



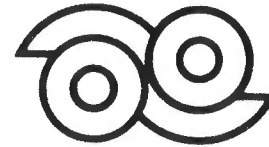
Diccionario del Psicoanálisis

bajo la dirección de Roland Chemama

*Diccionario actual
de los significantes,
conceptos y matemas
del psicoanálisis.*

Amorrortu editores

Diccionario del psicoanálisis



Diccionario del psicoanálisis

Diccionario actual de los significantes, conceptos y
matemas del psicoanálisis

bajo la dirección de
Roland Chemama

Amorrortu editores

Biblioteca de psicología y psicoanálisis
Dictionnaire de la psychanalyse. Dictionnaire actuel des signifiants, concepts et mathèmes de la psychanalyse, bajo la dirección de Roland Chemama
 © Larousse, 1995
 © Larousse Bordas, 1996 (nueva edición revisada y aumentada)

Traducción y notas, Teodoro Pablo Lecman

Única edición en castellano autorizada por *Larousse Bordas, París*, y debidamente protegida en todos los países. Queda hecho el depósito que previene la ley nº 11.723. © Todos los derechos de la edición en castellano reservados por Amorrortu editores S. A., Paraguay 1225, 7º piso, Buenos Aires.

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada por cualquier medio mecánico o electrónico, incluyendo fotocopia, grabación o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 950-518-572-3
 ISBN 2-03-720237-7, París, edición original

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en marzo de 1998.

Prefacio

Freud, al hablar del psicoanálisis, podía decir «nuestra joven ciencia». Nosotros, en cambio, ya no podemos hacerlo: el psicoanálisis es centenario y ya no es necesario justificar la autonomía de sus conceptos. Se han probado en el mismo movimiento de su desplazamiento, de su modificación, de su restricción o de su extensión. Paralelamente, nuevos conceptos han aparecido, tomados a veces de otras disciplinas y a partir de allí transformados.

La historia del psicoanálisis ha conocido diversos proyectos de diccionarios, pero hasta hoy se había llevado a cabo una sola obra de importancia: el *Vocabulaire de la psychanalyse*, de J. Laplanche y J.-B. Pontalis (PUF, 1967, 526 págs.), que sigue gozando de una recepción considerable.

Después, diversos proyectos, incluso más o menos avanzados, nunca vieron la luz. Así ocurrió, en Francia, con el diccionario impulsado por Jacques Lacan, cuya dirección, en la Escuela Freudiana de París, fue confiada a Charles Melman. Con posterioridad, Roland Chemama y Claude Dorgeuille mantuvieron la idea a través de extensas reuniones llamadas «de diccionario». Podría ser así que, por uno de esos rodeos cuyo misterio posee la historia, este diccionario fuera su culminación.

A falta de claridad sobre las razones específicas del inacabamiento de aquellos proyectos, podemos al menos saber lo que permitió la terminación de esta obra.

El psicoanálisis nunca fue una empresa solitaria —trasferencia obliga—. Le es necesaria la experiencia del otro, del intercambio, de la crítica tanto interna como externa. Le es necesaria también la larga experiencia de las disciplinas llamadas «afines».

Este campo, ya largamente explorado, es —especialmente en Francia— de una fertilidad excepcional. Que esta obra se haya producido en nuestras latitudes no le debe nada al azar, y sí mucho a todos los que, aun estando ausentes de la redacción directa de este diccionario, han contribuido sin embargo a él indirectamente, también por los necesarios debates y polémicas contradictorios que han enfrentado a los psicoanalistas.

Hacía falta además un equipo de redacción importante y homogéneo, piloteado por la guía esclarecida de Roland Chemama, un equipo de terapeutas que hubieran trabajado previamente largo tiempo en el terreno, y que ya hubieran producido textos, enseñanzas, seminarios. Pero también, y en mayor grado, hacía falta un equipo al que el psicoanálisis hubiera llevado a ese punto en el que el trabajo puede prevalecer por sobre las inercias corrientes en la vida de los grupos.

Diccionario: de *dictio*, acción de decir, según los diccionarios. Pero no habría que olvidar esa dimensión más fundamental allí implicada: el acto de decir. En «L'Étourdit», J. Lacan escribió: «Que se diga permanece olvidado tras lo que se dice en lo que se oye».

Que se diga: esto hace, además, que la gente se bata, no sólo con significantes, sino por y contra significantes.

Los psicoanalistas experimentan regularmente el sentimiento de no saber ya nada, sentimiento que corresponde a la naturaleza misma del inconciente y de su práctica. Freud, por otra parte, insistía en la necesaria «nesciencia» que era preciso poner en juego ante cada nuevo caso. De este modo resulta tanto más exigible de los freudianos que se expliquen sobre su saber-hacer, puesto que frecuentemente a ellos mismos les resulta enigmático. *Que se diga*, por medio de un diccionario, comporta en sí este acto que, a pesar de y con la remisión de un término a otro, produce un abrochamiento retroactivo en el que la cadena significativa encuentra su significación: lo que Lacan llamaba un «punto de capitón». Un diccionario es un punto de capitón, *a fortiori* en las carencias que hace aparecer.

Scilicet: «puedes saber». Tal fue el nombre de la revista de la Escuela Freudiana de París. Este diccionario retoma su apuesta. Ningún esoterismo, a condición de que uno ponga su esfuerzo. La empresa es racionalista y nada le debe a lo infame. Esas fueron las posiciones de un Freud, como las de un Lacan, cuya importancia decisiva se apreciará en esta obra: este diccionario es el primero en integrar realmente su aporte y en presentarlo de manera explícita.

La empresa es definitivamente actual. En tanto un discurso, en el sentido en que lo entendía Lacan, sólo se juega en relación con otros discursos, el del psicoanálisis se juega en su relación con los discursos contemporáneos, aunque pueda, etimológicamente, serles «antipático»: «el inconciente es el discurso del Otro» —formulaba Lacan—, al que este diccionario pertenece.

Aparece, precisamente, en un momento en el que una empresa general de represión respecto del psicoanálisis, sobre todo en sus aportes más recientes, opera en nuestras sociedades. Represión en la que los psicoanalistas posiblemente tienen su parte de responsabilidad.

El «progreso», por cierto, no es un dato evidente de la humanidad. Paralelamente al retorno triunfalista del humanismo más tradicional (que supo coexistir siempre con lo peor), al alivio cobarde de los que proclaman el fin del estructuralismo, asistimos a la marcha irresistible de un discurso de la ciencia que valdría para todo el mundo, que constituiría la única respuesta al malestar en la cultura, aun cuando excluye al sujeto. La universalización de los intercambios se acompaña, simultáneamente, de las más feroces segregaciones. Así, es esta «forclusión» del sujeto la que, a escala de las naciones, es el lecho del totalitarismo. Es ella también la que da a las formas colectivas de la existencia social su carácter psicótico. Lacan ya sostenía que no había nada como un psicótico para enseñarnos algo de los fenómenos segregativos.

Un diccionario así, por consiguiente, tiene también como objetivo recordarles sus deberes a los terapeutas que somos, cuando se trata de las incidencias subjetivas de la ciencia y la economía. Todos los deseos de invención y de imaginación social serán sólo humo mientras los instrumentos que las permiten se descuiden, ya que es más fácil soñar que plegarse a las dificultades que su adquisición y su puesta en práctica requieren.

Marcel Czermak
psiquiatra de hospitales, psicoanalista

Advertencia

Este *Diccionario del psicoanálisis*¹ reúne los artículos de psicoanálisis ya publicados en el *Grand dictionnaire de la psychologie*,² a veces ligeramente modificados, y algunos artículos nuevos que permiten señalar en forma más completa este campo específico.

El psicoanálisis excluye toda tentativa objetivante que separe radicalmente un discurso tendiente a la cientificidad de la experiencia en que se constituye. De este modo, el eclecticismo sería aquí particularmente nefasto, porque haría creer en una equivalencia posible entre categorías que proceden de orientaciones muy diferentes de la conceptualización, pero también, sobre todo, de la práctica clínica. Al no poder, por consiguiente, reunirlos todo en un diccionario, se ha preferido privilegiar los conceptos freudianos fundamentales, desde el inconciente hasta el superyó, con la salvedad de ciertos desarrollos conceptuales posfreudianos que se presentan en el marco de artículos concernientes a la obra de los autores que los han introducido (Melanie Klein, Donald Woods Winnicott, etcétera).

Lo que no quita que, en lo que concierne al psicoanálisis freudiano mismo, sería ilusorio creer que constituye una doctrina cerrada cuyo sentido estaría definido de una vez para siempre. Ha dado lugar a muchas lecturas bastante diferentes, ya sea que, por ejemplo, se privilegie atender a la historia individual del sujeto en su dimensión de acaecimiento, o que se ponga el acento en una perspectiva más estructural, resituando el aspecto del acaecimiento en el marco de la dimensión estructural en que aparece, la que vincula al sujeto con el universo de lenguaje y de discurso que lo produce. Esta segunda perspectiva, que fue la de Jacques Lacan, constituye la referencia común de los autores de este *Diccionario*. No se intentó aquí constituir un cuerpo de doctrina dogmático; pero

¹ Cerca de 240 entradas, incluyendo 40 nombres propios; glosario alemán-castellano; glosario inglés-castellano [y glosario francés-castellano].

² El *Grand dictionnaire de la psychologie*, París: Larousse, 880 págs., 1991; 2da. edición, 1992.

allí donde la comprensión de las tesis freudianas no es evidente, la elección de una orientación clara —la que por otro lado marcó de una manera o de otra al conjunto del movimiento psicoanalítico francés— asegura una real coherencia. Así, al leer esta obra, se podrá medir cómo retomó Lacan muchas cuestiones esenciales —y delicadas— en el punto en el que Freud las había dejado. Podemos pensar, en particular, en las consecuencias de la idea de una pulsión de muerte sobre la representación de la satisfacción que busca el sujeto humano, o en lo que diferencia a los dos sexos, si es verdad que un mismo símbolo organiza la sexualidad tanto para los hombres como para las mujeres. Por último, se puede evocar la cuestión de lo que acerca tan estrechamente la determinación individual del sujeto y la producción del orden social. De ahí el lugar otorgado a conceptos que no operan todavía en Freud: el concepto de *goce* [*jouissance*], el de *sexuación*, que reinterroga la problemática del falo, o, finalmente, el de *discurso*.

Los significantes del psicoanálisis

Si algo se ve, sin embargo, al seguir el hilo de estas páginas, es sin duda que el estatuto mismo de los términos forjados o retomados por el psicoanálisis no va de suyo. Por cierto, el psicoanálisis recurre a conceptos cuya definición más o menos compleja permite precisar su uso. Pero uno no puede quedarse ahí. Esos «conceptos», que conservan a veces una fuerte carga metafórica, deben ser concebidos como «significantes» y, si es verdad que al mismo tiempo se insertan en análisis estructurales rigurosos, se dirá que tienden a tomar valor de «matemas».

El sujeto, para el psicoanálisis, está determinado por un discurso en el que debe situarse, antes que ser amo del sentido de las palabras que emplearía a su conveniencia. No es que no pueda, a través del lenguaje, plantear la cuestión de su ser. Pero ningún término viene a asegurarle una respuesta sin equívocos. Lo que aparece claramente en una cura es que el lenguaje, en el mejor de los casos, tiene efecto de sentido: como ocurre con la metáfora, que despierta resonancias y connotaciones poéticas, pero sin permitir al sujeto detenerse en una significación unívoca. El lenguaje del psicoanálisis no escapa a esta regla. Los términos forjados por el psicoanálisis no son solamente conceptos. Tienen el valor de significantes, es decir, juegan sobre diversos registros, toman valores diferentes en función de su historia, de su contexto, de los campos semánticos

en los que se originan, y en función también de las analogías y derivaciones relacionadas con lo que constituye su vertiente fonética. Lacan se empeñaba en hacer entender, en sus escritos o en sus seminarios, que la elaboración teórica misma podía tomar caminos señalizados por el significante, con los diversos recortes, las diversas lecturas que de este se pueden hacer.³

El rigor de los matemas

No todo es posible, empero, en el uso de los términos psicoanalíticos. Si el psicoanálisis tiene algún rigor, lo debe especialmente a una definida articulación de los conceptos los unos con los otros, a las oposiciones y a las combinaciones regladas de los elementos que emplea. En este sentido, casi se podría decir que es este proceder el que asegura que se permanece en un mismo terreno conceptual. El lector percibirá, en el sistema de remisiones de un término al otro, que este *Diccionario* pone en juego, las estructuras subjetivas de las que debe dar cuenta el psicoanálisis. Para estas estructuras, Lacan ha propuesto escrituras lógicas, esquemas, matemas, es decir, un conjunto de símbolos, organizado por una sintaxis rigurosa, que, de ese modo, puede transmitirse integralmente, bajo la reserva de que se lo retome y utilice por medio de interpretaciones semánticas diversificadas. Al final arribó a la topología de los «nudos borromeos», en la que veía, no una representación de la estructura, equivalente a cualquier otra, sino una presentación de lo real subjetivo, del anudamiento de lo real, lo simbólico y lo imaginario y, eventualmente, del síntoma.

El diccionario, obra colectiva de terapeutas

El *Diccionario actual de los significantes, conceptos y matemas del psicoanálisis* no es una obra individual, elaborada con un afán de uniformar, estandarizar, los artículos propuestos. No pretende esencialmente, por otra parte, dar cuenta de modo exhaustivo de un conjunto de textos, sean estos los de Freud, los de Lacan o los de otros. Esas obras seguramente nos esclarecen, y son ampliamente

³ Véanse especialmente los artículos *de-sentido*, *inde-sentido*; *disco-discurso*-*corriente*; *dicho-mansión*; *miser*.

utilizadas, presentadas y citadas. Pero se percibirá sin duda que los autores son ante todo terapeutas, para quienes la redacción de los artículos no es principalmente la ocasión de un comentario de textos, sino el medio de precisar nociones esenciales en la cura misma. Muchos artículos centrados en estructuras clínicas dan testimonio también de esta orientación.

No por ello esta obra se dirige solamente a los especialistas. Quiere poder ser consultada por el amplio público culto que se interesa hoy en el psicoanálisis. Esto plantea una exigencia de legibilidad que los analistas descuidan a veces a causa del objeto mismo de sus interrogaciones. Parece que aquí, al menos, esta exigencia ha producido efectos favorables, y determinó una aproximación todo lo directa que es posible a las nociones presentadas, una aproximación que en cada caso extrae lo más vivo de cada cuestión.

R. C.

Prólogo de la segunda edición

Desde su publicación, en marzo de 1993, este *Diccionario del psicoanálisis* ha encontrado, incluso superando nuestra expectativa, los lectores a los que lo destinábamos.

Sabemos, por haber recibido testimonio de ello, que fue apreciado rápidamente por los estudiantes, para los que parece constituir un instrumento manejable, un medio de facilitar la aproximación a nociones complejas. Que no por ello sea demasiado reduccionista es lo que sin duda explica que numerosos analistas lo consulten también. Quizá responde además a una necesidad que hasta ese momento no se había tomado suficientemente en cuenta. Demasiado a menudo, en efecto, los analistas hacen como si, en el campo que les es propio, todo quedase en suspenso, como si nada definitivo pudiera ser establecido nunca. Nosotros, por el contrario, pensamos que un siglo después de las primeras elaboraciones de Freud ya disponemos de cierto número de articulaciones en las que podemos apoyarnos. Por cierto que estas elaboraciones constituyen el medio por el que continuamos interrogando una realidad compleja, pero la definición de los términos de un problema ya representa un momento esencial de su tratamiento. Es esta perspectiva, sin duda, la que ha valido a esta obra una acogida general excelente, incluso más allá de la esfera de los «profesionales».

Este libro también dio lugar a críticas a las que estuvimos muy atentos. A decir verdad, podemos estimar que, en su carácter contradictorio, tienden a anularse. Si hubiéramos sido más eclécticos, a gusto de algunos, si hubiéramos dado mayor espacio a autores más diversos, ¿qué habrían dicho los que nos reprochan, al contrario, haber presentado en una continuidad demasiado grande los aportes de Freud y los de Lacan? Seguramente hay aquí una opción teórica. El psicoanálisis, en tanto tal, es freudiano («soy freudiano», no dejó de repetir Lacan mismo). Por otra parte, está claro que ciertas nociones freudianas fueron renovadas por Lacan. Esta disparidad aparece necesariamente en los artículos mismos.

Habíamos convenido, además, proponer al principio de cada artículo una definición, lo más sucinta posible, que pudiese dar idea

del valor semántico del término presentado, a falta de poder fijar de modo unívoco un sentido allí donde hay siempre equívocidad o polisemia. Está claro que en muchos casos ello representaba un verdadero desafío. Por consiguiente, si algunos textos han sido modificados en esta segunda edición, a menudo la modificación concierne a la definición del término considerado, sobre todo cuando se quedaba corta en vista del desarrollo mismo del artículo. Quisiera agradecer aquí a Valentin Nusinovici y a Bernard Vandermersch, que tuvieron a bien releer conmigo el conjunto de los artículos incluidos en la primera edición.

¿Para qué proponer, sin embargo, tan rápidamente una segunda edición con modificaciones muy profundas, en especial por el agregado de numerosos artículos nuevos? Hay en esto, sin duda, una segunda opción teórica. El psicoanálisis, a nuestro entender, no cesa de evolucionar. Está claro que un diccionario no puede dar cuenta de esta evolución «en tiempo real», como se dice. Pero ella se acompaña, de una manera más difusa, de modificaciones del equilibrio de la teoría: algunos conceptos se vuelven más importantes, ocupan su lugar, poco a poco, en el fondo común al que todos nos referimos de alguna manera. Justamente para seguir esta evolución deseamos que este *Diccionario* pueda ser periódicamente transformado y enriquecido. En todo caso, bien se conoce lo insuficientes que pueden llegar a ser las mejores obras desde que permanecen idénticas a sí mismas durante varios decenios.

R. C.

Los autores del diccionario del psicoanálisis

Nicole Anquetil, psiquiatra, psicoanalista.

Gabriel Balbo, psicoanalista, miembro de la Association Freudienne Internationale, de la SFPPPG y de la IPP, Turín; titular de maestrías de psicología clínica y de psicopatología, y de un diploma de estudios superiores en derecho privado.

Brigitte Balbure, psicoanalista, miembro de la Association Freudienne Internationale.

Jean Bergès, psiquiatra, psicoanalista, a cargo de la sección de bio-psicopatología del niño, centro Henri-Rousselle, hospital Sainte-Anne.

Marie-Charlotte Cadeau, psicoanalista.

Pierre-Christophe Cathelineau, psicoanalista.

Roland Chemama, profesor de filosofía, psicoanalista.

Marc Darmon, psicoanalista, miembro de la Association Freudienne Internationale.

Pascale Dégrange, psicoanalista.

Catherine Desprats-Péquignot, maestra de conferencias en la Universidad de París VII.

Claude Dorgeuille, médico de hospitales psiquiátricos.

Perla Dupuis-Elbaz, psicoanalista.

Choula Emrich, psicoanalista, miembro de la Association Freudienne Internationale.

Catherine Ferron, psicóloga, psicoanalista.

Virginia Hasenbalg, psiquiatra, psicoanalista, miembro de la Association Freudienne Internationale.

Jean-Paul Hiltenbrand, doctor en medicina, psicoanalista.

Angela Jesuino-Ferretto, titular de un Diploma de Estudios Superiores Especializados en psicología clínica, y de un Diploma de Estudios Avanzados en psicoanálisis.

Nicolle Kress-Rosen, profesora universitaria, psicoanalista.

Christiane Lacôte, ex alumna de la Ecole Normale Supérieure, profesora de filosofía, psicoanalista, miembro de la Association Freudienne Internationale.

Fabio Landa, médico, psicoanalista.

Claude Landman, psicoanalista, ex jefe de residencia clínica de los hospitales de París.

Josée Lapeyrère-Leconte, psiquiatra, psicoanalista.

Marie-Christine Laznik-Penot, psicoanalista.

Rozenn Le Duault, psicoanalista, miembro de la Association Freudienne Internationale.

Jacqueline Légault, psiquiatra, psicoanalista.

Martine Lerude, psiquiatra, psicoanalista.

Charles Melman, ex médico de los hospitales psiquiátricos, miembro fundador de la Association Freudienne Internationale.

Patrick de Neuter, doctor en psicología, profesor en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica; psicoanalista, miembro de la Association Freudienne Internationale.

Valentin Nusinoviç, psiquiatra y psicoanalista, miembro de la Association Freudienne Internationale, ex jefe de clínica médica.

Jean Périn, profesor en París VIII, psicoanalista.

Annick Pétraud-Périn, psicóloga clínica, psicoanalista.

Jacques Postel, médico jefe del centro hospitalario Sainte-Anne, ex profesor asociado de psicopatología clínica en la Universidad de París VII.

Denise Sainte Fare Garnot, médica, psicoanalista.

Edmonde Salducci, psicoanalista, miembro de la Association Freudienne Internationale.

Nicole Stryckman, psicoanalista.

Josiane Thomas-Quilichini, psicoanalista, miembro de la Association Freudienne Internationale.

Bernard Vandermersch, psicoanalista.

Convenciones

La remisión simple a otra entrada del diccionario se indica resaltando el término en negrita.

Cuando otra entrada ofrece toda una información complementaria del tratamiento de la entrada actual, se remite a ella con un «véase» en bastardillas y la entrada en negrita.

Para cada entrada, el primer párrafo sin sangría y que comienza nombrando la entrada en negrita contiene la aclaración del uso más bien lingüístico, mientras que los párrafos que siguen, afectados por una sangría, traen la relación conceptual.

Las principales abreviaturas usadas son:

adj.	adjetivo
adv.	adverbio
al.	alemán
Ed. o ed.	edición
Ed.(s.)	Editor(es) [director(es) de la publicación]
fr.	francés
ingl.	inglés
lat.	latín
s., s. m., s. f.	sustantivo, sustantivo masculino, sustantivo femenino
sin.	sinónimo
tr.	traducción

El traductor ha incluido aclaraciones de dos clases. Entre corchetes en el desarrollo de los textos, apunta observaciones sobre términos o circunstancias. Y notas voladas entre corchetes remiten a notas algo más extensas del traductor, que el lector encontrará al final del volumen.

A

Abraham (Karl). Médico y psicoanalista alemán (Bremen 1877 - Berlín 1925).

Trabaja con E. Bleuler en el Burghölzli, el hospital psiquiátrico de Zurich. Es allí donde conoce a C. Jung, quien lo inicia en las ideas de S. Freud. Funda en 1910 la Asociación Psicoanalítica de Berlín, primera rama de la Asociación Psicoanalítica Internacional, de la que se convierte en presidente en 1925. Es uno de los que más han aportado a la difusión del psicoanálisis fuera de Viena. Su contribución personal es muy rica: introducción de la noción de objeto parcial, definición de los procesos de introyección e incorporación, estudio de los estadios pregenitales.

Además de su correspondencia con Freud, su producción incluye numerosas obras: *Sueño y mito* (1909), *Examen de la etapa más precoz de la libido* (1916).

abreacción s. f. (fr. *abréaction*; ingl. *abreaction*; al. *Abreagieren*). Aparición en el campo de la conciencia de un afecto hasta entonces reprimido.

Algunos afectos, que no han sido normalmente experimentados en el momento de su actualidad, se encuentran ahora en el inconsciente en razón de su ligazón con el recuerdo de un traumatismo psíquico. Afectos y recuerdos así ligados fueron reprimidos entonces a causa de su carácter penoso. Cuando el afecto y la verbalización del recuerdo irrumpen al mismo tiempo en la conciencia, se produce la abreacción, que se manifiesta con gestos y palabras que hacen explícitos estos afectos. La mayor parte de las veces, la abreacción sobreviene en el momento de levantarse la resistencia a esta irrupción, en el curso de una cura analítica y gracias a la transferencia sobre el analista.

abstinencia (regla de) (fr. *règle d'abstinence*; ingl. *rule of abstinence*; al. *Abstinzregel*). Principio según el cual el trabajo de la cura no puede ser llevado a buen término a menos que excluya todo aquello que pudiera paliar en lo inmediato las dificultades neuróti-

cas del sujeto, especialmente las satisfacciones que pudiera encontrar en respuesta al amor de transferencia.

S. Freud estima que la energía psíquica sólo puede estar verdaderamente disponible para la cura si no es reinvestida inmediatamente en objetos exteriores al trabajo mismo. Por eso desaconseja a los pacientes tomar decisiones importantes para su vida durante la cura. De igual modo, recomienda al analista que evite gratificar al sujeto con satisfacciones afectivas que pudieran serle suficientes y, por consiguiente, hacerle menos necesario el trabajo que conduce al cambio.

Evaluar actualmente el principio de abstinencia es delicado. Los psicoanalistas han renunciado, en general, a prohibir toda decisión importante durante el transcurrir de las curas. Pero, históricamente, el principio de abstinencia fue valioso al menos porque llevó a replantear la representación de una neutralidad total del analista: esto aparece nítidamente en la «técnica activa» de S. Ferenczi, que proscribió en especial ciertas prácticas repetitivas que paralizan el trabajo analítico.

acting-out s. m. Actuar que se da a descifrar a otro, especialmente al psicoanalista, en una destinación la mayor parte de las veces inconciente. El acting-out debe ser claramente distinguido del pasaje al acto.

Para S. Freud, el término *Agieren* intentaba recubrir los actos de un sujeto tanto fuera del análisis como en el análisis. Este término deja naturalmente planeando una ambigüedad, puesto que recubre dos significaciones: la de moverse, de actuar, de producir una acción; y la de reactualizar en la transferencia una acción anterior. En este caso preciso, para Freud, el *Agieren* vendría en lugar de un «acordarse»: por lo tanto, más bien actuar que recordar, que poner en palabras. El inglés *to act out* respeta esta ambigüedad. En efecto, este término significa tanto representar una obra, un papel, darse a ver, mostrar, como actuar, tomar medidas de hecho.

Los psicoanalistas franceses han adoptado el término «acting-out» adjuntándole por traducción y sinonimia el de «passage à l'acte» [«pasaje al acto»], pero reteniendo únicamente del acto la dimensión de la interpretación a dar en la transferencia.

Hasta entonces, el acting-out era definido habitualmente como un acto inconciente, cumplido por un sujeto fuera de sí, que se producía en lugar de un «acordarse de». Este acto, siempre impulsivo, podía llegar hasta el asesinato o el suicidio. Sin embargo, tanto la justicia como la psiquiatría clásica se habían visto regularmente interrogadas por estas cuestiones de actos fuera de toda relación

transferencial, en los que se debía determinar una eventual responsabilidad civil.

A partir de allí, justamente, el psicoanálisis se ha planteado la pregunta: ¿qué es un acto para un sujeto?

J. Lacan, en su *Seminario X* (1962-63), «La angustia», ha propuesto una conceptualización diferenciada entre el acto, el pasaje al acto y el acting-out, apoyándose en observaciones clínicas de Freud: *Fragmento de análisis de un caso de histeria* (Dora, 1905) y *Psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina* (1920). En estos dos casos, los *Agieren* estaban situados en la vida de estas dos jóvenes aun antes de que una u otra hubiesen pensado en la posibilidad de un trabajo analítico.

¿Qué es entonces un acto? Para Lacan, un acto es siempre significativo. El acto inaugura siempre un corte estructurante que permite a un sujeto reencontrarse, en el *après-coup*, radicalmente transformado, distinto del que había sido antes de este acto. La diferencia introducida por Lacan para distinguir acting-out y pasaje al acto puede ser ilustrada clínicamente. Todo el manejo de Dora con el señor K. era la demostración de que ella no ignoraba las relaciones que su padre mantenía con la señora K., lo que precisamente su conducta trataba de ocultar.

En lo que concierne a la joven homosexual, todo el tiempo que ocupa en pasearse con su dama bajo las ventanas de la oficina de su padre o alrededor de su casa es un tiempo de acting-out con relación a la pareja parental: viene a mostrarles a la liviana advenediza de la que está prendada y que es causa de su deseo.

El acting-out es entonces una conducta sostenida por un sujeto y que se da a descifrar al otro a quien se dirige. Es una transferencia. Aunque el sujeto no muestre nada, algo se muestra, fuera de toda rememoración posible y de todo levantamiento de una represión.

El acting-out da a oír a otro, que se ha vuelto sordo. Es una demanda de simbolización exigida en una transferencia salvaje.

Para la joven homosexual, lo que su demostración devela es que habría deseado, como falo, un hijo del padre, en el momento en que, cuando tenía 13 años, un hermanito vino a agregarse a la familia, arrancándole el lugar privilegiado que ocupaba junto a su padre. En cuanto a Dora, haber sido la llave maestra para facilitar la relación entre su padre y la señora K. no le permitía en nada saber que era la señora K. el objeto causante de su deseo. El acting-out, buscando una verdad, mima lo que no puede decir, por defecto en la simbolización. El que actúa en un acting-out no habla en su nombre. No sabe que está mostrando, del mismo modo en que no puede reconocer el sentido de lo que devela. Es al otro al que se con-

fía el cuidado de descifrar, de interpretar los guiones escénicos. Es el otro el que debe saber que callarse es metonímicamente un equivalente de morir.

Pero, ¿cómo podría ese otro descifrar el acting-out, puesto que él mismo no sabe que ya no sostiene el lugar donde el sujeto lo había instalado? ¿Cómo habría podido comprender fácilmente el padre de Dora que la complacencia de su hija se debía a que los dos tenían el mismo objeto causa de su deseo? Y aun cuando lo hubiera adivinado, ¿se lo habría podido decir a Dora? ¿De qué otro modo habría ella podido responder si no era por medio de una **denegación** o un pasaje al acto? Pues el acting-out, precisamente, es un raptó de locura destinado a evitar una angustia demasiado violenta. Es una puesta en escena tanto del rechazo de lo que podría ser el decir angustiante del otro como del develamiento de lo que el otro no oye. Es la seña [y el signo] hecha a alguien de que un real falso viene en lugar de un imposible de decir. Durante un análisis, el acting-out es siempre signo de que la conducción de la cura está en una *impasse*, por causa del analista. Revela el desfallecimiento del analista, no forzosamente su incompetencia. Se impone cuando, por ejemplo, el analista, en vez de sostener su lugar, se comporta como un amo [*maître*; también: maestro] o hace una interpretación inadecuada, incluso demasiado ajustada o demasiado apresurada.

El analista no puede más que otro interpretar el acting-out, pero puede, por medio de una modificación de su posición trasfereencial, por lo tanto de su escucha, permitirle a su paciente orientarse de otra manera y superar esa conducta de mostración para insertarse nuevamente en un discurso. Pues que el acting-out sea sólo un falso real implica que el sujeto puede salir de él. Es un pasaje de ida y vuelta, salvo que lleve en su continuidad a un pasaje al acto, el que, la mayor parte de las veces, es una ida simple.

EL PASAJE AL ACTO. Para Dora, el pasaje al acto se sitúa en el momento mismo en que el señor K., al hacerle la corte, le declara: «Mi mujer no es nada para mí». En ese preciso momento, cuando nada permitía preverlo, ella lo abofetea y huye.

El pasaje al acto en la mujer homosexual es ese instante en el que, al cruzarse con la mirada colérica de su padre cuando hacía de servicial caballero de su dama, se arranca de su brazo y se precipita de lo alto de un parapeto, sobre unas vías muertas de ferrocarril. *Se deja caer* (al. *Niederkommen*), dice Freud. Su tentativa de suicidio consiste tanto en esta caída, este «dejar caer», como en un «dar a luz [*mettre bas* = parir; literalmente: poner abajo], parir», los dos sentidos de *niederkommen*.

Este «dejarse caer» es el correlato esencial de todo pasaje al acto, precisa Lacan. Completa así el análisis hecho por Freud e indica que, partiendo de este pasaje al acto, cuando un sujeto se confronta radicalmente con lo que es como objeto para el Otro, reacciona de un modo impulsivo, con una angustia incontrolada e incontrolable, identificándose con este objeto que es para el Otro y dejándose caer. En el pasaje al acto, es siempre del lado del sujeto donde se marca este «dejarse caer», esta evasión fuera de la escena de su fantasma, sin que pueda darse cuenta de ello. Para un sujeto, esto se produce cuando se confronta con el develamiento intempestivo del objeto *a* que es para el Otro, y ocurre siempre en el momento de un gran embarazo⁽¹⁾ y de una emoción extrema, cuando, para él, toda simbolización se ha vuelto imposible. Se eyecta así ofreciéndose al Otro, lugar vacío del significante, como si ese Otro se encarnara para él imaginariamente y pudiera gozar de su muerte. El pasaje al acto es por consiguiente un actuar impulsivo inconciente y no un acto.

