sorprendido, él estaba manifiestamente encantado por esta película la cual yo le había confesado no haberla visto. Pero en fin, había visto la ilustración de lo que él consideraba precisamente como la voracidad femenina con relación al órgano masculino, ya que según me han dicho, el film acaba con el hecho de que la dama le corta el órgano a él. Y Lacan al meditar y elucubrar sobre *"¿ella lo ha cortado antes de su muerte o después?"* concluyó que lo corta antes a causa de, no se, la cantidad de sangre, etc. De todas maneras era bastante sorprendente, él reconoció allí lo que está inscrito en este texto, *"las voracidades del origen [origyne]"* con un "y".

El falo como *carnada* ¿Qué es? No es el órgano en tanto órgano es un tener que se manifiesta además en ausencias, por el hecho de la erectilidad del órgano. El falo, quedémonos con las definiciones automáticas, el falo como significante, falta y tenemos que, si queremos comprender esta frase de Lacan, considerar que designa que la falta significada por este significante fálico es un elemento de atracción. Solo está el órgano en su presencia visible que sea un elemento de atracción entre los sexos. Está todo lo que significa la falta en el otro, que es un elemento de seducción, se puede decir así.

Es un tema también antiguo en Lacan, si se remiten por ejemplo, para los que lo hayan leído, al seminario de la transferencia y al extenso comentario que Lacan efectúa de la pareja que llama con los términos griegos el erómenos / el erastes. Hay numerosos desarrollos en este seminario para indicar como la localización de la falta en el erastes

también, puede oscilar del lado del partenaire y que por último la pareja se constituye con la oscilación del elemento atractivo de la falta.

Ya había un desarrollo sobre la idea de que el amor es dar lo que no se tiene. Hay que añadir a esta fórmula, seducir con lo que no se tiene. Es la posición específicamente femenina: a las mujeres, les es más difícil seducir con lo que ellas tienen ya que ellas no tienen el órgano. Aunque tengan algunos pequeños atributos, ¡de los cuales se sirven! En fin la seducción por la falta es más propiamente femenina. Y digámoslo, es lo que Lacan llama el pez a punto de engullir todo lo que se presenta. Es que la falta es glotona, puedo decirlo así, no solamente es glotona, sino insaciable, a punto de tragar todo lo que se presenta, a tragar todas las carnadas, es esto lo que hace pareja también. Seducir con la falta, no tiene fin, porque aunque sea el pez que traga queda aún lo insaciable de la falta. ¿Qué es lo que el pez de la falta devora, el pez de la falta que el falo representa?

Se puede escribir en efecto de este lado, no la carnada del órgano-objeto sino el pez de la falta. ¿Qué traga, que devora, el pez de la falta? Lacan emplea esta expresión, dice *"devora lo que precisan los discursos para sustentarse"*. No es tan misteriosa como frase: Lo que sostiene el discurso, son los plus-de-gozar a tragar, a devorar por el pez de la falta. Es decir, lo que el pez ingiere son los objetos *a* pero en tanto plus-de-gozar, en tanto que plus-de-gozar compensador, precisamente de la falta.

El falo como *carnada* es el equivalente de la ausencia de relación sexual. Es lo que escribí apresuradamente la última vez. Escribo la relación sexual con el pequeño cero de la forclusión. Es porque la boca abierta, la boca siempre abierta de la falta fálica no se vuelve a cerrar más que sobre pequeños plus-de-gozar incluso en la relación sexual hombre-mujer, que esta boca no se vuelve a cerrar jamás sobre el otro, que sería el otro del sexo, el partenaire sexual como otro. Así pues, hay una conjunción estrecha entre la carnada fálica en el sentido del significante y la ausencia de relación sexual. Espero haber aclarado un poquito más esta frase contorneada de Lacan.

Vuelvo a la fobia. Apasionante, la fobia. *El pequeño Hans* nos muestra un hecho muy general concerniente a la infancia, a saber la mayoría de las veces, en las coyunturas clásicas siempre, es con relación al discurso de la madre que estas dos funciones con respecto al órgano y al falo, comienzan a operar. Se ve claramente en *el pequeño Hans*, ya lo he

remarcado la última vez, la distinción entre el juego de la seducción fálica con la madre y las tentativas para asegurarse que su órgano sea una carnada, que en todo caso el órgano viril puede ser una carnada para la mujer-madre. Es a partir de esto que encuentra alguna cosa que es propia en su historia, a saber que de todas maneras en el momento en que su madre habla, el órgano viril no es una carnada para ella de manera muy explícita.

Se podría aquí también, sobre este mismo punto de la carnada del órgano y del falo, convocar a Gide, para quienes conocen un poco el caso de Gide, y el texto de Lacan. Para Gide también tenemos esta misma línea de divergencia legible. Para Gide, el falo no está forcluído, es incluso el falo materno, la falta materna que preside en él, lo que Lacan llama *"el ideal del ángel"* y del ascetismo que sin embargo, no excluyen, e incluso están de lado de manera pregnante en Gide con la masturbación frenética - porque en el pequeño Gide eran frenéticos los servicios prestados al órgano, tan frenéticos que tuvo muchos problemas en el instituto porque pasaba el tiempo y las clases masturbándose... Dejo a un lado a Gide.

Es en esta prueba –el cuestionamiento de la madre en cuanto al órgano y en cuanto al significante- que se fabrican las fobias infantiles. La fobia es el fenómeno clínico más paradigmático de la relación con el deseo del Otro. Es un fenómeno paradigmático desde todos los puntos de vista. Paradigmático de la relación con el deseo del Otro y de la angustia que suscita este deseo, paradigmático también de la esencia de la neurosis. Si se quiere saber que es la neurosis, es la fobia que nos lo indica de manera más legible. Paradigmática también de la articulación entre angustia y síntoma: la angustia que es un afecto, el síntoma que es una formación.

Voy a hablar un poco de la fobia. Quisiera citarles tres referencias, hay otras en la enseñanza de Lacan. Dejo aparte su análisis del caso del *pequeño Hans* que por si mismo es una gran referencia. En los *Escritos*, podrán meditar lo que esta dicho sobre la fobia p 803, en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*.

Podrán retomar, hablaré de ello también, p 856, el último parágrafo de *La ciencia y la verdad*. Quisiera igualmente valorar lo que Lacan dice en *Reseñas de enseñanza* del seminario de *"El acto psicoanalítico"*, p 49 sobre la fobia.

P803 de los *Escritos*, Lacan define la neurosis entre otras cosas, al final de la página, diciendo: *"El neurótico histérico, obsesivo o más*

radicalmente fóbico es aquel que identifica la falta del Otro con su demanda" y añade "Φ con D" de la demanda. A partir de esta frase, se puede captar porque la fobia nos permite aproximar más que otra estructura, la esencia de la neurosis.

La frase que acabo de leer viene a decir que la neurosis, en su estrategia fantasmática alcanza a recubrir la falta del Otro por la demanda del Otro.

Ahí donde encuentra la falta del Otro, angustia, convoca la demanda, es muy elocuente. Cuando se conoce un poco la neurosis es muy elocuente. Solo la frase siguiente parece más complicada. Lacan dice: *"Resulta de ello que la demanda del Otro toma función de objeto en su fantasma* (es decir el fantasma del neurótico) *es decir que su fantasma se reduce a la pulsión"* y escribe la fórmula del fantasma de la neurosis así: $ ◊ D, que es la escritura de la pulsión en su grafo. Añade *"Por eso el catálogo de las pulsiones ha podido establecerse en la neurosis"*.

¿Cómo se pasa de repente de la demanda a la pulsión? Evidentemente la lectura de Lacan está a menudo confundida por los comentarios que se han superpuesto a los textos desde que los produjo. Cuando Lacan habla de la demanda en singular oponiéndola a las demandas en plural, la demanda intransitiva, demanda de amor que es demanda de nada, demanda simplemente de presencia, demanda incondicional de unicidad, nos hemos acostumbrado a distinguir las demandas que demandan alguna cosa, objetos, y la demanda que, sea cual sea, no demanda sino al Otro, su presencia, su atención y su amor.

Pero no tenemos realmente la costumbre de considerar que la demanda de amor y la pulsión es lo mismo. Ahora bien, la tesis de Lacan es que tomar la demanda como objeto, es la pulsión. ¿Cómo entenderlo? Por supuesto, la pulsión y la demanda de amor como actividad, no son lo mismo, pero hay una articulación que tiende a esto, que la pulsión es el léxico de la demanda de amor. La demanda de amor se hace en el vocabulario de la pulsión y cuando Lacan escribe D designa los significantes de la pulsión, no designa el goce de la pulsión, designa sus términos. Es por eso además que esta fórmula $ ◊ D, en su grafo, la sitúa del lado del tesoro de los significantes, es la pulsión como tesoro de los significantes de la demanda de amor. Más allá de todos los objetos del mundo que se pueden demandar en plural, la demanda de amor comienza con el binario comer/alimentar, continúa con el binario "dar" o "recibir" el

regalo anal, le sigue o se determina con "mirar" y "mostrar", con "invocar" y "escuchar", todas estas formas que giran alrededor del objeto oral, anal, escópico o de la voz.

La idea de Lacan es muy simple y muy justa clínicamente. La neurosis convoca todo este vocabulario de la pulsión para responder al *¿Che voi?* sin respuesta en el Otro. Para responder al enigma del deseo, convoca los significantes de la pulsión. El secreto de esta estrategia – porque es una estrategia, el perverso tiene otra bien distinta, pero dejemos al perverso de lado por un instante- el secreto de esta estrategia, es evidentemente la angustia del deseo del Otro en tanto que pura opacidad, la angustia que Lacan nos dice que es imposible desconocer cuando no está cubierta por el objeto fóbico pero que no está menos presente en la histeria y la obsesión aunque más difícil de comprender y de percibir. La fobia permite percibir, leer claramente lo que las otras neurosis expresan con menos evidencia.

Se encuentra en Lacan la misma insistencia sobre la fobia al final de la última página de los *Escritos*, no por casualidad, p 856, en un parágrafo donde trata de comentar lo que él llama la división del sujeto en términos freudianos. Menciona como Freud, según él, ha percibido esta división, dice: *"En esta falta de pene de la madre donde se revela la naturaleza del falo"*. Estamos todavía aquí en la distinción órgano/significante. *"Es ahí donde se abre el abismo"*, es el término que Lacan emplea. ¿Cuál es el matema del abismo? Es el deseo del Otro, la pequeña *d* del deseo del Otro en tanto que pura opacidad, puro enigma": *Es ahí donde se abre el abismo contra el cual se amurallará con una fobia"*. Amurallarse, como saben, quiere decir protegerse. La fobia es el camino mas corto de la angustia al síntoma o si se quiere, es el primero de los síntomas, el más elemental y al mismo tiempo un enlace con otros síntomas, una placa giratoria, dice Lacan.

Distingamos bien la angustia de la fobia. La angustia es un afecto del sujeto, la fobia es un síntoma, es decir una formación del significante, una formación fundamental que promueve un significante. El beneficio de la fobia sobre la angustia es muy limitado, pero existe ya que la fobia en el fondo localiza la angustia. La angustia que genera el abismo del Otro es una angustia que se difunde por todas partes en toda la realidad subjetiva mientras que cuando el inconsciente construye una fobia, la angustia se fija, se localiza en un significante. Esto se ve con claridad en los niños, la fobia es un beneficio sobre la angustia y ordena su mundo. Están los

lugares donde aparece el significante fóbico. Es suficiente con que no vayan y todo va bien. El espacio se reordena cuando un niño se construye una fobia con relación a la angustia. Sin embargo el beneficio es limitado porque el síntoma es un síntoma de angustia al mismo tiempo. La angustia permanece pero fijada.

Es verdad que la angustia no siempre se ordena en fobia. Por ejemplo, las crisis de pánico que no son más que crisis de angustia de las que tanto se nos habla hoy en día, las crisis de pánico generalmente son de la angustia que no ha encontrado su significante sintomático o que no se ha organizado en la red significante. La fobia es una primera construcción significante, una primera sustitución. Al significante del Otro angustiante, la fobia sustituye un otro significante, el caballo, el lobo, no importa que, en este sentido es el primer *proton pseudos,* es la primera mentira del significante. ¿Qué te angustia, mi pequeño? Es el caballo. ¡Que mentira! Lo que angustia al pequeño, es la madre, es el deseo de la madre.

Se comprende porque Freud habla de la primera mentira del síntoma. Es porque el síntoma sustituye un significante en primer término de origen. Es el motivo por el cual Lacan habla del significante de la fobia y no del objeto. Emplea algunas veces -en la frase que he leído- el término *objeto fóbico,* pero siempre, ha insistido mucho en decir que la fobia promueve no un objeto sino un significante.

Por supuesto, al decir sustitución de significante estamos en la estructura de metáfora ya que la metáfora es la estructura de la sustitución de significante. Es por esto que desde el principio, Lacan, en el caso del *pequeño Han,* y *Hans* ha servido para esto también, coloca a la fobia como una especie de *analogon* de la metáfora paterna. ¡Cuidado! La metáfora fóbica y la metáfora paterna no son metáforas del sujeto, son metáforas del Otro. Por tanto hay que tener en la cabeza los dos lados de la estructura con la que he insistido este año: De un lado está el sujeto y después está el otro lado, que por el momento se escribe con la A del Otro *[Autre].* Tanto la metáfora fóbica como la metáfora paterna son metáforas del Otro, que metaforizan el deseo del Otro, lo que ya indica que la fobia está del lado del saber inconsciente, volveré a ello.

Entonces una sustitución de significante produce por definición, por efecto de la metáfora, una determinación del significado. En efecto, la fobia produce una determinación del *¿Che voi?*

Aquí también, se puede escribir de una forma sencilla. Si escribo el abismo con una A barrada –se podría discutir si hay que escribirlo con una A barrada o sin barra, escribo con una A barrada, el abismo, para significar precisamente que el deseo que se encuentra es una pura opacidad, un puro enigma- ¿Cuál es el significado del significante del Otro opaco, enigmático? Es exactamente una *x*, una incógnita. En cuanto al lugar del Otro barrado, la madre, pongan el caballo, es otro significante, el significante fóbico de *Hans* o el lobo del *Hombre de los lobos*. Pongan el caballo, el significado se determina, determina la *x*, el punto de interrogación de "¿Qué es lo que quiere?" Con la forma, digamos, de morder. Es decir, el enigma del deseo se interpreta en términos de pulsión oral.