Contrariamente al acting-out, no se dirige a nadie y no espera ninguna interpretación, aun cuando sobrevenga durante una cura analítica.

El pasaje al acto es demanda de amor, de reconocimiento simbólico sobre un fondo de desesperación, demanda hecha por un sujeto que sólo puede vivirse como un desecho a evacuar. Para la joven homosexual, su demanda era ser reconocida, vista por su padre de otra manera que como homosexual, en una familia en la que su posición deseante estaba excluida. Rechazo por lo tanto de cierto estatuto en su vida familiar. Hay que destacar, por otra parte, que justamente a propósito de la joven homosexual Freud hace su único pasaje al acto frente a sus pacientes, con su decisión de detener el análisis de la joven para enviarla a una analista mujer.

El pasaje al acto se sitúa del lado de lo irrecuperable, de lo irreversible. Es siempre franqueamiento, traspaso de la escena, al encuentro de lo real, acción impulsiva cuya forma más típica es la defenestración. Es juego ciego y negación de sí; constituye la única posibilidad, puntual, para un sujeto, de inscribirse simbólicamente en lo real deshumanizante. Con frecuencia, es el rechazo de una elección conciente y aceptada entre la castración y la muerte. Es rebelión apasionada contra la ineludible división del sujeto. Es victoria de la pulsión de muerte, triunfo del odio y del sadismo. Es también el precio pagado siempre demasiado caro para sostener inconcientemente una posición de dominio [*maîtrise*], en el seno de la alienación más radical, puesto que el sujeto está incluso dispuesto a pagarla con su vida.

acto fallido (fr. *acte manqué*; ingl. *bungled action, parapraxis*; al. *Fehlleistung*). Acto por el cual un sujeto sustituye, a su pesar, un proyecto o una intención, que él se ha propuesto con deliberación, por una acción o una conducta totalmente imprevistas.

Mientras que la psicología tradicional nunca prestó una atención particular a los actos fallidos, S. Freud los integra de pleno derecho al funcionamiento de la vida psíquica. Reúne todos esos fenómenos en apariencia dispares y sin lazos en un mismo cuerpo de formaciones psíquicas, de los que da cuenta desde el punto de vista teórico por medio de dos principios fundamentales. En primer lugar, los actos fallidos tienen un sentido; en segundo lugar, son «actos psíquicos». Postular que los actos fallidos son fenómenos psíquicos significativos conduce a suponer que resultan de una intención. Por eso deben ser considerados como actos psíquicos en sentido estricto.

La intuición nueva de Freud será no sólo identificar el origen del acto fallido, sino además tratar de explicitar su sentido en el nivel del inconciente del sujeto. Si el acto fallido le aparece al sujeto como un fenómeno que atribuye de buen grado a un efecto del azar o de la falta de atención, es porque el deseo que en él se manifiesta es inconciente y precisamente le significa al sujeto aquello de lo que no quiere saber nada. En tanto el acto fallido realiza ese deseo es un auténtico acto psíquico: acto que el sujeto ejecuta, sin embargo, sin saberlo. Si hay que ver en el acto fallido la expresión de un deseo inconciente del sujeto que se realiza a pesar de él, la hipótesis freudiana presupone entonces necesariamente la intervención previa de la represión. Es el retorno del deseo reprimido lo que irrumpe en el acto fallido bajo la forma de una tendencia perturbadora que va en contra de la intención conciente del sujeto. La represión de un deseo constituye por consiguiente la condición indispensable para la producción de un acto fallido, como lo precisa Freud: «Una de las intenciones debe haber sufrido, pues, cierta represión para poder manifestarse por medio de la perturbación de la otra. Debe estar turbada ella misma antes de llegar a ser perturbadora» (*Conferencias de introducción al psicoanálisis*, 1916). El acto fallido resulta entonces de la interferencia de dos intenciones diferentes. El deseo inconciente (reprimido) del sujeto intentará expresarse a pesar de su intención conciente, induciendo una perturbación cuya naturaleza no parece depender, de hecho, más que del grado de represión: según, por ejemplo, que el deseo inconciente sólo llegue a modificar la intención confesa, o según que se confunda simplemente con ella, o según, por último, que tome directamente su lugar. Estas tres formas de mecanismos perturbadores se encuentran particu-

larmente bien ilustradas por los lapsus, de los que Freud da numerosos ejemplos en 1901 en *Psicopatología de la vida cotidiana*. Se puede, pues, asimilar los actos fallidos a las formaciones de síntomas, en tanto los síntomas resultan en sí mismos de un conflicto: el acto fallido aparece, en efecto, como una formación de compromiso entre la intención conciente del sujeto y su deseo inconciente. Ese compromiso se expresa a través de perturbaciones que adoptan la forma de «accidentes» o de «fallos» de la vida cotidiana.

Con la teoría psicoanalítica del acto fallido quedan descartadas de raíz las tentativas de explicación puramente orgánicas o psicofisiológicas, que con frecuencia se esgrimen a cuento de tales «accidentes» de la vida psíquica. El método de la asociación libre, aplicado con juicio al análisis de tales «accidentes», no deja de confirmar la asimilación hecha del acto fallido a un verdadero síntoma tanto en lo que concierne a su estructura de compromiso como en lo que concierne a su función de cumplimiento de deseo. Por otro lado, teniendo en cuenta la naturaleza de los mecanismos inconcientes que gobiernan la producción de tales «accidentes», la teoría psicoanalítica de los actos fallidos constituye una introducción fundamental al estudio y la comprensión del funcionamiento del inconciente.

acto (pasaje al) Véase *acting-out*.

acto psicoanalítico (fr. *acte psychanalytique*; ingl. *psychoanalytical act*). Intervención del analista en la cura, en tanto ella constituye el marco del trabajo psicoanalítico y tiene un efecto de franqueamiento.^[2]

¿Cómo evaluar los efectos, las consecuencias de un psicoanálisis? El levantamiento del síntoma quizá no baste aquí, en tanto que, de no haber modificación de la estructura psíquica, puede perfectamente reaparecer en otro punto. Más decisivo sería que un sujeto encontrara en un psicoanálisis la ocasión de romper con lo que lo hacía circular siempre por los mismos carriles: si la cura permite un franqueamiento, se reconocerá que ha habido en verdad un acto psicoanalítico.

Es evidente que la definición de este acto puede parecer problemática. Si, en efecto, se estima, con Freud, que el analista debe mantenerse en una cierta **neutralidad**, y no dirigir a su paciente en el sentido que él juzgaría bueno, mal se ve cómo podría decirse que actúa. No obstante, si no dirige a su paciente, el analista dirige en cambio la cura. Debe, por ejemplo, evitar que el sujeto se atasque en la **repetición**, que la **resistencia** neutralice el trabajo que la cura

hace cumplir. Algunos autores han insistido en este punto. S. Ferenczi, especialmente, había derivado de ahí la idea de una «técnica activa». Para evitar que la energía psíquica se distrajera del trabajo psicoanalítico, prohibía las satisfacciones sustitutivas, sistematizando así el principio de abstinencia freudiano. O incluso prescribía a un sujeto —por ejemplo a un fóbico— enfrentar lo que lo espantaba a fin de reactivar un conflicto psíquico y volver a impulsarlo al trabajo.

Si la técnica activa en tanto tal planteó diversos problemas y fue abandonada, la idea de dar cuenta de lo que constituye el acto del psicoanalista sigue siendo de actualidad. J. Lacan, especialmente, ha considerado esta cuestión, y se ha empeñado, por ejemplo, en averiguar la dimensión de corte que hay en la interpretación. En dos seminarios sucesivos, *Lógica del fantasma* (1966-67) y *Acto psicoanalítico* (1967-68), estudia por otra parte más explícitamente el acto del psicoanalista.

¿Qué es un acto, desde el punto de vista del psicoanálisis? El acto fallido podría dar una primera idea de ello. Cuando el sujeto, «involuntariamente», rompe un objeto que detesta, el acto «fallido» es un acto particularmente logrado, tanto más cuanto que el deseo inconciente, como es manifiesto en este caso, va más lejos que las intenciones del individuo. Pero es sin duda sobre todo en una recuperación significativa cuando el acto fallido tiene valor de acto. Cualquiera puede tropezar. Pero habrá acto desde el momento en que el sujeto reconozca que ha dado «un paso en falso».

En esta dimensión de una palabra que vuelve sobre sus propias huellas insistirá Lacan, y desembocará en el particular movimiento de báscula que constituye el pasaje del analizante al psicoanalista. En la cura, el psicoanalizante experimentará que el psicoanalista, planteado al principio, en tanto soporte de la transferencia, como sujeto-supuesto-al-saber, se reduce al término del proceso a ser el que sostiene el lugar [lugar-teniente] del **objeto a**, es decir, un objeto destinado a ser desechado. A partir de allí se da cuenta de que no podrá ser/estar [en fr., *être* = ser/estar] en el acto analítico, que no podrá garantizar la tarea del analizante, a no ser que consienta en exponerse él mismo a tal destitución. He aquí al menos lo que Lacan suponía, y justamente para asegurarse de ello propuso el dispositivo del **pase**.

Adler (Alfred). Médico y psicólogo austriaco (Viena 1870 - Aberdeen 1937).

Alumno de S. Freud desde 1902, participa en el primer congreso de psicoanálisis de Salzburgo (1908). Se separa rápidamente

(1910) del movimiento psicoanalítico, pues no comparte la opinión de Freud sobre el rol de la pulsión sexual, y piensa que se puede dar cuenta de la vida psíquica del individuo a partir del sentimiento de inferioridad que resulta del estado de dependencia que cada uno experimenta en su infancia, así como de la inferioridad de los órganos. Según Adler, el sentimiento de inferioridad es compensado por una voluntad de poderío que empuja al niño a querer mostrarse superior a los otros. (Freud admite que el sentimiento de inferioridad es un síntoma frecuente, pero piensa que es una construcción que viene a encubrir los motivos inconcientes, que deben ser profundizados.) Adler funda su propio grupo y denomina a su teoría psicología individual. Sus principales obras son: *El temperamento nervioso* (1912), *Teoría y práctica de la psicología individual* (1918), *Psicología del niño difícil* (1928), *El sentido de la vida* (1933).

afanisis (del griego *aphanisis*: invisibilidad, desaparición; fr. e ingl.: *aphanisis*). Abolición total y permanente de la capacidad de gozar, cuyo temor, según E. Jones, se encontraría en la base de todas las neurosis; desaparición del sujeto mismo, en su relación con los significantes, según Lacan.

La elaboración del concepto de afanisis remite a la historia de las teorías psicoanalíticas referidas a la diferencia de los sexos así como a la cuestión de la femineidad. Freud, efectivamente, había afirmado que, aun antes de la pubertad, la sexualidad no estaba constituida solamente por pulsiones parciales pregenitales (orales, anales, etc.), sino que conocía cierta «organización» que tenía por particularidad que, para los dos sexos, «un solo órgano sexual, el órgano masculino, desempeña un papel». Esta «primacía del falo» no define solamente un estadio fálico: orienta la cuestión de la sexualidad para los dos sexos y, en particular, le da una importancia decisiva al complejo de castración tanto para un sexo como para el otro. Es cierto que Freud distingue la manera en que ese complejo funciona en el varón y en la niña. En el primero, se presenta sobre todo en su vertiente de angustia: el niño teme perder su pene si mantiene su deseo edípico. En la niña, en cambio, se presenta más bien como reivindicación, como **envidia del pene**, envidia de un pene del que se siente privada. Pero se ve que esta distinción no impide que tanto para los hombres como para las mujeres el deseo esté reglado por la castración.

La introducción por E. Jones del concepto de afanisis (cf. en especial «El desarrollo precoz de la sexualidad femenina», en *Teoría y práctica del psicoanálisis*) constituye una tentativa de pensar de otra manera la diferencia entre hombre y mujer. Según Jones, hay

un temor más fundamental que el miedo a la castración. Es el temor a la afanisis, el miedo de «la abolición total, y por lo tanto permanente, de la capacidad (y de la posibilidad) de gozar», que él define a veces igualmente, aunque menos a menudo, como el temor de perder todo deseo. La afanisis, dice Jones, corresponde a la intención de los adultos respecto de los niños: «ninguna satisfacción sexual debe serle permitida a los niños». No obstante, reconoce que este temor no aparece generalmente bajo esta forma en la experiencia. Más a menudo toma, en el hombre, la forma de la angustia de castración. En la mujer, aparece más bien bajo la forma del miedo a la separación del ser amado.

Hay ahí una tentativa de relativizar el lugar de la cuestión del falo y de la castración en las mujeres. Se puede apuntar que se acompaña de una descripción de la evolución de la libido en la niña que concede un lugar importante primero al estadio oral, orientado hacia la succión, luego al estadio anal, siendo el ano confundido al principio con la vagina. Se han podido destacar en tales concepciones los elementos de una teoría «concéntrica» de la sexualidad femenina, que se opondría al «falocentrismo» freudiano (Michèle Montrelay, «Recherches sur la féminité», en *L'ombre et le nom*, Ediciones de Minuit, 1977).

Jacques Lacan ha discutido varias veces la teoría de la afanisis tal como se presenta en Jones. Según Lacan, «porque puede haber castración, porque existe el juego de los significantes implicados en la castración (. . .) el sujeto puede tener temor (. . .) de la desaparición posible futura de su deseo». De hecho —muestra—, el temor de la pérdida del deseo remite a la castración, pero a una castración insuficientemente articulada. Si el sujeto se situara mejor con respecto a lo que para él constituye ley, temería menos perder su deseo; por otra parte, este temor caracteriza a la posición neurótica (J. Lacan, *Seminario VI*, «El deseo y su interpretación», inédito [resumen editado parcialmente en *Las formaciones del inconsciente*, seguido de «El deseo y su interpretación», Buenos Aires: Nueva Visión, 1970, versión tomada del *Bulletin de Psychologie*]). Es interesante notar que Lacan retomará, especialmente en el *Seminario XI* («Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis»), este término afanisis en una acepción totalmente diferente, una acepción estructural, vinculada a la relación del sujeto con los significantes. Sabemos, en efecto, que, para Lacan, el sujeto puede encontrarse representado, en tal o cual momento, por algún significante bajo el cual se inscribe. Pero esta representación siempre se hace en relación con otros significantes, o al menos, con otro que se opone, que lo acompaña o que lo sigue. De ahí que este segundo

significante venga a decepcionar la esperanza del sujeto de tener por fin acceso a un término que significara su ser. En esta pérdida ligada a la existencia del significante «binario» es donde Lacan situará finalmente lo que produce la afanisis.

afecto s. m. (fr. *affect*; ingl. *affect*; al. *Affekt*). Expresión emocional, eventualmente reprimida [*réprimée*³] o desplazada, de los conflictos constitutivos del sujeto.

Esta presentación descriptiva muestra la intrincación obligada de los conceptos de afecto, de pulsión y de angustia. La noción de afecto es contemporánea del nacimiento mismo del psicoanálisis, puesto que S. Freud construye su primera clasificación de las neurosis según el modo en que un sujeto se comporta con relación a sus afectos. En 1894 le escribe a W. Fliess (*Los orígenes del psicoanálisis*): «Tengo ahora una visión de conjunto y una concepción general de las neurosis. Conozco tres mecanismos: la conversión de los afectos (histeria de conversión); el desplazamiento del afecto (obsesiones); la transformación del afecto (neurosis de angustia, melancolía)». En esta primera demarcación se comprueba que, para Freud, la pulsión sexual se manifiesta por medio de un afecto: la angustia. Esta angustia se transforma entonces de tres maneras: en un síntoma histérico (parálisis, vértigos) vivido sin angustia pero como algo de alcance orgánico; desplazándose sobre otro objeto (temor obsesivo a la muerte de una persona amada); convirtiéndose en una reacción corporal inmediata y catastrófica (crisis de angustia, pesadillas). Esta primera descripción clínica es contemporánea de la histeria y la conducción de su cura. Desde 1894, en *Estudios sobre la histeria*, la cura se hace sea por la hipnosis, sea por la palabra (la «talking cure», así denominada por la paciente Anna O.), y a través de la abreacción o del retorno de lo reprimido, consistente en volver a traer a la conciencia las huellas mnémicas, los recuerdos y los afectos demasiado violentos o condenables para obtener el levantamiento del síntoma histérico.

Todos estos conceptos son retomados por Freud en 1915, en *Trabajos sobre metapsicología*. Así, en su artículo sobre *Lo inconsciente* (1915), define el afecto de esta manera: «Los afectos y los sentimientos corresponden a procesos de descarga cuyas manifestaciones finales son percibidas como sensaciones». Además, hace responsable a la represión de «inhibir la transformación de una moción pulsional en afecto», dejando así al sujeto prisionero de estos elementos patológicos inconscientes. Si el abordaje intuitivo del afecto describe el estado actual de nuestros sentimientos, Freud expone también su concepto de pulsión por el mismo medio, puesto

que dice «si la pulsión no apareciese bajo su forma de afecto, no podríamos saber nada de ella».

Esta es la segunda dimensión del afecto en su aspecto cuantitativo. En efecto, a través del factor cuantitativo de este afecto reprimido [*refoulé*], Freud da cuenta del destino de nuestras pulsiones, y dice que ese destino es de tres tipos: que el afecto subsista tal cual; que sufra una transformación en un *quantum* de afecto cualitativamente diferente, en particular en angustia; o que el afecto sea reprimido, es decir, que su desarrollo sea francamente impedido. Freud reconoce que una pulsión no puede devenir objeto de la conciencia. Lo que nos da una idea de los avatares de esa pulsión es la representación, que sí es conciente. De la misma manera, el destino de nuestros investimentos pulsionales no podría sernos totalmente inconciente, puesto que la pulsión es satisfecha, o parcialmente satisfecha, con las manifestaciones afectivas que esto acarrea. En lo que concierne al afecto, el aporte de J. Lacan consiste principalmente en haber explicado de manera más precisa la constitución del deseo de un sujeto. Para él, «el afecto que nos solicita consiste siempre en hacer surgir lo que el deseo de un sujeto comporta como consecuencia universal, es decir, la angustia» (Lección del 14 de noviembre de 1962). Para Lacan, que el afecto sea una manifestación pulsional no implica que sea el ser dado en su inmediatez, ni tampoco que sea el sujeto en forma bruta. Al afecto siempre lo encontramos convertido, desplazado, invertido, metabolizado, incluso desquiciado. Siempre está a la deriva. Como la pulsión, no está reprimido, pero como en la pulsión, los que están reprimidos del afecto, dice Lacan, son «los significantes que lo amarran» (*ibid.*). Para él, el afecto siempre está ligado a lo que nos constituye como sujetos deseantes, en nuestra relación con el otro, nuestro semejante; con el Otro, como lugar del significante y, por eso, de la representación; y con el objeto causa de nuestro deseo, el objeto *a*.

La neurosis traumática puede ayudarnos a ilustrarlo. En esta neurosis, lo que es reprimido y transformado en angustia es un afecto que se ha producido para un sujeto cuando este ha sido confrontado, en la realidad, con la inminencia de su muerte. La gravedad de esta neurosis es tanto más patente cuanto más importante ha sido el *quantum* de afecto reprimido. En esta neurosis se ha actualizado un traumatismo cuyo prototipo arcaico es el del nacimiento. Este trauma pone en cuestión la existencia misma del sujeto, como en los primeros tiempos de la radical dependencia de la madre. La madre, ese objeto primordial, cuya presencia y ausencia engendra en el niño todos los afectos, de la satisfacción a la angustia. La madre, dispensadora sin saberlo de la inscripción próxima y de su re-

lación con la necesidad, la demanda y el deseo. Somos, en lo que nos afecta, en tanto sujetos, siempre totalmente dependientes de ese deseo que nos liga con el Otro y que nos obliga a no ser más que en ese objeto siempre desconocido y faltante.

agalma (αγαλμα). Brillo fálico del objeto *a*, donde lo deseable se define no como fin del deseo sino como causa del deseo. La palabra «agalma», surgida de la poesía épica griega, se ha convertido en uno de los conceptos más fecundos de la teorización lacaniana del deseo en la transferencia.

Este término fue destacado por Louis Gernet en su artículo «La notion mythique de la valeur en Grèce» (*Journal de Psychologie*, oct.-dic. de 1948). Designa cierto número de objetos muebles preciosos y brillantes. Agalma viene de *agallein*, «adornar» y «honrar». Lacan lo compara con las raíces de *agaomai*, «admirar», y de *aglaé*, «la brillante».

En ese proyecto de arqueología de la noción de valor, Louis Gernet muestra que los agálmata son objetos de intercambio y de transmisión: trípode de los Siete Sabios, collar de Erifila, vellocino de oro, anillo de Polícrates. Su origen, siempre misterioso —surgimiento del mar, encuentro y prodigio, bodas divinas—, hace de ellos insignias del poder, pero también de su pérdida siempre posible. Objetos mágicos benéficos o maléficos, son el atractivo de búsquedas y de transmisiones, cuyo brillo forja la poesía épica con el lenguaje mismo. Al principio de la época mercantil, el objeto precioso, representación y signo del valor, indica el origen de la moneda en la medida en que esta escapa a la pura racionalidad de los intercambios y las transmisiones calculables. Agalma, por lo tanto, es, de entrada, lo que vale en y por medio del intercambio, y por consiguiente apropiado para situar lo deseable en su naturaleza de comercio y de lenguaje.

Lacan, en el seminario de 1960-61, *La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas*, introduce la noción de agalma a propósito de las cuestiones suscitadas por el amor de transferencia: ¿cuál es la relación del sujeto inconciente con el objeto de su deseo? El objeto del deseo no es ese objeto redondo y totalizante, parecido a un soberano Bien, cuya presencia colma y cuya ausencia frustra en un contexto dual; la relación de objeto sólo es pensable a partir de una relación de tres.

Cuando comenta el *Banquete* de Platón, Lacan muestra que el agalma moviliza el amor de Alcibiades por Sócrates: el agalma es ese objeto precioso y brillante que estaría escondido en ese silencio grotesco con el que es comparado el filósofo en su atopía. Ahora

bien, Sócrates rehúsa responder a los avances de Alcibíades, no para frustrarlo o exacerbar su deseo, sino para mostrarle la naturaleza trasfereencial de su amor y designarle el verdadero lugar del agalma: Agatón, el tercero.

Sin embargo, Lacan no va a proseguir con Platón la dialéctica que orienta al alma desde el amor por lo Bello hacia el soberano Bien. Insiste no en lo que debe orientar al deseo, sino en ese objeto que lo moviliza: situación laica del objeto *a* que causa, hace hablar al deseo [*causer*: causar/hablar]. Pues en este diccionario, el carácter operatorio de las nociones no es separable de los juegos de significantes de la lengua donde estas se elaboran: así sucede con *causer* [*causer*] y hablar.

El psicoanalista, que se fía en lo que indica Lacan con la noción de agalma, no es por lo tanto el gran sacerdote que «inicia» en lo que es bueno y precioso, ni tampoco es el evaluador de los buenos o malos objetos. «No es la belleza, ni la ascesis, ni la identificación con Dios lo que desea Alcibíades, sino ese objeto único, ese algo que vio en Sócrates y de lo que Sócrates lo desvía, porque Sócrates sabe que no lo tiene. Pero Alcibíades desea siempre lo mismo. Lo que busca en Agatón, no lo duden, es ese punto supremo preciso en que el sujeto es abolido en el fantasma, sus *agálmata*» (*Seminaro sobre la transferencia*, cap. 11).

El agalma es el objeto adornado por sus reflejos fálicos, es el objeto *a*, en tanto pasa a él un relumbre de pérdida, pues lo que se puede esperar de otro no pasa más que por ahí, por esta dimensión negativa del falo (-phi). En «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo», *Ecrits*, pág. 825, Lacan escribe: «Incluido en el objeto *a* está el agalma, ese tesoro inestimable al que Alcibíades proclama encerrado en la caja rústica que forma para él la figura de Sócrates. Pero observemos que está afectado con el signo (-). Porque no ha visto el rabo de Sócrates. . . Alcibíades el seductor exalta en él el agalma, la maravilla que hubiera querido que Sócrates le cediese confesando su deseo, revelando en la ocasión con todo fulgor la división del sujeto que lleva en sí mismo».

La insistencia de Lacan en el agalma, su decisión de no amalgamar de ningún modo el objeto causa del deseo con el ideal de un Bien, indican una posición rigurosamente ética en la conducción y en el fin de la cura psicoanalítica: la que puede llevar al analizante a apresar el objeto que lo guía y a concluir en ese saber.

Esta noción, en la medida en que se aleja de toda idealización, puede aclarar ciertos aspectos de la práctica artística: el esplendor de la obra está muy cerca de la división subjetiva para quien goza de ella, sea artista o aficionado, pero sin estar aprisionada en el es-

tatuto de ilustración del fantasma; por el contrario, en la repetición temporal de ese momento fugitivo y enigmático de esplendor relumbra el agalma del objeto.

Por último, la focalización en el agalma del objeto *a* en el análisis de la transferencia y de la resolución de esta ha permitido aclarar ciertos aspectos de la transmisión de la práctica psicoanalítica. En la proposición del 9 de octubre de 1967, publicada en la revista *Scilicet*, nº 1, Lacan muestra además que el carácter operatorio de esta noción establece su posición de concepto. Esta transmisión, lejos de esencializar al sujeto, lo destituye subjetivamente a través del análisis del fantasma, mientras que el psicoanalista, supuesto al saber, es marcado por un *desser* respecto del cual deben ser criticadas todas las tentativas de normalización y de fundación metafísica de esta práctica. El rigor teórico de este pasaje no es tributario, en efecto, ni de la convención ni de la evidencia. «En este viraje en el que el sujeto ve zozobrar la seguridad que tomaba de ese fantasma en el que se constituye para cada uno su ventana sobre lo real, lo que se percibe es que la captura del deseo no es otra que la de un *desser*. En ese *desser* se devela lo inesencial del sujeto supuesto al saber, desde donde el psicoanalista se consagra al *αγαλμα* de la esencia del deseo, dispuesto a pagarlo reduciéndose, él y su nombre, al significante cualquiera (. . .) Así, el ser del deseo alcanza al ser del saber, para renacer de allí en una banda hecha del único borde en el que se inscribe una sola falta, la que sostiene el agalma».

Justamente sobre lo real de tal hiancia, con la idea y la experiencia del «pase», en la Escuela Freudiana de París se intentó plantear la cuestión de la formación de los psicoanalistas y de la transmisión del psicoanálisis sobre bases conceptuales que no permitiesen el dominio [*maitrise*] perverso de la relación del sujeto inconciente con el objeto que causa su deseo.

Aichhorn (August). Educador y psicoanalista austriaco (Viena 1878 - *id.* 1949).

Tras una práctica profesional de educador en el campo de la delincuencia, es admitido en 1922 en la Sociedad Psicoanalítica de Viena y es analizado por P. Federn. Es uno de los pocos que hace de la delincuencia un campo de aplicación posible del psicoanálisis. En el origen de la inadaptación a la vida social, que él aprehende con los mismos métodos de investigación de las neurosis, nota una perturbación de las relaciones objetales precoces, y recomienda al analista situarse en el lugar del yo ideal del delincuente. Su obra principal, escrita en 1925, es *Verwahrloste Jugend* (*La juventud desamparada*).

aislamiento s. m. (fr. *isolation*; ingl. *isolation*; al. *Isolierung*). Mecanismo de defensa, característico de la neurosis obsesiva, que consiste en aislar un pensamiento o un comportamiento de tal modo que la experiencia vivida se vea despojada de su afecto o de sus asociaciones.

Al presentar en *Inhibición, síntoma y angustia* (1926) las diversas «defensas» con que el sujeto se protege de las representaciones que no puede aceptar, S. Freud da una descripción de un mecanismo típico de la neurosis obsesiva, que llama «aislamiento». Este procedimiento consiste en principio en intercalar, tras un acontecimiento desagradable o tras una «actividad del sujeto dotada de una significación para la neurosis», una pausa «durante la cual no deberá pasar nada, ninguna percepción se producirá, ninguna acción se cumplirá». Este procedimiento, de efecto en un todo comparable al de la represión, es favorecido por el proceso de la concentración, proceso «normal», al menos en apariencia, pero que tiende a mantener alejado todo lo que parece incongruente o contradictorio.

El aislamiento, que Freud asimila, como la anulación retroactiva, al pensamiento mágico, remite sin duda a una fobia de contacto. Esta, por otro lado, constituye un obstáculo tanto más sensible para la cura cuanto que traba la labor asociativa: un sujeto puede renegar perfectamente de toda articulación entre dos ideas, que él aísla una de otra, desde el momento en que esta articulación puede traerle consecuencias insoportables.

Alexander (Franz). Psicoanalista americano de origen alemán (Budapest 1891 - Nueva York 1964).

Tras sus estudios de medicina, es uno de los primeros estudiantes del Instituto de Psicoanálisis de Berlín (1919). Es uno de los pioneros del psicoanálisis en los Estados Unidos; lo nombran, desde 1930, profesor de psicoanálisis en la Universidad de Chicago, y funda, en 1931, el Instituto de Psicoanálisis de Chicago. En el marco de este Instituto pone a punto los principios de la «psicoterapia analítica breve», que aparece como un acomodamiento de la «cura tipo». Esta técnica activa no dejará de ser reafirmada por el contexto analítico norteamericano, preocupado ante todo por favorecer la adaptación y la integración sociales del paciente. Alexander se interesa también en la medicina psicosomática y preside la Sociedad Norteamericana de Investigación en Medicina Psicosomática. Es autor de numerosas publicaciones, entre ellas *The Scope of Psychoanalysis: Selected Papers of F. Alexander* (1921-1961), *Psicoterapia analítica: principios y aplicación* (1946), *Principios de psicoanálisis* (1948) y *Psychoanalytic Pioneers* (1966).

ambivalencia s. f. (fr. *ambivalence*; ingl. *ambivalence*; al. *Ambivalenz*). Disposición psíquica de un sujeto que experimenta o manifiesta simultáneamente dos sentimientos, dos actitudes opuestas hacia un mismo objeto, hacia una misma situación. (Por ejemplo, amor y odio, deseo y temor, afirmación y negación.)

La noción de ambivalencia fue introducida por E. Bleuler en 1910 con ocasión de sus trabajos sobre la esquizofrenia, en la que esta tendencia paradójica se le presentaba en sus formas más características. Después, S. Freud recurrió a esta noción, cuya importancia en los diferentes registros del funcionamiento psíquico no dejó de subrayar, tanto para dar cuenta de conflictos intrapsíquicos como para caracterizar ciertas etapas de la evolución libidinal, y hasta el aspecto fundamentalmente dualista de la dinámica de las pulsiones.

La coexistencia, en un sujeto, de tendencias afectivas opuestas hacia un mismo objeto induciría la organización de ciertos conflictos psíquicos que le imponen al sujeto actitudes perfectamente contradictorias. En este mismo sentido, M. Klein menciona la actitud fundamentalmente ambivalente del sujeto en su relación con el objeto, que le aparece cualitativamente clivado en un «objeto bueno» y un «objeto malo».

El amor y el odio constituyen a este respecto una de las oposiciones más decisivas en el advenimiento de tales conflictos. La ambivalencia aparecería también como un factor constitutivamente ligado a ciertos estadios de la evolución libidinal del sujeto, en los que coexisten al mismo tiempo mociones pulsionales contradictorias. Como, por ejemplo, la oposición amor-destrucción del estadio sádico-oral, o actividad-pasividad del estadio sádico-anal. En este sentido, la ambivalencia está entonces directamente articulada con la dinámica pulsional.

La idea de una ambivalencia intrínsecamente ligada al dinamismo de las pulsiones se vería reforzada, además, por el carácter oposicional de las pulsiones mismas: pulsiones de autoconservación - pulsiones sexuales, y más nítidamente aún en el dualismo pulsiones de vida - pulsiones de muerte.

amor s. m. (fr. *amour*; ingl. *love*; al. *Liebe*). Sentimiento de apego de un ser por otro, a menudo profundo, incluso violento, pero que el análisis muestra que puede estar marcado de ambivalencia y, sobre todo, que no excluye el narcisismo.

A partir del momento en que introduce la hipótesis de las pulsiones de muerte, Freud se sirve generosamente del término griego *eros* para designar al conjunto de las pulsiones de vida (que com-

prenden las pulsiones sexuales y las pulsiones de autoconservación) que se oponen a las primeras. Este uso podría ser engañoso. Eros, en efecto, no es otro que el dios griego del Amor. ¿Sería acaso en el amor donde habría que buscar la fuerza que conduce al mundo, la única capaz de oponerse a Tánatos, la muerte?