Metáfora fóbica del Otro que escribo en dos tiempos: I y II

I

$$\$ \;.\; \frac{\cancel{A}}{x}$$

angustia
invasora

II

$$\text{angustia específica} \;.\; \frac{\underline{\text{caballo}}}{\text{morder}}$$

Creo que ven, la homología con la metáfora paterna. En su lectura de *Hans*, Lacan no tantea mal en los escritos. Olvidemos todo esto, retomemos los escritos definitivos. Cuando Lacan escribe la metáfora paterna, habla del primer significante, el deseo de la madre -lo que escribo A barrada. Podría ponerme reparos. El deseo de la madre es una *x*, angustia, enigma y angustia. Cuando otro significante, el Nombre-del-Padre, viene a reemplazar a un primer significante que pasa a la parte inferior, como resultado, Lacan lo escribe así, se tiene el Nombre-del-Padre, escribe el Otro a partir de este primer efecto de metáfora y en el lugar de la *x* que estaba en primer lugar significado, aparece un nuevo significado que es el falo; es decir lo que está significado de un nuevo modo, bajo el efecto de la metáfora paterna, es la falta, la falta de la madre, la falta del Otro.

Metáfora paterna.

$$\frac{\underline{NP}}{DM} \;.\; \frac{\underline{DM}}{x} \rightarrow NP \;.\; \frac{\underline{A}}{\varphi}$$

Esta metáfora implica, para Lacan, que el Otro no está realmente constituido sino a partir del momento donde su falta ha sido significada. Vean como se puede escribir la metáfora fóbica exactamente de la misma manera. Tenemos el DM: todo lo que la madre del *pequeño Hans* deja entender en su discurso, en su conducta con respecto a su hijo, con respecto a su marido, es un enigma. Cuando el caballo aparece, el caballo que se convierte en el significante de la angustia, ya no es la madre que angustia es el significante caballo, en este momento se podría muy bien escribir el caballo, el Otro esta debajo, atención, no la metáfora paterna sino la metáfora fóbica, hay sin embargo una diferencia. Lo que está significado por el caballo no es el falo como significante de la falta. Lo que está significado por el efecto metafórico del caballo es la pulsión voraz, oral del Otro, se puede escribir *a* oral, el plus-de-goce oral.

Metáfora fóbica

$$\frac{\text{Caballo}}{\text{DM}} \cdot \frac{\text{DM}}{x} \cdot \text{Caballo} \cdot \frac{\text{A}}{a \text{ oral}}$$

La angustia que estaba al inicio a la vez, difusa e indeterminada se convierte en una angustia especifica. Insisto sobre este punto: es realmente la promoción de un significante, la fobia, sin un objeto incluso si el significante se sirve de un objeto del mundo, un objeto que está situado en el tiempo y en el espacio, como el lobo, el caballo, las arañas, el mar, las olas, todo aquello que puede dar miedo, los coches, los trenes, etc...

Lacan siempre insistió sobre esto oponiendo la fobia al fetiche: el fetiche es un objeto, sostén del deseo, dejo esto de lado, ustedes lo encuentran también p 856. Merece ser meditado, este binario fobia/ fetiche.

Lacan califica el significante fóbico de *significante para todo uso*, es una expresión curiosa. ¿Qué quiere decir? Estamos obligados a tomarlo en el sentido más simple: quiere decir que hay múltiples usos. Primera observación: todo significante es para todo uso cuando lo que se trata de hacer es la producción del significado. Cuando se trata de producir significado, se podría decir de todo significante que es para todo uso.

Es de lo que Saussure se da cuenta hablando de la arbitrariedad del significante, a saber que el significante y lo que significa no tiene

relación o si ustedes prefieren el significante no es representativo del significado aunque lo representa.

Es por lo mismo que una lengua no se define sino por su uso, no hay Otro de la lengua para disgusto de los académicos. Una lengua solo se define su uso y solo se adquiere por su uso. Además una lengua se mueve sin parar, los significantes de la lengua se mueven sin parar, es por lo que sin duda se la llama viva.

Se capta muy bien en cualquier persona que habla dos lenguas incluso cuando se es un excelente bilingüe, jamás se habla la segunda como la lengua materna.

Esto nos sitúa en lo que llamo los *censores de la lengua*: todas las Academias. Sobre todo Francia es campeona con su Academia francesa y sus guardianes del templo de la lengua que están ahí para decirnos cuales son los usos autorizados, las palabras autorizadas, y las que no lo son. Los académicos siempre están desbordados por el uso, siempre tienen que rehacer su diccionario y, en general, no hay excepción a esto, se resisten a que una nueva palabra usada entre en el nuevo diccionario, siempre es necesario mucho tiempo.

Como decía Raymond Queneau de l'*Oulipo*, que, por supuesto, se burlaba de la Academia: *"gracias a la Academia la lengua francesa será pura pero embalsamada"*. Así es, la lengua hablada siempre es impura siempre se mueve.

Se puede pensar que el significante de la fobia como *significante para todo uso* es un caso particular por que no importa que significante puede representar no importa que significado a pesar de los diccionarios. No importa que significante, a condición de hablar suficientemente mucho tiempo, decía Lacan. Puedo demostrar lo que sea a condición de hablar suficientemente mucho tiempo, que blanco es rojo, que blanco no es blanco, que blanco es azul, etc...

No importa que significante puede significar el peligro del Otro y es un hecho que el significante fóbico no siempre se sirve de un objeto peligroso. Siempre es más verdadero conforme nos acercamos al adulto, porque en los niños a pesar de todo, los significantes de la fobia son con frecuencia típicos, tomados del mundo animal. Pero cuando vamos a las fobias adultas no importa que significante puede jugar esta función. Esta sería la primera definición del significante para todo uso.

Hay un segundo aspecto: hay otro uso, no solamente que significa el peligro del Otro, sino que se interpone. Es por lo que Lacan emplea este término *[se remparder]*, se interpone entre el sujeto y el Otro barrado. Voy a llamarlo un significante–pantalla sobre el modelo de recuerdo-pantalla. Yo misma además, había desarrollado, la noción de discurso-pantalla.

El término freudiano merece que nos detengamos. Permite aclarar en todo caso creo, la observación de Lacan que se encuentra en *Reseñas de enseñanza* sobre "El acto...". Hay un pasaje apasionante sobre la fobia, difícil; pero que he acabado, creo, por comprender, p 49.

En este texto Lacan esta hablando del inconsciente y ha expuesto la tesis de que el inconsciente es del saber sin sujeto. Añade aquí: *"he aquí el descubrimiento del psicoanálisis, es del saber sin sujeto, pero inmediatamente este descubrimiento es aplastado por la idea del instinto"*.

En efecto, en el instinto animal, se tiene la idea de un saber que opera, cuando se ven las abejas, los murciélagos, todas estas sociedades animales, se tiene la impresión que les guía un saber. La referencia al instinto es apropiada para borrar el descubrimiento del inconsciente. Pero Lacan añade: este descubrimiento sobrevive porque no se puede hablar de saber sino cuando es legible. Es decir, no se puede hacer equivaler el instinto a un saber en la medida en que no es legible. Un saber por definición debe ser legible, descifrable.

Es aquí que convoca la fobia: *"la linea de resistencia se establece en ese baluarte tan desmesuradamente avanzado como puede serlo una fobia"* ¡Sorpresa, no es cierto, cuando se lee por primera vez! La resistencia de la cual habla, es la resistencia del descubrimiento del inconsciente, lo que resiste al hundimiento de este descubrimiento sobre el instinto, lo que resiste a su confusión con el instinto. Esto ya nos sitúa la fobia como una especie de señal determinante de la existencia del inconsciente como saber.

Y nos dice: *"este baluarte tan desmesuradamente avanzado..."*.

"Baluarte", no sorprende. Es una manera de decir: la fobia es una construcción significante o una formación significante o una formación significante por tanto un baluarte, fabricado por el trabajo del inconsciente. Pero ¿Por qué *desmesuradamente avanzado*?

Es una imagen espacial que no se comprende sino se tiene en mente la división entre los dos bordes de la estructura, el lado del Sujeto y del Otro que lo angustia. Decimos: *"la fobia es un baluarte desmesuradamente*

avanzado", quiere decir avanzado en el campo del Otro. Vamos a colocar el S1 de la fobia, lo que se avanza en el campo del Otro.

El S1 de la fobia que se avanza en el campo inviolable del Otro

$$\$ \quad I \,.\, \not A$$

Sa fóbico

El Otro del que se habla aquí, es el Otro en tanto que real, en tanto que es imposible de subsumirlo bajo el significante. Así pues, cuando se tienen en cuenta los dos lados, el Uno y el Otro, la fobia, es esto, se produce con la proximidad del Otro, la proximidad de lo real del Otro es decir del Otro en tanto que presenta algo que es imposible de formular e imposible de representar, es decir, algo que aparece fuera del lenguaje y fuera del imaginario. En esta proximidad, lo que hace la fobia es que inserta un significante. Este significante, en el fondo, es un poco como una bandera, como una pequeña señal en el lindero de tierras vírgenes e inexploradas, inexploradas del Otro. En este sentido, se ve que el significante de la fobia suple la incompletud del Otro, por que el Otro no solamente es un conjunto que contiene el significante sino que contiene también el vacío.

Hay todavía un tercer uso del significante que hace poder decir que el significante fóbico es para todo uso. El segundo era que se interpone, que marca el borde, la frontera. Otro aspecto del mismo uso, es que la fobia interpreta al Otro. Ya lo he dicho, no insisto, la fobia interpreta el deseo por el goce pulsional. El caballo, es lo que determina el enigma del deseo en términos de goce pulsional del Otro. Es decir, el fóbico no es perverso, está muy lejos de esto, pero sin embargo, con su fobia, fabrica un Otro consistente.

En este sentido, se puede decir que el significante fóbico es un elemento del saber inconsciente. El saber inconsciente, recuerden que en sus dos bordes, del sujeto y del Otro, se sitúa de un lado la *"i"* que representa el sujeto y Lacan llama "saber" todos los otros significantes que están del Otro lado. Lo he ilustrado, si no recuerdo mal, con la rata del *Hombre de las ratas* indicando que era un efecto un significante, él también, del lado del Otro, significante del goce del lado del Otro. Pues bien, el significante fóbico también. Por eso se comprende que hablando del saber sin sujeto, Lacan introduzca inmediatamente la fobia en este texto, el

inconsciente siendo un saber sin sujeto y lo que permite estar seguro de ello, es la obra desmesuradamente adelantada de la fobia.

Quizás ahora se pueda explicar, comprender, una de las últimas frases de los *Escritos*, que se encuentra, siempre a propósito de la fobia, p 856, donde Lacan dice a propósito de la fobia después de haber dicho, evocado *"la falta de pene de la madre donde se revela la naturaleza del falo"*, dice, leo: *"Extraigamos el (paso de) [pas-de] del (paso-del-pene) [pas-de-penis] para transferirlo al (paso-del-saber) [pas-de-savoir], que es el paso vacilante [pas-hésitation] de la neurosis"*.

Del paso-del-pene al paso-del-saber está el paso-vacilante de la neurosis. Comprenden como Lacan juega en esta frase con el equívoco de la expresión "paso de" *[pas de]*.

El sin *["pas de"]* que designa una ausencia, sin pene, un menos, y el paso hacia *["pas de"]* que designa un avance hacia. Aquí todavía, se encuentra el avance *hacia*. Del *(paso-de-pene)* al *paso-de-saber* está el paso-vacilante de la neurosis. Hay, creo, muchas lecturas posibles de esta frase. La primera, la más simple, la que impone el texto de los *Escritos*, es que si en efecto el *(sin pene) [pas de pénis]* de la madre revela la naturaleza del falo como falta, en esta revelación, hace un *paso-de-saber [pas-de-savoir]* es decir una experiencia de saber sobre la falta. Por tanto se pasa del (sin pene) a una experiencia de saber sobre la falta, es la primera lectura que comenta la primera frase.

Pero también se puede, en función de textos posteriores, ir un poco más lejos, añadir alguna cosa. Es que pasar de la privación, del *(sin penes)* al sentido de la privación del falo como una especie de saber de la falta no es el último paso ya que la fobia, *"baluarte desmesuradamente avanzado"* da un paso más, y en el lugar de la falta, promueve un significante sustitutivo, en el lugar del falo un significante de la pulsión, es decir un primer elemento del saber inconsciente.

Quisiera ahora articular con la fobia otro fenómeno clínico paradigmático de la infancia, que aparece en el mismo período y que es el *objeto transicional*. La fobia no resuelve la angustia, trata solo de nombrarla y de imaginarizarla, mientras que el objeto transicional, tiene éxito allí donde la fobia fracasa, es a la vez una solución a la angustia y un signo de la angustia.

Es interesante, el objeto transicional. Ustedes saben que fue descubierto, no se puede decir de otro modo, por Winnicott, y Lacan

siempre ha restituido este objeto transicional a Winnicott. Todavía, es un objeto fenomenal, un objeto del mundo que se pone a jugar una función subjetiva, independiente de las características del objeto. No importa que, puede hacer de objeto transicional para un niño. Es interesante, miren p 794 en *Subversión...* algunas páginas antes de mencionar la fobia, Lacan habla del objeto transicional de la manera siguiente: *la hilacha de pañal, el trozo de cacharro amado que no se separan ya del labio, ni de la mano"*. ¿Por qué decirlo de esta forma, *"la hilacha de pañal y el trozo de cacharro amado?"* La hilacha de pañal, es dulce, es suave, el trozo de cacharro, es duro. Creo que es para significar que el objeto transicional no es escogido por sus cualidades táctiles, su calor, su dulzura, su flexibilidad: no importa lo que sea. Es un objeto simplemente que debe cumplir una sola condición, ser un objeto fuera cuerpo aprensible por la boca o por la mano.