Tal concepción sería, en la óptica freudiana, totalmente criticable. Equivaldría en efecto a nublar el papel determinante de lo que es más específicamente sexual en la existencia humana. Por eso más bien hay que prestar atención a lo que distingue amor de deseo. Freud destaca por ejemplo el hecho bien conocido de que muchos hombres no pueden desear a la mujer que aman, ni amar a la mujer que desean. Sucede sin duda que la mujer amada —y respetada—, al estar demasiado próxima en cierta manera a la madre, se encuentra por ello prohibida.

Se entiende, a partir de allí, que las cuestiones del amor y de la sexualidad sean tratadas paralelamente, si no separadamente. Este es en especial el caso de un artículo como *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915). Freud estudia allí largamente la suerte de las pulsiones sexuales (inversión de la actividad en pasividad, vuelta contra la propia persona, represión, sublimación); y sólo después de todo este trayecto hace valer la singularidad del amor: únicamente el amor puede ser invertido en cuanto al contenido, de ahí que no sea raro que se transforme en **odio**.

El sujeto puede llegar con bastante frecuencia a odiar al ser que amaba; puede también tener sentimientos mezclados, sentimientos que unen un profundo amor con un odio no menos poderoso hacia la misma persona: este es el sentido más estricto que se pueda dar a la noción de ambivalencia. Esta ambivalencia se explica en virtud de la alienación que puede haber en el amor: se entiende que, para quien ha abdicado de toda voluntad propia en la dependencia amorosa, el odio pueda acompañar al apego pasional, al «enamoramiento». Pero falta precisamente dar cuenta de esta alienación.

AMOR Y NARCISISMO. Para hacerlo, es necesario abordar lo que el psicoanálisis pudo averiguar sobre el papel del narcisismo para el sujeto humano. En un artículo de 1914, *Introducción del narcisismo*, Freud recuerda que ciertos hombres, como los perversos y los homosexuales, «no eligen su objeto de amor ulterior según el modelo de la madre, sino más bien según el de su propia persona». «Con toda evidencia, se buscan a sí mismos como objetos de amor, presentando el tipo de elección de objeto que se puede denominar narcisista». Más a menudo todavía, según Freud, las mujeres aman «de

acuerdo con el tipo narcisista» (y no de acuerdo con el «tipo por apuntalamiento», en el que el amor se apoya en la satisfacción de las pulsiones de autoconservación, donde quiere a «la mujer que alimenta» o al «hombre que protege»). Dice Freud: «Tales mujeres no se aman, estrictamente hablando, sino a sí mismas, aproximadamente con la misma intensidad con que las ama el hombre. Su necesidad no las hace tender a amar, sino a ser amadas, y les gusta el hombre que llena esta condición».

Se puede, por cierto, discutir la importancia que Freud da al narcisismo, y eventualmente la diferencia que establece en este punto entre mujeres y hombres. Pero lo importante está en otro lado; en que no se puede negar que con frecuencia el amor aparente por otro disimula un amor mucho más real a la propia persona. ¿Cómo dejar de ver que muy a menudo el sujeto ama al otro en tanto le devuelve de sí mismo una imagen favorable?

Este tipo de análisis ha sido largamente desarrollado por Lacan. Para Lacan, en efecto, el yo [*moi*] no es esa instancia reguladora que establecería un equilibrio entre las exigencias del superyó y las del ello en función de la realidad. Por su misma constitución (véase **espejo [estadio del]**), está hecho de aquella imagen en la que el sujeto ha podido conformarse como totalidad acabada, en la que ha podido reconocerse, en la que ha podido amarse. Allí se encuentra la dimensión en la que se enraíza lo que hay de fundamentalmente narcisista en el amor humano, si es verdad que siempre se trata del sujeto en lo que puede amar en el otro. Notemos que es en este nivel donde puede situarse lo que constituye el principal obstáculo en la transferencia, lo que desvía al sujeto del trabajo asociativo, lo que lo empuja a buscar una satisfacción más rápida en el amor que exige de su analista, y luego a experimentar un sentimiento de frustración, eventualmente de agresividad, cuando queda decepcionado.

LA FALTA Y EL PADRE. Sin embargo, no se podría reducir el amor a esta dimensión. Más nítidamente todavía que para el deseo, cuyo objeto faltante puede siempre proyectarse sobre una pantalla (como por ejemplo en el fetichismo o en otra perversión), el amor, está bien claro, no apunta a ningún objeto concreto, a ningún objeto material. Esto es bastante evidente, por ejemplo, en el niño, cuyas demandas incesantes no tienen como objetivo obtener los objetos que reclama, salvo a título de simple signo, el signo del amor que el don viene a recordar. En este sentido, como lo dice Lacan, «amar es dar lo que no se tiene». Como también es visible que el amante que alaba a su bienamada quejándose solamente de alguna insatisfacción la ama sobre todo por lo que le falta: única manera de asegu-

rarse de que esta no venga a taponar, con una respuesta demasiado ajustada, el deseo que puede tener de ella.

Es así como se anudan en la **demanda** el deseo y el amor. No siendo el hombre reductible a un ser de necesidad, su demanda abre la puerta a la insatisfacción: la demanda pasa por el lenguaje y así «anula la particularidad de todo lo que puede ser concedido trasmutándolo en prueba de amor». Por ello, «hay (. . .) necesidad de que la particularidad así abolida reaparezca *más allá* de la demanda: en el deseo, en tanto tiene valor de condición absoluta» (J. Lacan, «La significación del falo», 1958, en *Escritos*, 1966).

No debe olvidarse por otra parte que es la castración, la prohibición [*interdit*: etim. entre-dicho], la que viene a inscribir la falta para el sujeto humano. De ahí que, si el sujeto ama al otro en función de esa falta, su amor se determina ante todo por aquel al que atribuye esta operación de la castración. Por ello el amor del sujeto es ante todo un amor al padre, sobre lo cual va a reposar también la **identificación** primera, constitutiva del sujeto mismo.

anaclítica (depresión) (fr. *dépression anaclitique*; ingl. *anaclitic depression*; al. *anaktitische Depression*). Síndrome depresivo de la primera infancia.

A partir de 1945, R. Spitz describe bajo el nombre de *depresión anaclítica* un síndrome sobrevenido en el curso del primer año del niño, consecutivo al alejamiento brutal y más o menos prolongado de la madre tras haber tenido el niño una relación normal con ella. Su cuadro clínico es el siguiente: pérdida de la expresión mímica, de la sonrisa; mutismo; anorexia; insomnio; pérdida de peso; retardo psicomotor global. La depresión anaclítica, que resulta de una carencia afectiva parcial, es reversible. A menudo cesa muy rápidamente desde que la madre (o el sustituto materno) es restituida al niño. Se opone al hospitalismo, igualmente descrito por Spitz, donde la separación madre-hijo, total y durable, puede engendrar estragos irreversibles. La depresión anaclítica sigue siendo, sin embargo, en su proceso dinámico, fundamentalmente diferente de la depresión en el adulto.

anaclítico, ca adj. (fr. *anaclitique*; ingl. *anaclitic*; al. *Anlehnungs-*). Designa una función de apoyo, de apuntalamiento [*étayage*], en la traducción de ciertos textos de Freud, en especial los referidos a su teoría de las pulsiones y de la elección de objeto (véase **elección de objeto en apoyo**).

El adjetivo «anaclítico» ha sido introducido en algunas traducciones francesas [y españolas] de Freud, que se inspiraron así en el

empleo del término «anaclitic», utilizado en la bibliografía psicoanalítica de lengua inglesa. Es preferible la expresión «en apoyo» [o «por apuntalamiento»], en especial cuando se trata de la elección de objeto, por tener el término «apuntalamiento» la ventaja de ser más común, lo mismo que el término alemán que traduce, y por marcar mejor que la cuestión de la elección de objeto se vincula de manera muy clara con la teoría general de las **pulsiones**.

anal (estadio) (fr. *stade anal*; ingl. *anal stage*; al. *anale Stufe*). Estadio pregenital de la organización libidinal que S. Freud sitúa entre los estadios oral y fálico (entre 2 y 4 años).

El estadio anal está caracterizado por el predominio de las pulsiones sádica y erótico-anal y por la oposición actividad-pasividad, siendo la actividad la manifestación de la pulsión de aprehensión, y la pasividad, la del erotismo anal propiamente dicho, cuya fuente es la mucosa anal erógena. Según S. Freud, en el estadio anal, como en el estadio genital, la organización de las pulsiones sexuales permitiría una relación con el objeto exterior. Sin embargo, después de la instauración definitiva de la organización genital, las mociones pulsionales del erotismo anal continúan manifestándose en las producciones del inconciente (ideas, fantasmas y síntomas). En el inconciente, escribe Freud (1917), «los conceptos de excremento (dinero, regalo), de hijo y de pene se separan mal y se intercambian fácilmente entre ellos». Del mismo modo, señala que, en los sujetos que sufren de neurosis obsesiva, los fantasmas concebidos primitivamente a la manera genital «se transforman en fantasmas de naturaleza anal». Al hablar (1917) del primer regalo (el excremento) del lactante a la persona amada, Freud destaca que el niño se encuentra por primera vez ante la siguiente elección: o bien cede el excremento y lo «sacrifica al amor», o bien lo retiene «para la satisfacción autoerótica y, después, para la afirmación de su propia voluntad». Esta última elección prefigura uno de los aspectos del carácter anal: la obstinación. Las otras particularidades, según Freud, son el orden y la economía, o, siguiendo otra formulación, la avaricia y la pedantería. Estos rasgos se vuelven a encontrar en el carácter obsesivo, donde toman la forma de defensas reactivas. Véase **estadio**.

analizante s. (fr. *analysant, e*). Sujeto que está en análisis.

El término analizante, empleado a partir de Lacan en lugar del término analizado, o del término paciente, indica con bastante nitidez que el sujeto no se dirige al analista para «hacerse analizar». Es él quien tiene a su cargo la tarea de hablar, de asociar, de seguir

la regla fundamental. Lo que no suprime en nada la responsabilidad particular del analista en la conducción de la cura.

angustia s. f. (fr. *angoisse*; ingl. *anxiety*; al. *Angst*). Afecto de displacer más o menos intenso que se manifiesta en lugar de un sentimiento inconciente en un sujeto a la espera de algo que no puede nombrar.

La angustia se traduce en sensaciones físicas, que van de la simple contracción epigástrica a la parálisis total, y frecuentemente está acompañada de un intenso dolor psíquico.

La angustia fue señalada por Freud en sus primeros escritos teóricos como la causa de los trastornos neuróticos. Así, en una carta a W. Fliess de junio de 1894 (*Los orígenes del psicoanálisis*, 1950), Freud imputa la angustia de sus neuróticos en gran parte a la sexualidad: «Al principio, me empeñaba por falsos caminos. Me parecía que la angustia que sufrían los enfermos no era sino la continuación de la angustia experimentada durante el acto sexual, por lo tanto, de hecho, un síntoma histérico». En esa misma carta, totalmente dedicada a «¿Cómo se genera la angustia?», Freud afirma que «la angustia surge de una transformación de tensión acumulada», y esta tensión puede ser de naturaleza física o psíquica. Para él, es una conversión de la angustia la que produce la histeria y la neurosis de angustia. Pero, dice, «en la histeria, una excitación psíquica toma un mal camino y conduce a reacciones somáticas», mientras que «una tensión física que no puede descargarse psíquicamente» operaría en la neurosis de angustia. Después, en 1926, escribe en *Inhibición, síntoma y angustia*: «Antes, yo consideraba la angustia como una reacción general del yo sometido a condiciones de displacer». Y vuelve sobre esta concepción señalando estos dos límites: establecer entre la angustia y la libido sexual una relación particularmente íntima; considerar al yo como solo y único lugar de la angustia. Freud reconsidera sus posiciones gracias al aporte de O. Rank, que juzga inaugural de la angustia el trauma de nacimiento. Y se remonta de la reacción de angustia a la situación de peligro, cuyo prototipo seguirá siendo el nacimiento. Freud le da entonces a la angustia dos fuentes diferentes: una, involuntaria, automática, inconciente, explicable cuando se instaura una situación de peligro análoga a la del nacimiento y que pone en riesgo la vida misma del sujeto; otra, voluntaria, conciente, que sería producida por el yo cuando una situación de peligro real lo amenaza. La angustia tendría allí como función intentar evitar ese peligro.

Freud desemboca entonces en una nueva definición de la angustia, en la que distingue dos niveles. En el primero, «es un afecto

entre sensación y sentimiento, una reacción a una pérdida, a una separación» (*ibid.*). Es esta parte de la angustia, que Freud califica de «originaria», la que sería producida por el estado de desamparo psíquico del lactante separado de la madre, «que satisface todas sus necesidades sin demoras» (*ibid.*). En el segundo, la angustia es un afecto señal, como reacción al peligro de la castración en un tiempo «en que el yo del sujeto intenta sustraerse de la hostilidad de su superyó» (*ibid.*). Se trata aquí, para Freud, de la angustia que sobreviene en un sujeto «en el momento de la fase fálica» (*ibid.*). Así, para Freud, la irrupción de la angustia en un sujeto es siempre articulable a la pérdida de un objeto fuertemente investido, ya se trate de la madre o del falo.

Lacan dedicó un año de su enseñanza a elaborar, después de Freud, una articulación tan precisa como fuese posible de ese concepto que es la angustia (*Seminario X*, 1962-63, «La angustia»). Para él, se trata no tanto de comprenderla o describirla como de registrarla en su posición estructural y en sus elementos significantes. He aquí cómo retoma la definición de Freud: la angustia es un afecto cuya posición *a minima* es ser una señal. Pero para Lacan la angustia no es la manifestación de un peligro interno o externo. Es el afecto que captura a un sujeto, en una vacilación, cuando se ve confrontado con el deseo del Otro.

Si para Freud la angustia es causada por una falta de objeto, por una separación de la madre, o del falo, para Lacan la angustia no está ligada a una falta de objeto. Surge siempre en cierta relación entre el sujeto y ese objeto perdido antes aun de haber existido, aquel del que habla Freud en el *Proyecto de psicología* y que llama «das Ding», la cosa. Para Lacan, este objeto no está tan perdido como nos inclinamos a creerlo, puesto que volvemos a encontrar sus huellas visibles y patentes en las formas del síntoma o en las formaciones del inconciente. Reconocemos, en el hecho de decir que la angustia «no es sin objeto», la relación estrecha que la liga con el falo o sus equivalentes. Se trata de la castración simbólica, como Freud también lo afirmaba. La angustia, para Lacan, es la única traducción subjetiva de la búsqueda de ese objeto perdido. Sobreviene en un sujeto cuando ese objeto, equivalente metonímico del falo, estructuralmente ausente, se convierte en un objeto de reparo o de intercambio. Pues, para Lacan, no hay imagen posible de la falta.

A este objeto faltante y específicamente concernido en la angustia, Lacan lo califica de «soporte», luego de «causa del deseo» y lo denomina «objeto *a*». Este objeto *a*, dice Lacan, es el objeto sin el cual no hay angustia. Es la roca de la castración de la que habla

Freud, reserva última e irreductible de la libido. «De él se trata en todo lugar en el que Freud habla del objeto respecto de la angustia» (Lección del 28 de noviembre de 1962, *Seminario X*, 1962-63). Para Lacan, la angustia se constituye «cuando algo, no importa qué, viene a aparecer en el lugar que ocupa el objeto causa del deseo» (*ibid.*). La angustia siempre es suscitada por este objeto que es el que dice «yo» en el inconciente y que intenta expresarse a través de una necesidad, de una demanda o de un deseo.

Para que un sujeto pueda ser deseante, dice Lacan, es necesario que un objeto causa de su deseo pueda faltarle. Que ese objeto *a* llegue a no faltar y nos encontraremos precipitados, como sujetos, en la situación de la inquietante extrañeza (*Unheimlich*). Es entonces cuando surge la angustia. Según Lacan, hay una estructura, un campo de la angustia: siempre se manifiesta enmarcada. Es una escena, o una ventana, donde, como en el fantasma, viene a inscribirse lo horrible, lo turbio, lo inquietante, lo innombrable. Cuando en un sujeto no está preservado el lugar de la falta, su imagen especular, habitualmente atornillada al espejo, se desprende y, como en *El Horla* [cuento de Maupassant], se convierte en la imagen de un doble autónomo y sin anclaje, fuente de terror y de angustia. Así, para Lacan, la angustia no es la señal de una falta sino la manifestación, para un sujeto, de una carencia de ese apoyo indispensable que para él es la falta. En efecto, lo que engendra la angustia de la pérdida del seno en un lactante no es que ese seno pueda llegar a faltarle, sino que lo invada con su omnipresencia. Es la posibilidad de su ausencia la que preserva para el niño un más allá de su demanda, constituyendo así un campo de la necesidad radicalmente separado del campo del deseo.

Toda respuesta que pretenda colmar no puede, para Lacan, sino acarrear el surgimiento de la angustia. La angustia, por lo tanto, es «la tentación, no la pérdida del objeto, sino la presencia, los objetos que no faltan» (Lección del 5 de diciembre de 1962, *ibid.*). Lacan da cuenta de la angustia usando tres puntos de referencia (el goce, la demanda y el deseo), en los que la dimensión de la relación con el Otro es dominante. Según Lacan, la angustia se caracteriza entonces por lo que no engaña; es el presentimiento, lo que está fuera de duda. No es la duda, sino la causa de la duda. La angustia es la espantosa certidumbre, es lo que nos mira, como el Hombre de los Lobos, a través de la claraboya, en el colmo de la angustia, se veía mirado por los cinco pares de ojos de su fantasma. La angustia es siempre lo que nos deja dependiendo del Otro, sin palabra alguna, fuera de simbolización.

angustia (neurosis de) (fr. *névrose d'angoisse*; ingl. *anxiety neurosis*; al. *Angstneurose*). Neurosis caracterizada clínicamente por un estado de excitabilidad general y de espera ansiosa, por accesos de angustia, con manifestaciones somáticas y neurovegetativas, y por fobias.

S. Freud propuso en 1895 aislar esta forma de neurosis de la neurastenia definida por G. Beard. Para Freud, esta afección se debía a una «derivación de la excitación sexual somática lejos del psiquismo» y a una «utilización anormal de esta excitación» en manifestaciones corporales. La causa desencadenante del trastorno, por consiguiente, no estaba, para él, del lado de una patología psíquica, como en la histeria o en la neurosis obsesiva, sino que permanecía próxima a lo somático; no dependía de la represión de una representación y del desplazamiento de su afecto. Se trataba la mayor parte de las veces de jóvenes adultas/os que habían sufrido una brutal interrupción de su vida sexual. Por lo tanto, esta neurosis no justificaba una cura psicoanalítica. Actualmente ya no se la reconoce como una entidad nosológica.

Anna O. (Bertha Pappenheim, en su nombre real). Mujer vienesa (1859-1936) a la que S. Freud y J. Breuer dieron celebridad con ese seudónimo, y a quien se considera la primera «paciente» de la historia del psicoanálisis.

Desde la muerte de su padre sufrió de trastornos histéricos espectaculares; en 1880 se encuentra con Breuer y toma la costumbre de hablarle de sus síntomas, de contarle sus fantasmas, sus alucinaciones. Estas conversaciones regulares, conducidas casi siempre bajo hipnosis, son pronto investidas de una función terapéutica inesperada cuando uno de los síntomas de Anna O. desaparece totalmente por el efecto fortuito de su evocación. Anna O. toma entonces la iniciativa de aplicar sistemáticamente este procedimiento en el curso de las sesiones siguientes con Breuer. Este modelo de conversación, oportunamente designado por ella «cura por la palabra», promueve así una acción terapéutica original al rango de una auténtica estrategia clínica, cuya aplicación será generalizada por Freud y Breuer bajo el nombre de «método catártico», el que prefigura la elaboración de la terapéutica psicoanalítica. Las luchas que Bertha Pappenheim llevará ulteriormente adelante toda su vida contra la explotación de la mujer harán de ella una de las más ilustres figuras del movimiento feminista europeo.

anorexia mental (fr. *anorexie mentale*; ingl. *anorexia nervosa*; al. *Anorexia nervosa*). Trastorno sintomático de la conducta alimenta-

ria que se traduce principalmente en una restricción muy importante de la alimentación y cuya determinación, paradójica, parece unir una muy fuerte afirmación de un deseo amenazado y una negación de la identificación sexual que podría dar una salida a tal deseo.

A diferencia de la **bulimia**, la anorexia mental ha sido aislada como tal desde fines del siglo XIX (Gull, Lassègue, Huchard).^[4] Aparece principalmente en adolescentes o jóvenes adultas, antes de los 25 años, y es muy rara en los hombres. Se traduce en restricciones de la alimentación que a menudo tienen como pretexto, al menos al principio, un régimen fundado en razones estéticas. Estas restricciones pueden acompañarse de vómitos provocados y de ingesta de laxantes y de diuréticos. Producen el desvanecimiento de las formas femeninas, la reducción de los músculos, diversos trastornos somáticos, amenorrea, y a veces ponen la vida en peligro.

Para los psicoanalistas, además de la responsabilidad que puedan tener en tanto terapeutas, cuando son consultados, la anorexia plantea diversos problemas clínicos, en primer lugar, el de su definición. ¿Se trata de un síntoma que puede ser asociado a algunas estructuras neuróticas, o incluso psicóticas o perversas, y, en tal caso, a qué estructura en particular? ¿O se trata de un trastorno específico que plantea a su manera la cuestión del deseo?

Los psiquiatras y psicoanalistas que se han interesado en la anorexia han visto en ella a veces una patología parapsicótica. Este es el caso, por ejemplo, de M. Selvini-Palazzoli (*L'anoressia mentale*, 1963), que ve en ella una psicosis monosintomática. En una perspectiva vecina, H. Bruch (*Les yeux et le ventre*, 1984) subraya las distorsiones cuasi delirantes de la imagen del cuerpo (percibido por ejemplo como un cuerpo de obeso cuando es extremadamente delgado), las distorsiones en la interpretación cognitiva de los estímulos que provienen del interior del cuerpo así como el rechazo en reconocer la fatiga. Sin embargo, podría objetarse a esto que tal concepción reposa en la idea de que la realidad, para el sujeto no psicótico, es reconocida generalmente de manera objetiva. De hecho, la realidad, para cada uno, está organizada por el fantasma, y en numerosos sujetos no psicóticos encontramos distorsiones considerables con relación a lo que aparecería como real para un observador exterior. En suma, las referencias a la psicosis no son más convincentes de lo que serían, por lo demás, las referencias a la neurosis obsesiva: es cierto que la anoréxica piensa constantemente en la comida, pesa y calcula, controla sin cesar su peso o el grosor de sus muslos, etc. Pero tal determinación se quedaría en un formalismo demasiado exclusivamente descriptivo.

ANOREXIA E HISTERIA. Clásicamente, por otra parte, la anorexia más bien es considerada cercana a la histeria. Esta era generalmente la posición de Freud, aun cuando se preguntara eventualmente qué lazos podía haber entre anorexia mental y melancolía [*Manuscrito G.*]. Pero debe entenderse que esta referencia estructural no tendría casi interés si condujera a aplicar mecánicamente interpretaciones estereotipadas de la fantasmática de la anoréxica. Así, apoyándose en K. Abraham, que trajo a la luz el lazo entre ingestión de alimentos y «fecundación oral», ciertos autores pusieron la anorexia en relación con la represión de este fantasma. Se ve fácilmente lo reduccionista que puede ser tal concepción.

Pero si la anorexia puede ser abordada a partir de la histeria, es sin duda en una perspectiva totalmente distinta. Sabemos que el deseo siempre está ligado a una falta. De este modo, como lo señala J. Lacan, el niño atiborrado por la madre puede rehusar alimentarse para recrear una falta que esta ha taponado en su intento de satisfacer solamente sus necesidades. «Es el niño al que se alimenta con el mayor amor el que rechaza la comida y se sirve de su rechazo como de un deseo». Tal aproximación sitúa a la anorexia mental en el extremo de la posición histérica respecto del deseo. Ya la histérica (véase **histeria**), por su manera de ligar el deseo con la insatisfacción, tiende a demostrar que el deseo no recae sobre el objeto particular al que parece dirigirse, sino que en última instancia se dirige a una falta, a una «nada». A partir de aquí la anorexia ya no aparece más como una afección totalmente particular. Lacan retoma de E. Kris el caso de un autor convencido de haber plagiado, cuando lo que ha tomado en préstamo no va más allá de lo que es comúnmente admitido en su campo de actividad. La intervención de su analista, que intenta convencerlo de esto último, desencadena un **acting-out**: se encuentra comiendo «sesos frescos» en un restaurante, no muy lejos de lo de su analista. Es que efectivamente, dice Lacan, este hombre robaba, pero robaba «nada», así como la anoréxica come «nada». Inconscientemente, deseaba apropiarse del objeto, pero en su forma más despojada. Anorexia, en este caso, propiamente mental, dice Lacan, anorexia en cuanto a lo mental.

EL GOCE DEL OTRO. Si bien no es cosa de negar el alcance de tal aproximación, hay que decir que hoy parece preciso completarla, aunque más no sea inclusive a partir de otras articulaciones de Lacan, por ejemplo, sobre el goce del cuerpo.

Hay que destacar en especial lo siguiente: la anoréxica gasta una gran cantidad de energía intelectual y hasta física (vigilias prolongadas, ejercicios deportivos, hiperactividad, etc.), pero esta

energía es puesta enteramente al servicio de un síntoma, lo propio del cual es impedir la identificación sexual (la anoréxica no es ni hombre ni mujer) y desechar toda posibilidad de relación afectiva o sexual.

Podríamos entonces pensar en poner el acento, como lo hacen E. y J. Kestemberg y S. Decobert (*La faim et le corps*, 1972), en lo que sería una forma de «masoquismo erógeno primario», donde el placer estaría directamente ligado a la sensación de hambre. Esta perspectiva, que parece suponer el primado de algo referente al autoerotismo, no nos parece contradictoria, a pesar de la diferencia de abordaje, con los desarrollos que podríamos hacer por otro lado a partir de la oposición lacaniana entre goce fálico y goce del Otro.

El goce fálico, para Lacan, supone la identificación sexual, en sí misma relacionada con el complejo de castración. Estando este camino cerrado para la anoréxica, ella al parecer privilegiaría el goce del cuerpo como goce Otro (*véase goce*). Este término no debe entenderse aquí como sinónimo de placer, o sea, de lo que nace de la disminución de la tensión. Pues, para tomar un ejemplo particular, no es raro que las anoréxicas que multiplican los vómitos provocados describan la sensación del peso del alimento como insoportable, un insoportable que se siente idéntico a un muy fuerte goce.

Tenemos allí los elementos que permiten otra distinción de estructura. E. y J. Kestemberg y S. Decobert invocan la importancia del mecanismo de la «denegación [*dénégation*]⁵» en la anoréxica para hablar de perversión. Pero, aparte de que en esta perspectiva se esperaría más bien «renegación [*déni*]» que «denegación [*dénégation*]», la demostración no parece totalmente probatoria: hay, por cierto, en la anoréxica una negación de la diferencia sexual, negación concretizada en la realidad por el hecho de que su síntoma impide el florecimiento de los atributos corporales de la femineidad. Pero ¿puede aproximarse esta negación a la **renegación** perversa? En todo caso, el dominio que intenta ejercer la anoréxica (especialmente al mostrarse más fuerte que los que le piden comer) no es nunca, como en los perversos, un dominio del goce sexual, del goce «fálico».

anulación retroactiva (fr. *annulation rétroactive*; ingl. *undoing* [*what has been done*]; al. *Ungeschehenmachen*). Mecanismo de defensa, característico de la neurosis obsesiva, por el cual el sujeto intenta hacer como si un acto o un pensamiento no hubiera ocurrido.

Se sabe que la neurosis obsesiva descuelga en multiplicar las barreras, las protecciones contra la expresión de un deseo percibido como inaceptable. En la medida en que la idea sacrílega lo asalta

permanentemente, en la medida en que el objeto repugnante sólo puede ser alejado del sujeto y no realmente remitido a un lugar psíquico. Otro por una operación de represión, el obsesivo no puede más que retomar indefinidamente la alternancia del mandato y la interdicción, de la orden y de la contraorden. El síntoma definido como «anulación retroactiva» se inscribe en esta dimensión. Se presenta en dos tiempos, de modo que «el segundo acto suprime al primero, de tal suerte que todo pasa como si nada hubiera sucedido, cuando en realidad han sucedido los dos actos». El «Hombre de las Ratas», por ejemplo, un día choca su pie con una piedra de la calle. Se ve obligado entonces a quitar la piedra del camino, porque pensó que el vehículo de su «dama» pasaría en algunas horas por ese lugar y podría tener un accidente a causa de esa piedra. Pero algo después se dice que es absurdo, y debe entonces regresar para volver a colocar la piedra en medio del camino.

A partir de este ejemplo, se ve que no es posible simplificar la cuestión de la anulación retroactiva considerando que el primer acto corresponde siempre a una impulsión, y el segundo, a una interdicción. Aquí, en el segundo acto, es la pulsión hostil, agresiva, la que encuentra su expresión. Es disimulada sin embargo bajo la forma de un simple restablecimiento del estado anterior, ciertamente absurdo en sí mismo, pero que, dentro de una cierta lógica, puede tener lugar (el Hombre de las Ratas pone la piedra en el camino) no teniendo lugar (no está hecho con la intención de provocar un accidente).

La anulación retroactiva es concebida generalmente como una defensa del yo, sobre todo a partir de la obra de Anna Freud *El yo y los mecanismos de defensa* (1937), que sistematiza esta noción de defensa del yo. Debe destacarse sin embargo que, si la defensa protege al yo de la representación inaceptable (obscena, agresiva, etc.), también permite que el deseo subsista al abrigo de ese mecanismo complejo que ella ejecuta.

A propósito de la anulación retroactiva, Freud destaca la dimensión de «magia» característica de la neurosis obsesiva. Se trata de «borrar de un soplo» no sólo las consecuencias de un acontecimiento, sino el acontecimiento mismo.

aparato psíquico (fr. *appareil psychique*; ingl. *psychic apparatus*; al. *psychischer* o *seelischer Apparat*). Esquematización figurativa de la estructura elemental y fundamental que formaliza un lugar, el del desarrollo de los procesos inconscientes.

El término mismo *aparato* corre el riesgo de dar lugar a equívoco, pues la presentación inicial de S. Freud toma por modelo una

representación neurofisiológica. Lejos de ser una visión mecanicista, es por el contrario una ruptura completa con tal conceptualización puesto que pone en juego el carácter radicalmente inadecuado del organismo para admitir el deseo y el placer sexuales sin sufrir por ello un desorden en su funcionamiento mismo. De esta manera, debe descartarse el aparente carácter cientificista de este modelo, ya que Freud define esta construcción como un lugar psíquico y que, en rigor, designa el campo analítico mismo.

HISTORIA. Es en *La interpretación de los sueños* (1900) donde Freud presenta un aparato psíquico capaz de dar cuenta de la inscripción, entre percepción y conciencia, de huellas mnémicas inconcientes cuyo efecto simbólico ulterior participa en la constitución del síntoma. *La interpretación de los sueños* se dedica por entero al descubrimiento de las reglas que rigen el inconciente. Como lo muestra la correspondencia de Freud con W. Fliess, la formalización de este lugar es muy anterior. Desde setiembre de 1895, Freud produce una elaboración teórica en el *Proyecto de psicología*, inédito en su tiempo, que aclara la exposición abreviada de *La interpretación de los sueños* y muestra las condiciones teóricas y clínicas de esta construcción. En el mismo espíritu se debe considerar la carta 52 (carta 112 de la nueva edición completa) a Fliess, la que ya traza la función del significante en su relación con la represión.