¿Cuál es la función de este objeto? Calma la angustia, es el primero de los ansiolíticos mucho mejor que no importa que otro ansiolítico, de los que se fabrican al efecto. ¿En que calma la angustia? Calma la angustia doblemente: En primer lugar la angustia con relación a la necesidad, la angustia de sujeción al Otro que alimenta, al Otro de los cuidados. Además el Otro que alimenta, él mismo utiliza el objeto transicional para cerrarle la boca, al pequeño, cuando no hay tiempo de ocuparse de él, se le da su objeto y esto tranquiliza un poco. Por tanto calma con relación a la angustia de la necesidad. Y además calma también con relación a la sujeción del Otro del amor. Lacan lo sitúa así: *el objeto transicional firma el primer efecto de desapego"* es el término que emplea, *"de desapego con respecto del Otro"*. Esto quiere decir precisamente con respecto a la demanda de amor. Con su pequeño objeto, en el momento en que tiene su pequeño objeto en la boca o en la mano, el niño está separado, despegado del Otro.

Se ve que objeto transicional y fobia están... no se puede decir en pareja, van juntos. El objeto transicional no está del lado del Otro, está al lado sujeto mientras que el significante fóbico es una metáfora del Otro, como he dicho hace un momento.

El objeto transicional está del lado del sujeto.
El significante fóbico es una metáfora del Otro.

$ | A

El objeto transicional significante fóbico

Lacan dice por último: este objeto transicional que tiene por beneficio el desapego y por tanto la disminución de la angustia con respecto del otro, no es más que un emblema aquí. Un emblema, es evidentemente algo que anuncia alguna cosa de ustedes.

Emblema es un nombre, una variante del significante para decir un significante fijo. La fobia anuncia algo del Otro, el objeto transicional emblema del sujeto, y Lacan dice: *"esto no es más que un emblema, tomado de los objetos del mundo, el representante de la representación, él, está en el inconsciente, donde causa el deseo según la estructura del fantasma"*.

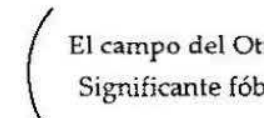
Esta frase quiere decir que la emergencia comportamental del objeto tradicional en un niño señala, muestra, manifiesta un efecto en el inconsciente como saber sin sujeto. En otras palabras, el objeto transicional es un emblema de la constitución del deseo que tiene sus condiciones en el inconsciente. El objeto transicional ofrece... representa, es decir demasiado ya que en general no tiene ojo, él da forma fenomenal a la causa del deseo, que no tiene forma fenomenal, es un sustituto mundano de la causa del deseo que, no aparece. Aquí hay una primera manifestación en el niño del lazo que hay entre la constitución del inconsciente y la investidura de los objetos del mundo, la investidura de los objetos de la realidad, aquí este objeto localizado que es el objeto transicional.

Hay pues una diferencia evidente entre el objeto transicional y la fobia aunque van juntos en el tiempo y en la historia de un sujeto: es que el objeto transicional se produce del lado sujeto y la fobia, es del lado Otro. Además en el objeto transicional la investidura libidinal tiene algo de investidura lograda consiguiendo una superación de la angustia que no es definitiva, que es momentánea pero real. Mientras que la fobia no vence la angustia, la localiza solamente.

Acabare la próxima vez. Quería comentar el representante representativo, lo retomaré.

12 *Clase del 6 junio 2001*

Hoy voy a tratar de terminar lo que he comenzado a propósito de la fobia, este primer síntoma en cierto modo, baluarte desmesuradamente avanzado en el campo del Otro. Se puede dibujar así, si se escribe el sujeto aquí, el campo del Otro, la fobia se asienta en el borde de este campo inviolable.



He recordado la fobia como S2, he recordado las homologías que Lacan ha señalado con la operación del Nombre-del-Padre, ya que el Nombre-del-Padre es un significante sustitutivo, primero, o segundo más bien con relación al primer significante del deseo de la madre en la metáfora, que he reescrito, no lo vuelvo a hacer hoy.

Es una homología: la fobia también es un significante que se instala del lado del Otro. Pero la homología es limitada, también hay una oposición. Es que el Nombre-del-Padre es más bien el significante que produce la significación de la falta, de la falta fálica –es lo que la metáfora paterna escribe bajo la barra a la derecha – mientras que la fobia es un significante que más bien produce la significación del goce del Otro.

En este sentido se podría decir que hay una especie de complementariedad, se podría hacer la pregunta. De todas maneras la pregunta se hace y Lacan se la ha hecho con una insistencia que quizá haya producido más malentendidos que claridad.

Se plantea la pregunta de saber si la fobia firma la insuficiencia de la metáfora paterna o no. Lo que es seguro es que las fobias infantiles tan regulares, tan típicas, aparecen en la época de lo que se podría llamar la

prueba de la *Wirklichkeit*, de la eficacia por retomar el término de Freud, de la eficacia de la metáfora paterna.

Es cierto que las fobias se desarrollan en el terreno de una exploración o de un encuentro con el deseo de la madre en el sentido que Lacan lo escribe *DM* en la metáfora paterna. La fobia se desarrolla tomando como base una exploración o una pregunta concerniente a la falta del Otro. Se ve extremadamente claro en el caso del *pequeño Hans* ya que hay todas las reflexiones de Hans alrededor de la pregunta: ¿Ella tiene un pene o no? ¿Todos los seres vivientes tienen? ¿Sí? ¿No? ¿Hay alguien que no tenga, etc...? Hay muchos otros casos que indicarían lo mismo.

Hay otro caso que Lacan ha comentado, el de una niña que está en una especie de internado porque su madre no puede asumir su custodia. Todo va bien, se adapta muy bien y su fobia irrumpe después de que su madre la haya ido a visitar, en una situación especialmente difícil ya que la madre que había debido tener un accidente cojeaba o tenía un bastón, no se más, en fin estaba coja, visiblemente coja. Y todo el mundo se sorprendió precisamente de que la fobia apareciera ahí. Lacan dice: Pero no, esto prueba lo que les explico, que la fobia se desarrolla sobre la base de la aprehensión de la falta materna como el champiñón se desarrolla sobre el musgo.

¿Entonces, se puede pensar como Lacan se lo pregunta, sin resolver del todo claramente, que se trata de una simbolización supletoria de la metáfora paterna?

Creo que no, no cabe la posibilidad de pensarla como una suplencia de la metáfora paterna salvo que quizá aquí habría que distinguir las fobias del niño y las fobias del adulto. Aquí, hablo de las fobias del niño por el momento.

Creo que no se puede pensar como una suplencia por la buena razón que la eficacia de la metáfora paterna no convierte a la fobia superflua. Bien mirado, es lo contrario, la metáfora paterna produciendo la significación fálica es decir la significación en primer lugar de la falta del Otro, no resuelve en nada la cuestión del goce del Otro, es lo contrario. Produciendo la significación de la falta del Otro, la metáfora paterna actualiza el problema del goce del Otro. Y, a decir verdad, no es la falta del Otro, en si-misma lo que es angustiante, es el goce desconocido que posiblemente sería llamado a colmar esta falta.

Incluso se puede ir más lejos; la escritura de la metáfora paterna implica que esta metáfora es constitutiva del Otro faltante. Y por otra parte pueden ver que, como resultado de la metáfora paterna, en la escritura de la metáfora, Lacan escribe el Otro con la significación fálica. En otras palabras, la metáfora produce no solamente la aparición de la significación fálica sino también la sustitución del significante del Otro por el significante del deseo de la madre. Y la fobia, lógicamente posterior, *interpreta* -creo que la palabra no es excesiva aquí, lo he explicado- esta falta por un significante portador de goce.

Observo aquí que no es por casualidad que las teorías sexuales infantiles se desarrollen a partir de aquí, no sin la metáfora paterna y no antes las fobias del niño. Desde luego las teorías sexuales infantiles han sido descubiertas en el adulto en análisis por Freud. No han sido descubiertas antes de Freud. No obstante estas teorías descubiertas en el adulto datan de la infancia, aquí las certidumbres en las fechas son capitales. Datan de la infancia, datan de los recuerdos infantiles. Y hay una pequeña nota de Lacan en el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* donde lo señala -es una pequeña frase que puede pasar desapercibida pero que es capital- dice: *si no estuvieran las pulsiones parciales y si no estuvieran datadas en la infancia, la interpretación no sería más que una mántica"* lo que quiere decir que sería un arte de adivinación sin anclaje real.

Así pues, no es por casualidad que las teorías sexuales del niño se desarrollen a partir de aquí. Son completamente apasionantes las teorías sexuales del niño si se reflexiona sobre ellas. Freud en el fondo descubre lo que él llama tan amablemente: *"el pequeño perverso polimorfo"* con su paleta de goces y de zonas erógenas corporales, su paleta de goces parciales fijados a las zonas erógenas.

Este perverso polimorfo: la expresión misma de *"perverso polimorfo"* me detengo aquí un poco porque esto significa, en la idea de Freud, que las pulsiones trabajan en sincronía más que en sucesión o en fases de desarrollo. He tenido la ocasión de hablar de este contraste entre las concepciones del desarrollo y la sincronía pulsional afirmada por Lacan. Está ya latente, esta sincronía pulsional, en la expresión *"perverso polimorfo"* que no implica la sucesión; implica al contrario la cohabitación, si se puede emplear un término parecido, la cohabitación de diversas

satisfacciones pulsionales. Indica que esta cohabitación o esta sincronía está ya presente en la infancia.

En la sexualidad adulta, la sincronía pulsional es evidente en el ámbito del erotismo. Es bastante evidente -independientemente de los acentos pulsionales que hay para cada uno en la relación sexual- que el erotismo heterosexual, el cuerpo a cuerpo sexual moviliza conjuntamente todas las pulsiones: oral, anal, escópica e invocante.

Prueben de imaginar un erotismo sustrayendo tres pulsiones, solo guarden una. Saben como se puede tratar de escribir una novela como *La desaparición [La disparition]* haciendo desaparecer la "e", ¿Ven a lo que hago alusión? Pues bien traten de imaginar un erotismo donde se sustrajeran tres pulsiones para dejar solo una. ¡Sería un pequeño ejercicio!

Es por lo que he citado, lo cito de nuevo, insisto, esta frase de *Televisión*, p 110 *(Radiofonía y televisión)* en que, hablando de la pulsión, Lacan -hablando de la permanencia de la pulsión, del empuje de la pulsión, sobre la que Freud ha insistido tanto y que es tan anomalica *[anomalique]* con relación a todo el registro animal, ya que el registro animal conoce los ritmos con subidas y bajadas; la idea de un empuje constante en un viviente es impensable sin la constancia lingüística, no es cierto –vuelve a hablar de la permanencia de la pulsión y dice: *"Permanencia que no consiste más que en la cuádruple instancia en que cada pulsión se sostiene al coexistir con las otras tres"*.

No voy a entrar en un comentario detallado de esta frase; quiere decir que una pulsión por si sola no es concebible, que las cuatro van juntas sincrónicamente y continúa diciendo que son estas cuatro que dan acceso *"a la desunión a la que se trata de evitar, para aquellos que el sexo no alcanza para convertirlos en compañeros"*: frase que nos dice pues que lo que suple la ausencia de relación, es la cuádruple instancia de las pulsiones. Era para comentar un poco el término perverso polimorfo que me parece implicar ya esta sincronía.

¿Las teorías sexuales del niño, que son pues, sino, ellas también, los productos del *niño intérprete* es decir del niño que trata de desvelar el enigma de la pareja sexual que los padres presentifican para él? Este enigma que la metáfora paterna, acabo de decirlo, insisto, no resuelve, que torna al contrario presente, que actualiza.

Se puede pues marcar claramente la articulación: la fobia es un síntoma que interpreta... ¿qué pues? La falta del Otro primordial, la madre.

Las teorías sexuales, ellas, interpretan la pareja sexuada hombre/mujer o padre/madre, si ustedes quieren. Son apasionantes, las teorías sexuales infantiles por las conclusiones que se podrían extraer, si se quisiera.

Escribí, hace mucho tiempo, fue en 1990, un pequeño texto muy breve que titulé *La infancia con Cantor*. ¿Era para decir que? Para decir que tan alejados como parecen el uno del otro, hay entre el niño y Cantor un rasgo de homología. ¿Cuál? Es que para los dos y en los ámbitos muy diferenciados evidentemente, la forclusión encontrada -aquí la forclusión es la forclusión de la relación sexual, es la ausencia, no es cierto, de una inscripción en el Otro del goce de la pareja- pues bien ambos confrontados con esta forclusión se sirven como de un *estárter, un estárter* propicio a iniciar, como todo *estárter*, un trabajo de pensamiento, un trabajo de invención. Es el mejor uso que se puede hacer de una forclusión, hacerle hacer función de *estárter* para la invención.

Entonces el niño con Cantor, no es una paradoja y si se lee bien -¡Es raro, pero pasa!- la *Proposición del 67 sobre el psicoanalista de la escuela*, se encuentra esta pequeña pareja, Cantor de un lado y el niño del otro. Lacan menciona a Cantor justamente para la invención *de los números transfinitos* y evoca al niño, con el término de ingenuidad, cuando menciona dos ejemplos de sujetos y respuestas al enigma.

Freud ha insistido mucho sobre el hecho de que el niño era el primero de los investigadores que fomenta sus teorías para responder a los enigmas de la vida y del sexo: ¿De donde vienen los niños y que es estar casado? Hay pequeños desarrollos bastante interesantes y divertidos, simples, en Freud sobre este punto. Y en el fondo sus teorías son elucubraciones de saber. Aquí podemos retomar el término que Lacan aplica al inconsciente en el seminario *Aun:* son elucubraciones de saber, imaginarizados sin duda alguna pero no obstante elucubraciones de saber para responder a la ausencia de la inscripción en el Otro del goce sexual, propiamente sexual.

Lo que es muy apasionante, es verificar, y Freud lo subraya encarecidamente, que el niño no inventa sus teorías a partir de nada e incluso nos da el primer ejemplo en donde se verifica muy concretamente como el goce puede ser la causa del pensamiento y como el goce determina el pensamiento; Puesto que el niño, en sus teorías, se podría decir que piensa con sus pulsiones parciales e interpreta el coito, misterioso para él, en términos de oralidad o bien en términos de analidad.

Hay un pequeño párrafo donde Freud dice: muchos niños en sus teorías creen que estar casado es mirarse el trasero en la cama, o tocarse el trasero. Cosas tan simples como estas, son ya interpretaciones filosóficas.

Pensar con las pulsiones, quizá no haya otro modo de pensar, vean que se incorporaran aquí las tesis mucho más áridas del *Reverso del psicoanálisis*. Evidentemente, las invenciones del niño no son realmente invenciones originales, la prueba está en que son típicas y no singulares, tan típicas como las fobias, ¡Como de casualidad!

Ellas envuelven no obstante y el descubrimiento de la castración, con la forma de la castración del Otro, es el primer esbozo fantasmatico. Se comprende por otra parte porque un análisis, porque el final de un análisis conduce a lo que Lacan denomina en la *Proposición* un punto de ingenuidad, la ingenuidad del niño precisamente. Y es una garantía, ya que conduce al punto de origen de la elaboración fantasmática de un sujeto.

El niño por supuesto no es Cantor, pero de buena gana diría, que es quien aún no rechaza a causa del horror, lo que empieza a saber y que trata de pensarlo. Recuerden a Freud asombrándose y deplorando lo que él consideraba como una pérdida de inteligencia entre el niño y el adulto, e insistiendo sobre el hecho que verdaderamente hay de que asombrarse cuando vemos la inteligencia de un niño entre tres y cinco años y la que vemos en el adulto que se encuentra después, que Freud no califica realmente, pero se comprende que la chispa ya no está. ¿La chispa de que? La chispa de un *querer saber*.

En este sentido se podría decir que la cura analítica con lo que ella trae consigo y lo que ella incita a la construcción del fantasma, se puede decir que a veces es capaz de devolver al sujeto la inteligencia de la versión que había tenido al principio de los impasses del Otro y también de aquello con lo que les ha colmado. En este sentido también me gustaría que se pudiera decir que un análisis devuelve un sujeto digno del niño que ha sido, si el niño que ha sido es *el niño freudiano*, él que todavía no ha retrocedido completamente.

Ahora vuelvo, después de haber añadido al capítulo *"fobias y objetos transicionales"* un pequeño capítulo *"fobias y teorías sexuales infantiles"*, brevemente, vuelvo a la fobia.

Vuelvo a la fobia con relación a la falta del Otro primordial. Hay un tipo de fobias en el niño que finalmente son poco numerosas. ¿Cuáles

son los momentos, los significantes? Está la soledad, el negro y además todo el bestiario, el lobo, el caballo, el león..., esto abunda. Sería interesante reflexionar ¿Por qué este bestiario, por que esta frecuencia del llamado al animal? Con frecuencia, además, un animal que puede haber sido un animal familiar incluso doméstico y que de pronto de familiar se convierte digamos, en *unheimlich*. Quizá se puede considerar que es justamente porque el animal es una figura del goce en todo el lenguaje, en todo el discurso, ¡Es la bestia!

Se ve bien que contra más las identificaciones especulares a la forma humana en el niño toman una consistencia, más el animal se convierte fácilmente en Otro; porque hay un aspecto antropomórfico en el niño, de identificación al animal y esta identificación al animalito viviente que después de todo es su hermano, en efecto, gira y se reduce a la medida de las identificaciones especulares.

¿Cuál es el rasgo común entre la soledad, el negro, las bestias? Lacan lo dice en alguna parte: el rasgo común es la falta de clave significante, y por tanto por heterogénea que sea esta serie, es propicia a significar la opacidad del Otro.

Las fobias adultas son otra cosa, es lo contrario en un punto: diría de buen grado que cuando el sujeto se ha vuelto como lo he dicho alguna vez, *unimorfo* aparentemente, ya que las cuatro pulsiones están siempre allí sincrónicas, el adulto se hace unimorfo sexualmente a las fobias polimorfas, es decir mucho más plásticas que las fobias del niño que pueden multiplicarse.

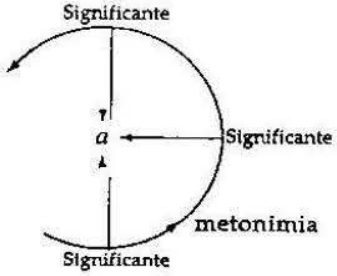
Las fobias del adulto presentan una variedad y es más una variedad inestable para cada sujeto, que es muy opuesta a la tipicidad de las fobias del niño. Parecería que en el adulto, cualquier cosa, cualquier significante pudiera hacer función de significante fóbico. Puede ser la altura, la profundidad, todos los vehículos, los aviones, los ascensores, los teleféricos, los coches, los cohetes, que se yo que más, todo lo que se mueve y les lleva, el espacio abierto o cerrado. Hay las agorafobias, las claustrofobias y el uno puede convertirse... en más, todos los pequeños animales movibles: las ratas, las arañas, las cucarachas, las serpientes, en fin bueno... No terminaríamos nunca de enumerarlos.

¿Cómo comprender, como captar esta variedad inestable? Creo que se explica por la metonimia, que es el efecto de una metonimia del significante fóbico.

En todos los casos de fobia, la angustia esta fijada a un significante, pero a un significante que no es la causa. Hay pues una posible metonimia de los significantes fóbicos, una deriva de los significantes fóbicos. Quizá diciéndolo así, se podrían hacer la siguiente pregunta: "pero entonces si hay una metonimia de los significantes fóbicos, ¿Por qué decir que la angustia no engaña? es decir ¿Por qué decir que no se desplaza?" Porque es esto lo que quiere decir: que no engaña quiere decir que está amarrada, he insistido sobre esto al inicio, está amarrada, no se desplaza.

Creo que no es una contradicción, la respuesta es simple: la angustia refiere siempre al mismo objeto. No hay más que uno además, de objeto *a*. Refiere siempre al mismo objeto pero sin embargo los significantes referentes al objeto de la angustia, ellos, pueden ser variados y son variados. Por otra parte pueden recordar que en *Reseñas de enseñanzas del seminario del acto,* Lacan habla de la metonimia del objeto. ¿Qué quiere decir sino un solo y único objeto deslizándose bajo una serie de significantes múltiples? Habla incluso de la inefable metonimia del objeto, y aquí podríamos añadir visto nuestro tema, que este inefable no está limitado sino por la angustia que indexa este objeto.

Se ve bien aquí a pesar de todo la diferencia con los otros afectos. Los otros afectos se desplazan, por esto engañan, se desplazan de significante en significante, pero además no están amarrados al objeto *a*. Hay un ejemplo. Se podría dibujar en primer lugar, se podría dibujar la metonimia de los significantes fóbicos y sin embargo el anclaje de la angustia, si dibujo así con un círculo, al fondo la serie de significantes posibles que refieren siempre al mismo objeto, finalmente se puede referir a partir de un significante, a partir de otro y todavía a partir de un tercero y así sin interrupción. Lo que permite en efecto comprender que hay una metonimia de los significantes y sin embargo un anclaje a un objeto único.



Ven clara la diferencia por ejemplo, voy a terminar este punto, la diferencia con el dolor del *Hombre de las ratas*, cuando, no se quien, una vieja tía lejana que siempre le ha sido indiferente, acaba de morir. He aquí un afecto engañoso. Freud ya había observado el lado un poco buitre del *Hombre de las ratas* al que gustaba frecuentar los entierros con un cierto deleite y que, además, tenía ataques de risa intempestivos que no venían a cuento. Este *Hombre de las ratas* que de pronto se aflige desmesuradamente por la pérdida de lo que llamaría un objeto mundano –no es el objeto *a*, es un objeto del mundo- es el mismo que queda perfectamente frío e imperturbable cuando pierde a su hermana. Y aquí se ve, como el afecto que no es la angustia el afecto del duelo miente. No miente tanto porque ha cambiado de significante pero miente más precisamente porque no está amarrado a su objeto causa, miente sobre la causa: de aquí la imposibilidad de fiarse de los afectos en el análisis. Acabo este punto. He dicho las fobias adultas son de una plasticidad inestable contrariamente a las fobias del niño.

Pregunta: ¿Lo que está en juego es lo mismo en las fobias del niño que en las fobias del adulto? Habría seguramente que responder con matices. Se podría decir en todos los casos que es la angustia ante el Otro, llamamos al Otro por un instante a la mantis religiosa, según el imaginario que Lacan ha dado lo cual es muy explícito, no es cierto, el imaginario de la angustia ante el Otro, dibujado por la mantis religiosa frente al sujeto.

Decir angustia ante el Otro no contradice la expresión *"La angustia no es sin objeto"*, ya que el Otro en cuestión, la mantis religiosa, A grande barrada, implica el objeto *a* como causa precisamente del deseo del Otro.

No hay pues ninguna contradicción en los textos, en el seminario de la angustia en particular. Lacan pone de relieve la angustia frente al Otro, pero es para ilustrar que la angustia no es sin objeto en todos los casos.

Finalmente, ¿Se puede decir que el Otro en cuestión no es el mismo para el niño que para el adulto? No habría que forzar la tesis, pero hay algo preciso en la angustia infantil: el Otro en cuestión es en primer lugar la madre, la madre precisamente en el momento en que se encuentra planteada la falta que va a introducir la cuestión sexual. Es casi otro pre-sexuado. En la angustia adulta, el Otro en cuestión, en el fondo, es la mujer es decir es la angustia del sexo. Y, sobre esto, se podría verificar la monotonía imperturbable, la obstinación, la tenacidad con la cual Freud

lleva todas las interpretaciones de las angustias fóbicas a la angustia sexual.

En el seminario de la angustia, la lección 23 sobre la cual dije algo no hace mucho tiempo, Lacan hablando del obsesivo hace una pregunta. Pregunta ¿Porque el primer apego del sujeto al objeto anal, lo que se podría llamar el deseo anal, la primera forma de deseo del pequeño obsesivo, porque este deseo anal que toma una considerable fuerza, porque no es barrido por el deseo sexual? Hace esta pregunta y la responde. Verán la respuesta, si no la han visto ya.

Pero se podría hacer la misma pregunta para las fobias infantiles. ¿Cómo se explica que las fobias infantiles desaparezcan por regla general y sin terapia? Hay que decirlo también. No corra a ver al terapeuta porque su pequeño tiene una fobia. Quizá para otra cosa, pero no para una fobia simple.

Desaparecen por regla general y son reemplazadas en el fondo por construcciones sintomáticas más complejas, sea la de la histeria o la de la obsesión. Es además la razón del porque Lacan ha empleado el término de *placa giratoria* para la fobia. *Placa giratoria*, quiere decir una especie de conector a partir del cual el sujeto va a tomar su vía neurótica propia. Pues bien, hay una serie freudiana que es la siguiente, que consiste en decir que la angustia de la fase fálica se elabora a la vez en el síntoma fóbico, en las teorías sexuales infantiles ya que cede, tercer tiempo, en el período de latencia. Manera de decir que contrariamente al deseo anal del obsesivo, a la dimensión anal de este deseo, las fobias infantiles desaparecen.

¿Qué es lo que es latente en el período de latencia? Una sola cosa. Puede haber todas las imaginerías *[imageries]*, todas las teorías del mundo, todas las anticipaciones, falta la experiencia en tanto que no se imagina, como dice Lacan. Falta la experiencia de este goce y de esta angustia que es propia del encuentro sexual. Es cierto que encontrar la falta del Otro es una cosa, y encontrar el goce del Otro, es otra.

Tengo tendencia a pensar que hay a pesar de todo una pequeña línea de partición entre las fobias infantiles y las fobias adultas. Es que las fobias del niño interpretan la falta del Otro en términos de pulsiones parciales. Las teorías sexuales interpretan la pareja, interpretan la escena primaria como se dice en el psicoanálisis, también en términos de pulsiones parciales. Las fobias adultas, ellas, se refieren siempre al peligro sexual –empleo esta expresión, *peligro sexual*, que me parece explícito a

pesar de ser vago –*peligro sexual* que se reparte entre el peligro de la castración, y de la no-castración, del goce Otro.

Es por lo que a menudo las fobias del adulto, creo, se formulan en términos de enfermedades y muerte, es decir una amenaza que pesa sobre la vida o sobre el cuerpo. Es especialmente frecuente -aunque existe en los sujetos obsesivos- en los sujetos histéricos de ambos sexos, es decir en las somatizaciones histéricas, se puede decir sencillamente, sea un significante sea una significación, lo que se juegue en el cuerpo. Estas somatizaciones histéricas no producen siempre la angustia e incluso a menudo no angustian, lo que ha sido muy observado tanto por Freud como por Lacan, tienen lugar durante las angustias corporales del sujeto histérico: angustia de enfermedad, angustia de muerte, de putrefacción, de podredumbre, hay una gama muy extensa de estas angustias corporales que están como inmotivadas a veces, pero que refieren a la angustia sexual.

Voy a empezar ahora otro desarrollo, otra homología. Acabo de marcar el límite de la homología entre la metáfora paterna y la metáfora fóbica. Espero que haya sido clara sobre esto. Hay otra homología, también limitada, entre la fobia y la función paterna, que se puede formular no en términos de metáfora, sino con referencia al esquema del nudo borromeo. Hay que poner nuestra clínica al día, y, lo he dicho muchas veces, construir una clínica borromeniana *[borroméenne]*.