En su *Nota sobre la pizarra mágica* (1925), Freud volvió sobre el aparato psíquico. Pero es verdaderamente en *Más allá del principio de placer* (1920), con el automatismo de repetición, donde los procesos inconcientes son expuestos en su función simbólica, ya que la construcción del aparato psíquico responde en primer lugar a la necesaria ubicación de esta función. En 1923, en *El yo y el ello*, se presenta otro aparato psíquico que reinserta el sistema percepción-conciencia en su correlación con el yo, el ello y el superyó, sin nada nuevo en cuanto a los procesos inconcientes mismos. J. Lacan ha producido otros aparatos. Aunque designados con el término *esquemas* (óptico, L y R), se inscriben en la misma perspectiva. Estos esquemas, elaborados en el curso de los tres primeros seminarios de Lacan, declaran dos hechos fundamentales. El primero, por medio del esquema óptico, sitúa la función libidinal del yo en su forma original, imaginaria, y centra la pulsión libidinal en gran parte sobre esta función imaginaria. El segundo hecho, desarrollado por los esquemas L y R, demuestra la juntura de lo simbólico y lo imaginario en su relación con lo real como articulados por el discurso del inconciente (discurso del otro), ligando así la represión con la función del significante.

SIGNIFICACIÓN ESTRUCTURAL DEL APARATO PSÍQUICO. Estos aparatos del *Proyecto* y de *La interpretación de los sueños* han sido elaborados a partir de dos hechos de observación, esenciales en la historia y, más ampliamente, en las neurosis, que implican un primer esbozo de las nociones de defensa y de represión tal como operan en el síntoma.

1. Si la histérica sufre de reminiscencias, estas reminiscencias están constituidas por vivencias sexuales de naturaleza traumática ligadas a su carácter prematuro. Esta comprobación da cuenta del aspecto inasimilable de toda experiencia sexual primera en su correlación con el deseo; y esta inasimilabilidad es un hecho de estructura.

2. En la operación de defensa que resulta de ello, la representación es separada del afecto. Esta desligadura (al. *Entbindung*) acarrea un destino diferente para estos dos elementos: la posibilidad, para la representación, de inscribirse como huella mnémica y, por lo tanto, de poder ser reprimida, en tanto que el afecto no puede ser reprimido en ningún caso; pero, libre, este último va a vincularse con otras representaciones o huellas mnémicas y va a producir efectos erráticos de carácter sintomático.

Sin embargo, tal descripción no aclara la causalidad de este proceso. En el *Proyecto de psicología*, Freud observa que el aparato psíquico está bajo el dominio del principio de placer, que se define por una disminución de la excitación. El deseo, por el contrario, engendra un aumento de la excitación. Esta antinomia estructural del deseo y del placer revela la función de la defensa: asegurar la perennidad de la menor excitación, por lo tanto, del placer. Los sistemas considerados en el *Proyecto de psicología* y en *La interpretación de los sueños* aseguran la inscripción de las huellas mnémicas, bajo la forma de facilitaciones [fr. *frayage*; al. *Bahnung*; huellas que al reiterarse facilitan un camino], en su diversidad simultánea, pero obedeciendo a la instancia placer-displacer. Estos sistemas en redes estarían amenazados en su función por una elevación excesiva de excitación, suscitada por el deseo (que engendra displacer), si no tuvieran un sistema de regulación (por filtros, barreras, desviaciones de las excitaciones) que permite atemperar, e incluso reprimir, los deseos. Como no está en condiciones de asumir plenamente las excitaciones recibidas, el sistema, en gran medida, se vuelve contra el deseo, lo que define la función de la defensa, a la que se vincula el control por el yo, que inhibe la excitación y permanece atento a que el investimento de una imagen, de reminiscencia hostil o desagradable, o demasiado agradable, o discordante (alucinatoria), sea inhibido. Ahora bien, resulta que esta imagen de recuerdo es preci-

samente una huella mnémica dejada por una experiencia primordial de placer o de dolor. Es aquí donde Freud introduce el concepto de neurona perdida, dicho de otro modo, de significante originariamente reprimido, vinculado a la *cosa* (al. *das Ding*) y llamado «complejo del prójimo», designándolo como «el primer objeto de satisfacción, por lo demás el primer objeto hostil, y también la primera potencia auxiliadora»: a saber, el Otro primordial. Este repaso de la articulación rectora del *Proyecto de psicología* muestra la importancia de la función simbólica, vinculada a la vez a lo que está perdido (significante de la falta) —inductor del automatismo de repetición— y al Otro primordial. De tal modo que la función del aparato no se puede considerar según el modelo del arco reflejo percepción-motricidad, sino que indica la ubicación de huellas mnémicas según un orden determinado en relación con la represión originaria. Esta cuestión permanece latente en el aparato presentado en *La interpretación de los sueños*, que toma en cuenta la noción de tiempo, la durabilidad y la simultaneidad de las inscripciones sin precisar la manera en que operan la elección y la acumulación de las huellas ni su función ulterior. El hecho de que Freud plantee que «memoria y conciencia se excluyen» señala que el esquema contiene dos sistemas bien separados: esta ausencia de continuidad entre los dos es el lugar de la represión y del inconciente. En efecto, la noción de percepción puede ser calificada de hipótesis inicial en tanto la constitución de huellas mnémicas la supone en el origen. En cuanto a lo consciente, su integración es tanto más problemática cuanto que va contra el deseo, contra el inconciente e incluso contra ciertas percepciones, que oculta deliberadamente: «instancia crítica», «representa al yo oficial».

¿Cómo aclarar la paradoja contenida en este aparato, paradoja que brota de cierta autonomía de la función simbólica, en el nivel de las huellas mnémicas en tanto significantes?

En la carta 52 a Fliess, Freud parte de «la hipótesis de que nuestro mecanismo psíquico ha nacido de una superposición de capas en las que, de tiempo en tiempo, el material compuesto por las huellas mnémicas ha sufrido un trastorno en su orden por nuevas relaciones, un trastorno en la inscripción». Esta hipótesis admite la posibilidad de reacomodamientos en la estructura, en el nivel de los síntomas como en el nivel del proceso de la cura. Y Freud propone un esquema de las inscripciones que respeta la secuencia temporal del aparato psíquico, esquema en el que se explicita ya una formalización de la inscripción de una batería de significantes que implica al significante originariamente caído en tanto reprimido. Mas, ¿cómo se realiza este trastrueque de uno a otro término, en la se-

cuencia de las inscripciones de estas huellas mnémicas? Por una traducción que es temporalmente doble: concierne al pasaje de un punto a otro del aparato y es una trascripción de las inscripciones de una época de la vida sexual a otra. De este modo, el aparato es un lugar en el que se opera cierto número de traducciones. Las psiconeurosis obedecen al hecho de que «la traducción de ciertos materiales no se ha efectuado». «El rechazo de la traducción (al. *die Versagung der Übersetzung*) es lo que en clínica se llama una represión». Ahora bien, una traducción en el seno de una misma lengua consiste en sustituir un significante por otro, o sea, en el proceso de la metáfora, que es precisamente una de las dos figuras de estilo que toma prestadas el sueño.

El aparato psíquico, por lo tanto, sitúa este *lugar* —esta otra escena, la del lenguaje— en el que se pueden reconocer los primeros lineamientos de los procesos inconcientes estructurados como un lenguaje, ya elaborados por Freud como tales.

apoyo/apuntalamiento s. m. (fr. *étayage*; ingl. *anaclists*; al. *An-lehnung*). Modalidad de intrincación de las pulsiones sexuales con las pulsiones de autoconservación.

La noción de apoyo es indisociable de la teoría pulsional de la sexualidad. Desde *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), Freud explica que las pulsiones parciales están ligadas con ciertas funciones vitales que les sirven de soporte, tanto más cuanto que tienen en común, en el origen, las mismas fuentes y los mismos objetos: la satisfacción de la pulsión oral «se apoya» en la satisfacción alimentaria ligada a las necesidades de la nutrición. No antes del momento de la actividad autoerótica las pulsiones sexuales tienden a desintrincarse de las pulsiones de autoconservación. La noción de apoyo interviene también en la elección de objeto. El sujeto elegirá ciertos objetos de amor en referencia metonímica a las personas que proveyeron originalmente los primeros objetos de satisfacción de las funciones de autoconservación, los que fueron también los primeros objetos sexuales; esta es la elección de objeto en apoyo. Por último, el apoyo permite aprehender el modo de organización de ciertos síntomas. El órgano que soporta a la vez el proceso de satisfacción de las pulsiones sexuales y de las pulsiones de autoconservación constituirá el lugar privilegiado de la eclosión de un síntoma cuando estos dos tipos de pulsiones se opongan por un conflicto psíquico.

après-coup adj. y s. m. [Retroactivo, *a posteriori*.] (ingl. *deferred action*, *deferred*; al. *Nachträglichkeit* [s.]; *nachträglich* [adj. y adv.]). Se

dice de la dimensión de la temporalidad y causalidad específica de la vida psíquica que consiste en el hecho de que hay impresiones o huellas mnémicas que pueden no adquirir todo su sentido, toda su eficacia, sino en un tiempo posterior al de su primera inscripción.

Desde sus primeras obras, Freud destaca que experiencias vividas sin efecto inmediato notable pueden tomar un sentido nuevo desde que son organizadas, reinscritas ulteriormente en el psiquismo. Incluso a partir de ese esquema hay que concebir el **trauma**. La mayoría de las veces, una escena vivida precozmente en una forma bastante neutra podrá tener valor de trauma cuando, por ejemplo, un segundo acontecimiento, vivido después de la pubertad, le dé a esta primera escena un sentido nuevo, desencadenando un afecto sexual displacentero.

Debe observarse que el abandono de la teoría del trauma como causa esencial de la neurosis no suprime la importancia de la noción de *après-coup*, sino todo lo contrario. Ya que, aunque hay una sexualidad infantil, el niño no dispone al comienzo de su percepción definitiva del registro sexual. Así, a propósito del caso del «**Hombre de los Lobos**», Freud establece que, habiendo sido testigo, al año y medio, de un coito entre sus padres, él sólo lo comprendió a los cuatro años, «gracias a su desarrollo, su excitación sexual y su investigación sexual». Sólo a esa edad esta «escena primaria» toma para él toda su eficacia psíquica, determinante en su fantasma y en su síntoma.

El término *après-coup* puede tener el valor tanto de sustantivo como de adjetivo o de adverbio. Conviene considerarlo como un concepto, y como un concepto no despreciable. Ya que, efectivamente, aparta de una concepción ingenua del psicoanálisis según la cual siempre lo históricamente anterior determinaría lo que es ulterior. Fenómenos como los recuerdos encubridores, recuerdos precoces siempre reinterpretados a partir del fantasma, muestran claramente que no es así.

asociación s. f. (fr. *association*; ingl. *association*; al. *Assoziation*). Ligazón entre dos o varios elementos psíquicos.

El término *asociación* es tomado por Freud de la doctrina asociacionista que reinaba en Alemania en el siglo XIX. No obstante, Freud hace de él un uso totalmente nuevo. Allí donde el asociacionismo buscaba las leyes generales que rigen la psique (leyes fundadas especialmente en la semejanza, noción que no tiene nada de simple ni de primaria), Freud ve en la asociación la manera en que un sujeto se recupera en una memoria concebida como un sistema de archivos. No todas las «facilitaciones» son entonces posibles, y

hay «grupos psíquicos separados» (justamente partiendo de esto se puede formar el concepto tópico de inconciente). Pero, al mismo tiempo, si deja libre curso a sus asociaciones, el sujeto podrá establecer conexiones nuevas, las únicas que permiten ganar terreno sobre la represión. En este sentido, el método de la «asociación libre» se confunde con la **regla fundamental** del psicoanálisis.

asociación (método de libre) (fr. *méthode de libre association*; ingl. *free association method*; al. *Methode der freien Assoziation*). Método constitutivo de la técnica psicoanalítica, según el cual el paciente debe expresar, durante la cura, todo lo que se le ocurre sin ninguna discriminación.

El método de la asociación libre le fue sugerido a Freud en 1892 durante un tratamiento en el que una paciente (Emmy von N.) le pidió expresamente que cesara de intervenir en el curso de sus pensamientos y que la dejara hablar libremente. Poco a poco, y hasta 1898, cuando se lo adoptó definitivamente, este método fue sustituyendo al antiguo método catártico y se convirtió desde entonces en la regla fundamental de la cura psicoanalítica: el medio privilegiado de investigación del inconciente. El paciente debe expresar todos sus pensamientos, ideas, imágenes, emociones, tal como se le presentan, sin selección, sin restricción, aunque el material le parezca incoherente, impúdico, impertinente o desprovisto de interés. Estas asociaciones pueden ser inducidas por una palabra, un elemento de un sueño o cualquier otro objeto de pensamiento espontáneo. La observancia de esta regla contribuye a que afloren las representaciones inconcientes y actualiza los mecanismos de resistencia.

atención flotante (fr. *attention flottante*; ingl. *suspended attention*; al. *gleichschwebende Aufmerksamkeit*). Regla técnica a la que procura atenerse el psicoanalista al no privilegiar, en su escucha, ninguno de los elementos particulares del discurso del analizante.

La atención flotante es la contrapartida de la asociación libre propuesta al paciente. S. Freud formula esta técnica explícitamente así en *Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico* (1912): «No debemos otorgar una importancia particular a nada de lo que oímos y conviene que le prestemos a todo la misma atención flotante». De igual modo le asigna al inconciente del analista comportarse respecto al inconciente del paciente «como el auricular telefónico respecto del micrófono». La atención flotante supone por consiguiente, de parte del profesional, la supresión momentánea de sus prejuicios conscientes y de sus defensas inconcientes.

autismo s. m. (fr. *autisme*; ingl. *autism*; al. *Autismus*). Repliegue sobre su mundo interno del sujeto, que rehúsa el contacto con el mundo externo, y que puede ser concebido como el efecto de una falla radical en la constitución de la imagen del cuerpo.

DESCRIPCIÓN CLÍNICA DEL SÍNDROME. L. Kanner fue el primero, en 1943,^[6] en describir el cuadro clínico, al estudiar un grupo de 11 niños («Autistic disturbances of affective contact», *Nervous Child*, vol. 2). Su descripción sigue siendo aún válida y presenta la ventaja de no estar contaminada por intentos explicativos, como en los autores posteriores. Kanner describe un cuadro cuyo rasgo patognomónico es «la ineptitud para establecer relaciones normales con las personas desde el principio de la vida». Descarta toda confusión con la esquizofrenia, adulta o infantil, y señala que en estos niños no existió nunca una relación inicial tras la cual habría habido una retracción. «Hay desde el principio una extrema soledad autista que, siempre que es posible, desdeña, ignora, excluye todo lo que viene hacia el niño desde el exterior». Todo contacto físico directo, todo movimiento o ruido es vivido como una amenaza de romper esta soledad. Será tratado «como si no existiera», o se lo sentirá dolorosamente como una interferencia desoladora. Cada aporte del exterior representa una «intrusión espantosa». De ello se desprende un límite fijo dentro de la variedad de las actividades espontáneas, como si el comportamiento del niño estuviese gobernado por una búsqueda de la inmutabilidad que explicaría la monotonía de las repeticiones. En las entrevistas, estos niños no prestan la menor atención a la persona presente: por el tiempo que los deje tranquilos, la tratan como a un mueble. . . Si el adulto se introduce él mismo por la fuerza tomando un cubo o atajando un objeto que el niño ha lanzado, este se debate, y se encoleriza contra el pie o la mano como tales y no como partes de una persona.

Respecto de los signos precursores, Kanner destaca que, si el niño común aprende desde los primeros meses a ajustar su cuerpo a la posición de la persona que lo lleva, los niños autistas no son capaces de ello.

En cuanto a la etiología en juego, Kanner supone que «estos niños han venido al mundo con una incapacidad innata, biológica, de constituir un contacto afectivo con la gente».

En lo que concierne al lenguaje, ocho de los once niños estudiados hablaban, pero sólo para enunciar el nombre de objetos identificados, adjetivos de colores o indicaciones sin especificidad. Cuando estos niños llegan por fin a formar frases —estado que los autores actuales denominan «posautismo»—, se trata de repeticiones

inmediatas o de ecolalias diferidas, como en los loros, e incluso de combinaciones de palabras oídas. El sentido de una palabra es inflexible, sólo puede ser utilizado con la connotación originariamente adquirida. Los pronombres personales son repetidos tal como son oídos, sin tener en cuenta quién enuncia la frase. «El lenguaje —dice— estaba desviado hacia una autosuficiencia sin valor semántico ni de conversación, o hacia ejercicios de memoria groseramente deformados». Concluye que, en lo concerniente a la función de comunicación de la palabra, no había diferencia fundamental entre los ocho niños hablantes y los tres mudos. Y, como algunos padres habían aprovechado la extraordinaria retentiva de estos niños para hacerles aprender salmos o textos de memoria, Kanner se preguntaba si este aprendizaje mismo no constituía una causa de sus dificultades de comunicación.

Si buen número de estas observaciones siguen siendo pertinentes, algunas de sus conclusiones en cambio son contradichas por el estudio que treinta años después lleva adelante el propio Kanner («Follow up study of eleven children originally reported 1943», 1971) sobre la evolución de los once niños estudiados. Reitera allí, con más convicción aún, su concepción de una etiología biológica innata, y rechaza cualquier psicogénesis posnatal: para él, todo está jugado ya en el nacimiento, y le parece imposible considerar este cuadro como un efecto de la relación padres-hijos.

Casi todos los ex niños de su investigación habían sido internados en instituciones para crónicos y postrados, y Kanner comprueba que se han instalado en un modo de vida «nirvana». Dos, sin embargo, habían logrado una autonomía profesional y económica, dando prueba de capacidades creadoras culturales o artísticas. Estos dos destinos diferentes son considerados por Kanner como resultado del encuentro con seres capaces de entrar verdaderamente en contacto con ellos. Lo que este autor no destaca es que se trata justamente de dos de los niños que habían desarrollado particularmente ese lenguaje ecolálico, y a los que los padres les habían suministrado cierta cantidad de material cultural como para alimentar su capacidad de aprender de memoria. ¿Podría ser entonces que —contrariamente a la opinión de Kanner— un trabajo tal con el lenguaje, aunque aparentemente fuera de discurso y no comunicativo, introdujese al aparato psíquico del niño en un camino estructurante?

EL PUNTO DE VISTA DEL PSICOANÁLISIS. EL ABORDAJE DE LOS AUTORES POSKLEINIANOS. Para F. Tustin (*Autistic States in Children*, 1981), los niños autistas son prematuros psicológicos. La toma de

conciencia de la separación del objeto ha ocurrido antes de que sus capacidades de integración fueran suficientes en el plano neurofisiológico. El niño se encontraría entonces en una situación de depresión psicótica, concepto tomado de D. W. Winnicott que remite a un fantasma de arrancamiento del objeto, con pérdida de la parte correspondiente del propio cuerpo (por ejemplo, el seno junto con una parte de la boca). Esto produciría un vacío que Tustin llama «el agujero negro de la psiquis»; y el autista, para defenderse de ello, desarrollaría defensas masivas, con el propósito de negar toda separación, toda alteridad. Se construiría un caparazón en el que, invistiendo sus propias sensaciones internas, produciría las «figuras autistas» que están en la raíz de los «objetos autistas», constituidos por partes del cuerpo del niño o por objetos del mundo exterior percibidos como cuerpo propio.

Donald Meltzer (*Exploration, Apprehension of Beauty*, 1988) describe dos mecanismos específicos del autista, cuyo propósito es «aniquilar toda distancia entre el propio-ser y el objeto», y por consiguiente toda posibilidad de separación de este objeto: el «desmantelamiento» y la «identificación adhesiva». Este último concepto remite a la noción de «piel psíquica: una zona que limita y mantiene el cuerpo como un conjunto coherente». El autista se pega al objeto, que percibe bidimensional y por lo tanto desprovisto de interior; el yo y el objeto se presentan aplanados, despedazados, y no hay nada que les dé coherencia ni volumen.

René Diatkine, alejado sin embargo de una visión estructuralista del aparato psíquico, ha hecho observaciones muy agudas sobre los inconvenientes de este abordaje fenomenológico del autismo. En particular, señala la dificultad de considerar el autismo como sistema defensivo y lo aventurado que le parece atribuirle al bebé fantasmas de arrancamiento de la boca o del seno.

APROXIMACIÓN LACANIANA A LA CUESTIÓN DEL AUTISMO. *¿Es posible diferenciar autismo y psicosis?* Para responder a esta pregunta, C. Soler plantea la alienación y la separación como las dos operaciones constituyentes de la causación del sujeto. Recuerda la idea según la cual (Lacan, *Seminario XI*) el psicótico no estaría fuera del lenguaje, sino fuera del discurso. «Si la inscripción en un discurso está condicionada —dice— por esta operación de separación, a su vez condicionada por el Nombre-del-Padre, hay que decir que el fuera-de-discurso de la psicosis es su instalación en el campo de la alienación. La cuestión es entonces la del autismo (. . .) se puede situar al autismo en un más acá de la alienación, en un rechazo a entrar en ella, en un *detenerse en el borde*».

La falla en la constitución de la imagen del cuerpo en el niño autista. Sabemos, por las investigaciones internacionales publicadas, y por la clínica (cf. M. C. Laznik-Penot, «Il n'y a pas d'absence s'il n'y a pas déjà présence. . .», en *La Psychanalyse de l'Enfant*, nº 10), que hay bebés que, aun criados por su madre y sin tener ningún trastorno orgánico, no la miran, no sonríen ni vocalizan nada hacia ella ni la llaman jamás en caso de aflicción. Nuestros trabajos nos llevan a pensar que la no mirada entre una madre y su hijo, y el hecho de que la madre no pueda darse cuenta de ello, constituye uno de los signos princeps que permiten plantear, durante los primeros meses de la vida, la hipótesis de un autismo (en tanto las estereotipias y las automutilaciones sólo suceden en el segundo año). Aunque esta no mirada no desemboque necesariamente después en un síndrome autista característico, marca una dificultad importante en el nivel de la relación especular con el otro. Si no se interviene, son niños en los que el **estadio del espejo** no se constituirá convenientemente. Estos casos clínicos, que nos presentan una no constitución de la relación especular, permiten poner en evidencia patologías que traducen, ciertamente, una no constitución de la relación simbólica fundamental, la *presencia-ausencia* materna, pero no por un déficit del tiempo de ausencia (como a menudo se ve en la clínica de otros estados psicóticos) sino más bien por un *déficit fundamental de la presencia original misma del Otro*.

La consecuencia es la falla en la constitución de la imagen del cuerpo (a través de la relación especular con el otro) y en la constitución del yo. Esto correspondería al fracaso del tiempo de la «alienación» en la constitución del sujeto.

Para trabajar la clínica de una no constitución de la relación especular, hay que retomar el **esquema óptico**. Sabemos que Lacan lo introduce (*Seminario I*, 1953-54) para intentar metaforizar la constitución del narcisismo primario. En la experiencia de Bouasse, citada por Lacan en «Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache» (1960; *Escritos*, 1966), vemos que el objeto real —lo real del bebé, digamos su presencia orgánica— parece muy bien hacer uno con algo que es una imagen: esta imagen real (el ramo de flores), los «pequeños a» [véase **objeto a**] que constituyen la reserva de la libido. Sabemos que, en tal dispositivo, el sujeto de la mirada, metaforizado por el ojo, que está en condiciones de percibir las dos cosas (el jarrón y las flores) como formando un todo, una unidad, no puede ser el mismo niño, sino necesariamente un Otro. Para que el *infans* pueda verse a sí mismo, Lacan propone algunas modificaciones a este esquema inicial, introduciendo en especial un espejo plano, que es el que ilustra en primer lugar el estadio del espejo. Pe-

ro también va a emplearlo de otra manera: como espejo sin reflejo, representación de la mirada del gran Otro (*Seminario VIII*, 1960-61, «La transferencia»).

Del lado en que se encuentra el conjunto constituido por el objeto real haciendo uno con la imagen real, de ese lado va a presentificarse la constitución del *Ur-Ich*, en lo que será el cuerpo propio, la *Ur-Bild* de la imagen especular. Lacan acuerda una gran importancia a ese tiempo de reconocimiento por el Otro de la imagen especular, a ese momento en que el niño se vuelve hacia el adulto que lo sostiene, que lo lleva, y que le demanda ratificar con la mirada lo que percibe en el espejo como asunción de una imagen, de un dominio todavía no logrado. Para dar cuenta de la falla en la constitución del estadio del espejo, hace falta plantear la necesidad de un primer reconocimiento, no demandado, pero que fundaría la posibilidad misma de la imagen del cuerpo, es decir, la *Ur-Bild* de la imagen especular, y que no podría formarse sino en la mirada del Otro. Un defecto de tal reconocimiento primero podría dar cuenta de esa evitación, que parece un cercenamiento de los signos perceptivos de lo que constituiría la mirada de la madre, en el sentido de su presencia, de su investimento libidinal.

Llegados a este punto, tenemos que progresar a través de otra cuestión: ¿desde dónde se origina la imagen real? Para responder a ello, debemos referirnos a la reconsideración modificada que hace Lacan del esquema óptico en el *Seminario X*, 1962-63, «La angustia»: la imagen real que aparece por encima del jarrón (objeto real) no es ya la copia concordante de un objeto oculto, como era el caso del ramo de flores, sino el efecto de una falta que Lacan va a escribir «menos phi» ($-\phi$). A partir de la clínica del autismo, podemos entonces proponer una lectura de esta nueva versión del esquema óptico.

Así, el que ocupa el lugar del Otro primordial da su falta ($-\phi$). Decir que este Otro da su falta permite escribirlo como \bar{A} (A tachada, barrada). Esta operación permite ver surgir al niño aureolado de los objetos «pequeños a », lo que se podría llamar la «falicización» del niño, que parece corresponder a la noción misma de investimento libidinal en Freud.

Detrás del espejo plano, en el campo imaginario, ya no vemos más surgir la imagen virtual del conjunto de lo que había podido constituirse (a la izquierda). Los pequeños a no son especularizables; lo que Lacan llama la «no especularización del fallo» vuelve en la imagen virtual como una falta ($-\phi$). Observamos pues que esta falicización del niño sólo tiene lugar en la mirada del Otro [*Autre*], y aquí la mayúscula [A] se impone clínicamente, puesto que, en la relación con su imagen, con el otro su semejante, el sujeto sólo puede

verse como marcado por la falta. La imagen real, formada por el conjunto de esos pequeños a que corresponden a la falicización del niño, sería entonces comparable a lo que Freud propone en su obra *Introducción del narcisismo* cuando habla de la necesidad de que el niño venga a ocupar el lugar de «His Majesty the Baby».

En su *Seminario X*, «La angustia», Lacan ha hablado de una clínica de la falla de la constitución de la relación especular. Se trata de madres para las que el niño en su vientre no es sino un cuerpo a veces cómodo o a veces incómodo; lo que él llama «la subjetivación del pequeño a como puro real» (*Seminario XI*, 1963-64, «Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis»).

Todo ocurre como si ciertos padres no fueran cautivos de ninguna imagen real, y por lo tanto, de ninguna ilusión anticipadora: como si vieran al bebé real, tal como es, en su absoluta desnudez. Esta imposibilidad no tendría relación con una ausencia de buena voluntad en los padres sino que correspondería a dificultades de orden simbólico de las que ellos mismos serían víctimas.

La ausencia de dimensión simbólica e imaginaria de esta imagen real deja al niño sin imagen del cuerpo, haciendo problemática su vivencia de unidad del cuerpo. Esta ausencia de imagen del cuerpo tendrá al menos otra consecuencia dañina: bloqueará la reversibilidad posible de la libido del cuerpo propio a la libido de objeto. Es decir que los objetos a no se encontrarán comprendidos en ese borde del jarrón que simboliza al continente narcisista de la libido. Esto, al mismo tiempo, hace imposible el pasaje entre $i(a)$ e $l'(a)$, no dejándole otro porvenir a la libido del niño que el encierro en el cuerpo propio: las automutilaciones.

autoanálisis s. m. (fr. *autoanalyse*; ingl. *self-analysis*; al. *Selbstanalyse*). Análisis del sujeto por él mismo, tomando del psicoanálisis las técnicas de la asociación libre y de la interpretación de los sueños.

S. Freud, que tuvo que ser necesariamente su propio analista, insistió progresivamente en el carácter limitado de un autoanálisis y en el hecho de que en todo caso este era insuficiente para la formación de un analista. Es innegable, en cambio, que el trabajo del autoanálisis prosigue en el analista de modo más o menos regular luego del fin de su propia cura.

autoerotismo s. m. (fr. *autoérotisme*; ingl. *auto-erotism*; al. *Autoerotismus*). Forma de manifestación de la pulsión sexual, en cuanto no se dirige hacia otras personas, o, más en general, hacia objetos exteriores, sino que se satisface en el cuerpo propio del sujeto.

El concepto de autoerotismo es tomado por Freud de Havelock Ellis, que lo había introducido en el vocabulario científico en 1898. Pero, mientras Havelock Ellis designaba con ello una excitación surgida del interior del propio cuerpo y no provocada desde el exterior, Freud considera que la cuestión recae menos en la génesis que en el objeto de la pulsión sexual. ¿Qué lugar habría que darle a una pulsión que no eligiese un objeto exterior al cuerpo sino que tomase una parte del cuerpo propio como objeto susceptible de procurar una satisfacción?

Esta pregunta es importante para el psicoanálisis. La experiencia de la cura obliga a reconocer la existencia de una sexualidad infantil (esta quizás es incluso la tesis a la vez más conocida y más criticada del psicoanálisis, al menos en sus orígenes). Sin embargo, los niños no pueden vivir una sexualidad comparable a la de los adultos, no pueden realizarla en el marco de una relación de amor y de deseo. En principio, parece que habría una contradicción si la sexualidad del niño no fuese designada como autoerotismo.

En *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), Freud muestra que las satisfacciones erógenas se apoyan en las funciones del cuerpo; el placer bucal, por ejemplo, en la nutrición, en la succión del seno materno. Cuando interviene el destete, e incluso antes, el chupeteo se instala como actividad autoerótica vuelta sobre el propio cuerpo. Lo que da idea, en el límite, de lo que es el autoerotismo, es la satisfacción de los labios que se besan a sí mismos, más aún que la succión del pulgar o de la teta.

Freud matizará luego este punto de vista, incluso en las ediciones sucesivas de *Tres ensayos*. Así, el análisis del pequeño **Hans** [Juanito] le da la ocasión de destacar que «los niños de tres a cinco años son capaces de una elección de objeto totalmente perceptible y acompañada de afectos violentos». Esta observación es una de las que permite fundar las investigaciones posteriores, por ejemplo las de M. Balint sobre la relación de objeto (véase **relación de objeto**), investigaciones interesantes, más allá de las críticas que pueda hacerseles. Del mismo modo, J. Lacan apuntó que hay objetos «desde el momento más precoz de la fase neonatal». Si, a pesar de todo, puede hablarse de autoerotismo, es refiriéndose a la teoría freudiana del «yo-placer» (*Lust-Ich*) que empieza por distinguir lo que es bueno para él antes aun de saber si lo que define así como bueno se encuentra en la realidad (véase **denegación**). El autoerotismo consiste entonces en que «no habría surgimiento de los objetos si no hubiera objetos buenos para mí».

Parece indudable que el niño no espera la pubertad para hacer «elecciones de objeto». Sin embargo, la teoría del autoerotismo tiene

el mérito de enseñarnos que la sexualidad no se define esencialmente como una actividad dirigida a un fin determinado, adaptada a una relación satisfactoria con otro. Puede también constituirse sin relación con otro, otro con el que, por otra parte, el sujeto no está acordado por ninguna armonía preestablecida.

En el resto de su obra (por ejemplo en *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, 1916-17), Freud tendió a confundir autoerotismo y narcisismo primario (véase **narcisismo**). Hoy, a partir de la tesis lacaniana del estadio del espejo, vemos mejor cómo repartirlos. Mientras que el narcisismo inviste al cuerpo en su totalidad, toma por objeto la imagen unificante del cuerpo, el autoerotismo, por su parte, concierne a partes del cuerpo o, mejor aún, a los «bordes» de los orificios corporales investidos por la **libido**.

B

Balint (Michael). Psiquiatra y psicoanalista británico de origen húngaro (Budapest 1896 - Londres 1970).

Practica el psicoanálisis desde 1926 hasta 1939 en el Instituto de Psicoanálisis de Budapest, que dirige a partir de 1935. Llegado a Gran Bretaña, ejerce la psiquiatría, especialmente en la Tavistock Clinic de Londres, de la que es el fundador. Sus observaciones clínicas y la influencia de S. Ferenczi (que fue su analista) lo llevan a proponer la noción del amor primario, que postula la existencia de una fase posnatal anterior al narcisismo primario en la que ya existe una relación de objeto primaria cuya base biológica es la interdependencia de la madre y del niño en el plano instintivo. Por otra parte, Balint intentó aislar la noción de «falta básica» como factor importante de la patogénesis mental. También inició un movimiento que busca reconsiderar profundamente el problema de las relaciones médico-enfermo-enfermedad. (Véase **Balint (grupo)**.) Las principales obras de Balint son *Primary Love and Psycho-Analytic Technique* (1952), *The Doctor, his Patient, and the Illness* (1957), *Thrills and Regressions* (1959), y, en colaboración con E. Balint, *Técnicas psicoterapéuticas en medicina* (1961).

Balint (grupo) (ingl. *Balint group*). Grupo de discusión que reúne a una decena de médicos, la mayor parte de las veces practicantes de medicina general, bajo la conducción de un psicoanalista, a fin de que cada participante tome conciencia, gracias al trabajo del grupo, de los procesos psíquicos que intervienen en su relación con sus propios pacientes.

beneficio s. m. (fr. *bénéfice*; ingl. *gain from illness*; al. *Krankheitsgewinn*). Idea general según la cual la formación de síntomas le permite al sujeto una reducción de las tensiones engendradas por una situación conflictiva, conforme al principio de placer.

En una nota de 1923, dedicada al caso Dora, que había publicado en 1905, S. Freud escribe que «el motivo de la enfermedad no es otro que el propósito de obtener cierto beneficio». Define allí el bene-

ficio primario como «la solución más cómoda en el caso de un conflicto psíquico», en la medida en que «ahorra en primer lugar un esfuerzo». Precisa además que factores exteriores como la modificación para ventaja del paciente de las relaciones con su entorno entran dentro del beneficio primario de la enfermedad. El beneficio secundario de la enfermedad es descrito en 1926, en *Inhibición, síntoma y angustia*, como el esfuerzo del yo por pactar con una enfermedad ya instalada. Esfuerzo que moviliza las capacidades integradoras del yo: «El yo intenta suprimir el carácter extraño y aislado del síntoma, y extrae partido de todas las posibilidades que puedan ofrecerse de ligarse de cualquier manera, y de incorporarlo por medio de tales lazos a su organización». De allí que el yo se adapta al síntoma como lo hace de ordinario con el mundo exterior. Este esfuerzo choca, sin embargo, con uno de los aspectos irreductibles del síntoma, que es el de ser un sustituto de la moción pulsional reprimida, que renueva continuamente su exigencia de satisfacción y arrastra al yo a una nueva lucha defensiva. El beneficio secundario aparece por lo tanto como una frágil ganancia.

Bettelheim (Bruno). Psicoanalista norteamericano de origen austriaco (Viena 1903 - Silver Spring, Maryland, 1990).

Tras sus estudios de psicología, adquiere una formación psicoanalítica. Es deportado en razón de sus orígenes judíos a Dachau y Buchenwald, de donde es liberado gracias a la intervención de la comunidad internacional. Extrae de esta experiencia un informe titulado *Individual and Mass Behavior in Extreme Situation* (1943), que el general Eisenhower dio a leer a todos los oficiales del ejército norteamericano. También extrajo de esta experiencia *El corazón conciente* (1960) y *Sobrevivir* (1979), donde analiza las actitudes humanas en las situaciones extremas y jerarquiza los comportamientos que parecen más eficaces para salvaguardar la integridad funcional del yo. Después de su liberación se dirige a los Estados Unidos, donde se hace profesor de educación (1944), luego de psiquiatría (1963) en la Universidad de Chicago. También toma la dirección, en 1944, de un instituto destinado a los niños con dificultades, que reforma en 1947, con el nombre de *Instituto Ortogénico de Chicago*. Organiza este Instituto, que describe en *Un lugar para renacer* (1974), como un medio aislado de las presiones exteriores, especialmente de los padres, y en el que toma a su cargo a los niños autistas. Por su práctica y sus observaciones pone en cuestión las concepciones del autismo, y sostiene que la causa primera de esta enfermedad es un incidente sobrevenido en la más temprana infancia, en particular, en una relación mal establecida entre el niño y su

madre. Intenta demostrar esta tesis a partir de varios casos en *La fortaleza vacía* (1967). En su Instituto Ortogenético no deja ningún detalle librado al azar: un medio en todo momento favorable al niño, el reparto de los pensionistas en seis grupos de ocho, el respeto absoluto de lo que quiere el niño, sin intervención de ninguna jerarquía, pues, según sus decires, «el poder corrompe». Sus métodos invocan a S. Freud, A. Aichhorn y sobre todo a E. Erikson, promotor del «principio de la confianza básica». Bettelheim se vincula así con la corriente de la psicología del yo. Luego de haber escrito *Diálogo con las madres* (1962) y de haberse interesado en los mitos y los cuentos de hadas (*Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, 1976), publica *Las heridas simbólicas* (1976). La importancia de Bettelheim, aunque a veces cuestionada, se destaca especialmente en su voluntad de dejarle al niño toda la facultad de autonomía posible, incluso en sus tendencias a la retracción, para que acceda a partir de sí mismo al otro, al mundo, de manera personal y auténtica.

Binswanger (Ludwig). Psiquiatra suizo (Kreuzlingen 1881 - *id.* 1966).

Intentó una síntesis entre psicoanálisis y fenomenología, donde la segunda predomina claramente sobre el primero. Proveniente de una familia de psiquiatras propietaria de la clínica de Kreuzlingen, cerca del lago Constanza, sigue a la vez estudios médicos y filosóficos en Lausana y Heidelberg. En Zurich, adonde luego se traslada, es alumno y luego asistente de E. Bleuler en el hospital psiquiátrico del Burghölzli. Allí conoce a C. Jung, al que acompaña a Viena en 1907 para encontrarse ahí con S. Freud y comenzar una formación psicoanalítica. Esta formación lo llevará a la comisión directiva de la Sociedad Suiza de Psicoanálisis en 1919.

Mientras dirige la clínica familiar, se interesa cada vez más en la fenomenología de E. Husserl y luego de M. Heidegger, para aplicarla a la observación clínica y al estudio psicopatológico de sus enfermos, de los que publica algunos casos que se han vuelto célebres, en particular los de Suzan Urban y de Ellen West. Esta última observación es largamente presentada en *Existence* (trad. ingl. Clarion Books, 1967) como un modelo del análisis existencial que preconiza Binswanger. Para él, el psiquiatra debe reconstituir y comprender fenomenológicamente el mundo de la experiencia interna de su enfermo si quiere intentar curarlo. El «ser-en-el-mundo», el «Dasein» (Heidegger), debe permanecer en el centro de este análisis que Binswanger desarrolló largamente en sus seis artículos de los *Archivos suizos de neurología y psiquiatría*, a propósito de la conciencia, o, más precisamente, del «mundo maniaco», de la fuga de

ideas (*Über Ideenflucht*, serie de artículos de 1930 a 1932, publicados bajo este título en 1933).

Al mismo tiempo que se aleja cada vez más de la ortodoxia psicoanalítica, Binswanger permanece fiel hasta el fin a Freud, a quien dedica su último libro de recuerdos (*Erinnerungen an Sigmund Freud*). Artículos importantes fueron reagrupados, publicados (1947) y traducidos al francés bajo el título *Introduction à l'analyse existentielle* (1971; reed. 1989). Los trabajos más notables son *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie* (1922), *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (1942), *Schizophrenie* (1957). En este último trabajo se encuentra *Le Cas Suzan Urban* (trad. fr. en 1957, prologado por Binswanger).

Bion (Wilfred Ruprecht). Psiquiatra y psicoanalista británico (Mutra, hoy Mathura, India, 1897 - Oxford 1979).

Alumno de M. Klein, fue presidente de la Sociedad Británica de Psicoanálisis (1962-1965). Orientó una parte de su trabajo hacia los pequeños grupos y sobre todo hacia el análisis de los psicóticos. Su contribución se extiende al estudio del «aparato protomental», que define como un sistema que constituye una vía de acercamiento a los fenómenos psicósomáticos, al estudio del movimiento de «desintegración-integración» que opera en todo aprendizaje por la experiencia, y al del psiquismo visto como sistema gastro-intestinal-intelectual-emocional. También se interesó en el desarrollo del pensamiento del niño —y sus trastornos—, en estrecha relación con la capacidad materna de «contener», de recibir sus proyecciones y alimentarlo psíquicamente. Sus principales obras son *Acerca de los pequeños grupos* (1961), *Aprendiendo de la experiencia* (1962), *Elementos del psicoanálisis* (1963), *Transformaciones* (1965), *La atención y la interpretación* (1970), *Memorias del futuro* (1975-1979).

Breuer (Josef). Médico austríaco (Viena 1842 - *id.* 1925).

Se le debe el descubrimiento del mecanismo de la autorregulación de la respiración y del control de las posturas del cuerpo por el laberinto. Notable clínico, es conocido sobre todo por su encuentro con S. Freud (1880) y su colaboración con él a partir de 1882, inaugurado por el célebre estudio del caso **Anna O.**, fundamental para la comprensión psicopatológica de la histeria y como punto de partida de la teoría del inconsciente y del método analítico, anticipado por Breuer bajo el nombre de **método catártico**.

Sin embargo, Breuer no pudo llevar muy lejos su cooperación con Freud. De la misma manera que se había espantado por la muy

violenta transferencia amorosa de Anna O. sobre él, no aceptó nunca totalmente la teoría freudiana de la etiología sexual de las neurosis. Así, la colaboración de los dos profesionales tuvo fin en 1895, el año mismo en que el producto de su trabajo teórico se publicaba bajo el título de *Estudios sobre la histeria*. Esta obra distingue claramente las tesis teóricas de los dos autores, especialmente la idea que Breuer sostenía sobre los «estados hipnoides» como determinantes de los síntomas histéricos.

bulimia s. f. (fr. *boulimie*; ingl. *bulimia*; al. *Bulimie*). Perturbación de la conducta alimentaria, consistente en el consumo solitario, en ciertos momentos de crisis, de grandes cantidades de comida, de manera rápida y aparentemente compulsiva.

La bulimia fue aislada como entidad clínica recién en 1979. Cabe preguntar, por otra parte, si las preocupaciones referidas a la obesidad en las civilizaciones occidentales, especialmente en los Estados Unidos, no tienen mucho que ver con esta elaboración. No obstante, no todos los bulímicos son obesos; algunos alternan las crisis de bulimia con las tentativas de régimen, y a menudo la crisis durante la cual es absorbida una gran cantidad de alimento es seguida de vómitos.

No se podría negar que individuos (y en este caso principalmente mujeres) pueden expresar en el plano alimentario conflictos que generalmente tienen otro origen muy distinto. Sin embargo, desde que se intenta situar la estructura psíquica de la que dependería la bulimia, aparecen numerosas dificultades.

O. Fenichel, mucho antes de que la bulimia se constituyera como entidad clínica, había hablado, acerca de esto, de toxicomanía sin droga. Sin embargo, si bien la dependencia de la bulímica respecto de su síntoma puede evocar un fenómeno de adicción, no excluye una cierta resistencia a la irrupción de la crisis que impide asimilar las dos estructuras.

¿El conflicto interior (no tocar la comida / para qué detenerse a esta altura) nos hará pensar en la neurosis obsesiva? El cotejo no es inconcebible, pero se queda en lo descriptivo. Por otra parte, la dimensión de autodepreciación, de degradación que hay en la absorción masiva de cualquier cosa ha sugerido la idea de una dimensión melancólica de la bulimia, tanto más cuanto que su desencadenamiento se acompaña a menudo de estados depresivos.

El verdadero problema no está sin duda allí. Las bulimias no presentan posiblemente una unidad estructural. En contrapartida, la frecuencia de formas «mixtas» donde alternan comportamientos anoréxicos (véase **anorexia**) y comportamientos bulímicos, la fre-

cuencia también de un pasado anoréxico en las bulímicas, obligan a poner en cuestión la extensión misma de la bulimia. No es imposible que numerosas «bulímicas» que vomitan sean de hecho anoréxicas. El diagnóstico de bulimia, que, por otro lado, puede ser un autodiagnóstico, forma parte entonces en sí mismo de la patología, y viene a confirmar a los ojos de la paciente que su problema principal reside en la necesidad de evitar un aumento de peso.

C

castigo (necesidad de) (fr. *besoin de punition*; ingl. *need for punishment*; al. *Strafbedürfnis*). Comportamiento de ciertos sujetos que buscan situaciones penosas y humillantes y se complacen en ellas.

El psicoanálisis se ha visto llevado a poner de manifiesto la existencia en el sujeto de considerables tendencias a prohibirse la satisfacción o a herirse en represalia de una satisfacción recibida. Por lo tanto, más que de castigo propiamente dicho, se trata de auto-castigo, el cual es una expresión de la pulsión de muerte.

castración (complejo de) (fr. *complexe de castration*; ingl. *castration complex*; al. *Kastrationskomplex*). 1) Para S. Freud, conjunto de las consecuencias subjetivas, principalmente inconcientes, determinadas por la amenaza de castración en el hombre y por la ausencia de pene en la mujer. 2) Para J. Lacan, conjunto de estas mismas consecuencias en tanto están determinadas por la sumisión del sujeto al significante.

PARA FREUD. Freud describe el complejo de castración cuando refiere la teoría sexual infantil que atribuye a todos los seres humanos un pene (*Sobre las teorías sexuales infantiles*, 1908). Como el pene es para el varón —en ese momento sólo considera el caso del varón— «el órgano sexual autoerótico primordial», no puede concebir que una persona semejante a él carezca de pene. Sólo hay complejo de castración en razón de este valor del pene y de esta teoría de su posesión universal. El complejo se instala cuando amenazan al niño, a causa de su masturbación, con cortar el sexo. Esto produce espanto (después Freud hablará de «angustia de castración») y rebelión, que son proporcionales al valor acordado al miembro, y que, en razón de su intensidad misma, son reprimidos. Freud se apoya en su experiencia analítica (en particular en la observación del pequeño Hans [Juanito]) y en la existencia de numerosos mitos y leyendas articulados alrededor del tema de la castración.

El mecanismo de lo que constituye «el mayor trauma de la vida del niño» recibe ulteriores precisiones. En efecto, Freud observa

que el varón muy a menudo no toma en serio la amenaza y que esta por sí sola no puede obligarlo a admitir la posibilidad de la castración. Por otro lado, «el prejuicio del niño predomina sobre su percepción»: ante la vista de los órganos genitales de una niña, dice comúnmente que el órgano es pequeño pero que va a crecer. Es necesaria entonces la intervención de dos factores: la vista de los órganos genitales femeninos y la amenaza de castración (alusiones simples tienen el mismo alcance) para que el complejo aparezca. Un solo factor es insuficiente, pero, dados los dos —su orden de aparición es indiferente—, el segundo evoca el recuerdo del primero en un efecto de **après-coup**, y desencadena la aparición del complejo de castración.

Una vez que ha admitido la posibilidad de la castración, el niño se encuentra obligado, para salvar el órgano, a renunciar a su sexualidad (la masturbación es la vía de descarga genital de los deseos edípicos, deseos incestuosos). Salva el órgano al precio de su «parálisis» y de la renuncia a la posesión de la madre (la parálisis es momentánea y constituye la «fase de latencia»). El complejo de castración pone así fin al complejo de Edipo y ejerce con ello una función de normalización (*El sepultamiento del complejo de Edipo*, 1924). Pero la normalización no es ni constante ni siempre completa: a menudo, el niño no renuncia a su sexualidad, ya sea que, no queriendo admitir la realidad de la castración, prosiga con la masturbación (*La escisión del yo en el proceso defensivo*, 1940), o que, pese a la interrupción de esta, la actividad fantasmática edípica persista e incluso se acentúe, lo que compromete la sexualidad adulta ulterior (*Esquema del psicoanálisis*, 1938).

Cuando establece la existencia de una primacía del falo para los dos sexos (tanto la niña como el varón conocen un solo órgano genital, el órgano masculino, y todo individuo desprovisto de este se les aparece como castrado), Freud insiste en el hecho de que «no se puede apreciar en su justo valor la significación del complejo de castración sino a condición de tener en cuenta su ocurrencia en la fase de la primacía del falo» (*La organización genital infantil*, 1923). Dos consecuencias se desprenden de esta afirmación.

La primera es que las experiencias previas de pérdida (del seno, de las heces, en las que algunos psicoanalistas habían querido ver otras tantas castraciones) no son tales, puesto que «no se debería hablar de complejo de castración sino a partir del momento en que esta representación de una pérdida es ligada con el órgano genital masculino». Se puede pensar que las experiencias previas de pérdida no tienen la misma significación que la castración, pues ocurren en el marco de la relación dual madre-hijo, mientras que la

castración es precisamente lo que pone fin, en los dos sexos, a esta relación (como lo atestigua el hecho de que el niño atribuye siempre al padre la castración).

La segunda es que el complejo de castración concierne tanto a la mujer como al hombre. «El clítoris de la niña se comporta al principio enteramente como un pene». Pero en ella la vista del órgano del otro sexo desencadena inmediatamente el complejo. A partir de que ha percibido el órgano masculino, se tiene por víctima de una castración. Primero se considera como una víctima aislada, y luego extiende progresivamente esta desgracia a los niños y finalmente a los adultos de su sexo, que le aparece así desvalorizado (*El sepultamiento del complejo de Edipo*). La forma de expresión que toma en ella el complejo es la envidia [*envie*: envidia / ganas, al igual que *Neid* (al.)] del pene: «De entrada ha juzgado y decidido: ha visto eso, sabe que no lo tiene y quiere tenerlo» (*Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos*, 1925).

La envidia del pene puede subsistir como ganas de estar dotada de un pene, pero su evolución normal es aquella en la que encuentra su equivalente simbólico en el deseo de tener un hijo, lo que conduce a la niña a elegir al padre como objeto de amor (*Sobre la sexualidad femenina*, 1931). El complejo de castración ejerce por lo tanto una función normalizante: hace entrar a la niña en el Edipo y la orienta con ello hacia la heterosexualidad.

No obstante, Freud pone también el acento en las consecuencias patológicas del complejo de castración y su resistencia al análisis: el complejo de castración es la «roca» contra la cual viene a chocar el análisis (*Análisis terminable e interminable*, 1937). En la mujer, la envidia del pene puede persistir indefinidamente en el inconciente y ser un factor de celos y depresión. En el hombre, es esta angustia de castración la que constituye a menudo el límite del trabajo analítico: toda actitud pasiva con respecto al padre, y al hombre en general, guarda la significación de una castración y desencadena una rebelión, pero al implicar la rebelión imaginariamente la misma sanción, no encuentra salida y el hombre permanece dependiente tanto en su vida social como con relación a la mujer.

PARA LACAN. Lacan, que prefiere hablar de la castración antes que del complejo de castración, la define como una operación simbólica que determina una estructura subjetiva: el que ha pasado por la castración no está acomplexado, por el contrario, está normado respecto del acto sexual. Pero señala que hay allí una aporía: ¿por qué el ser humano debe estar primero castrado para poder llegar a la madurez genital? («La significación del falo», 1958; *Escritos*,

1966). Y busca aclararlo con la ayuda de las tres categorías de lo real, lo imaginario y lo simbólico.

La castración no concierne evidentemente al órgano real: precisamente cuando la castración simbólica no ha ocurrido, es decir, en las psicosis, se pueden observar mutilaciones del órgano peniano (poniendo de manifiesto que «lo que está forcluido [*véase forclusión*] de lo simbólico vuelve en lo real»).

La castración recae sobre el falo en tanto es un objeto no real sino imaginario. Esta es la razón por la cual Lacan no considera las relaciones del complejo de castración y del complejo de Edipo de manera opuesta según el sexo. El niño, mujer o varón, quiere ser el falo para captar el deseo de su madre (este es el primer tiempo del Edipo). La interdicción del incesto (segundo tiempo) debe desalojarlo de esta posición ideal de falo materno. Esta interdicción corresponde al padre simbólico, es decir, a una ley cuya mediación debe ser asegurada por el discurso de la madre. Pero que no se dirige sólo al niño, sino también a la madre. Por tal causa es comprendida por el niño como castrándola. En el tercer tiempo interviene el padre real, quien tiene el falo (más exactamente, quien para el niño es supuesto como teniéndolo), quien, en todo caso, usa de él y se hace preferir por la madre. El niño, que ha renunciado a ser el falo, va a poder identificarse con el padre teniendo entonces «en el bolsillo todos los títulos para servirse de él en el futuro». En cuanto a la niña, este tercer tiempo le ha enseñado hacia qué lado hay que volverse para encontrar el falo (*Seminario V*, 1957-58, «Las formaciones del inconciente»).

La castración implica por lo tanto en primer lugar la renuncia a ser el falo, pero también implica además renunciar a tenerlo, es decir, a pretenderse su amo. Es notable que el falo, que aparece, bajo innumerables aspectos, en los sueños y los fantasmas, se vea en ellos regularmente separado del cuerpo. Esta separación es explicada por Lacan como un efecto de la «elevación» del falo a la función de significante. A partir de que el sujeto está sometido a las leyes del lenguaje (la metáfora y la metonimia), es decir, a partir de que el significante fálico ha entrado en juego, el objeto fálico está seccionado imaginariamente.

Correlativamente, es «negativizado» en la imagen del cuerpo, lo que quiere decir que el investimento libidinal que constituye el falo no está representado en esta imagen. Lacan cita el ejemplo de la niña colocada ante el espejo que pasa su mano rápidamente delante de su sexo como para borrarlo. En cuanto al niño, si se da cuenta pronto de su insuficiencia con relación al adulto, cuando llegue a serlo comprobará también que no es amo del falo y deberá «apren-

der a tacharlo del mapa de su narcisismo para que pueda servirle para algo». De ese falo que separa del cuerpo, la castración hace al mismo tiempo el objeto del deseo. Pero esto no obedece simplemente a esta pérdida imaginaria: en primer lugar, obedece a la pérdida real, que la castración determina. En efecto, la castración hace del objeto parcial, cuya pérdida en el marco de la relación madre-hijo nunca es definitiva, un objeto definitivamente perdido: el **objeto a**. (Lacan habla al respecto de pago de la libra de carne [ref. a *El mercader de Venecia* de Shakespeare].) Este «efecto de la castración» que es el objeto *a* constituye el fantasma y con ello mantiene el deseo. Es la «causa del deseo», siendo su objeto el falo. La castración, como lo dice irónicamente Lacan, es así ese milagro que hace del compañero un objeto fálico.

Con esto, regula las modalidades del goce: autoriza y aun ordena el goce de otro cuerpo («goce fálico») pero hace obstáculo a que el encuentro sexual pueda ser alguna vez una unificación.

Pero la castración no recae sólo sobre el sujeto, recae también y en primer lugar sobre el Otro, y así instaura una falta simbólica. Como se ha dicho antes, en primer término es aprehendida imaginariamente como castración de la madre. Pero el sujeto debe simbolizar esa falta de la madre, es decir, debe reconocer que no hay en el Otro una garantía a la que pueda él engancharse. Fobia, neurosis, perversión, he ahí otras tantas maneras de defenderse de esa falta.

Lacan no ve en el complejo de castración un límite que el análisis no pueda superar. Distingue el temor a la castración de su asunción («Acerca del "Trieb" de Freud y del deseo del psicoanalista», 1964; *Escritos*, 1966). El temor a la castración es ciertamente normalizante, puesto que hace interdicción al incesto, pero fija al sujeto en una posición de obediencia al padre que testimonia que el Edipo no ha sido superado. Por el contrario, la asunción de la castración es la asunción de la «falta que crea el deseo», un deseo que deja de estar sometido al ideal paterno.

catártico (método) (fr. *méthode cathartique*; ingl. *cathartic method*; al. *kathartische Methode*). Todo método terapéutico dirigido a obtener una situación de crisis emocional tal que esta manifestación crítica provoque una solución del problema que la crisis escenifica.

Aristóteles hizo de la *catharsis* el pivote de su concepción de la tragedia: la función trágica consistiría en «purificar» las malas pasiones (terror, piedad) por medio de su puesta en juego con ocasión de la representación de actos «virtuosos y realizados». J. Breuer y

S. Freud retoman luego este término para designar su primer método psicoanalítico: la revivencia de una situación traumática liberaría el afecto «olvidado» y este restituiría al sujeto la movilidad de sus pasiones. La catarsis está ligada a la práctica de la hipnosis por Freud; la mejor prueba de ello es que, cuando elabora las nociones de transferencia y libre asociación, y con esto abandona la hipnosis, abandona también la catarsis. Mucho tiempo después (1920), Freud indicará que produjo este abandono cuando reparó en la paradoja que trae consigo la noción de catarsis: si, en efecto, toda revivencia de la escena trae una purificación, no se ve por qué al renovar su repetición no se sigue un alivio mayor. Por otra parte, no se ve tampoco por qué el hecho de vivir una escena traumática debería abolir su nocividad. La transferencia no se reduce a una revivencia de una escena antigua. El abandono de la noción de catarsis debía marcar el verdadero nacimiento del método psicoanalítico.

censura s. f. (fr. *censure*; ingl. *ensorship*; al. *Zensur*). Función psíquica que impide la emergencia de los deseos inconcientes en la conciencia si no es disfrazados.

El fin de la censura es enmascarar los contenidos de los deseos inconcientes a fin de que sean irreconocibles para la conciencia. En la primera tópica, la censura se ejerce en el límite de los sistemas inconciente, de un lado, y preconciente-conciente, del otro. Debe notarse, sin embargo, que Freud habla también de censura entre preconciente y conciente.

Los procedimientos de deformación utilizados por la censura son el desplazamiento y la condensación, la omisión y la transformación en lo contrario de una representación. Estos procedimientos son los del trabajo del sueño.

complejo s. m. (fr. *complexe*; ingl. *complex*; al. *Komplex*). Conjunto de representaciones parcial o totalmente inconcientes, provistas de un poder afectivo considerable, que organizan la personalidad de cada uno y orientan sus acciones.

El término, introducido por E. Bleuler y C. G. Jung, ha sido reservado esencialmente por Freud para el complejo de castración, el complejo de Edipo y el complejo paterno. Véanse **castración (complejo de)**, **Edipo (complejo de)**.

compromiso (formación de) (fr. *formation de compromis*; ingl. *compromise-formation*; al. *Kompromiß-Bildung*). Medio por el cual lo reprimido irrumpe en la conciencia, a la que no puede retornar sino a condición de no ser reconocido (sueño, síntoma neurótico, etc.).

A través de la formación de compromiso, la acción de la defensa sigue siendo paradójicamente compatible con la satisfacción del deseo inconciente de un modo indirecto. Si bien la noción de formación de compromiso estaba reservada en los primeros trabajos de S. Freud a una formación de síntomas específica de la neurosis obsesiva, la idea de compromiso parece indisociable de la concepción freudiana misma sobre la formación de síntomas (se trate de formación reactiva o de formación sustitutiva). Sin embargo, el compromiso en el que desemboca generalmente toda producción del inconciente (sueño, lapsus, acto fallido) puede ser fugaz o frágil y puede parecer ausente, en un primer análisis, en ciertos síntomas donde prevalecen los mecanismos defensivos.

conciencia s. f. (fr. *conscience*; ingl. *consciousness, awareness, conscience*; al. *Bewußtheit, Bewußtsein, Gewissen*). Lugar del psiquismo que recibe las informaciones del mundo exterior y las del mundo interior, sin conservarlas empero.

LOS PROBLEMAS DE LA DEFINICIÓN PSICOANALÍTICA. Varias acepciones que se refieren al término *conciencia* se distinguen en el inglés (*consciousness*, estado de conciencia; *awareness*, conciencia, conocimiento; *conscience*, conciencia moral) y en alemán, contrariamente a lo que ocurre en francés [y en castellano]. En alemán, se distingue: 1) *Bewußtheit*: (hecho de) conciencia (término más bien filosófico). 2) *Bewußtsein*: (acto de) conciencia, que designa a la vez, en Freud, la conciencia y lo conciente. 3) *Gewissen*: conciencia moral. Este término está más particularmente ligado a las consideraciones de *Tótem y tabú*, de la segunda tópica y de la tercera de las *Nuevas conferencias*.

La segunda acepción fluctúa entre los dos sentidos, tomados a menudo el uno por el otro: conciencia, conciente, pero este último, *bewußt*, en tanto distinto del inconciente, *unbewußt*, y del preconciente, *vorbewußt*, es empleado en el sistema percepción-conciencia. De hecho, Freud se ve llevado a utilizar dos sistemas:

el sistema inconciente-preconciente-conciente, en el que lo conciente es un lugar particular del aparato psíquico, lugar separado del inconciente por el preconciente que constituye el pasaje obligado para un eventual acceso a lo conciente. Se ve aquí inmediatamente la proximidad conciente-conciencia;

el sistema percepción-conciencia, que aparece más tardíamente, donde la conciencia tiene el papel de un órgano de los sentidos.

En textos que se escalonan desde 1895 (*Proyecto de psicología*) hasta 1938 (*Esquema del psicoanálisis*), Freud dice que la concien-

cia es una cualidad de lo psíquico. En realidad, parece que la noción de conciencia lo deja en medio de un muy grande engorro.

DESARROLLO. El lugar que Freud da al inconciente lo inscribe necesariamente en contra del presupuesto básico de las filosofías de su tiempo, para las que la conciencia es la esencia del psiquismo, es decir, la facultad que permite al hombre tomar conocimiento del mundo exterior como de lo que pasa en sí mismo y dirigir sus comportamientos. Su experiencia clínica conduce a Freud, por lo contrario, a afirmar que la conciencia no es sino una parte de lo psíquico y que no tiene conocimiento de ciertos fenómenos, aquellos que precisamente lo obligan a postular lo inconciente. Esta posición, en cierto modo negativa, no es una definición. Freud no siente la necesidad de dar una: «(ella) no se puede explicar, ni describir. Sin embargo, cuando se habla de conciencia, cada uno sabe inmediatamente por experiencia de qué se trata», escribe. Y va consiguiendo sus características a medida que avanza su trabajo.

CARACTERÍSTICAS. Se podía haber esperado encontrarlas reunidas en el artículo que con este título escribió en 1915 [se trata de los artículos de la Metapsicología perdidos, entre ellos, «Conciencia»], pero este no será publicado nunca. Nos vemos así obligados a reunir datos dispersos. En Freud, en *La interpretación de los sueños*, las distinciones: inconciente, preconciente, conciente «suponen una concepción particular de la esencia de la conciencia. El hecho de llegar a ser conciente es para mí un acto psíquico particular, distinto e independiente de la aparición de un pensamiento o de una representación. La conciencia me aparece como un órgano de los sentidos que percibe el contenido de otro dominio».

El acto psíquico que permite este llegar a ser conciente es sostenido por la atención, función psíquica en la que Freud insiste en reiteradas oportunidades, destacando su necesidad en razón de la fugacidad espontánea de la conciencia. La orientación de la atención favorece el paso hacia lo conciente de las representaciones preconcientes tanto como de la energía investida en esas representaciones, energía que fuerza —estos son los términos freudianos— ese paso.

El inconciente, por su parte, «no puede devenir conciente en ningún caso» fuera del trabajo de la cura, que permitirá tomar conciencia de lo reprimido (lo que se llama el retorno de lo reprimido).

La función psíquica de la atención permite que se constituya un sistema de marcas que se consignan en la memoria cuya sede es el preconciente, pues memoria y conciencia se excluyen. Sucede, en

efecto, con el polo conciente del aparato psíquico imaginado por Freud como con su polo perceptivo: son filtros que no retienen ninguna información. Es el «examen de realidad» el que ha hecho la selección y decidido el rechazo o la aceptación de las percepciones que llegan a la conciencia. Por el hecho de que la memoria y la conciencia se excluyen, esta última no puede ser la sede del conocimiento, punto que va entonces en contra del pensamiento contemporáneo a Freud. Por el contrario, la identidad de la conciencia y de la razón se comprende mejor en la medida en que el ejercicio de esta es discontinuo. Al respecto dice Freud que la relación con el tiempo está «ligada al trabajo del sistema conciente».

También a la conciencia le pertenece «el pronunciamiento del juicio imparcial» y la transformación «de la descarga motriz en acción», según su expresión en *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico* (1911). Es ella, en fin, la que rige la afectividad.

Tótem y tabú ve la introducción de la conciencia moral como «la percepción interna del rechazo de ciertos deseos que experimentamos». Los textos ulteriores, y más particularmente la segunda tópica: el yo, el superyó y el ello, distinguen la conciencia moral de la conciencia. A la conciencia moral «la contaremos junto a la censura de la conciencia y la prueba de la realidad, entre las grandes instituciones del yo». A partir de ahí el yo ocupa una posición central, y la conciencia moral, a la que se encuentran ligadas la culpabilidad y la angustia, toma una dimensión analítica.