El padre -recuerdo solo un punto que a menudo he desarrollado- la función del padre es una función borromeniana, es decir una función que consiste en anudar simultáneamente, a juntar el registro imaginario, el registro de lo simbólico y el registro de lo real. Esta función borromeniana no tiene nada que ver, pero en absoluto, con la idea de que el padre estaría en el origen de la angustia, es una elucubración de la neurosis: el padre imaginado como instigador de angustia para la descendencia.

¿Qué ha necesitado en Lacan el viraje de sus elaboraciones hacia el nudo borromeo? A menudo lo he dicho, no es, creo, la idea de cambiar. ¿Cómo se lo hace para que después de años anteriores afirmando la supremacía de lo simbólico sobre lo imaginario, afirmando que la cadena simbólica permitía subordinar las significaciones imaginarias - subordinarlas quiere decir a la vez *producirlas* y *ordenarlas*- desarrollando esta tesis de que se podía dominar lo imaginario con lo simbólico, regularlo con lo simbólico, para llevarlo finalmente a afirmar lo contrario, o sea que no hay jerarquía, que ninguna de las tres consistencias domina a

la otra, que son independientes, se podría decir: a la igualdad? ¿Qué lo conduce a afirmar esto? Creo que es esto lo que vemos afirmado muy claramente en el seminario *El reverso del psicoanálisis*, a saber, todas sus elaboraciones sobre lo que él llama el rasgo *unario*, la marca significante primera y sus efectos.

¿Por qué se pone a hablar del rasgo *unario?* El rasgo *unario* no constituye una cadena. El rasgo *unario* hace serie repetitiva y una serie repetitiva no es suficiente para hacer una cadena. Esto lo ha formalizado en el capítulo que he comentado recientemente *"Los surcos de la aletosfera"*.

Cuando escribe que el rasgo *unario* produce en cierto modo realmente el objeto *a*, es decir la sustracción del goce, pues bien produce lo que él llama el único afecto, el afecto único del hablaser *[parlêtre]* que aparece como falta en ser. Vean que vuelvo a este capítulo. Este esquema, lo verán enseguida que no implica en nada la imagen del cuerpo. Implica el rasgo, la marca, que podemos incorporar a lo simbólico, pero no es un simbólico de cadena, es un simbólico de serie e implica lo real del viviente.

Es pues una operación que se despliega, diría entre lo real y lo simbólico de aquí la idea de que tiene que haber algo de más. Se necesita una operación suplementaria para recuperar lo imaginario del cuerpo, la forma del cuerpo, el cuerpo como forma con sus orificios. Vean que este esquema, sin decirlo, nos indica que el objeto *a*, contrariamente a lo que oigo decir a menudo, no es el efecto del nudo borromeo, que el objeto *a* es el efecto del rasgo *unario*. El nudo borromeo no hace otra cosa que introducirlo de alguna forma entre las tres consistencias.

Este punto, -abro un paréntesis- es muy importante cuando se planteará la pregunta de saber, si se termina por planteársela realmente: ¿Hay objeto *a* en la psicosis, es decir en una estructura donde el nudo supuestamente no está formado? La respuesta es si y se comprende a partir de este descubrimiento de la eficacia de la huella, de la eficacia entrópica del rasgo *unario*.

Rasgo *unario*

↓

a

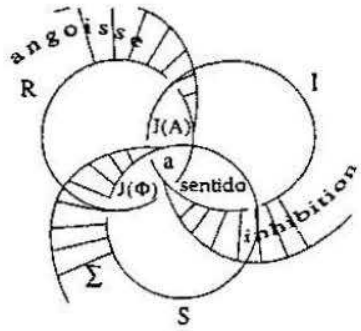
el objeto (*a*) es efecto del rasgo unario.

Entonces el padre -ya lo he desarrollado largamente y no vuelvo a ello- es un modelo de nudo borromeo. Esto parece cómico cuando se dice

así. Pero en fin, no es un modelo en el sentido del ideal, pero es a pesar de todo un modelo de nudo borromeo cuando está en su función ya que pone el cuerpo de una mujer -esto implica lo imaginario del cuerpo- en el lugar del síntoma -y esto, esto pone lo real en juego, lo real del goce- y además anuda el goce sexual a la transmisión de la vida en las generaciones, añadiendo que se trata de una vida nombrada- lo que introduce lo simbólico. Bien, no desarrollo más, ya lo he hecho muchas veces. Finalmente, la función del padre no genera angustia, la tempera y es un modelo de franqueamiento posible de la angustia. Entonces, la fobia es también un nudo borromeo, he aquí la homología, pero no es lo mismo.

Me he dado cuenta preparando lo que iba a decirles, y me ha sorprendido un poco a mi misma, que una fobia, conjunta un bonito trío que conocemos bien: *inhibición, síntoma, angustia.* Es un síntoma la fobia, sin duda, en el cual un significante anuda al goce, pero que no reduce la angustia, la angustia de lo real, lo real definido aquí como goce Otro, imposible de inscribir. Así pues, este síntoma, que conecta simbólico y real, no reduce la angustia que conecta imaginario y real y en el fondo conecta también lo que llamaría el imaginario pulsional, el imaginario pulsional que genera la inhibición. Toda fobia es hermana de inhibición, lo que se ve enseguida, la fobia restringe el campo de desplazamiento de un sujeto, el campo espacial de lo imaginario, dibuja los espacios donde el sujeto puede avanzar y otros donde no puede. Y la inhibición siempre esta muy anudada a lo imaginario.

Voy a escribir lo que ya se ha escrito. Si dibujo los tres círculos de lo imaginario, de lo simbólico y de lo real, recuerden como Lacan escribe el objeto *a* como aprisionado por este nudo borromeo determinando las tres formas de goce, de sentido *[jouis-sens]*, de goce del Otro y de goce fálico. Cuando se trata de situar el síntoma, lo coloca ahí, como una especie de saliente de una letra o de un significante en el campo de lo real. Cuando se trata de situar la angustia, la coloca ahí y la inhibición, la coloca ahí. Ustedes encuentran estos dibujos en *"RSI"*, en las primeras lecciones, en la parte de *"RSI"* que se llama *"La lectura del 17 diciembre"*, es un pequeño suplemento a la primera lección.



Se ve que la fobia es una especie de conjunción de inhibición, síntoma, angustia, puesto que es un síntoma, transmite la angustia del goce del Otro y determina la inhibición que depende en cierto modo de lo imaginario. Esto nos muestra que ya en el síntoma fóbico hay un ejemplo de la tesis que Lacan adelanta completamente por fin de manera explícita según la cual el síntoma tiene una función análoga a la del padre cuando es borromeo, el síntoma. Se ve en la más pequeña fobia a menos que, límites de la homología, el síntoma fóbico haga flamear el *pathos* de inhibición, síntoma y angustia en vez de temperarlas, lo que hace más bien la función padre. He aquí más o menos lo que quería decir sobre la fobia, y que podría ser desarrollado más ampliamente.

Quisiera volver a algo que había dejado un poco rápidamente, a algunas consideraciones sobre la culpabilidad y sobre la vecindad entre angustia y culpabilidad. Tengo dos razones para volver a ello, se me señaló que lo hubiera podido desarrollar más, y después tuve la ocasión de hablarlo de nuevo en el Colegio clínico del Sur-Este.

Trato de indicar que es necesario separar la culpabilidad, del padre, al menos a nivel de la génesis real de la culpabilidad. El pecado que engendra la culpabilidad refiere al padre en el mito o en lo imaginario: o bien los mitos freudianos, el mito de *Tótem y Tabú*, o bien lo imaginario del primer neurótico conseguido, y esto es una multitud.

Mito e imaginario, el mito psicoanalítico o mito individual si lo prefieren, el uno y el otro tienen la misma función: son igualmente elucubraciones imaginarias que se esfuerzan en racionalizar la estructura pero que no dan la causa real. Por tanto mi idea, cuando me comprometo con estos desarrollos, es que hay que poner nuestros desarrollos sobre la culpabilidad al paso del *más allá del Edipo*, sino la teoría analítica de la

culpabilidad participa del fantasma de la neurosis, es lo que Lacan decía en diversas ocasiones y que se ve con frecuencia.

Sobre la culpabilidad -se ve a pesar de todo con relación a lo que he dicho que es un poco masivo, hay que introducir matices y ajustes, habría que ajustar entre ellos los desarrollos que Lacan ha hecho en diferentes épocas- tomemos el texto que se encuentra en *Subversión del sujeto...* que es un texto clave sobre la culpabilidad, p 800-801 de los *Escritos*, tomemos también las referencias de *Televisión* se ve que Lacan sitúa indiscutiblemente y explícitamente el problema de la culpabilidad con relación al problema del goce, con la idea que el sujeto finalmente tiene la carga del goce y por tanto la culpa.

Pero si nos remontamos –no se remonta, es la misma época, *Subversión...* y *La ética del psicoanálisis*- La *ética del psicoanálisis* conecta la culpabilidad con el deseo de manera explícita, ya que este maravilloso seminario culmina en las últimas lecciones diciendo que la única cosa de la que se puede sentirse culpable, ser culpable, es de haber cedido en su deseo.

Aquí hay formulaciones que no son homogéneas y que sin embargo son de la misma época, 1960, primera conferencia de *Subversión...*, es el 1960, primer seminario de la ética, es el 1960.

Entonces, me parece que quizás hay que tratar de ajustarlo, para ver si es un viraje. ¿Es una contradicción que implica un cambio o no? O ¿Hay una coherencia entre fórmulas tan diversas del mismo momento?

En *Subversión del sujeto...* podríamos decir que Lacan hace una especie de deducción de la génesis de la culpabilidad, y se hace en los siguientes términos: El goce viviente, el viviente, el sexo y la existencia no están inscritos en el Otro. Más: el Otro, lugar de lenguaje -casi había tenido ganas de decir que no es más que un lugar de lenguaje- el Otro es inconsistente, lo que quiere decir que no existe, lo que quiere decir qué no es un sujeto, ni un sujeto ni un viviente, sino únicamente un lugar: y por tanto ¿Quién puede tener la carga del goce, sino el único sujeto que existe en el asunto y que no es el Otro?

Solo que, este sujeto que tiene la carga del goce, de algún modo no tiene acceso a él, ya que, como Lacan lo precisa en este pasaje el goce le esta prohibido *[inter-dite]*, pueden escribirlo con un guión entre *"Inter"* y *"dite"*, o *interdite*.

Y Lacan dice: no por un mal arreglo de la sociedad como lo creen los imbéciles sino a causa del Otro –del Otro si existiera, pero el Otro no existe- que el acceso al goce pleno es imposible, no prohibido sino imposible por el hecho del lenguaje: el lenguaje es el obstáculo para el goce.

Es lo mismo, el mismo tema que se encuentra en *Televisión. Radiofonía y Televisión*, p 107 la página sobre el *"gay saber"* donde dice lo que es el *"gay saber"*: *"gozar del descifraje"* es decir gozar de la serie de los rasgos *unarios* sin caer en el sentido. Pero dice: *"lo que implica que el gay saber no produzca al final más que la caída, el retorno al pecado"*, culpabilidad al término del mismo *gay saber*. La culpabilidad es correlativa al límite del goce, al límite del goce bajo el efecto del lenguaje.

Aquí, adelanta esta frase que merece ser meditada una vez más, incluso si ya la he señalado, vuelvo a ella. Él ha desarrollado los temas que acabo de recordar: *Como el Otro no existe, no me queda más remedio que tomar la culpa sobre Yo [Je], es decir creer en aquello a lo que la experiencia nos arrastra a todos, y a Freud el primero: al pecado original.* (Escritos, p 800)

Aquí está el encuentro entre el psicoanálisis y el pecado original, bíblico. Y continúa: *"pues incluso si no tuviésemos la confesión de Freud tan expresa como desolada, quedaría el hecho de que el mito, el último que ha nacido en la historia, que debemos a su pluma* (el último nacido es Tótem y Tabú) *no puede servir a nada más que el de la manzana maldita, con la salvedad, que no se inscribe en su activo de mito,* (es un mito como el mito de la Biblia, pero, como mito, es más flojo) *de que, más sucinto, es sensiblemente menos cretinizante"*.

Lo ven, cuanto más un mito es cretinizante, más su fuerza de mito es grande, esta es la idea implícita. La idea, a pesar de todo, es que creemos en el pecado original, incluso Freud, no solo los cristianos.

Creer en el pecado original, es una creencia, nada más, imaginaria, o un mito, esto es ya un poco exagerado, más colectivizante, pero no es de lo real. Lo que no es un mito -principio del párrafo siguiente- es la castración. Esto, esto no es un mito. En el fondo la castración se podría decir que es el pecado original, real del goce del hablaser y que, en la culpabilidad, el sujeto se hace cargo del límite de goce: *hacerse cargo* quiere decir que se juzga responsable de un límite de goce que no depende más que de la estructura, no del Otro divino, no del Otro paterno, sino de la estructura. Es esto lo que hace el mito bíblico. ¿El mito bíblico no dice que

es culpa de Eva –no la del hombre en general, pero en fin... - si el goce pleno del paraíso original se ha perdido?

Son muy claros, todos estos desarrollos -*Subversión...*, en los años 60, *Televisión*, en el 73, más de diez años después- sitúan el problema de la culpabilidad, de la causa real de la culpabilidad en el límite real de goce debido al lenguaje.

No voy a entrar en el desarrollo siguiente. Voy a reservarlo para la próxima vez. *La ética del psicoanálisis*, ella, sitúa aparentemente el problema de la culpabilidad con relación al deseo, completamente. La única cosa de la que se puede ser culpable es de haber cedido ante el deseo. Lo retomaré.

13 *Clase del 20 de Junio 2001*

Es nuestro último encuentro de este año y voy a terminar –es un poco contingente- con la cuestión de la culpabilidad en general y de la culpabilidad delirante del melancólico.

Ya he desarrollado la unión estructural entre la angustia y la culpabilidad, y estaba la última vez, recuérdenlo, interrogándome sobre la diferencia entre las fórmulas con las que Lacan aborda la culpabilidad en los años 60, especialmente en su seminario de *La ética* y además de otras formulas en donde refiere la culpabilidad, no al deseo, sino a la estructura del goce.