LACAN. Cincuenta años después de *La interpretación de los sueños* (1900), Lacan verifica que, en su auditorio, «hay más de uno formado en la filosofía tradicional, para quien la captación de la conciencia por ella misma es uno de los pilares de la concepción del mundo», es decir que lo esencial del mensaje de Freud parece olvidado, hasta rechazado. Numerosos discípulos de Freud —especialmente su hija— centran el trabajo de la cura en el yo y sus resistencias, es decir, en lo conciente.

Lacan insiste en «el vuelco de perspectiva que impone el análisis». Sostiene, partiendo de la crítica del *cogito*, que «lo que piensa está tachado [*barré*: rayado, atravesado por la barra] de la conciencia y que el sujeto que habla es el sujeto del inconciente». A partir de allí opera una verdadera fractura en la teoría analítica, separando este sujeto del inconciente del yo conciente y reafirmando la dimensión imaginaria de este, como lo había hecho desde 1936, en su comunicación sobre «El estadio del espejo». Por cierto, la fascinación se revela como necesaria para la constitución del yo, pero no puede proseguirse en la cura.

Aquí, la conciencia, soporte del yo, ya no tiene más un lugar central; el yo no es, según Lacan, sino la suma de las identificaciones sucesivas, lo que le da el estatuto de ser otro para sí mismo. Es el sujeto del inconciente el que nos interroga. Entre los dos, «hay no sólo disimetría absoluta, sino diferencia radical» dice todavía Lacan, quien ilustra su proposición con la ayuda del esquema L (cf. **matema**, fig. 1), donde son representados en S el sujeto y en a el yo [*moi*], mientras que el Otro A [*Autre*] introduce el orden simbólico.

Lacan no descuida la conciencia pero denuncia sus ilusiones. Para él, la conciencia no es conocimiento sino des-conocimiento [*mé-connaissance*], jugando con el doble sentido del «mé» [en francés, prefijo privativo homófono de «me», pronombre personal de la primera persona del singular]: conocimiento (¿hasta qué punto?) del yo e inverso del conocimiento. Agreguemos que no deja a la percepción en su estatuto freudiano de puro filtro. Lacan la estructura ligándola a lo simbólico, pues, ¿de qué serviría lo percibido si no fuera nombrado? «Es por medio de la nominación como el hombre hace subsistir los objetos en una cierta consistencia». En cuanto al deseo, siendo en gran parte inconciente, en esa misma medida escapa de la conciencia. Esta no está colocada en ninguna de las configuraciones del nudo borromeo.

A pesar de la recuperación por Lacan de los textos de Freud, entre sus dos concepciones de la conciencia se establece una distancia que no puede más que repercutir en la conducción de la cura.

Sin embargo, Lacan escribe: «Su experiencia le impone a Freud refundir la estructura del sujeto humano descentrándola respecto del yo, y remitiendo la conciencia a una posición sin duda esencial, pero problemática. Yo diría que el carácter inapresable, irreductible en relación con el funcionamiento del ser viviente, de la conciencia, es en la obra de Freud algo tan importante de aprehender como lo que nos ha aportado sobre el inconciente».

conciente s. m. (fr. *conscient*; ingl. *conscience*; al. [*das*] *Bewußte*).

1) Contenido psíquico que pertenece en un momento dado a la conciencia. 2) Lugar del aparato psíquico al que concierne el funcionamiento del sistema percepción-conciencia. Véase **conciencia**.

condensación s. f. (fr. *condensation*; ingl. *condensation*; al. *Verdichtung*). Mecanismo por el cual una representación inconciente concentra los elementos de una serie de otras representaciones.

Registrable de un modo general en todas las formaciones del inconciente (sueños, lapsus, síntomas), el mecanismo de condensación fue aislado primeramente por Freud en el trabajo del sueño.

Según él, la condensación busca no sólo concentrar los pensamientos dispersos del sueño formando unidades nuevas, sino también crear compromisos y términos intermedios entre diversas series de representaciones y pensamientos. La condensación, por su trabajo creativo, parece más apropiada que otros mecanismos para hacer emerger el deseo inconciente contrarrestando la censura, aun si por otro lado hace más difícil la lectura del relato manifiesto del sueño. En el nivel económico, permite investir en una representación particular energías primitivamente ligadas a una serie de otras representaciones. En la teoría lacaniana sobre las formaciones del inconciente, la condensación es asimilada a una «sobreimposición de significantes» [«La instancia de la letra», *Escritos*], cuyo mecanismo se aproxima al de la **metáfora**. En esta perspectiva, se otorga primacía a la condensación de los elementos del lenguaje, y las imágenes del sueño son retenidas sobre todo por su valor de significantes.

conflicto psíquico (fr. *conflit psychique*; ingl. *psychical conflict*; al. *psychischer Konflikt*). Expresión de exigencias internas inconciliables: deseos y representaciones opuestas, y más específicamente, fuerzas pulsionales^[7] antagonistas. (El conflicto psíquico puede ser manifiesto o latente.)

S. Freud propuso sucesivamente dos descripciones del conflicto psíquico.

En el marco de la primera teoría del aparato psíquico, el conflicto es concebido como la expresión de la oposición de los sistemas inconciente, por un lado, y preconciente-conciente, por el otro: las pulsiones sexuales que una instancia represiva mantiene apartadas de la conciencia son representadas en diversas formaciones del inconciente (sueños, lapsus) al mismo tiempo que sufren la deformación de la censura.

A partir de 1920, con la última teoría del aparato psíquico, el conflicto psíquico es descrito de una manera más compleja y matizada: diversas fuerzas pulsionales animan a las instancias psíquicas, y las oposiciones conflictivas de las pulsiones (pulsión de autoconservación y pulsión de conservación de la especie, o amor del yo y amor del objeto) «se sitúan en el marco del Eros» (*Esquema del psicoanálisis*, 1938).

En cuanto a la pulsión de muerte, sólo se vuelve polo conflictivo en la medida en que tienda a desunirse de la pulsión de vida, como ocurre en la melancolía.

En cada tipo de oposición considerada por Freud para dar cuenta del conflicto psíquico, el papel acordado a la **sexualidad** aparece

como primordial. Pues bien, sucede que la evolución de esta última en el sujeto pasa por la resolución del conflicto decisivo que es el complejo de Edipo.

constancia (principio de) (fr. *principe de constance*; ingl. *principle of constance*; al. *Konstanzprinzip*). Principio propuesto por S. Freud como el fundamento económico del principio de placer y por el cual el aparato psíquico buscaría mantener constante su nivel de excitación por medio de diversos mecanismos de autorregulación.

G. Fechner, en 1873, había emitido ya la hipótesis de un principio de estabilidad que extendía al dominio de la psicofisiología el principio general de la conservación de la energía. En sus primeras formulaciones teóricas (1895), Freud no se empeña (al revés de Breuer) en describir un sistema de autorregulación del organismo en el que domina el principio de constancia. Desde su punto de vista, el funcionamiento del sistema nervioso está sometido al «principio de inercia», lo que para Freud significa que obedece a la tendencia de las neuronas a desembarazarse de cierta cantidad de excitación. La ley de constancia no es entonces más que el desvío provisional del principio de inercia impuesto por las urgencias de la vida. Esta hipótesis será retomada y precisada en *La interpretación de los sueños* (1900), donde se ve que el libre fluir de las excitaciones que caracteriza al sistema inconciente se encuentra inhibido en el sistema preconciente-conciente. Esta hipótesis prefigura la oposición entre el principio de placer y el principio de realidad, oposición marcada por la tendencia a mantener constante el nivel de excitación.

Sólo en 1920, en *Más allá del principio de placer*, se encuentra la formulación definitiva del principio de constancia. Este último es asimilado allí al principio de nirvana entendido como «tendencia a la reducción, a la supresión de excitación interna». Esta indicación parece marcar el abandono del distinguo entre principio de inercia y principio de constancia, pero posiblemente tal abandono sólo es aparente en la medida en que Freud caracteriza la pulsión de muerte por la tendencia a la reducción absoluta de las tensiones y encuentra en la pulsión de vida la modificación de esta tendencia bajo el efecto organizador de Eros.

construcción s. f. (fr. *construction*; ingl. *construction*; al. *Konstruktion*). Elaboración hecha por el psicoanalista con el fin de volver a encontrar lo que el sujeto ha olvidado y no puede recordar, cuya comunicación al paciente actuaría en la cura paralelamente a la **interpretación**.

La cuestión de la construcción, a la que Freud dedica un artículo importante al final de su vida, puede dar ocasión a una reflexión de conjunto sobre la naturaleza misma del proceso psicoanalítico. En su artículo *Construcciones en el análisis* (1937), Freud recuerda que el analista desea, en su trabajo, levantar la amnesia infantil ligada a la represión, obtener «una imagen fiel de los años olvidados por su paciente». Pero precisamente porque este no puede recordar todo, el analista se ve conducido a *construir* lo olvidado. El psicoanalista procede, dice Freud, como el arqueólogo que reconstruye las paredes de un edificio de acuerdo con los pedazos de muro que permanecieron en pie, recupera el número y el lugar de las columnas de acuerdo con las cavidades del suelo, o restaura las decoraciones desde simples vestigios. Se ve lo lejos que esta metáfora nos puede llevar de la representación del trabajo psicoanalítico que tendríamos centrando las cosas en la cuestión de la interpretación. Esta, recuerda en efecto Freud, recae siempre sobre el detalle (acto fallido, idea perturbadora, etc.), y en ese mismo texto da el ejemplo de una interpretación que se había basado en la pronunciación de una letra en una palabra. La construcción, en cambio, buscaría reconstruir y luego comunicar al «analizado» un panorama mucho más vasto, «un período olvidado de su prehistoria».

Este tema de la construcción seguramente puede plantear problemas en la medida en que aparece sobre el fondo de preocupaciones técnicas que llevaron a privilegiar el «análisis de las resistencias» (véase **psicoanalítica (técnica)**). Al principio de la historia del psicoanálisis, en efecto, el «material» parecía tener que estar siempre disponible para la interpretación, ya sea que volviese directamente en el recuerdo, o que, por ejemplo, se transparentase a través de los sueños. Luego, el inconciente pareció en cierto modo «cerrarse». La **resistencia**, que traducía en la cura la represión del deseo inconciente, pareció más esencial, y así se pudo pensar que había que analizarla prioritariamente, como si fuese la única vía de acceso al deseo inconciente mismo. El tema de la construcción parece desarrollarse en efecto sobre el fondo de esta decepción. En todo caso, atestigua una percepción de los límites de la interpretación. Cabe, por otra parte, lamentar que dé del analista la imagen de alguien que posee un saber sobre el analizante, cuando más bien el profesional analítico se sitúa en el punto donde lo que hace enigma debe ser recordado sin cesar, a fin de que el sujeto no se encierre en una representación coagulada de su propio deseo, que estaría más del lado del desconocimiento yicoico que del lado de la irrupción de la verdad del inconciente.

EL EFECTO DE LA CONSTRUCCIÓN. No obstante, si se lo considera con más atención, el artículo de Freud sobre *Construcciones en el análisis* puede ser leído de una manera bastante diferente.

En efecto, el primer problema que plantea de entrada es el del asentimiento del analizante. Freud parte de un reproche que se hace a veces al psicoanálisis, según el cual en la interpretación el analista ganaría siempre. Si el paciente confirma sus decires, sería porque ha descubierto la verdad, pero si lo contradice, sólo sería una **denegación** que probaría igualmente la verdad de lo que dijo. Freud discute largamente esta crítica demasiado fácil. Según él, ni el «no» ni el «sí» bastan para procurar la verdad de lo que el analista cree captar, y que comunica al paciente. El «sí» en particular puede testimoniar especialmente que «la resistencia encuentra su provecho en que tal consentimiento continúe ocultando la verdad no descubierta». De ahí la idea de buscar en otra parte una mejor prueba de la verdad de la interpretación. En este contexto, Freud se interroga sobre la construcción. Cuando el analista comunica una construcción al paciente, lo esencial, según él, es saber el efecto que esta intervención provoca. Respuestas como «nunca había pensado eso» representan las confirmaciones más satisfactorias. Más generalmente, una interpretación se revela satisfactoria si permite la aparición de asociaciones nuevas, si vuelve a impulsar el trabajo del analizante.

Freud desarrolla entonces una idea que parece esencial, y que nos permite concebir la construcción de una manera totalmente diferente. Es por entero posible, dice, que ningún recuerdo venga a confirmar en los pacientes la exactitud de la construcción, lo que no la vuelve menos pertinente. Como se ve, está lejos aquí de la idea de volver a encontrar a toda costa una «imagen fiel» de los primeros años de la vida. La construcción debe ser pensada entonces en un contexto totalmente distinto. Toma su valor en el análisis mismo, porque viene a ligar los elementos esenciales que se desprenden de él y que se actualizan en la transferencia. Lo esencial aquí no es la exactitud del acontecimiento, sino el hecho de que el analizante perciba mejor lo que en su vida tiene valor estructural, lo que no deja de repetirse en ella, y que sin embargo hasta entonces desconocía.

Por último, si la idea de construcción conserva o recupera un valor para nosotros, es porque remite a la necesidad, para el analista, de encontrar en cada cura aquello que tiene esta dimensión estructural, en especial el **fantasma** fundamental que organiza la vida del sujeto. En este sentido, no hay discontinuidad entre la actividad teórica aparentemente más abstracta, por ejemplo la ela-

boración topológica de Lacan, y la elaboración que se hace en cada cura. Se podría decir, pensando en los anillos borromeos, que se trata en cada caso de marcar la manera en que vienen a anudarse estos registros esenciales para cada uno que son lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario. Que el análisis pueda modificar algo de un anudamiento mal hecho: esta es la cuestión con la cual podemos concluir.

contratrasferencia s. f. (fr. *contre-transfert*; ingl. *counter-transference*; al. *Gegenübertragung*). Conjunto de las reacciones afectivas conscientes o inconscientes del analista hacia su paciente: históricamente se le ha acordado un lugar importante en la cura, lugar que hoy está cuestionado.

Freud, que en sus obras analiza largamente la noción de **trasferencia**, da igualmente un lugar, aunque de modo mucho más puntual, a otro fenómeno, aparentemente simétrico, la «contratrasferencia». Sin embargo, bien parece que este lugar es definido esencialmente por Freud en términos negativos. La contratrasferencia constituiría lo que, del lado del analista, podría venir a perturbar la cura. En una cura, escribe, «ningún analista va más allá de lo que sus propios complejos y resistencias se lo permiten» (*Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico*, 1912). Por eso conviene que el analista conozca sus complejos y resistencias *a priori* inconscientes. A partir de allí se ha impuesto por otra parte lo que se ha podido llamar la segunda regla fundamental del psicoanálisis, a saber, la necesidad de que el futuro analista esté él mismo analizado tan completamente como sea posible.

Un autor, S. Ferenczi, ha insistido particularmente sobre este punto. Ferenczi estaba muy atento al hecho de que los pacientes podían sentir como perturbadores no sólo ciertos comportamientos manifiestos, sino también ciertas disposiciones inconscientes del analista respecto de ellos. Pero Ferenczi no se contentó, a partir de allí, con recomendar un análisis tan profundo como fuera posible del analista. Llegó a practicar un «análisis mutuo» en el que el analista verbalizaba él mismo, en presencia de su paciente, las asociaciones que podían ocurrírsele concernientes a sus propias reacciones. Este aspecto de la técnica planteó ciertamente dificultades considerables y fue abandonado.

Sin llegar a esta práctica, numerosos analistas elaboraron, especialmente en las décadas de 1950 y 1960, una teoría articulada de la contratrasferencia. Podemos citar en particular los nombres de P. Heimann, M. Little, A. Reich y L. Tower (todas analistas mujeres). Sin demorarnos demasiado en lo que distingue sus abordajes,

observemos que estas analistas no reducen la contratrasferencia a un fenómeno que vendría a contrariar el trabajo analítico. A su manera, constituiría también un instrumento que vendría a favorecerlo, al menos bajo la condición de que el analista esté atento a él. Así, para Paula Heimann, «la respuesta emocional inmediata del analista es un signo de su proximidad a los procesos inconscientes del paciente (. . .)». Así tomada, «ayuda al analista a focalizar su atención sobre los elementos más urgentes de las asociaciones del paciente (. . .)»; en el límite, le permite anticipar el desarrollo de la cura. Puede entonces suceder que tal sueño del analista arroje luz sobre tales otros elementos todavía no visibles en el discurso del paciente.

¿Qué pensar hoy de este cuestionamiento acerca de la contratrasferencia? Lejos de haber desaparecido, se puede observar que Lacan y sus discípulos lo han replanteado.

Lacan no niega que el propio analista pueda tener algún sentimiento hacia su paciente y que pueda, interrogándose sobre lo que lo provoca, ubicarse un poco mejor en la cura. Sin embargo, el problema que plantea la teoría de la contratrasferencia es el de la simetría que establece entre analista y paciente, como si los dos estuvieran igualmente comprometidos como personas, como egos, en el desarrollo del psicoanálisis.

En este punto, es necesario volver sobre la transferencia misma. Ciertamente, esta se establece en diversos planos, y no se puede negar que el analizante percibe ocasionalmente la relación con su analista como simétrica, suponiéndole por ejemplo un amor semejante al de él o inclusive viviendo la situación en la dimensión de la competencia o la rivalidad. Pero la transferencia está dirigida fundamentalmente a un Otro más allá del analista. Es en esta destinación donde una verdad puede alumbrarse. A veces, sin embargo, al aproximarse el sujeto a lo que tiene para él valor de conflicto patógeno, una resistencia se manifiesta, las asociaciones le faltan y, desde entonces, traspone sobre la persona del analista las mociones tiernas o agresivas que no puede verbalizar. Es en este nivel particularmente donde la transferencia toma una dimensión imaginaria. El analista, sin embargo, no debe reforzarla, lo que haría si se representara la relación analítica como una relación interpersonal, relación en la que transferencia y contratrasferencia se responderían en eco la una a la otra. Por último, si el término *contratrasferencia* no es pertinente, es porque el analista, en el dispositivo de la cura, no es un sujeto. Más bien hace función de objeto, ese objeto fundamentalmente perdido, ese objeto que Lacan llama objeto *a*. La cuestión a partir de allí no es saber lo que experimenta, como

sujeto, sino situar lo que, como analista, puede —o debe— desear: cuestión ética, se ve, más que psicológica. Sobre este punto, Lacan indica especialmente que el deseo del analista en tanto tal va en el sentido contrario al de la idealización y revela que la tela que constituye al sujeto es de la índole del objeto *a* y no de esa imagen idealizada de sí mismo en la que podía complacerse. Se ve bien cuánto se aleja esta problemática, que representa el análisis a partir de su fin [véase **cura (fin de la)**], de la contratrasferencia, que a menudo empantana la cura en esquemas repetitivos de los que a veces es muy difícil salir.

cosa (la) (fr. *la chose*; ingl. *the thing*; al. *das Ding*). Objeto del incesto. Lo que hay de más íntimo para un sujeto, aunque extraño a él, estructuralmente inaccesible, significado como interdicto (incesto) e imaginado por él como el soberano Bien: su ser mismo.

Lacan señala en dos textos de Freud, separados por treinta años de elaboración, el mismo término alemán: *Ding* (cosa).

En el *Proyecto* (1895), la cosa (*das Ding*) designa la parte del aparato neuropsíquico común tanto a la configuración neuronal investida por el recuerdo del objeto como a la configuración investida por una percepción actual de ese objeto. En una serie de equivalencias donde hace intervenir explícitamente el papel de la lengua, Freud identifica esta parte inmutable, la cosa, con el núcleo del yo, con lo que es inaccesible por la vía de la rememoración y, por último, con el prójimo (el objeto en tanto que es al mismo tiempo semejante al yo y radicalmente extraño a este, y la única potencia auxiliadora: la madre).

En su artículo *La negación* (1925), Freud retoma el mismo término *Ding* para distinguir, como en el *Proyecto*, la cosa de sus atributos. La negación es un juicio. Freud nos dice entonces que la función de todo juicio es llegar a dos decisiones:

pronunciarse sobre si una propiedad pertenece o no a una cosa (*Ding*);

conceder u objetar a una representación la existencia en la realidad.

Efectivamente, «la experiencia ha enseñado que no sólo es importante saber si una cosa (*Ding*; una cosa objeto de satisfacción) posee la propiedad *buena*, y por lo tanto merece ser admitida en el yo, sino también saber si está allí en el mundo exterior, de modo que uno pueda apoderarse de ella si hay necesidad». En esta segunda decisión, el yo ha cambiado: el yo-placer deviene yo-real. Freud emplea por lo tanto el término *Ding* cuando insiste en el carácter *real* del objeto.

En *La cosa freudiana* (1956), Lacan no se refiere explícitamente a *das Ding*, sino a la palabra latina *res*: ¿de qué cosa [quod] se trata en el psicoanálisis? El acento está puesto allí en la experiencia del inconciente estructurado como un lenguaje (*rebus* [término latino que significa «cosas», y también alude a un juego cifrado de palabras, letras y dibujos como metáfora del aspecto cifrado del sueño]) a través de una práctica de la palabra: «Yo, la verdad, hablo», y el artículo termina con «la deuda simbólica de la que el sujeto es responsable como sujeto de la palabra».

Es en el seminario *La ética del psicoanálisis* (1959-60) donde Lacan introduce la Cosa a partir del *das Ding* de Freud. Al mismo tiempo, el acento va a desplazarse de lo simbólico a lo real: «Mi tesis es que la moral se articula en la perspectiva de lo real (. . .) en tanto esto puede ser la garantía de la cosa».

Lacan muestra en primer término que el advenimiento de la física newtoniana pone en peligro la garantía que los hombres han situado siempre en lo real concebido como el retorno eterno de los astros al mismo lugar. Por eso Kant intenta refundar la ley moral fuera de toda referencia a un objeto de nuestra afección, no en un *bien* (*Wohl*), sino en una voluntad *buena* (*gute Willen*): «Haz de modo que la máxima de tu voluntad pueda siempre valer como principio de una legislación universal». La Cosa se confunde así con el imperativo de una máxima universal cuya verdad latente pronto mostrará Sade. Si, en efecto, esta tiene como consecuencia perjudicar nuestro amor a nosotros mismos, se podrá muy bien tomar como máxima universal: «tengo el derecho de gozar de tu cuerpo, puede decirme cualquiera, y ejerceré ese derecho sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que tengo el gusto de saciar en él» (*Ecrits*, pág. 769).

El movimiento de Freud, nos dice Lacan, consiste en «mostrarnos que no hay soberano Bien: que el soberano Bien, que es *das Ding*, que es la madre, el objeto del incesto, es un bien prohibido y que no hay otro bien». En efecto, la Cosa está perdida como tal, puesto que para volver a encontrarla habría que volver a pasar exactamente por todas las condiciones contingentes de su aparición, hasta la punzadura [*poïnçon*] de la *primera* vez. Aparece así como lo *real* más allá de todas las representaciones que de ella tiene el sujeto, o sea, de lo que vehiculiza la cadena significativa. Por eso, hacer uno con la Cosa sería salir del campo del significativo y por ende de la subjetividad. La desdicha de la existencia no es entonces de ninguna manera contingente. La madre, en tanto ocupa el lugar de la Cosa, induce el deseo de incesto, pero este deseo no podría ser satisfecho puesto que aboliría todo el mundo de la demanda, es de-

cir, de la palabra y, por lo tanto, del deseo. De este modo, la prohibición del incesto con la madre, aunque universal, no es objeto tradicionalmente de ninguna interdicción escrita. Hay sí toda una serie de otras prescripciones (en nuestra cultura, el Decálogo) que suscitan otros deseos con relación a la cosa, pero a distancia de ella, y tienen por función preservar la palabra (incluso en su trasgresión).

El espacio de la Cosa sigue siendo sin embargo el de la creación, el de la sublimación en el sentido freudiano. Por esta vía es posible una incursión más allá del principio de placer. Así, la sublimación es definida por Lacan como lo que «eleva un objeto a la dignidad de la Cosa». Esto quiere decir que el objeto elegido de nuestras pulsiones abandona su carácter espontáneamente narcisista para ser el lugar-teniente de la Cosa. Esto lo ilustra especialmente la Dama en el fenómeno del amor cortés y también la obra de arte. Así, el objeto que en la sublimación viene en lugar de la Cosa no es la cosa, se distingue por su carácter de ser Otra cosa. El arte tiene la función de reproducir la aparición *ex nihilo* del significante y, en consecuencia, de la Cosa como perdida, y por eso es creación. En este sentido puede cuestionarse que evolucione: él crea.

En ausencia del soberano Bien, dice Lacan, «no hay otro bien que el que puede servir para pagar el precio por el acceso al deseo (. . .) definido como la metonimia de nuestro ser». Metonimia porque el deseo no mira a un nuevo objeto sino que reside en el cambio de objeto en sí. Este objeto cedido para el acceso al deseo (por medio de la castración) es el que Lacan había introducido el año anterior bajo el nombre de objeto *a*, que, alojado en el vacío de la Cosa, viene a tender el cebo del fantasma como sostén del deseo. Puede entreverse aquí de qué modo la experiencia analítica revela el fundamento real de la ética para un sujeto: nunca se es culpable sino de haber cedido en el propio deseo.

cuerpo s. m. (fr. *corps*; ingl. *body*; al. *Körper*). Concepto tradicionalmente opuesto al de psiquismo. Este concepto y este dualismo fueron completamente transformados, en un primer momento, tras la introducción por Freud de los conceptos de conversión histérica y de pulsión, y, en un segundo momento, tras la elaboración por Lacan de los conceptos de cuerpo propio, imagen especular, cuerpo real, cuerpo simbólico, cuerpo de los significantes y objeto *a*.

Las histéricas le hicieron descubrir a Freud la sensibilidad particular de su cuerpo a las representaciones inconcientes. Para designar el traspaso de la energía libidinal y la inscripción de los pensamientos inconcientes en el cuerpo, Freud recurrió al concepto de

conversión. En 1905, precisó que las representaciones reprimidas «hablaban en el cuerpo». Freud dijo también que los síntomas histéricos eran mensajes, codificados, semejantes a los jeroglíficos, dirigidos por el sujeto a quien quisiera entenderlos, con la esperanza y el temor simultáneos de que este otro pudiera también descifrarlos. Ese mismo año 1905, Freud formuló el concepto de **pulsión** (*Trieb*), concepto límite entre lo psíquico y lo somático que designa la delegación energética en el psiquismo de una excitación somática de origen interno.

Como muchos otros conceptos, el cuerpo ha sido abordado por Lacan en los tres registros fundamentales de su enseñanza: lo real, lo imaginario y lo simbólico. El abordaje metodológico distinto de estos tres registros no debe hacer perder de vista su estrecha intrincación, metaforizada por el nudo borromeo. Véase **Lacan**.

IMAGINARIO. En su comunicación de 1936 sobre el estadio del espejo, Lacan trata de la constitución de la *imagen del cuerpo* en tanto totalidad y del nacimiento correlativo del *yo* [*moi*]. La imagen —unificante— del cuerpo se edifica a partir de la imagen que le reenvía el «espejo» del Otro: imagen del Otro e imagen de sí en la «mirada» del Otro, principalmente la madre. Se comprende que Lacan designe a menudo esta imagen del cuerpo con la expresión *imagen especular*. Aunque este texto esté centrado en lo imaginario del cuerpo, se observará que la intrincación de los tres registros está muy presente. La imagen especular, en efecto, resulta de la conjunción del cuerpo real en tanto orgánico, de la imagen del Otro y de la imagen que del cuerpo propone el Otro, así como de las palabras de reconocimiento de ese mismo Otro (*véanse espejo, autismo*). Lacan retrabajará esta cuestión de la imagen especular del cuerpo en reiteradas oportunidades, y en especial a partir del esquema óptico de la experiencia de Bouasse y del esquema óptico del *Seminario X*, 1962-63, «La angustia». La clínica del autismo da para pensar que esta imagen unificante del cuerpo no se puede establecer a menos que exista previamente una preimagen designada a veces con la expresión *cuerpo propio*. Como M. C. Laznik-Penot (1994) lo ha demostrado muy bien, esta preimagen es creada por la conjunción del cuerpo orgánico del niño y de la «mirada» de los padres sobre él, imagen anticipadora, idealizada, objeto de amor y de investimento libidinal. Dicho de otro modo, la organización del cuerpo propio del niño es el resultado de una incorporación, en lo real del organismo del niño, de la dimensión fálica de la que es revestido por el Otro parental. Este investimento libidinal parental es, por lo tanto, indispensable para la constitución del cuerpo propio y, por consi-

guiente, para la emergencia de la imagen especular, del **yo** [*moi*] y del **narcisismo** de base, imprescindibles para la supervivencia del niño. Se revela en esto nuestra alienación imaginaria, pero también la necesidad estructurante de esta alienación verificada por las intensas angustias de despedazamiento del cuerpo y de muerte observables en la clínica de las psicosis y del autismo, así como por numerosas disfunciones orgánicas observables en la **histeria** y las otras neurosis y en las perversiones.

El cuerpo imaginario, para Lacan, es también la bolsa agujereada de los objetos *a*, pedazos de cuerpo imaginariamente perdidos, de los que los más típicos son el seno, los excrementos, la voz y la mirada (*véanse objeto a, fantasma*). A esta lista, se agrega un pedazo de cuerpo muy particular, el **falo** en tanto faltante. Esta falta constituida por el objeto *a* causa el **deseo**, es decir, la búsqueda en el cuerpo del otro de un objeto *a* imaginario, o del falo imaginario, considerado como viniendo a taponar esta falta fundamental. Esta búsqueda implica la erogeneización de las zonas orificiales pulsionales de la «bolsa» corporal: la boca, el ano, el ojo y la oreja, pero también de algunos de sus apéndices, como el pezón y el pene.

En tanto trozo del cuerpo para el deseo del otro, el cuerpo es también el lugar del goce y por lo tanto de la envidia y de los celos: los que se dirigen al objeto poseído por el otro (el pene faltante o el seno del que mama el hermanito, por ejemplo).

SIMBÓLICO. Lacan introdujo el concepto de *cuerpo de los significantes* en su seminario sobre las psicosis. Este concepto designa el conjunto de los **significantes** concientes, reprimidos o forcluidos de un sujeto así como su modalidad general y singular de organización. Las palabras que constituyen el cuerpo de los significantes y, por lo tanto, el sujeto del inconciente, pueden haber sido dichas o pensadas mucho antes de la concepción del niño. Estos significantes conciernen en primer lugar a su identidad (apellido, nombre, lugar en la genealogía, sexo, raza, medio social, etc.). A esta herencia anterior al nacimiento viene a agregarse la constelación de los significantes que vehiculizan los deseos, concientes e inconcientes, de los Otros parentales, que constituyen la alienación simbólica del sujeto. Para Lacan, el psicótico escapa a esta alienación simbólica por la forclusión del significante del falo.

Algunos de los significantes de las primeras inmersiones en el lenguaje del niño se inscriben en la memoria psíquica, otros se graban en el cuerpo. Aunque estas inscripciones son bien conocidas en los casos de histerias o de psicósomas, no están reservadas sólo a estas estructuras psíquicas. Palabras, sílabas, fonemas,

simples letras pueden afectar el cuerpo de cualquiera, sea cual fuere su estructura. Por eso se ha podido decir que el cuerpo era una libra de carne en la que se inscribían los significantes de la demanda y, por lo tanto, del deseo del Otro.

Cuando se quiere insistir en el impacto de la palabra sobre el cuerpo, se dice más bien que el cuerpo es hablado. Correlativamente, Lacan ha afirmado que el cuerpo era hablante. «Por medio de su cuerpo mismo —decía Lacan—, el sujeto emite una palabra que, como tal, es palabra de verdad, una palabra que ni siquiera sabe que emite como significante. Porque siempre dice mucho más de lo que quiere decir, siempre mucho más de lo que sabe decir». (*Los escritos técnicos*, 1953-1954.)

Observemos que este *cuerpo simbólico* aparece también en «la existencia» que recibe de toda nominación independientemente de su presencia orgánica, ya sea antes de su concepción o después de su muerte, e incluso después de su completa desaparición como entidad biológica: los ritos funerarios y todos aquellos que conciernen a la memoria de los muertos son los testigos de esta existencia particular del cuerpo simbólico.

Insistamos de nuevo en la intrincación de los registros imaginario y simbólico: la palabra funciona muy raramente en el registro de lo puramente simbólico, es decir, independientemente de toda significación, aunque esta significación esté a menudo reprimida, y tanto más cuanto que la palabra es portadora de deseo.

REAL. El concepto de **real** en Lacan es susceptible al menos de tres significaciones específicas. Connota lo imposible, lo resistente y el objeto del rechazo.

Cuando el concepto de real connota lo imposible, lo *real del cuerpo* está constituido por todo lo que del cuerpo escapa a las tentativas de imaginarización y de simbolización. Aun cuando sea absurdo cernir con palabras lo que constituye lo imposible de decir, sin embargo podemos aproximarnos a ello pensando en las diversas teorías del cuerpo que aparecieron y todavía seguirán apareciendo en el curso de los siglos en los diversos continentes. Aunque cierto número de estas teorías no estén desprovistas de interés práctico, e incluso de eficacia —especialmente terapéutica—, todas son incompletas y ninguna lo dice todo del cuerpo: lo real del cuerpo se les escapa, no por imperfección de la ciencia sino por la estructura misma del mundo y de las ciencias.

Otro real encuentra un lugar importante en la enseñanza de Lacan. Es aquel con el que chocamos, el que vuelve siempre al mismo lugar, el que viene a poner obstáculo a nuestras aspiraciones y a

nuestros deseos, especialmente a los deseos infantiles de omnipotencia del pensamiento. A menudo a este cuerpo se lo llama *cuerpo real*, y bajo esta denominación se reúne la diferencia anatómica de los sexos y la muerte en tanto destrucción inevitable del soma. En Lacan encontramos también bajo esta denominación a la prematuración orgánica del recién nacido, a su patrimonio genético (del que se puede decir al pasar que es una especie de escritura) y al despedazamiento corporal originario, obliterado por la imagen unificante del cuerpo.

Esto concierne al ser deseante en general. Para el caso de un sujeto particular, el cuerpo real está dotado de características específicas más o menos inmodificables. Por ejemplo, el color de los ojos o el de la piel o una determinada desventaja, de nacimiento o adquirida: parálisis, amputación, lesión neurológica, sordera o pérdida de la visión, infertilidad o impotencia orgánica, etcétera.

Por último, no todo lo que resiste del cuerpo es necesariamente objeto de un rechazo cultural o particular. Sin embargo, este puede ser el caso. Se ha notado así con frecuencia, en nuestra cultura, la tendencia más o menos pronunciada al desconocimiento infantil de la diferencia de los sexos y de la ausencia de pene en la madre. El ser deseante asume difícilmente la no existencia de la relación sexual (cf. el artículo **sexuación**) y la muerte como destino final de cada cuerpo. Además se sabe que cada uno puede rechazar (en el sentido de **reprimir** o **renegar**) una u otra de sus características corporales particulares.

¿Hay que concluir de todo esto, como Freud, que la anatomía constituye el destino del ser deseante? La clínica psicoanalítica demuestra que no basta con tener un cuerpo de sexo masculino para identificarse como hombre. Del mismo modo como no basta ser portador del cromosoma Y para devenir mujer. Las identificaciones imaginarias, las palabras y el deseo de los Otros parentales pueden empujar al sujeto en el sentido contrario a su sexo anatómico. «Nacen» así varones fallidos, hombres afeminados, homosexuales, travestis y transexuales. Sin embargo, no se puede decir que el cuerpo real, en tanto organismo, carezca de importancia. Este no deja de oponer algunas resistencias a esas identificaciones imaginarias o simbólicas y a las manipulaciones diversas que pueden inducir. De la misma manera, nunca deja de resultar algún daño de que un sujeto rechace tal o cual característica singular de su cuerpo real.

Dicho de otro modo: el *cuerpo real* no deja de constituir destino, y si la anatomía no es enteramente destino, lejos está de dejar de serlo del todo.

culpa (sentimiento de) (fr. *sentiment de culpabilité*; ingl. *sense of guilt*; al. *Schuldgefühl*). Sentimiento conciente o inconciente de indignidad que sería, según S. Freud, la forma bajo la cual el yo percibe la crítica del superyó.

El sentimiento de culpa fue puesto en evidencia en primer lugar por Freud en la neurosis obsesiva. El sujeto, que percibe sus manifestaciones en forma de ideas obsesivas, lo ignora todo sobre la naturaleza de los deseos inconcientes que ellas tienen en su base. En la melancolía, el sentimiento de culpa desempeña también un papel esencial: pero aquí la instancia crítica (o «conciencia moral»), que está separada del yo por escisión, le permite al sujeto «volcar» sobre el propio yo los reproches que dirige al objeto de amor. El carácter neurótico del sentimiento de culpa obedece a la imposibilidad, para el sujeto, de superar la problemática edípica. Así, el sentimiento de culpa permanece en gran parte inconciente, pues la aparición de la conciencia moral está íntimamente ligada al complejo de Edipo, que pertenece al inconciente. El sentimiento de culpa inconciente es uno de los obstáculos principales con los que tropieza la cura analítica. No existe, escribe Freud, un medio «directo» de combatirlo. El único medio propiamente analítico consiste en transformar poco a poco el sentimiento de culpa inconciente en conciente.

cumplimiento [o realización] de deseo (fr. *accomplissement de désir*; ingl. *wish-fulfilment*; al. *Wunscherfüllung*). Formación psíquica que permite en un sujeto la realización del deseo en el modo imaginario, bajo una forma más o menos indirecta.

En *La interpretación de los sueños* (1900), S. Freud enuncia que el sueño, en tanto formación del inconciente, es un cumplimiento de deseo. El deseo se pone en escena en él de modo alucinatorio, bajo una forma más o menos disfrazada por el trabajo del sueño, en razón de la censura. Del mismo modo, el fantasma, en tanto guión escénico imaginario del sujeto, que se manifiesta en él de una manera más o menos disimulada como actor y/o espectador, ilustra por excelencia el cumplimiento de su deseo. El síntoma comparte con el sueño el estatuto de formación de compromiso. A este respecto, aparece como el producto indirecto de un cumplimiento de deseo, que se expresa en él bajo una forma disfrazada.

cura (fin de la) (fr. *fin de la cure*; ingl. *cure end*; al. *Ende der Analyse*). Término al que convendría que la cura analítica llegase, en una perspectiva para la que el fin, en el sentido de terminación, debería coincidir con el fin, en el sentido de finalidad.

En los primeros tiempos del psicoanálisis, el problema del fin de la cura no se constituye como tal. Con el descubrimiento de un método que parece hacer desaparecer el síntoma a través de la toma de conciencia de lo que lo determina, el terapeuta cree poder dar cuenta de una manera evidente tanto de su perspectiva como de sus medios.

EL FIN DE LA CURA PARA FREUD. Muy pronto, sin embargo, debía prestarse atención al hecho de que no toda sedación era definitiva, y que el síntoma volvía a veces a aparecer, eventualmente bajo una forma nueva. La hipótesis de una pulsión de muerte y de un automatismo de repetición puede explicar lo que se presenta como «reacción terapéutica negativa».

Desde ese momento pareció necesario fijarle a la cura un nuevo objetivo, menos ligado quizás a las particularidades del síntoma. Hay que resituarse en este marco objetivos como el levantamiento de la amnesia infantil, la restitución de la capacidad de amar y trabajar o, en autores como Hartmann, el refuerzo de un yo autónomo considerado capaz de adaptarse mejor a la realidad. Sobre la cuestión del fin de la cura, sin embargo, un texto breve de Freud, *Análisis terminable e interminable* (1937), constituye un punto de viraje esencial. En ese texto, Freud explica que, en el momento mismo en que un análisis parece llegar a su fin, surge comúnmente una resistencia más fuerte que todas las que pudieron precederla. «El hombre no quiere someterse a un sustituto paterno, no quiere deberle nada, por lo tanto no quiere aceptar más la cura del médico». En el hombre en análisis hay «protesta viril», o rechazo de la posición pasiva hacia otro hombre. En cuanto a la mujer en análisis, las cosas no se presentan mejor, puesto que la «envidia del pene» la aparta de aceptar la solución propuesta por el analista, haciéndola entrar en rivalidad con él. En uno como en otro caso, el análisis tropezaría contra la «roca de la castración», lo que impediría llevarlo a su verdadero término.

¿Es esta la última palabra del psicoanálisis? Además de que la cuestión de la castración pudo ser reexaminada después de Freud, también parece posible esbozar nuevas perspectivas.

PERSPECTIVAS LACANIANAS. J. Lacan es seguramente uno de los que más se ha preocupado por el fin del análisis, e hizo de este numerosas presentaciones: introducción del sujeto al lenguaje de su deseo, asunción del ser para la muerte, etc. En especial llega a decir que, si el psicoanálisis deshace las identificaciones, las idealizaciones a las que el sujeto se aferraba, al fin este encuentra su ser bajo

la forma del **objeto a**. Este objeto que venía a hacer de tapón al vacío de su deseo era en definitiva él mismo: al término del proceso, el sujeto puede verificar [*réaliser*: hacer real, concreto, y darse cuenta] que él se había hecho objeto —desecho— del Otro. Ello al menos en su fantasma, pero, para el hombre, es el fantasma el que organiza la realidad. Y el psicoanálisis podría ayudarlo en definitiva a desprenderse de esta posición. El fin del análisis sería un «atravesamiento del fantasma».

Para Lacan hay, sin embargo, una paradoja. Puede considerarse, efectivamente, que los análisis llevados «más lejos» son los de aquellos que se determinan a hacer ellos mismos función de analistas. Mas hacer función de analista es, en cierto modo, para el analizante, ocupar el lugar del objeto *a*, ese objeto inintegrable que al fin de cuentas expulsará. ¿Cómo puede alguien desear instalarse en ese lugar, pregunta entonces Lacan, y, sobre todo, cómo operará el deseo de aquel que se instala en ese lugar en la cura de los que tendrá que oír? Para resolver esta cuestión, en especial, Lacan instauró en su escuela un procedimiento al que llamó el **pase**, modo original de nominación de los analistas.

CH

chiste s. m. (fr. *mot d'esprit* [«palabra de espíritu», asociable con «*trait d'esprit*»: «rasgo de espíritu», lo que permite acentuar la actividad del «espíritu o ingenio», la fineza del chiste en contraposición con la burla, la farsa, el chasco, etc., en coincidencia con el *Witz* freudiano]; ingl. *joke*; al. *Witz*). Enunciado sorprendente que usa la mayor parte de las veces los recursos propios del lenguaje y cuya técnica Freud desmontó para dar cuenta de la satisfacción particular que suscita y, más en general, de su papel en la vida psíquica.

Desde que comienza su trabajo clínico, en las primeras curas de las histéricas, Freud se ve frente a la cuestión del chiste. Si, en efecto, una representación inconciente es reprimida, puede retornar bajo una forma irreconocible para burlar la censura. Curiosamente, el «doble sentido» de una palabra, la polisemia del lenguaje, puede ser la forma más apropiada de esas transformaciones: así sucedía, por ejemplo, con aquella joven que sufría un dolor taladrante en la frente, dolor que remitía inconcientemente a un lejano recuerdo de su abuela desconfiada que la miraba con una mirada «punzante». El inconciente juega aquí con las palabras y la interpretación funciona naturalmente como un chiste.

Es así como, cuando Freud toma un poco de distancia del trabajo estrictamente clínico, se verá llevado a dedicar a esta cuestión un libro entero, *El chiste y su relación con lo inconciente* (1905). Junto con *La interpretación de los sueños* (1900) y *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901), constituye una de las tres grandes obras que estudian los mecanismos de lenguaje del inconciente.

¿Qué hace que una interjección, una fórmula, una réplica puedan ser consideradas como un chiste? Freud dedica en primer lugar una extensa parte de su obra a los mecanismos formales del chiste, que por otra parte son los mismos del trabajo del sueño, es decir, del trabajo que produce el sueño manifiesto a partir de las ideas latentes. De estos mecanismos, el más frecuente sin duda es la condensación. Ella está en juego en el primer ejemplo que da Freud. En una parte de las *Estampas de viaje* de Heine, Hirsch-Hyacinthe, vendedor de lotería y pedicuro, se vanagloria de sus re-

laciones con el rico barón Rothschild, culminando con estas palabras: «Doctor, tan verdadero como que Dios vela por mí, estaba yo sentado al lado de Salomon Rothschild y él me trataba de igual a igual, de modo totalmente *famillionario*» (véase **formaciones del inconciente**). Es evidente el sentido que tal chiste puede tener: Rothschild lo trataba familiarmente, pero no más de lo que puede hacerlo un millonario, sin duda con esa condescendencia común en la gente muy rica. Pero se ve también al propio tiempo que el valor de ingenio está ligado a la forma lingüística misma, a la condensación de familiar y millonario en un neologismo. Expresada de otra manera, la idea perdería todo carácter ingenioso.

Evidentemente hay una gran variedad de chistes, que pueden apoyarse en la condensación, pero también por ejemplo en el «desplazamiento», y hasta en varios registros a la vez. Freud describe largamente su funcionamiento tomando muchos de sus ejemplos de las historias judías. He aquí una de estas: dos judíos se encuentran en las cercanías de un establecimiento de baños: «¿Tomaste un baño?», pregunta uno de ellos. «¿Cómo? —dice el otro—, ¿falta alguno?». La condensación reside aquí en el doble sentido del verbo tomar, pero a la vez hay desplazamiento del acento, al fingir el segundo oír «¿Tomaste un baño?» cuando el primero le preguntaba «¿Tomaste un baño?».

¿De qué depende la satisfacción experimentada al hacer o escuchar un chiste? No es despreciable en esto el puro y simple juego con las palabras, por ejemplo con las sonoridades, en tanto remite a un placer importante de la infancia. Pero Freud insiste sobre todo en el hecho de que lo que se dice con ingenio es más fácilmente aceptado por la censura, aun cuando se trate de ideas ordinariamente rechazadas por la conciencia. Cuando hace o escucha un chiste, el sujeto no tiene necesidad de mantener la represión a la que ordinariamente recurre. Libera así la energía habitualmente utilizada para ello y en este ahorro encuentra su placer, que se define clásicamente como disminución de la tensión.

Freud hace por otra parte una reseña de las principales tendencias ingeniosas: el ingenio obsceno, el ingenio agresivo, el ingenio cínico, el ingenio escéptico. Bien se ve, aunque más no sea a través del ejemplo de Hirsch-Hyacinthe, qué importante puede ser para un sujeto que ha debido guardarse quejas y burlas poder dejar aparecer su sentimiento gracias al chiste. *El chiste y su relación con lo inconciente* abunda en ejemplos como estos, especialmente ejemplos de casamenteros, que deben disimular sin cesar para elogiar la excelencia de las uniones que favorecen, casamenteros que, dado el caso, dejan ver una realidad bien diferente cuando

el negocio se les escapa. «El que deja escapar así inopinadamente la verdad —dice Freud— está en realidad feliz de tirar la máscara».

Si, en el chiste, el sujeto puede por fin tomar la palabra, es porque al hacer reír desarma al Otro, que podría criticarlo. Freud destaca el estatuto del tercero en el chiste: una burla puede ir dirigida a una persona dada, pero sólo vale como chiste cuando es enunciada para un tercero, un tercero que al reír va a confirmar que es aceptable. Este tercero puede ser considerado como una de las fuentes a partir de las cuales Lacan constituye su concepto del Otro, esa instancia ante la cual buscamos hacer reconocer nuestra verdad. Tomado así, el chiste da una de las representaciones más precisas del levantamiento de la represión.

D

defensa s. f. (fr. *défense*; ingl. *defence*; al. *Abwehr*). Operación por la cual un sujeto confrontado con una representación insoportable la reprime, a falta de medios para ligarla con otros pensamientos a través de un trabajo de pensamiento.

S. Freud averiguó mecanismos de defensa típicos para cada afección psicógena: la conversión somática para la histeria; el aislamiento, la anulación retroactiva, las formaciones reactivas para la neurosis obsesiva; la trasposición del afecto para la fobia; la proyección para la paranoia. La represión tiene un estatuto particular en la obra de Freud, pues, por una parte, instituye el inconsciente, y, por otra, es el mecanismo de defensa por excelencia, según el cual los otros se modelan. A estos destinos pulsionales considerados como procesos defensivos, se agregan la vuelta sobre la persona propia, la transformación en lo contrario y la sublimación. En su conjunto, los mecanismos de defensa son puestos en juego para evitar las agresiones internas de las pulsiones sexuales cuya satisfacción trae conflictos al sujeto y para neutralizar la angustia que de ello se deriva. Se observará sin embargo que, en *Inhibición, síntoma y angustia* (1926), a partir especialmente de una reinterpretación de la fobia, Freud se vio llevado a privilegiar «la angustia ante un peligro real» y a considerar como un derivado la angustia ante la pulsión.

El origen de la defensa es atribuido por Freud al yo. Este concepto remite necesariamente a todas las dificultades ligadas a la definición del yo, según se haga de él un representante del principio de realidad, que tendría una función de síntesis, o más bien un producto de una identificación imaginaria, objeto del amor narcisista.

delirio s. m. (fr. *délire*; ingl. *delusion*; al. *Delirium, Wahn*). Según Freud, tentativa de curación, de reconstrucción del mundo exterior por restitución de la libido a los objetos, privilegiada en la paranoia y hecha posible por el mecanismo de la proyección, que permite que lo abolido adentro le vuelva al sujeto desde afuera.

Freud concluye en 1911 sus *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente* (el presi-

dente Schreber) de la siguiente manera: «Los rayos de Dios schreberianos, que se componen de rayos solares, de fibras nerviosas y de espermatozoides, todo condensado en uno, no son en el fondo sino la representación concretizada y proyectada afuera de investiduras libidinales y le prestan al delirio de Schreber una impresionante concordancia con nuestra teoría». Y agrega: «El futuro dirá si la teoría contiene más locura de lo que yo quisiera, o la locura más verdad que la que otros hoy están dispuestos a otorgarle». El valor que Freud acuerda así al delirio de Schreber, el gusto que se da, es, nos dice Lacan, «simplemente aquel, decisivo en la materia, de introducir allí al sujeto como tal, lo que quiere decir no calibrar rápidamente al loco en términos de déficit y de disociación de las funciones». De esta posición freudiana inicial, tomando apoyo en el texto de Schreber mismo (*Memorias de un neurópata*, 1903), volverá a partir J. Lacan para poner a prueba la tesis del inconciente estructurado como un lenguaje en la cuestión de la psicosis y el delirio. El *Seminario III*, 1955-56, «Las psicosis», retomado en lo esencial en 1959, en el texto «De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis» (*Escritos*, 1966), es testimonio de ello. El conjunto de estos textos, incluido el del propio Schreber, constituye la referencia indispensable para el abordaje psicoanalítico de la cuestión del delirio.

SIGNIFICACIÓN Y MECANISMO DEL DELIRIO. Freud se aparta radicalmente de las concepciones de su época concernientes a la significación del delirio: «Lo que tomamos por una producción mórbida, la formación del delirio, es en realidad una tentativa de curación, una reconstrucción». ¿Cómo entender esta definición? En la concepción freudiana del aparato psíquico, tal como se articula en la primera tópica, esta definición da al delirio la significación de un síntoma, es decir, de una formación sustitutiva cuyas condiciones de aparición dependen de un mecanismo general común a la neurosis y a la psicosis. Así, las propiedades atribuidas al delirio: tentativa de curación, reconstrucción, se relacionan también con otras formaciones sustitutivas (conversión, obsesión, etc.). Son las manifestaciones de la etapa de la evolución de todo proceso psicopatológico que sobreviene después de la represión y que Freud llama «el retorno de lo reprimido». Si la represión consiste en desprender la libido de los objetos en el mundo exterior, en la realidad, el retorno de lo reprimido, por el contrario, es una tentativa de restitución de la libido hacia el mundo exterior, pero de un modo regresivo con relación al precedente. Si la significación del retorno de lo reprimido como tentativa tiene un alcance general, el síntoma por el cual se

manifiesta, en cambio, depende de condiciones particulares. En lo concerniente al delirio, que Freud vincula de una manera paradigmática con la paranoia, conviene concebirlo como un medio para el sujeto de defenderse de un aflujo de libido homosexual. En la paranoia, en efecto, la libido, primero desprendida del mundo exterior por la represión, permanece por un tiempo flotante, luego viene a reforzar por regresión los diversos puntos de fijación que se han producido en el curso de su desarrollo y, sobre todo, el fantasma de deseo homosexual, primordialmente reprimido en la infancia. Este aflujo de la libido homosexual (que, para poder circular, tiende a sexualizar los investimentos sociales del sujeto y, en particular, las relaciones con personas del mismo sexo que él) representa así una doble amenaza: la de la aniquilación de las adquisiciones de la sublimación y la de estar en el origen de representaciones inaceptables como tales para la conciencia.

¿En qué consiste entonces el mecanismo del delirio, que le permite al sujeto defenderse en tal situación? Freud cita este mecanismo bajo el término *proyección*. Pero es importantísimo destacar que lo articula como segundo tiempo de un procedimiento de transformación gramatical de una proposición inicial, procedimiento que constituye el verdadero mecanismo de la formación del delirio. Así, señala que las diferentes formas del delirio en la paranoia corresponden a las diferentes posibilidades gramaticales de declinar la contradicción de una proposición inicial cuyo contenido es un fantasma de deseo homosexual: «yo lo amo». Según que esta contradicción, en el caso de un hombre, recaiga sobre el verbo (lo odio), sobre el objeto (la amo a ella, no a él) o sobre el sujeto (ella lo ama), tendremos el primer tiempo de la formación del delirio de persecución, del erotomaniaco, o del celotípico. El segundo tiempo, el de la proyección, corresponde a una interversión del sujeto de la proposición intermedia y completa la fórmula delirante haciéndola aceptable para la conciencia: él me odia (persecución), es ella la que me ama (erotomanía). Este tiempo de la proyección no es necesario para constituir la fórmula del delirio de celos [ya que el yo ha sido desimplicado de la acción, dice Freud]. Partiendo del conjunto de esta deducción gramatical, Freud da una definición del mecanismo del delirio: «Lo abolido adentro, vuelve desde afuera».

LA METÁFORA DELIRANTE. Lacan partirá de esta deducción gramatical y de esta definición freudianas del delirio refiriéndolas, respectivamente, a la dimensión del mensaje (la significación) y a la del código (el tesoro del significante), las que le permitirán distinguir, en el delirio psicótico, la relación del sujeto con el otro en el registro

imaginario (pequeño otro) y en el registro simbólico (gran Otro). En la vertiente del mensaje, la proposición inicial («yo lo amo») vuelve como significación al sujeto según las tres modalidades de formación del delirio, es decir, según tres formas de alienación primitiva de la relación con el otro, que diferencian tres tipos de presencia, de estructuración del pequeño otro en el delirio. Lacan distingue así:

la alienación *invertida* del mensaje en el delirio de celos, donde el sujeto hace llevar su mensaje por otro, un alter ego cuyo sexo ha sido cambiado: «Es ella quien lo ama». La característica principal del pequeño otro es aquí ser indefinido, como lo muestra la clínica: no es un hombre en particular el que está implicado en el delirio de celos, sino casi cualquier hombre;

la alienación *divertida* del mensaje en el delirio erotomaniaco: «No es a él a quien amo, es a ella». Las características principales del otro al que se dirige el erotomano son el alejamiento, la despersonalización y la neutralización, que permiten que sea agrandado hasta las dimensiones mismas del mundo;

la alienación *convertida* del mensaje en el delirio de persecución, en el sentido de que, por un mecanismo cercano a la denegación, el amor ha devenido odio. La propiedad principal del pequeño otro, del perseguidor, reside en su demultiplicación, su extensión en red que acompaña a la extensión del delirio. En la vertiente del código o, más exactamente, del tesoro del significante que constituye el gran Otro, de la relación del sujeto con lo simbólico, Lacan insistirá en un mecanismo del delirio que no retuvo la atención de Freud: la interpretación. Lacan caracteriza en efecto la psicosis por la forclusión de un significante primordial en el Otro, el Nombre-del-Padre, significante metafórico por excelencia que le permite al sujeto acceder a la significación fálica. El déficit de este significante en lo simbólico, el agujero que allí constituye traen consigo un déficit^[8] y un agujero correspondientes en lo imaginario fálico. La interpretación delirante sería la tentativa de paliar este déficit en lo simbólico y sus consecuencias en lo imaginario, pero al precio, para el sujeto, de tener que sostener él mismo, en el lugar del falo en déficit, la significación en su conjunto. La interpretación es así una metáfora delirante que Lacan resume en el caso Schreber en estos términos: «A falta de poder ser el falo que le falta a la madre, le queda la solución de ser la mujer que le falta a los hombres», metáfora feminizante inaugural a partir de la cual se pueden seguir las transformaciones sucesivas del delirio hasta la redención final.

demanda s. f. (fr. *demande*; ingl. *request*; al. *Verlangen, Anspruch*). Forma ordinaria que toma la expresión de una aspiración, en el ca-

so en que se trata de obtener algo de alguien, a partir de la cual el deseo se distingue de la necesidad.

El término *demanda* se ha hecho de uso corriente en el campo no sólo del psicoanálisis, sino también de las diversas psicoterapias que se inspiran en él de cerca o de lejos. Especialmente, no es raro evaluar la posibilidad de comenzar una cura refiriéndose a la fuerza de la demanda o a su calidad: ¿se trata, por ejemplo, de una simple aspiración por comprender que no resistirá las dificultades del trabajo psicoanalítico? ¿O se trata de una verdadera aspiración a un cambio porque el sujeto no puede soportar más lo que constituye su **síntoma**? Sin recusar este uso, que tiene su pertinencia, hay que destacar que la noción de demanda no puede ser entendida sólo por las representaciones triviales que este término, muy simple aparentemente, puede sugerir. En particular, ha tomado un sentido específico en la teoría de Lacan, sentido que el uso cotidiano que se hace de él trasunta, pero también de ordinario disimula.

J. Lacan introduce la noción de *demanda* oponiéndola a la de *necesidad* [*besoin*]. Lo que especifica al hombre es que depende de los otros hombres, con los que está ligado por un uso común de la palabra y el lenguaje, para sus necesidades más esenciales. En oposición a un mundo animal en el que cada ser se apropiaría, tanto como le es posible, de aquello que le pide su instinto, el mundo humano impone al sujeto demandar, encontrar las palabras que serán audibles para el otro. En este mismo dirigirse se constituye el **Otro**, escrito con una gran A [*Autre*], porque esta demanda que el sujeto le dirige constituye su poder, su ascendiente sobre el sujeto.

Mas, a partir de que el sujeto se coloca en dependencia del otro, la particularidad a la que aspira su necesidad queda en cierto modo anulada. Lo que le importa es la respuesta del otro como tal, independientemente de la apropiación efectiva del objeto que reivindica. Vale decir que la demanda deviene aquí demanda de amor, demanda de reconocimiento. La particularidad de la necesidad resurgirá más allá de la demanda, en el deseo, bajo la forma de la «condición absoluta». El deseo, en efecto, encuentra su causa en un objeto especificado y sólo se mantiene en proporción a la relación que lo liga con este objeto.

Se puede agregar, en una perspectiva clínica, que la intrincación de la demanda y del deseo es particularmente visible en la neurosis. Así, por ejemplo, el neurótico obsesivo no tiene por objeto de deseo sino la demanda del otro. Allí donde podría suponerse que puede desear, de hecho se dedica a obtener el reconocimiento del Otro, dándole sin cesar pruebas de su buena voluntad con su comportamiento de buen alumno o de buen hijo.

denegación [o **negación**] s. f. (fr. *dénégation*; ingl. *negation*; al. *Verneinung*). La enunciación, bajo una forma negativa, de un pensamiento reprimido, que a menudo representa la única forma posible de retorno de lo reprimido, a partir de la cual Freud elaboró una teoría importante referida a la constitución del yo.

Para el psicoanálisis (S. Freud, *Die Verneinung*, 1934), la negación está ligada a la represión. Pues, si niego algo en un juicio, significa que preferiría reprimirlo, siendo el juicio el sustituto intelectual de la represión. El paciente que, acerca de una persona que aparece en su sueño, dice que no es su madre, lo lleva a Freud a concluir: por lo tanto, es su madre. Si de esta manera abstraemos de la negación, obtenemos el contenido del pensamiento reprimido. Este puede hacerse conciente a condición de hacerse negar. Notemos que la aceptación intelectual de la represión no suprime por ello la represión.

Es fácil ver la importancia que puede presentar, en la práctica de la cura, y especialmente en la interpretación, el reconocimiento del mecanismo de la denegación. Pero el artículo de Freud va mucho más allá. A partir de este hecho clínico, Freud mostrará el papel de la negación en la función del juicio. Por medio del símbolo de la negación, el pensamiento se libera de las limitaciones de la represión. En primer lugar, Freud considera las dos decisiones de la función del juicio: está el juicio que atribuye o rehúsa una propiedad a una cosa y está el juicio que reconoce o que cuestiona a una representación su existencia en la realidad.

En cuanto al primero, al juicio de atribución, el criterio más antiguo para atribuir o rehusar es el criterio de lo bueno y de lo malo. Lo que en el idioma de las pulsiones más antiguas se traduce de la siguiente manera: «A esto quiero introducirlo en mí y a aquello, excluirlo de mí». El yo-placer originario introyecta lo bueno y expulsa de sí lo malo. Pero lo malo, lo extraño al yo, que se encuentra afuera, le es primero idéntico. Un estado de indiferenciación caracteriza esta primera fase de la historia del juicio. En esta fase, todavía no se trata del sujeto. A partir de un yo indiferenciado, se constituye el yo-placer, donde lo de adentro se liga a lo bueno y lo de afuera, a lo malo.

La otra decisión de la función del juicio, la que recae sobre la existencia real de una cosa representada, concierne al yo-realidad definitivo, que se desarrolla a partir del yo-placer. Es el examen de realidad. En esta nueva fase, se trata de saber si algo presente en el yo como representación puede también ser vuelto a hallar en la percepción (realidad). Lo no real o únicamente representado está adentro; lo otro, lo real, está afuera. En esta fase, por lo tanto, se

distingue, adentro, una realidad psíquica, y afuera, la realidad material. Es importante entonces saber que la cosa buena, admitida en el yo y simbolizada, existe también en el mundo de afuera y uno puede apoderarse de ella según su necesidad. Como se ve, el examen de realidad se hace a partir de la simbolización de la segunda fase (introyección). Pero el problema de esta fase no es cotejar una representación con la percepción que la habría precedido. Se trata, en el orden perceptivo, de la verificación de una percepción. El examen de realidad «no es encontrar en la percepción real un objeto que corresponda a la representación, sino efectivamente volver a encontrarlo». Es sabido que, para Freud, el objeto, desde el principio, es objeto perdido. Volver a encontrarlo en la realidad es reconocerlo. La cuestión del adentro y el afuera se plantea entonces de otra manera. Si el pensar puede efectivamente reactualizar lo que ha sido percibido una vez, entonces el objeto ya no tiene razón de estar presente afuera. Desde el punto de vista del principio de placer, la satisfacción también podría venir de una «alucinación» del objeto. Justamente para evitar esta tendencia a alucinar, se hace necesaria la intervención del principio de realidad. Notemos que la reproducción de la percepción en la representación no siempre es fiel. Hay omisiones y fusiones de elementos. El examen de realidad debe controlar la extensión de estas deformaciones.

En esta tercera fase aparece el criterio de acción motora. Esta pone fin al aplazamiento del pensar. Hace pasar al actuar. Ahora el juzgar se debe entender como un tanteo motor, con una débil descarga. Este *aplazamiento* (al. *Denkaufschub*) debe verse como un *motorisches Tasten* que requiere pocos esfuerzos de descarga: *mit geringen Abführaufwänden*. Pero *abführen* es llevar, trasportar. . . evacuar, expulsar. El yo va a catar las excitaciones exteriores para retirarse nuevamente después de cada uno de sus avances tentativos. Como se ve, esta actividad motriz es distinta de la que se puede imaginar en la primera fase. El movimiento del yo, por avance y retirada, recuerda al primer esbozo del afuera y el adentro. Este eco de la fase primitiva se destaca en los diferentes sentidos de las palabras empleadas por Freud.

Esta génesis del interior y el exterior da una perspectiva del nacimiento del juicio desde las pulsiones primarias. La *afirmación* (al. *Bejahung*), como equivalente de la unificación, es obra de Eros. En el juicio de atribución, es consecuencia del hecho de introyectar, de apropiarnos en lugar de expulsar hacia afuera. La afirmación es el *equivalente* (al. *Ersatz*) de la *unificación* (al. *Vereinigung*); y la *negación* es la *sucesora* (al. *Nachfolger*) de la expulsión o del *instinto de destrucción* (al. *Destruktionstrieb*). El cumplimiento de la función

del juicio sólo se ha hecho posible por medio de la creación del símbolo de la negación. De ahí su independencia de la represión y del principio de placer. Ningún «no», dice Freud, proviene del inconciente.