Acabo con la culpabilidad, pero quiero insistir sobre la disimetría de los dos afectos. Ya lo he desarrollado. Me decía que esta disimetría se constata muy bien, incluso fuera del psicoanálisis: se constata históricamente en cierto modo. Es que ha habido épocas en que el discurso cultivaba la culpabilidad. No hay discurso que cultive la angustia, aunque hay discursos que la producen.

Se podría hacer un inventario de los discursos que cultivan la culpabilidad: de hecho, lo más simple sin embargo sería pensar en el discurso cristiano, especialmente en la época de la Reforma. Desde luego en el cristianismo hay un mensaje que es un mensaje de amor, de amor a Dios, también un mensaje de salvación. Es una religión de la *Gracia*, pero hay también todo un discurso que inventa al pecador, que da consistencia al pecador, que culpa por tanto a la criatura y que la incita a la contrición. Además este discurso se sirve también de la angustia, de la angustia del castigo, de la angustia del Apocalipsis. Todo esto es bastante evidente, no insisto más.

No veo ningún discurso que cultive la angustia como un valor. El discurso capitalista, discurso contemporáneo, ya he desarrollado ampliamente que tenía efectos de angustia mucho más importantes que el

discurso del amo antiguo, por ejemplo. Pero no se puede decir que cultive la angustia. En cambio si que quizás haya algo del lado del discurso analítico. No podríamos llegar a decir que el discurso analítico cultive la angustia, no lo creo, pero, de todas maneras da un cierto valor a la angustia, en la medida en que la angustia es el último soporte del deseo cuando el deseo desfallece.

En el discurso contemporáneo, capitalista, hay sujetos que quizás están tentados por lo que la angustia señala. Hay un pequeño párrafo, muy bonito, en *El reverso del psicoanálisis*, discreto, está justamente en el último capítulo que se comentaba en los Foros, *"La impotencia de la verdad"*: como de paso, en estos pequeños comentarios adyacentes de los cuales los seminarios de Lacan están repletos, hay un pequeño párrafo sobre el cual quiero llamarles la atención, dice esto... menciona la "blandenguería" *[douilletterie]* –¡Me gusta mucho este término!- en la que nos mantiene nuestra sociedad y dice que *"tiene como efecto que todos se mueren de ganas por saber que sucedería si eso hiciera daño de verdad, de ahí la manía sadomasoquista que caracteriza a nuestro tan amable ambiente sexual."* Es verdad que el discurso capitalista es a la vez feroz y blandengue.

Esto merecería que se pensase un poco en ello y es seguro que este discurso ha cambiado nuestra relación con el dolor y especialmente con el dolor físico, nos ha vuelto muy frágiles al respecto. Es casi premonitorio, este comentario de Lacan evocando la fascinación por las prácticas sadomasoquistas, cuando se ve lo que pasa en los Estados Unidos con los lobbies porque son eso, lobbies sadomasoquistas... Uno se dice "Si, en efecto ¿y qué?". Vean que es una interpretación: es que, un discurso demasiado blandengue, que hace demasiada pantalla en cierto modo con respecto a la proximidad de la Cosa quizás genera no solamente la angustia de su violencia propia, sino además las tentaciones de aproximarse de la zona de angustia. Lo dejo de lado.

Vuelvo a la diferencia entre las fórmulas de *La ética del psicoanálisis* y las fórmulas de los mismos *Escritos*, de la misma época. El seminario de la Ética, tan rico, hace algo esencial, construye el concepto de *la Cosa, das Ding*, lo que no es un mito, ella tampoco, como la castración; con esta famosa fórmula: *"La Cosa, es lo real en tanto que padece del significante"*.

Lo real aquí en cuestión –creo que no hay duda- es el viviente, y esta frase designa la operación real del lenguaje sobre lo real del viviente, por tanto es ya en el fondo un tema del campo lacaniano, esta operación de

la cual sabemos que es una operación de vaciamiento, una operación de pérdida. *La Cosa* se define primeramente como un espacio vacío, una especie de agujero en lo real, en todo caso vacío de significante y donde por tanto pueden venir en este espacio, a alojarse los goces.

De hecho, ¿Cuál es el otro nombre de esta *Cosa?* Por suerte, Lacan a veces da precisiones y si, miran p 635 de los Escritos, vuelve a mencionar la Cosa, y le da otro nombre, dice *"el sujeto del deseo": "el sujeto del deseo, lo mismo en la iluminación del fantasma que en su guarida fuera de las sabiendas, no es otro que la Cosa".*

Y coloca una pequeña nota diciendo: *"La Cosa, das Ding está aquí fechada con anticipación, pues no fue producida sino en nuestro seminario de ese año 1959-1960".* Y señala que *"los tarros de mostaza"* de los que habla en el seminario de la Ética, tarros de mostaza que tienen la doble característica de poder estar vacíos de mostaza o llenos de mostaza, eran propicios a representar lo que es el lugar de *la Cosa.*

Entonces de este lugar de *la Cosa,* ¿Qué dice de ella en el seminario de la Ética? Muchas cosas. Extraigo esto: dice de ella en primer lugar, de manera extremadamente insistente que es un *espacio protegido [defendu]* ¡Miren! Me doy cuenta del equivoco de la expresión. No quiero decir *"défendu"* en el sentido de prohibido, es un espacio que está protegido por las barreras, que está guardado por las barreras que son *la piedad, el bien, lo bello,* es decir de hecho lo imaginario del cuerpo, los semblantes o los símbolos o los universales del discurso, y además la estética, especialmente la estética del *entre-dos-muertes.* Este espacio guardado, protegido, inaccesible de hecho pues imposible de alcanzar, puede sin embargo ser *colonizado* –es bonito, el término que utiliza Lacan- colonizado por las producciones de la sublimación, las producciones de la cultura.

Todos estos desarrollos los resumo sin brillantez, mientras que Lacan los desarrolla con mucho talento y con referencias, todos estos desarrollos ¿De que hablan? Hablan de lo que Lacan va después a conceptualizar como los discursos y por el hecho de que los discursos protegen y cubren el espacio de *la Cosa* y la ordenan, la colonizan.

Están todos esos desarrollos, y además está la pregunta: ¿A que llama la ética en ese seminario? La ética, es bastante simple, es la posición de un sujeto o de un discurso con relación a *la Cosa.* Le conduce a este

imperativo extremadamente paradójico o a esta pregunta: *"¿Has actuado según tu deseo?"*

De hecho en el texto escrito del seminario, en la trascripción, se ha vuelto una pregunta. En el seminario tal como lo había dicho Lacan, estaba formulado en imperativo *"¡Actúa según tu deseo!"* con la idea pues de que la única cosa de la cual se puede ser culpable en la perspectiva del discurso analítico entiendan bien, de la única cosa de la cual se puede ser culpable en la perspectiva del discurso analítico, es de haber cedido en su deseo, según la fórmula textual que se encuentra al final del seminario.

En otras palabras, he aquí un momento en el cual se puede decir que Lacan hace del deseo un valor, el valor analítico y desde luego no es un capricho, llega a ello en función de una construcción muy precisa. Este seminario reposa sobre un armazón teórico muy consistente que es después de todo la gran oposición entre el yo y el sujeto, entre la demanda y el deseo, con la idea que del lado del yo, del lado de la demanda, se está en el registro de la alienación digamos y que lo que hay de verídico propio en cada uno, es que lo que es como sujeto del inconsciente, lo es como deseo. Es esta construcción además que le lleva a detenerse tanto tiempo en la tragedia griega. Con mucha frecuencia me he preguntado porque en este seminario de la ética Lacan da tan poco lugar al cristianismo, mientras que, por ejemplo, en el seminario *Aún* lo menciona en todas las lecciones o en casi todas. ¿Por qué lo inicia desde Aristóteles y desde la tragedia antigua? Creo que finalmente me di cuenta de que era bastante sencillo y lógico, hace representar a la tragedia antigua el mismo rol que el psicoanálisis en el discurso moderno.

Construye una oposición así:

Tragedia antigua		Discurso del Amo
Derecho del deseo singular		Ética de los Bienes
Psicoanálisis		Discurso capitalista
		Ética de los bienes de consumo

$$\frac{\text{Ciencia}}{\text{deseo}}$$

Escribo pues aquí *discurso del amo* -no utiliza esta expresión en *La ética*... desde luego pero no es absoluto abusivo si miran de cerca las expresiones y los desarrollos. A las finalidades del discurso del amo en donde desarrolla lo que llama *la ética de los bienes*, opone la tragedia antigua con la figura paradigmática de Antígona que representa según él, de alguna manera los derechos del deseo singular en relación con *la ética de los bienes*.

A continuación, en el discurso contemporáneo, que es también el discurso capitalista, Lacan coloca al psicoanálisis en una función homóloga, mientras que el discurso capitalista desarrolla una ética que se podría denominar *de los bienes de consumo* porque no son los mismos bienes que los universales de Aristóteles evidentemente, pero frente a la ética de los bienes de consumo, el psicoanálisis hace valer la singularidad del destino individual. Por tanto vemos claramente para que sirve la referencia a la tragedia.

Además, aquí, breve paréntesis: todo el seminario progresa con esta oposición y homología y cuando se llega al último capitulo, ultima parte del último capitulo, se tiene de pronto una sorpresa: la sorpresa es que Lacan dice que ha ocurrido algo. ¿Que es lo que ha ocurrido? Ha ocurrido que la ciencia ha aparecido y –lo dice textualmente- el deseo ha pasado del lado de la ciencia. Es decir que la última parte del último capitulo ya enturbia esta oposición. Nos dice: el deseo ha pasado del lado de la ciencia, y no se sabe lo que va a resultar cuando estemos al final de esta pasión ciega del deseo de la ciencia. Esto, es un paréntesis, les reenvío p 386, al final del todo, lo que merece volverse a meditar a la luz de las elaboraciones posteriores y de la época actual. Menciona el hecho que en adelante es la ciencia que esta en el lugar del deseo y evoca el deseo misterioso de la ciencia.

Así pues, a la luz de las elaboraciones posteriores de Lacan se comprende porque pudo decir que volvería a escribir *La ética*... si tuviera tiempo. Es que, no se si les es tan perceptible como a mi, pero si cogemos el ejemplo de Antígona tal como él lo comenta, la presenta como la heroína del *"no ceder en su deseo"* opuesta a Creon quien, si tiene compromisos con la ciudad. Pero ¿Que es el *"no ceder en su deseo"* de Antígona? No nos fascinemos por la atracción de la expresión. El *"no ceder en su deseo"* de Antígona, no es nada más que su fidelidad a la cadena genealógica de sus ascendientes y Lacan la presenta así. Hija de Edipo, actuará como hija de

Segunda muerte

Edipo e inscribirá a su hermano en la cadena de los hijos malditos de Edipo y quedará inscrito. Antígona trabaja para la cadena significante. Todos los desarrollos de Lacan van en este sentido y en este sentido se percibe que la feroz fidelidad de Antífona -feroz por inflexible- promete de hecho un valor que es un valor de alienación, de alienación a la cadena genealógica, es decir al deseo como deseo de Otro, al deseo oscuro legado por los ascendientes. No hay ninguna duda de que es de esta manera que Lacan lo toma.

Les vuelvo a enviar a las referencias por ejemplo p 380, es muy claro, dice: *"El deseo no es más que lo que sostiene el tema inconsciente, la articulación propia de lo que nos hace arraigarnos en un destino particular... y nos remite siempre a un cierto surco"*. Y dice más, p 383 algo que es más o menos sinónimo, habla de un sujeto que *"hace el escrutinio ya inscrito para él"*. Este seminario insiste mucho sobre el inconsciente como una cadena significante que nos precede y de la cual es muy difícil de escapar.

Pero esta concepción nos anuncia un inconsciente, como deben notarlo, que tiene connotaciones de determinismo, que comporta un "estaba escrito, ¡arréglenselas con él!" Pero ¿Qué puede el desdichado sujeto si estaba escrito? Varias cosas. Puede reprimir, pero se sabe lo que esto representa, promueve el síntoma y el retorno de lo reprimido. Puede, como Antigona, asumir el destino, incluso revindicarlo, identificarse con él. Antígona se identifica con su destino, es una especie de narcisismo del deseo. Lacan utiliza esta expresión *"narcisismo del deseo"* en los textos de *Ideas directivas para un Congreso sobre la sexualidad femenina*. Yo lo utilizo aquí en otro sentido, es un narcisismo del deseo en tanto que deseo del Otro. Evidentemente compensa las connotaciones del término *"narcisismo"* es que el narcisismo del deseo, se paga caro, se paga siempre con una castración. Pero en fin, es sin embargo un aspecto de una forma de narcisismo. Y la tercera posibilidad para un sujeto, que no excluye la segunda, puede mezclarse, es el rechazo, el rechazo en el voto de la segunda muerte.

Seguramente habrán leído en este seminario, la insistencia de Lacan en que Sade ha retomado este término de *segunda muerte*. Y reconoce ahí un voto profundo precisamente del hablaser que formula con la expresión en francés *"plutôt ne pas être né"*, mejor no haber nacido, en griego *"me phunai"*, *"mejor no haber nacido"*, que hace que Sade elucubre, reflexione sobre como se podría no solamente morir, no es suficiente con

morir, sino además borrar la cadena. Sade lo formula con otros términos, lo formula diciendo que una vez disuelto el cuerpo, habría que poder borrar todas las huellas de las moléculas, que no quede ninguna huella más.

Lacan hace una retraducción: es el voto de borrar no solamente lo viviente, no solamente de sustraerse a la cadena, sino de anonadar, aniquilar la cadena que los sostiene. Esto es la verdadera pulsión de muerte, creo. La vemos trabajar a diario.

Entonces, se comprende porque la culpabilidad, en esta conceptualización, esta siempre ligada al deseo, va siempre a la par con el deseo, quiero decir.

La culpabilidad es un hecho clínico, hay que dar razón de ello. En este seminario Lacan da cuenta de ello construyendo estos desarrollos sobre el deseo como deseo del Otro. ¿Por qué soy siempre culpable a pesar de esto como sujeto? Por varias razones. Es que, en primer lugar, debo realizar un deseo que no sé, que no conozco, un deseo que es oscuro, latente, que aparece en la cadena del discurso que me es transmitido por mis ascendientes, sin duda, por la familia o por algunos que estaban allí; pero un deseo que no puede ser enunciado. Entonces realizar su deseo es un deber sin ninguna prescripción precisa. Es siempre incierto saber si lo lograré o si no lo lograre, el realizar mi deseo inconsciente.

Es por lo que además, Lacan está obligado por su propia conceptualización, a introducir lo que llama la *"perspectiva del juicio final"*. La perspectiva del juicio final, no tiene nada que ver con el Juicio final. El Juicio final, es la idea de que hay un Otro, divino, vigente, consistente quién más-allá de la muerte, hará el balance de los méritos y de los pecados.

Ayer vi, por casualidad en la televisión un programa sobre un americano que ha sido ejecutado, hace pocos días, con la idea que es la ejecución de un inocente más, no se nada de ello, poco importa. Lo que es sorprendente, es que este hombre, en el momento en que se le informa... - no se sabe además si es él o un pariente- se ve a la persona que dice llorando, con una gran emoción: *"no es el último juicio, habrá otro Juicio, el Juicio del más-allá"*. Es realmente el sujeto que confía en el Juicio final, trascendente, divino y es hoy en día en el 2001, ¡no es la Edad Media!

La *"perspectiva del juicio final"* es otra cosa bien distinta, la *"perspectiva del juicio final"*, quiere decir no que habrá un Dios, para pasar

cuentas, quiere decir que el juicio no puede ser emitido solo en el momento en que la cuenta se cierra, es decir en el momento de la muerte, en el momento en que el punto de capitón... en que la muerte pone el último punto final. Entonces se podrá preguntar: "¿Ha actuado, él o ella según lo que se puede interpretar del deseo que presidía su historia?" Como dice el otro, es Valéry o Mallarmé, no se más, por último "tal como en si-mismo la eternidad le cambie". Es decir que la avenida del deseo, *"avenida"* en una única palabra, como Lacan lo escribe al final de Observación *sobre el informe de Daniel Lagache, la avenida del deseo* se juzga al término, verdaderamente. Lo que no impide que a lo largo haya una *"perspectiva de juicio final"* y que en cada momento un sujeto se pueda preguntar: *"¿Se podría decir que he actuado según mi deseo?"*

Evidentemente, en esta *"perspectiva del juicio final"* siempre se es culpable, no hay inocente posible, puesto que no se sabe lo que hay que realizar. Y hay más: hay, sin embargo, esta herencia de la cadena que nos crea una deuda- Lacan, Dios sabe lo que ha insistido sobre la deuda, habría que preguntarse además cual es la parte de su subjetividad, la de él, en esta insistencia, es insondable- pero en fin es una rara deuda puesto que la cadena significante que heredamos, lo que nos transmite, no es un tener, no es la herencia de un tener, es lo contrario, es la herencia de un vacío, es la herencia de una falta en ser, es la herencia además de la castración.

Por tanto sostener esto, evidentemente, no puede hacerse más que en la dimensión de la culpabilidad, no del éxito, y como dice Lacan, sostener un deseo siempre se paga; de ahí la insistencia sobre *la libra de carne*, es decir el goce que hay que perder, que se pierde, por sostener un deseo. Es verdad que en la historia, cuando se puede pensar que un deseo se sostiene, diría yo, más que decir que alguien sostiene un deseo, es verdad que cuando esto ocurre, los perros están siempre al acecho de *la libra de carne*, sin duda. Lo inverso no es verdad. No es porque haya perros al acecho que un deseo se sostiene, por supuesto que no.

Vean que con estos desarrollos, Lacan ha dado un paso, diría hacia una ética atea -de ateismo *[athéisme]*, no de desgracia *[atè]*- una *ética atea*, en la medida en que, lo he comentado, lo dice al final de *Observación sobre el informe de Daniel Lagache, "la culpabilidad relacionada con la falta de deseo intrínsicamente no presupone ningún Otro del espanto"*, de ahí su ética del silencio, que no es una ética del espanto, recuerden, lo he comentado.

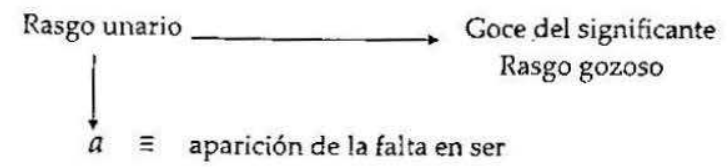
Aquí, estamos en una ética donde ya se es culpable, pero sin el Otro del espanto, justamente con el Otro de la cadena, la que sea.

La pregunta es esta: ¿Esta conexión entre el deseo y la culpabilidad contradice las formulas que remiten la culpabilidad al goce? He dicho ya que no lo creo, las últimas formulan las cosas de otro modo, y quizás de forma complementaria y más lógica sobretodo.

Las formulas que he citado de *Subversión del sujeto..., de Televisión,* diría que culminan en las formulaciones extremadamente depuradas del seminario *El revérso del psicoanálisis,* p 191, capítulo " *La impotencia de la verdad"* en donde Lacan- después de haber dicho que lo que hay de revolucionario en el psicoanálisis es introducir la consideración del goce y después de haber dicho que el significante introduce una distancia entre el goce y el cuerpo- subraya: *"El goce es exactamente correlativo de la forma primera en que entra en juego lo que llamo la marca, el rasgo unario, que es marca para la muerte, si quieren darle su sentido".*

Entonces, llega a una esquematización extremadamente reducida que es la siguiente: es suficiente con un rasgo unario para que se tenga la producción de un efecto sobre el goce, que escribimos por la caída del objeto *a* que es una sustracción de goce y que es equivalente a la aparición, lo que ha sido ampliamente comentado, de la falta en ser. Habría que añadir por otra parte, lo añado a continuación: cuando se escribe eso, hay que añadir que introduce también un goce del rasgo unario. Lo que produce un efecto de falta, pero a causa de esto el rasgo mismo puede llegar a ser un rasgo gozoso.

El rasgo unario memorial de goce



Este esquematismo, que hace del rasgo unario un memorial de goce, introduciendo la falta en ser, es suficiente para dar cuenta quizás de la culpabilidad. Pero antes, quisiera poner de manifiesto cuanto este esquematismo abstracto esta cerca del que se le impuso a Freud al final de *La interpretación de los sueños.* Al final de *La interpretación de los sueños,* p 543 Tomo V Amorrortu, es en el capítulo que se denomina *"La realización del*

deseo" precisamente. Hay una famosa página en donde Freud evoca lo que el denomina *"la experiencia de satisfacción primera"*.

Es la página donde trata de explicar lo que es el deseo, el deseo falta-en-ser, decimos ahora. Pronostica una experiencia de satisfacción primera. *Primera,* ¿Qué quiere decir? Quiere decir: antes de toda marca. Después explica que esta experiencia de satisfacción primera va a dejar en el fondo huellas mnémicas y que, en un segundo tiempo, cuando el sujeto buscará la satisfacción, solo encontrará las huellas mnémicas, y no la satisfacción primera, no marcada. Y tenemos el deseo en marcha. Si reflexionan sobre esta página, hace lógico este pequeño esquema del rasgo *unario,* ya que este rasgo *unario,* es lo mismo que Freud denomina *rasgo unario,* es decir un memorial de una experiencia de goce, un signo, algo que lo evoca y que tiene como efecto, en la formulación de Freud, que la satisfacción primera no será jamás reencontrada; en la formulación de Lacan, que la satisfacción no marcada no será nunca reencontrada. Así que, la culpabilidad no tiene necesidad de pasar por el Otro de la cadena. Si se parte de que el goce se introduce por el hablaser, bajo el doble signo y la parcialidad... es doble: falta de ser, parcialidad del rasgo, no es necesario pasar por el sentido para dar cuenta de ello.

Voy a decirlo de otro modo: un *rasgo unario* no tiene antepasados, no tiene genealogía, no tiene ascendientes, no es transmitido por el Otro. Un *rasgo unario,* es la marca de una experiencia primera de goce. Hay marcas que pueden venir del Otro, sin duda alguna, pero, por si misma, la marca no es una cadena incluso si puede entrar en una cadena. En este sentido porque no decir que el sentido, y más precisamente *el sentido de la culpa-* puesto que la culpabilidad, es esto, es el sentido de la culpa- enmascara, cubre, mitifica el efecto de la guadaña, la guadaña siendo aquí la guadaña del *rasgo unario* y no la guadaña de la muerte como en la mitología, sino el corte del significante siempre vinculado a la muerte, Lacan lo dice, en la frase que les he leído.

No se esta en contradicción con los desarrollos de *La ética* y sin embargo es también un gran paso porque, para resumir, el seminario de La ética promueve un Otro que ya no es el Dios del espanto, que es solamente el Otro como lugar de la cadena. Se da ya un paso hacia otro dios, un paso hacia el ateismo y los desarrollos posteriores, los del seminario *El reverso...* por ejemplo, los que se refieren al *rasgo unario* promueven una problemática de la culpa de goce que no esta en

correlación con ningún Otro, si no por el hecho de que el lenguaje presupone el lugar.

Quizás lo que digo aquí, la *"coupabilité"* propia del goce, se aplica sobretodo al goce fálico. Aquí se plantea una pregunta: el goce es culpable a la vez por su falta, por sus excesos, pero ¿Qué goce, a partir del momento en que se sabe que, de goces, no hay más que uno? El goce pleno, no existe y los goces accesibles son diversos, por lo menos tres. Sin duda la *"coupabilité"* se aplica eminentemente al goce fálico lo que explica el lazo de la culpabilidad con la problemática de la impotencia en todos los órdenes, no solamente el sexual, y con la problemática de los límites del poder, con el *"no llegar allí"* o *"haber fallado"* o *"fallar"*

Es por lo que además, en general, esta gran culpabilidad convoca casi inevitablemente las comparaciones que se dicen imaginarias, con todo lo que estas comparaciones generan de envidias y de pasiones humanas, no es cierto. ¿Donde colocaríamos la culpabilidad en el nudo borroneo? Puesto que Lacan ha situado inhibición, síntoma, angustia -lo escribí y dibujé en la pizarra la última vez, no lo repito, supongo que lo tienen en mente.

Digo que de todas maneras, es seguro que la culpabilidad se conecta con el goce fálico, está al lado, el goce fálico, entre lo simbólico y lo real, al lado del síntoma por tanto, pero también esta cerca de la inhibición, la culpabilidad: la inhibición y la impotencia son verdaderamente gemelas. Quedaría la cuestión del goce Otro, el que se inscribe entre lo real y lo imaginario. El que, ustedes saben que Lacan lo conecta directamente con la angustia. Lo que es interesante ya que no es el goce sujeto al corte –he conectado la culpabilidad a la *"coupabilité"*, como dice Lacan. Pero el goce Otro es precisamente el que no está sujeto al corte, el que está fuera inconsciente, fuera simbólico y que por tanto nos coloca en seguida en unión con la psicosis.

¿Se puede ser *coupable de lo real?* Introduzco con esta pregunta, algunas observaciones sobre la melancolía. He hablado poco de la psicosis este año, quizás se hayan dado cuenta.

Para terminar, me voy a detener en la psicosis melancólica con su vivencia de pérdida y de culpa que salen a la superficie de los fenómenos y que absorben todos los demás afectos. Lacan dice en el seminario del *Reverso...*: *"de afecto, solo hay uno"* para hablar del viviente afectado de la

falta-en-ser. Todo transcurre como si el sujeto melancólico subjetivara este afecto único.

Evidentemente, hay varios aspectos del fenómeno melancólico, incluso a nivel de la pérdida. Hay varios aspectos, creo, en la melancolía. Quisiera subrayar tres puntos.

En primer lugar todos los clínicos acordaron decir que el episodio melancólico se desencadenaba por lo que llamaría el encuentro con una pérdida. Digo *encuentro con una pérdida* para especificar la melancolía con respecto a la coyuntura del encuentro con un padre que Lacan utiliza para la paranoia, en su texto sobre *Schreber*. Y es un hecho que no es con el encuentro con un padre que las melancolías se desencadenan.

Freud en 1914, en *Duelo y melancolía* trata de especificar: dice "perdida del objeto". Muy difícil de captar lo que es la pérdida de objeto en el mismo Freud, pero finalmente dice: *"pérdida de objeto"*. Binswanger, por el lado de los fenomenólogos por ejemplo, en un texto titulado *Manía y Melancolía*, que ha sido traducido en francés en 1987, observa que las pérdidas que desencadenan los episodios melancólicos son tan variadas, que casi se está forzado a pensar que son solo las ocasiones, no las causas, sino las ocasiones. Efectivamente, esto no es falso, en la melancolía, el sujeto melancólico, por poco que se llegue a hablar con él, evoca siempre una coyuntura de pérdida, sea la pérdida de un ser querido, un partenaire, un niño, un amigo, sea la pérdida de un bien, un negocio, una situación, una profesión, sea la pérdida incluso de un ideal, de una imagen de si mismo, etc.... Siempre es así que parecería a veces que una pequeña pérdida desencadena una vivencia de pérdida radical que va hasta el delirio de la pérdida, con lo que conlleva de *sin recurso, de consumado.*

Este es un aspecto de las cosas, no el único. Fenómeno también muy interesante e instructivo, es el *delirio de la culpa* –que no es lo mismo que el delirio de la pérdida, el delirio de la culpa donde se ve que el sujeto inculpado por su vivencia de pérdida- da a esta pérdida, en el fondo, el sentido de la culpa, se carga con la culpabilidad delirante y va del delirio de bajeza hasta el delirio de indignidad moral. Se ha visto además en una presentación de enfermos en Sainte-Anne, y se ha comentado la última vez, un sujeto que lo constataba, de manera suave, no flamante.

Para esta culpabilidad delirante, Freud habla de *dolor moral*, Lacan de *dolor de existir*. *"Dolor de existir en estado puro"* dice, en el melancólico. Voy a volver a esto enseguida, porque antes quiero mencionar un tercer

punto: es que, en la melancolía, no hay únicamente la vivencia de pérdida y de culpa, el sentimiento de pérdida y de culpa, hay algo realmente pérdido, hay una pérdida real en la melancolía. Me explico.

Creo que Freud se dio cuenta desde el principio, luego recubrió un poco su primera tesis. En su *Manuscrito G*, Freud habla de *hemorragia*, de pérdida, pero también dice *"Hemorragia de la libido". Hemorragia de la libido*, esto no es un sentimiento, es una perturbación real de la libido. Y en su *Manuscrito G*, Freud está en el hilo de su doctrina general de las psicosis, es que la base de la psicosis, es que es una enfermedad de la libido.

Después, los fenómenos de delirio se incorporan y se despliegan sobre la base de una enfermedad de la libido, que puede tomar formas diversas, pero que siempre es un ataque llevado al deseo. Y en las melancolías, no hay que olvidar sin embargo el lado de la vivencia de pérdida y de culpa, la abulia, la indiferencia, el silencio, hasta la catatonia, en líneas generales digamos una inhibición del deseo y de las funciones vitales, galopante y que a veces va hasta la *petrificación*. Hay también un cuadro de desapego con respecto a todos los objetos de apetencia. ¿Qué es lo que se ha perdido aquí realmente? Es el vector de la libido, es la libido como vector dinámico. En otras palabras, son los casos o los momentos, donde el sujeto está de alguna manera sitiado por lo que Lacan llama: *"la instancia negativa del deseo"*.

En *La dirección de la cura...*, Lacan habla de la *"potencia de la pura pérdida"*. Es una bonita expresión, *"la potencia de la pura pérdida"*, para designar el impulso vital, el impulso libidinal. El impulso libidinal y la potencia de la pura pérdida, puede dar un sencillo matema.

$$(a) \longrightarrow \$$$

Es el objeto *a* como sustracción de goce que lanza el vector de *la apetencia*. Tomo este término de *apetencia* porque puede designar á la vez el deseo y las mismas necesidades vitales.

Es esto lo que está perdido finalmente en el cuadro melancólico. Así que, queda la pura pérdida que llega hasta a atentar contra la vida en el insomnio rebelde, en la anorexia melancólica, etc.... Lo que hace que Freud emplee esta expresión: *"la sombra de la muerte". La sombra de la muerte*, dice, cae sobre el objeto. Cae en todo caso sobre el sujeto de verdad, ya sea en la petrificación inhibida o en el pasaje al acto suicida, estas

separaciones salvajes en donde el melancólico saltando por la ventana, se realiza en el fondo como el mismo desecho del lenguaje. Es el objeto *a* como causa de deseo que está fuera de juego en este caso.

¿Qué podemos decir de estos fenómenos en donde la pérdida se absolutiza, brama contra el sujeto? No se puede decir que Lacan haya sido muy explícito sobre este punto. Pero creo que se puede aplicar a estos cuadros clínicos lo que él aplica a la manía en *Televisión*, donde la tesis de *Televisión* habla del *"retorno en lo real del filo mortal del lenguaje"*. *"Filo mortal"* es una expresión que le gusta a Lacan. La emplea pronto en su enseñanza, a propósito del estadio del espejo: *"El filo mortal del estadio del espejo"*, se encuentra en la *Cuestión preliminar...*

Aquí, es *"el filo mortal del lenguaje"*. El retorno en lo real, es todo un capítulo que debería estudiarse, hay varias figuras del retorno en lo real. La más conocida, la más desarrollada por Lacan es evidentemente la alucinación, ver el comentario de la alucinación *marrana* en la *Cuestión preliminar...* La definición del retorno en lo real -en este texto, para la alucinación verbal- es el hecho que el significante aparece fuera de cadena, cadena quebrada, es esto el retorno en lo real. También utiliza la expresión, implícitamente creo, para *El Hombre de los Lobos*, para quien no es la alucinación verbal, es, dice, *"la castración forcluída"* que retorna en la imagen alucinatoria del dedo cortado. Para la manía, habla de retorno en lo real porque hay también cadena quebrada, en la medida en que la palabra maníaca está aligerada de sus anclajes, sin punto de capitón, y por tanto no es una cadena sino una serie yuxtapuesta.

En la melancolía, se podría decir en primer lugar que la cadena está interrumpida y que esto hace aparecer realmente a la vez la mortificación y además el afecto de existir. *Dolor de existir*, es otra cosa, creo, que la *"coupabilite"* del significante. Y por tanto hay un lazo intrínseco entre el afecto de existir, el dolor de existir y la culpabilidad. Hay un lazo fundamental hasta el punto que nos podemos preguntar si hay otro afecto de existir que el dolor. Se dice *alegría de vivir*, la alegría de vivir no es la alegría de existir, la alegría de vivir supone que el existir está ya recubierto. El afecto de existir, estamos en un estrato de la experiencia que no es la de la *"coupabilité"* fálica para nada.

Creo que para esto hay un texto de Lacan, difícil pero valioso que se encuentra en *Observación sobre el informe de Daniel Lagache*. -p.646, les invito a releerla, no puedo comentarla en detalle- que conserva además

para mi todavía mucha opacidad, hay ciertas cosas que todavía no comprendo completamente.

Pero en fin, habla ahí precisamente del lugar del sujeto que no es nada más que el lugar de la Cosa, y dice: *"Este lugar es el mismo adonde toda cosa es llamada para ser lavada allí de la falta, que ese lugar hace posible por ser el lugar de una ausencia: es que toda cosa pueda no existir"*. Prosigue a continuación un poco más adelante, hablando de la experiencia del deseo que constituye nuestra experiencia: *"la experiencia del deseo en la que le es preciso desplegarse es la misma de la carencia de ser por la cual todo ente podría no ser o ser otro..."*. Se está pues ahí, con una tesis que Lacan desarrolla y que establece que la existencia en tanto tal, el hecho de ser arrojado al mundo, como diría Heidegger, es una culpa.

¿Qué quiere decir? ¿Por qué ser arrojado al mundo sería una culpa? Evidentemente, Heidegger, se aproxima a ello por los comentarios sobre la angustia. Confía más bien a la angustia el alcance ontológico de señalar la facticidad de la existencia. Aquí Lacan está en la misma problemática: *"¿Por qué algo mejor que nada?"*, por retomar una expresión de Heidegger, pero él la conecta menos a la angustia que al dolor y aquí está más próximo a los fenomenólogos, en particular a Binswanger.

La formulación de Lacan es un poco sofisticada, pero eso ¿Vuelve a decir que? Vuelve a decir que el significante, el lenguaje, con todos sus juicios de atribución que pueda llevar: *"tu eres esto, tu eres aquello, tu no eres"*, hay un juicio que el lenguaje no lleva, que es diferente del juicio de atribución, es el de existencia. En este sentido, el dolor de existir es un afecto que corresponde al matema S(A barrada), significante de la falta en el Otro.

No hay más significante de la existencia que del sexo en el Otro, de ahí la expresión *"inefable y estúpida existencia"* que encuentran también en la *Cuestión preliminar...*

Es porque *la existencia está forcluída del Otro*, he ahí el término justo, como el sexo, que tiene posiblemente este dolor de existir. Por supuesto, el dolor de existir no es lo propio del sujeto melancólico, el dolor de existir, no se si decir todos los sujetos, muchos sujetos lo pueden testimoniar.

Lo que caracteriza la melancolía, si se cree a Lacan, es que el dolor de existir está ahí en estado puro, lo que nos da un calificativo para los otros sujetos: para los otros, estaría en estado, no voy a decir impuro, sino mixto, dividido. Y sin duda por una simple razón: es que el sujeto que no

es psicótico encuentra un recurso en el deseo del Otro, más bien en el significante del deseo del Otro, el falo, y gracias a este significante consigue *identificar su vida*, como dice Lacan, *identificar su vida* en el deseo del Otro, darle de algún modo, a su vida, el sentido del deseo del Otro; de ahí también esta obsesión de los sujetos por el deseo del Otro. Lo que está en juego, es también la existencia.

El ser en el Otro subsumido, subsumido bajo el significante fálico, corrige el dolor de existir, se mezcla con el dolor de existir. El *pathos* de existir aparece bajo la forma a la vez de un dolor y de una culpa; más exactamente Lacan considera que hay culpa, culpa de inscripción. No hay otro medio de concebir esta inscripción. Y esta culpa de inscripción se vive como ausencia de sentido, facticidad.

El sentimiento de la culpa es aún otra cosa. Cuando hay sentimiento de la culpa, es que el sujeto asume *la culpa de existir*. Esta culpabilidad no refiere a la insuficiencia del goce, refiere a lo injustificable de la vida, del goce de la vida, de la vida como goce injustificable. Es otro registro.

Quizá diría todavía algunas palabras sobre el delirio de culpa en la melancolía, porque creo que este delirio de la culpa no está siempre presente. Hay melancolías que además se reducen a la petrificación, pero cuando el delirio de la culpa se desarrolla, nos hace virar hacia otra cara que la pérdida. El delirio de la culpa conduce al sujeto a auto-insultarse permanentemente. Freud quedó impresionado por esta complacencia feroz de los melancólicos a auto-denigrarse.

Algunos sujetos elevan la culpa a *una culpa de excepción*. Es lo que los psiquiatras han llamado la megalomanía de la culpa: es que el sujeto quiere ser culpable a condición de ser el más gran culpable del mundo y de todos los tiempos, culpable, de acuerdo, pero no por una pequeña culpa, ¡por una de grande! Y es verdad que el delirio melancólico no es muy floreciente. El parafrénico tiene la fantasía inventiva en su delirio, el paranoico la lógica a menudo sutil, astuta, el melancólico, tiene un único postulado causal que repite en un *mea culpa* obsesionante y repetido como leitmotiv.

De todas maneras, es una certeza, cree ser el *kakon* del mundo, cree ser la misma pestilencia. En otras palabras, se identifica con *la Cosa*, es una identificación objetal, por decirlo así, y el delirio melancólico, con relación a la petrificación melancólica, restablece una función del objeto. Pero no es

el objeto en función de causa, es el objeto en tanto se presta a esta identificación al *kakon*. Mientras que en la paranoia el *kakon* está relacionado del lado del Otro, imputado al Otro.

Finalmente, el insulto que el melancólico se dirige es homólogo al insulto alucinatorio del paranoico, o no alucinatorio, que el paranoico dirige el Otro. De una manera general, hay que distinguir bien que el insulto es el significante al límite de lo real en la medida en que es el significante al límite de toda significación.

Se ve muy bien esto en *El Hombre de las ratas*, no teniendo palabras para insultar en una rabia infantil, toma no importa que palabra. Lo que nos muestra claramente que no es el contenido de la palabra que insulta, es la atribución, es el acto de atribución, la subida avasalladora de la auto-injuria en la melancolía es una manera de dirigirse, casi podría decir de *dar un nombre*, a su ser fuera del Otro. Lo que es una figura del goce, no es una figura de la pérdida, es una figura de goce positiva. En este sentido, se podría decir que la envoltura del goce no cae menos sobre el sujeto melancólico que la sombra de la muerte en la difamación encarnizada a la cual él se entrega. Empleo esta palabra de *difamación* voluntariamente porque si la pérdida tiene asonancia con padre, difamar tiene asonancia con mujer. Y quizá, como ustedes saben Lacan ha jugado con esta asonancia *"se la dice mujer" [on la dit femme]* en dos palabras, *"se la difama" [on la diffame]* en una palabra, hablando de las mujeres*.

Las mujeres están verdaderamente hechas para ser difamadas *[diffamées]*, esto es cierto y precisamente por la mima razón que el melancólico porque, con razón o sin ella, ellas representan el sexo, el goce no fálico, el goce fuera de sentido, el goce fuera simbólico. Por tanto no se las difama por causa de su anatomía, por causa de su estado civil, sino por causa del no-todo del goce.

El melancólico no se feminiza, a diferencia por ejemplo de un *Schreber*, el caso de Freud. *Schreber* se feminiza, es un modo de alcanzar el campo del goce no fálico, o de manifestar que participa de este goce no fálico. Se feminiza a nivel de una imagen feminizada, de la fantasía de ser la partenaire de Dios. En él tiene efectos de pacificación, tiene efectos terapéuticos, digamos, efectos de curación.

---

* Homofonía entre *on la dit femme* (se la dice mujer) y *on la diffame* (se la difama).

La difamación del melancólico es diferente. No tiene efectos de curación, aunque mientras el melancólico se injurie no todo está perdido, porque no es en esos momentos en general que pasa al acto.

Es bastante curioso, para estudiar, los momentos de pasaje al acto de los sujetos melancólicos. Cualquier pequeña cosa parece indicar que mientras está bajo el peso de este juicio masivo incluso bajo el peso de la espera del castigo supremo, lo que guarda una conexión con el Otro del lenguaje y que está menos amenazado por la eyección real. En fin, no es así en todos los casos. De todas maneras, la difamación, es sin duda la versión melancólica del empuje-a-la-mujer que la psicosis paranoica realiza de otra manera bien distinta.

Termino con un simple comentario: el melancólico... si falta una prueba mas de que la culpabilidad no proviene del padre, entonces la prueba está en el melancólico en la medida en que, en todo caso en nuestra conceptualización, la psicosis melancólica la situamos fuera del registro del Nombre-del-Padre, precisamente: es en esta estructura que la culpabilidad va hasta el delirio. No he podido hablar en absoluto de la angustia melancólica. No se puede decir todo, será para otra ocasión.

El año próximo, no estará del todo en continuidad, ya que el tema escogido para el año próximo es *La clínica de las pulsiones*. Lo que me llevara a hablar del cuerpo, y del cuerpo –digámoslo así- del psicoanálisis y del sujeto. No es mi título pero será el tema.