El reconocimiento del inconciente por el yo se expresa con una fórmula negativa. Desde los *Estudios sobre la histeria* (1895), Freud había comprobado esta forma particular de resistencia. En los sueños, observa que un pensamiento dirigido en un sentido tiene, a su lado, un pensamiento de sentido opuesto, y los dos pensamientos están ligados en virtud de una asociación por contraste. Luego agrega: «No llegar a hacer algo es la expresión del no». A esta dimensión de lo imposible Lacan la llamará lo real. De este modo, la negación, como símbolo, se articula con lo real.

depre^sión s. f. (fr. *dépression*; ingl. *depression*; al. *Depression, Gedrücktheit*). Modificación profunda del humor en el sentido de la tristeza y del sufrimiento moral, correlativa de un desinvertimiento de toda actividad.

El término depresión es usado en nuestros días de un modo muy laxo y designa en su uso corriente patologías muy diversas. Es sin duda porque evita plantear la cuestión de un diagnóstico de estructura y remite la cuestión de «eso que no anda» a una perturbación momentánea del humor.

Para el psicoanalista, en cambio, esta extensión no es evidente. El concepto de depresión en el fondo no está definido rigurosamente salvo en la melancolía, o también en lo que se llama «psicosis maníaco-depresiva», donde designa una hemorragia de la libido, desplazada primero del objeto al yo, y que luego lleva al yo mismo a una depreciación y un desinvertimiento radicales. Es verdad, sin embargo, que se encuentran episodios depresivos, a veces graves, en las neurosis. No por ello se hará de la depresión una entidad clínica específica. Esta parece traducir un rechazo de los valores fálicos, o sea, del cumplimiento de las tareas propuestas por la existencia, con las limitaciones que las definen. Más allá de ello, quizá remita a ese momento en el que el sujeto se ha dado cuenta de todo aquello a lo que se ha visto llevado a renunciar, por pertenecer a un mundo humano, un mundo reglado por la ley del lenguaje y de la cultura. En todo caso, se traduce en una relación muy particular con el tiempo, el que no aparece nunca como un orden orientado donde las tareas del presente estuvieran determinadas por las necesidades futuras, en las que viniera a inscribirse un proyecto. El sujeto deprimido vive en un tiempo uniforme y monótono. Aunque registre modificaciones del humor, estas, al ser cíclicas, no consti-

tuyen en ningún caso cambios verdaderos. Lo que plantea, por otra parte, todo el problema de la relación del sujeto deprimido con el análisis. ¿Cómo hacer para que pueda comprometerse en él, si no puede interrogar espontáneamente lo que constituye su historia en función de la posibilidad de un cambio real? La respuesta debe ser reinventada cada vez.

desamparo (estado de) (fr. *état de détresse*; ingl. *helplessness*; al. *Hilflosigkeit*). Estado de dependencia del lactante, que condiciona, según Freud, la omnipotencia de la madre, y el valor particular de la experiencia originaria de satisfacción.

Freud ha insistido a menudo en el estado de dependencia del lactante, que es incapaz de suprimir por sí mismo la tensión ligada a las excitaciones endógenas, como el hambre. A esta impotencia del recién nacido humano, incapaz de emprender una acción coordinada y eficaz, Freud la llama «estado de desamparo».

En el caso habitual en que la madre es la que permite la satisfacción de las necesidades, ella es investida como omnipotente, capaz de procurar o de rehusar, a su voluntad, lo que es más indispensable para el niño. Por otra parte, el estado de desamparo provee el prototipo de lo que es una situación traumática, en la que el sujeto es incapaz de dominar las excitaciones. Es este estado de desamparo el que explica el valor particular de la experiencia originaria de satisfacción. Si se considera, en efecto, que un objeto ha podido venir a apaciguar el estado de tensión ligado a la impotencia primitiva, la imagen de este objeto no dejará de ser buscada, inclusive en forma alucinatoria (el lactante «alucina» el seno o el biberón que le ha sido retirado). Hay que destacar, por último, que el estado de desamparo está ligado en Freud con la prematuración del ser humano, que está «menos acabado (que los animales) cuando es arrojado al mundo» (*Inhibición, síntoma y angustia*).

La cuestión de la prematuración del ser humano ha sido desarrollada por Lacan en su teoría de lo **imaginario** y del **estadio del espejo**. Pero, para él, lo que constituye el fondo del desamparo del sujeto es su estado de dependencia con relación al deseo del otro, deseo opaco ante el cual se encuentra sin recursos.

de-sentido, inde-sentido [fr. *dé-sens, indé-sens*; juego de palabras de Lacan que, como otras condensaciones que él hace, sugiere múltiples sentidos irónicamente: decencia-indecencia (por homofonía); dos sentidos-un sentido (posible alusión a la significación fálica en tanto una, pero, ¿hay otra?); des-sentido; sin descontar muchas que por el rico contexto cultural de Lacan y su alusividad poé-

tica no son desatinadas: los dados (*dés*), el índice o *index*, el índice del sexo, un verso de Mallarmé, etc.). Escrituras neológicas de Lacan que sugieren el lazo entre el sentido y el sexo.

Estos neologismos suponen la institución del falo como función (*véanse falo, matema*), es decir, una escritura algebraica donde se encuentra situado el falo. La función fálica es la que suple a la relación sexual: «Todo sujeto como tal se inscribe en la función fálica (a título de ser o de tener el falo) para remediar la ausencia [*absence*], *ab-sens* [(lat.) desde - (fr.) sentido], de relación sexual», escribe Lacan en «L'étourdit» (*Scilicet*, nº 4, 1972). Pero esta función sólo puede plantearse si no es satisfecha en un punto (matema: $\exists x \Phi x$) en el que una *x*, una existencia, la niega. Este punto de síncope de la función le hace límite y constituye lo que se llama la «función paterna».

La función fálica, por lo tanto, inscribe la manera en que el goce fálico (*véase goce*) ocupa el lugar de [*tient lieu* / hace de lugar-teniente] la relación sexual: cada ser hablante [*parlêtre*⁹] se hará semblante [simulacro] de hombre o de mujer y los discursos que sostendrá tomarán entonces sentido; tendrán la «decencia» de velar la ausencia de relación sexual.

En contrapartida, el discurso analítico, al poner en evidencia el punto en que todo valor de verdad desaparece para la función, indica que, más allá de ese límite en el que se sostiene, el sentido es abolido. Es el de-sentido [des-sentido].

Clínicamente, esto significa que el goce fálico, o goce del semblante, constituye una barrera a respetar a fin de que se mantenga el sentido de los discursos. Más allá de esta barrera se sitúa el campo de los goces otros que exponen al de-sentido. (*Véase goce.*)

Al mismo tiempo, el sentido sexual que la interpretación analítica puede hacer valer sólo es una primera aproximación. (*Véase interpretación.*) Más bien apuntará al inde-sentido [indecencia], es decir, al hecho de que todo sentido tropieza y se sostiene en la hiancia [*béance*] de la función que el significante fálico viene a marcar con su símbolo. Lo que no autoriza una hermenéutica que remitiera indefinidamente de un sentido a otro, sino que muestra que el significante fálico, que vectoriza lo simbólico y le da significación al deslizamiento de los significantes, es en sí mismo un significante asemántico que simboliza el fracaso del sentido. Esta propiedad hace de él el punto capital del orden simbólico.

deseo s. m. (fr. *désir*; ingl. *wish, desire*; al. *Begierde, Begehren; Wunsch*). Falta inscrita en la palabra y efecto de la marca del significante en el ser hablante.

El lugar de donde viene para un sujeto su mensaje de lenguaje se llama Otro, parental o social. Pues el deseo del sujeto hablante es el deseo del Otro. Si bien se constituye a partir del Otro, es una falta [es una falta en el Otro] articulada en la palabra y el lenguaje que el sujeto no podría ignorar sin perjuicio. Como tal es el margen que separa, por el hecho del lenguaje, al sujeto de un objeto supuesto [como] perdido. Este objeto *a* es la causa del deseo y el soporte del fantasma del sujeto.

EL LAZO DEL DESEO CON EL LENGUAJE. Desde 1895, el desconocimiento de su deseo por parte del sujeto se le presentaba a Freud como una causa del síntoma. Alumno de J. M. Charcot, ya sospechaba su existencia más allá del despliegue espectacular de las lesiones en las pacientes histéricas. Su trabajo con Emmy von N. iba a ponerlo en el camino de este deseo. La paciente experimentaba algunas representaciones como incompatibles consigo misma: sapos, murciélagos, lagartos, hombres ocultos en las sombras. Estas figuras bestiales surgían a su alrededor como otros tantos acontecimientos supuestamente traumáticos. Freud los relaciona con una causa: un deseo sexual. Es el mismo fantasma de violentamiento que encuentra después en Dora: un violentamiento por un animal o por un hombre «contra» la voluntad del sujeto.

Pero se trata de un deseo socialmente inconfesable disimulado tras la convención amorosa de una inocencia maltratada. Irrumpe en la realidad, proyectada sobre animales e incluso sobre personas, seres todos a los que la histérica atribuye su propia sensualidad. Tal proyección llevará a Lacan a la aserción de que el deseo del sujeto es el deseo del Otro. La histérica imagina a este Otro encarnado en un semejante. Con la cura, termina por reconocer que ese lugar Otro está en ella y que lo ha ignorado: sólo apremiándola, Freud obtiene que la paciente evoque para él lo que la atormenta. Lo mismo hará Freud con otras, obteniendo a menudo la sedación parcial de los síntomas.

El lazo del deseo con la sexualidad, al igual que su reconocimiento por la palabra, se le reveló a Freud desde el comienzo mismo. A su turno, los modelos físicos, económicos y tópicos lo ayudarán a cernir sus efectos, pero muy pronto el lazo del deseo con la palabra de un sujeto se convierte en el hilo conductor de toda su obra clínica, como lo testimonia enseguida *La interpretación de los sueños* (1900).

Si el sueño es la realización disfrazada de un deseo reprimido, Freud sabe oír, a través de los disfraces que impone la censura, la expresión de un deseo que subvierte, dice, «las soluciones simples

de la moral perimida». Al hacerlo, Freud trae a la luz la articulación del deseo con el lenguaje, descubriendo su regla de interpretación: la asociación libre. Esta da acceso a ese saber inconciente a través del cual es legible el deseo de un sujeto. Siguiendo la huella de las significaciones que vienen más espontáneamente al espíritu, el sujeto puede traer a la luz ese deseo que el trabajo disimulador del sueño ha enmascarado bajo imágenes enigmáticas, inofensivas o angustiantes. La interpretación que resulta de ello vale así como reconocimiento del deseo que desde la infancia no cesa de insistir y determina, sin que él lo sepa, el destino del sujeto. He ahí por qué Freud concluye *La interpretación de los sueños* diciendo que lo que se presenta como porvenir, en el sueño, para el soñante, está modelado, por el deseo indestructible, a imagen del pasado. ¿De qué naturaleza es ese deseo?

Todo el trabajo clínico de Freud responde a esa pregunta, y lo conduce a enunciar una de las paradojas del deseo en la neurosis: el deseo de tener un deseo insatisfecho. El llamado sueño «de la carnicera» (*La interpretación de los sueños*) le revela alguno de sus arcanos. Al evocar un sueño en el que aparece el salmón, plato predilecto de su amiga, la paciente en cuestión dice que ella alienta a su marido, a pesar de que es cuidadoso en complacerla, a no satisfacer su deseo de caviar, no obstante habérselo ella expresado. Freud interpreta estas palabras como deseo de tener un deseo insatisfecho. Escucha el significante «caviar» como metáfora del deseo. A propósito de este sueño, Lacan muestra, en *La dirección de la cura*, que este deseo se articula allí con el lenguaje. El deseo no sólo se desliza en un significante que lo representa, el caviar, sino también se desplaza a lo largo de la cadena significativa que el sujeto enuncia cuando, por asociación libre, la paciente pasa del salmón al caviar. A este desplazamiento de un significante a otro, que se fija momentáneamente en una palabra considerada representante del objeto deseable, Lacan lo llama *metonimia*. La paciente no quiere ser satisfecha, como es habitual comprobarlo en la neurosis. Ella prefiere la falta a la satisfacción, falta que mantiene bajo la forma de la privación evocada por el significante «caviar». Si, para Lacan, el deseo es «la metonimia de la falta en ser en la que se sostiene», es porque el lugar en el que se sostiene el deseo de un sujeto es un margen impuesto por los significantes mismos, esas palabras que nombran lo que hay que desear. Margen que se abre entre un sujeto y un objeto que el sujeto supone inaccesible o perdido. El deslizamiento del deseo a lo largo de la cadena significativa prohíbe [*interdit*: inter-dice] el acceso a ese objeto supuesto [como] perdido simbolizado aquí por el significante caviar.

Lo que estas observaciones de Lacan muestran es que el nombre que nombra al objeto faltante deja aparecer esa falta, lugar mismo del deseo. La falta es un efecto del lenguaje: al nombrar al objeto, el sujeto necesariamente le pifa [*rate*]. La especificidad del deseo de la histérica aquí es que hace de esa falta estructural, determinada por el lenguaje, una privación, fuente de insatisfacción. Mas, si el deseo es indestructible, es porque los significantes particulares en los que un sujeto viene a articular su deseo, es decir, a nombrar los objetos que lo determinan, permanecen indestructibles en el inconciente a título de «huellas mnémicas» dejadas por la vida infantil. ¿Quiere esto decir que el psicoanálisis se atiene a esa verdad de que los neuróticos viven de ficciones y mantienen su insatisfacción?

EL DESEO Y LA LEY SIMBÓLICA. Lacan da una respuesta a este problema en el *Seminario VI*, 1958-59, «El deseo y su interpretación». Si el neurótico como hombre mantiene su insatisfacción, es porque siendo niño no logró articular su deseo con la ley simbólica que autorizaría una cierta realización de él. La cuestión es saber cuál es esta ley simbólica y qué *impasses* pueden desprenderse de ella para el deseo de un sujeto.

HAMLET. Lacan ilustra su argumentación sobre las *impasses* del deseo en la neurosis con el destino de Hamlet. El drama de Hamlet es saber por adelantado que la traición, denunciada por el espectro del padre muerto, vuelve inane toda realización de su deseo. Pero es menos la traición del rey Claudio la que está en juego que la revelación hecha por el espectro a Hamlet de esta traición. Esta revelación es mortífera puesto que arroja la duda sobre lo que garantizaría el deseo de Hamlet. En efecto, la denuncia de la mentira que representaría la pareja real vuelve a Hamlet insoportable el lazo del rey y de la reina y lo lleva a recusar lo que funda simbólicamente este lazo sexual: el falo. Hamlet cuestiona que Claudio pueda ser el detentador exclusivo del falo para su madre. Por el mismo movimiento, se prohíbe el acceso a un deseo que estaría en regla con la interdicción fundamental, la del incesto. Recusa la castración simbólica. Ya que, tanto para Freud como para Lacan, esta ley simbólica es transportada por el lenguaje: no natural, obliga al sujeto a renunciar a la madre. Lo desposee, simbólicamente, de ese objeto imaginario que es el falo según Lacan para atribuirle su goce a Otro, en este caso a Claudio. El complejo de Edipo, descubierto por Freud, toma todo su sentido de la rivalidad que opone el niño al padre en el abordaje de este goce. Interesa también comprobar que el

judaísmo y luego el cristianismo, a través de la interdicción que hicieron recaer sobre la concupiscencia incestuosa y sexual, instalaron las condiciones de un deseo subjetivo estrictamente orientado por el falo y por la trasgresión de la ley. La tradición moral no deja de suscitar las *impasses* del deseo. Por las respuestas que da favorece el rechazo neurótico o perverso de la castración.

Hamlet termina aquí por sustituir el acto simbólico de la castración, que la palabra envenenada del espectro ha vuelto imposible, por un asesinato real que lo arrastra a él mismo, y a los suyos, a la muerte. El destino de Hamlet es emblemático de las *impasses* del deseo en la neurosis, que, si bien raramente toma esta forma radical, tiene como origen la misma causa: una evitación de la castración. Si el sujeto quiere realizarse de otro modo que no sea en ese infinito dolor de existir que Hamlet atestigua, o en la muerte real, su deseo, por una necesidad de lenguaje, sólo puede pasar por la castración. Pues, como dice Lacan, el goce está prohibido, interdicto, a quien habla, en tanto ser hablante. Lo que también muestra la psicopatología de la vida cotidiana es que la represión de todas las significaciones sexuales está inscrita en la palabra: las referencias demasiado directas al goce son evacuadas de los enunciados más ordinarios y eventualmente son admitidas sólo a título de chistes. Tal es por lo tanto el efecto de esta ley del lenguaje que, al mismo tiempo que prohíbe el goce, lo simboliza por medio del falo y reprime de la palabra, hacia el inconciente, los significantes del goce. Por eso parece obsceno el retorno demasiado crudo de los términos que evocan el sexo en la palabra. Tal es también para el hombre la relación del deseo sexual con el lenguaje. Por poco que no haya ocurrido esta represión originaria, el deseo del sujeto sufre sus consecuencias en la culpa o en los síntomas.

Para una mujer, el acceso al deseo se muestra diferente. De entrada, la castración puede aparecerle como la privación real de un órgano del que el varón está dotado o como una injusta frustración. Luego viene a ocupar el lugar imaginario de ese objeto de deseo que ella representa para su padre en tanto mujer. A menudo vive por eso con dificultad la rivalidad que de ahí en adelante la opone a su madre. Sea como sea, no le es impuesto por el lenguaje reprimir la significación fálica, que para el hombre sexualiza todas sus pulsiones, puesto que no está concernida toda entera por una represión cuyos efectos sin embargo soporta en su relación con el hombre. Lo que hizo decir a Lacan que una mujer vivía de la castración de su compañero encontrando allí una marca de referencia para su deseo. No basta, por último, esta referencia a la castración para que el deseo pueda ser realizado; hace falta todavía que esta castración,

para no prohibir toda realización del deseo, llegue a encontrar apoyo en lo que Lacan llama el Nombre-del-Padre.

ANTÍGONA. En esta referencia al **Nombre-del-Padre**, también puramente simbólico, tiene sus bases el deseo asumido. El sujeto deseante se autoriza a gozar precisamente porque le imputa al padre real esta autorización simbólica para desear (el Nombre-del-Padre), sin la cual la castración, propia del lenguaje, dejaría al sujeto insatisfecho y sufriente. Tendría que renunciar a todo deseo, como lo muestra la patología del sujeto «normal»: su estado depresivo. Para hacer comprender esta relación del deseo con el Nombre-del-Padre, Lacan elige hacer de la conducta de Antígona la actitud más ilustrativa de la *Ética del psicoanálisis*.

Contrariamente a Hamlet, el deseo de Antígona no se ve reducido a la inanidad por el envenenamiento de una palabra sin salida; ella sabe lo que funda la existencia de su deseo: su fidelidad al nombre legado por su padre a su hermano Polinice, aquí Nombre-del-Padre. El límite que este nombre define para las decisiones y los actos es aquel en que Antígona se mantiene. Nombre que Creonte quiere ultrajar cuando decide dejar expuesto el cadáver del guerrero muerto. Al Bien reivindicado por Creonte (en este caso, el orden de la ciudad y la razón de Estado), ella opone su deseo, fundado en este lazo simbólico. La tragedia muestra que en el horizonte de este Bien invocado por los amos y los filósofos, proveedores de una moral perimida, lo peor se dibuja. Ya que la resolución atroz de la tragedia procede directamente de la voluntad de Creonte de hacer el Bien contra el deseo de Antígona. Así, para Lacan, el Bien, junto con el servicio de los bienes —honorabilidad, propiedad, altruismo, bienes de todos los órdenes—, es portador de tal goce mortal porque rompe las amarras con el deseo.

La conducta de Antígona les ha parecido excesiva a muchos comentaristas clásicos. Indudablemente, la audacia de Lacan es haber mostrado, contra las morales tradicionales fundadas en el Bien, que el deseo no podía sostenerse sino en su exceso mismo con relación al goce que todo bien, todo orden moral o toda instancia de orden, cualquiera que sea, recubre. Este exceso del deseo es emblemático de la prueba que la cura analítica constituye para un sujeto. La única falta que este puede cometer es ir en contra de su deseo: ceder en su deseo sólo dejará a este sujeto desorientado. Por lo tanto, en la cura, el sujeto hará el «escrutinio de su propia ley» y tomará el riesgo del exceso.

EL OBJETO, CAUSA DEL DESEO. ¿Qué se ve llevado a descubrir en última instancia el sujeto? En primer lugar, como dice Lacan, que

«no hay otro bien que el que puede servir para pagar el precio por el acceso al deseo», pero, sobre todo, que ese deseo no es ni una necesidad natural ni una demanda.

Se distingue radicalmente de la necesidad natural, como lo testimonia por ejemplo la constitución de la pulsión oral. Al grito del niño, la madre responde interpretándolo como una demanda, es decir, un llamado significativo a la satisfacción. El niño se encuentra entonces en los primeros días dependiendo de un Otro cuya conducta procede del lenguaje. Si bien corresponde a la madre responder a esta demanda, sólo intenta satisfacerla porque, más allá del grito, ella supone la demanda [significante] de un niño. Esta demanda sólo tiene significación en el lenguaje. Al suponerla, ella implica entonces al niño en el campo de la palabra y del lenguaje. Pero el niño sólo accede al deseo propiamente dicho al aislar la causa de su satisfacción, que es el objeto, causa del deseo: el pezón. Y sólo lo aísla si es frustrado de él, es decir, si la madre deja lugar a la falta en la satisfacción de la demanda. El deseo adviene entonces más allá de la demanda como falta de un objeto. Justamente por la cesión de este objeto, el niño se constituye como sujeto deseante.

El sujeto ratifica la pérdida de este objeto por medio de la formación de un fantasma que no es otro que la representación imaginaria de este objeto supuesto [como] perdido. Es un corte simbólico el que separa de ahí en adelante al sujeto de un objeto supuesto [como] perdido. Este corte simultáneamente es constitutivo del deseo, como falta, y del fantasma que va a suceder al aislamiento del objeto perdido. La excitación real del sujeto en la persecución de lo que lo satisface va entonces a tener como punto de obstaculización una falta, y un fantasma que en cierto modo hace pantalla a esta falta y que resurgirá en la vida sexual del sujeto. La excitación no está por lo tanto destinada a alcanzar el fin biológico que sería, por ejemplo, la satisfacción instintiva de la necesidad natural a través de la captura real de algo, como en el animal. La excitación real del sujeto rodea a un objeto que se muestra incaptable, y constituye la pulsión. La existencia del sujeto deseante con relación al objeto de su fantasma es un montaje, que procede de la inscripción de la falta en el deseo de la madre, ya que primero le corresponde a la madre, y luego al padre, inscribir esa falta para el niño, una falta no natural sino propia del lenguaje. El lenguaje y el corte, de los cuales es portador, son recibidos como Otros por el sujeto. Llevan con ellos la falta. Por eso Lacan dice que el deseo del sujeto es el deseo del Otro. Lo mismo ocurre con todos los otros objetos del fantasma (anal, escópico, vocal, fálico, y hasta literal) cuya pérdida cava también este margen del deseo, esta falta, que serán, por otra parte, a título di-

verso, los soportes del fantasma. A este objeto, soporte del fantasma y causa del deseo, Lacan lo llama objeto *a*. En «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo» (*Escritos*, 1966), nota con un algoritmo la relación del sujeto con el objeto *a*: $\$ \diamond a$.

Así es, pues, este sujeto del inconciente que persigue a través de los meandros de su saber inconciente la causa evanescente de su deseo, ese objeto supuesto [como] perdido tan frecuentemente evocado en los sueños. Corresponde en definitiva a la castración reprimir las pulsiones que han presidido la instalación de este montaje y sexualizar todos los objetos causas del deseo bajo la égida del falo. Al término de un análisis, estos objetos supuestos [como] perdidos, soportes del fantasma, aparecen bajo la luz que les es propia, o sea, la de lo que no se deja capturar: «el» nada [rien], ninguna cosa.^[10] Pues si el objeto es evanescente, el deseo en última instancia tiene que vérselas con el nada, como con su causa única.

Esta relación del deseo con el nada que lo sostiene puede permitirle al sujeto moderno vivir por medio del discurso psicoanalítico un deseo diferente de aquel con el cual los neuróticos se vinculan por tradición. Ch. Melman lo demuestra en su último seminario sobre *La represión*: este deseo ya no tendrá que encontrar su apoyo en la concupiscencia prohibida y al mismo tiempo alentada por la religión, rehusando privilegiar el falo como objeto de deseo. Se trata de un deseo que, sin ignorar la existencia y los mandamientos de la Ley, no se pondría ya al servicio de la moral.

deseo de hijo (fr. *désir d'enfant*; ingl. *desire to have a child*; al. *Kinderwunsch*). Deseo inconciente, como todo deseo, pero que recae sobre un objeto con consistencia real. Común a los dos sexos, es sin embargo más pregnante en la mujer.

El deseo no es búsqueda de un objeto o de una persona que aportaría satisfacción. Es la búsqueda de un lugar, la búsqueda de reencuentros de un momento de felicidad sin límite, la búsqueda de un paraíso perdido. El deseo de estos reencuentros imposibles por incestuosos y asesinos permanece insatisfecho. Es reprimido e inscrito en el inconciente, mientras lo sustituyen diferentes deseos, entre ellos el deseo de hijo, que, por lo tanto, es una modalidad de reencuentro y de satisfacción de los primeros deseos de todo ser hablante, sea hombre o mujer. Como todo deseo, es inconciente. No está activo desde el origen, como lo están Eros y Tánatos. Se construye, se elabora y se dialectiza en el devenir sexuado de cada uno. No debe confundirse «desear un hijo» con «querer un hijo», expresión que designa una aspiración conciente de portar, de tener o de traer al mundo un hijo. La confusión entre el hijo del deseo incon-

ciente y el de la aspiración conciente, aun de la voluntad deliberada, es corriente en el discurso común. La expresión «hijo no deseado» se ha convertido en sinónimo inadecuado de hijo accidental, y la de «hijo deseado», en el equivalente de hijo programado.

El deseo de hijo se actualiza en una demanda al Otro, que encarna el compañero y, en caso de infertilidad, la ciencia médica. Recae sobre un objeto que tiene existencia y consistencia reales. Como a todos los deseos, un objeto perdido lo causa. Pero, a diferencia de los otros deseos, su objeto tiene una consistencia muy particular, sin duda porque es un pedazo de cuerpo, «por venir» y «por perder», pero todavía no perdido.

Común a los dos sexos, el deseo de hijo parece sin embargo más presente en la mujer. Introduce a la mujer, a través de lo real de su cuerpo, en la maternidad real, simbólica o imaginaria. Esta es la prueba de su sexuación en tanto mujer. La clínica psicoanalítica nos enseña, en efecto, por una parte, que en el nivel del inconciente la mujer realiza y vive su femineidad especialmente a través de este deseo de una maternidad si no real, al menos simbólica o imaginaria, y por otra parte, que un rechazo de este deseo es siempre un rechazo de la femineidad.

Para el hombre, este deseo de hijo no es el pasaje obligado de la realización de su masculinidad, ni siquiera de su paternidad. El hombre actualiza esas modalidades de existencia y de goce en su relación con las mujeres y en sus realizaciones sociales. En la dialéctica y la lógica de este deseo, un hombre desea ante todo procrear. Esta procreación concierne al mismo tiempo a la mujer y al hijo. Constituye a la mujer como madre y deviene así agente de su femineidad. Procrear, para un hombre, es gozar de la diferencia sexual y desear encarnar ese goce en la trasmisión de un nombre. El hijo será el signo y el portador de este goce y encarnará la trasmisión de la filiación.

deseo del psicoanalista (fr. *désir du psychanalyste*; ingl. *psychoanalyst's wish / desire*). La cuestión del deseo del psicoanalista no está explícitamente aislada como tal en Freud.

El psicoanalista no puede sin embargo considerarla obvia. La finalidad de su acto no resulta evidente en cuanto su acto no consiste en la perspectiva terapéutica del retorno a un estado anterior. Más problemática todavía parece la cuestión de lo que puede sostener al psicoanalista en su operación, o sea, la cuestión de un eventual soporte pulsional o fantasmático de su acto.

Se puede plantear que el analista no actúa en función de un ideal, sea cual fuere: por ejemplo, a partir de una representación

del hombre que la neurosis, la psicosis o la perversión vendrían a corromper y que se trataría de recuperar. Tampoco actúa a partir de lo que sería una hipotética pulsión de curar, aspiración samaritana cuyo efecto sólo podría ser fastidioso. Por último, si ha llevado lo más lejos posible su propia cura, se puede suponer que se ha librado de la captura del fantasma en tanto regla la realidad de cada uno, y que en particular es menos dependiente de ese Otro del que, en el fantasma, cada uno se hace objeto.

J. Lacan ha abordado muchas veces la cuestión del deseo del psicoanalista. Hace de él, por ejemplo, un deseo de obtener la «diferencia absoluta», la que separa al objeto *a* que constituye la índole del sujeto, de la imagen idealizada que le aparecía al principio. Con todo, el deseo del psicoanalista subsiste como una *x* que hay que suponer operando en las curas pero cuya elaboración sigue siendo una tarea para los psicoanalistas hoy.

desplazamiento s. m. (fr. *déplacement*; ingl. *displacement*; al. *Verschiebung*). Operación característica de los procesos primarios por la cual una cantidad de afectos se desprenden de la representación inconciente a la que están ligados y se ligan con otra que tiene con la precedente lazos de asociación poco intensos o incluso contingentes.

Esta última representación recibe entonces una intensidad de interés psíquico sin común medida con la que normalmente debería tener, en tanto la primera, desafectada, queda así como reprimida. Tal proceso se vuelve a encontrar en todas las formaciones del inconciente. Retomando indicaciones de R. Jakobson, J. Lacan ha asimilado el desplazamiento a la metonimia.^[11]

destino (neurosis de) (fr. *névrose de destinée*; ingl. *fate neurosis*; al. *Schicksalsneurose*). Organización patológica de la existencia misma que el psicoanálisis concibe como neurótica, a pesar de la ausencia de síntoma aparente, y que traduce de manera muy nítida la fuerza de la compulsión a la repetición.

A primera vista puede parecer que la noción de neurosis de destino describe una realidad menos precisa que, por ejemplo, las nociones de histeria o de neurosis obsesiva. No es posible aislar en este caso síntomas específicos comparables a los síntomas de «conversión» o a las obsesiones.

Sin embargo, tiene un lugar no desdeñable en el psicoanálisis. Desde 1920, Freud evoca a esos sujetos que «dan la impresión de que los persigue un destino, una orientación demoníaca de su existencia». Más precisamente, el psicoanalista descubre en su existen-

cia series de acontecimientos que se repiten a pesar de su carácter displacentero (o a causa de él). Estas series pueden parecer dependientes de una fatalidad *externa* («demoníaca»), pero su regularidad hace pensar que el sujeto no es ajeno a lo que le pasa, que es su deseo —inconciente— el que allí se realiza, su deseo en tanto está capturado en el orden de la repetición y remite a la pulsión de muerte. Se puede destacar, por otra parte, que la toma de conciencia de estos fenómenos constituye a menudo un momento importante en el trabajo preliminar a la cura psicoanalítica.

dibujo s. m. (fr. *dessin*; ingl. *sketch*; al. *Zeichnung*). En psicoanálisis, un dibujo es una representación gráfica de una escritura inconciente, cuya letra sólo es accesible al lector —al intérprete— si no limita su lectura únicamente al trazado de los contornos manifiestos o a las asociaciones verbales que los acompañan. Dos rasgos distintivos especifican, pues, todo dibujo: en primer lugar, su no especularidad (propriadamente hablando, eso no se asemeja a nada), luego, su pasaje, cada vez más significativo a medida que se cumple, hacia la escritura inconciente donde encuentra su origen.

Es principalmente en el campo de la historia de la escritura donde el cosquilleo del semblante ha llevado a pensar al dibujo y la escritura como análogos el uno del otro. ¿Las escrituras no habrían sido todas dibujadas, al principio? ¿No serían una prueba de ello los jeroglíficos egipcios?

Sin embargo, nunca y en ninguna parte el dibujo ha dado origen a una escritura, la que siempre y en todas partes nace del mismo imposible: ¡mantener un registro «oral» de contabilidad! Por otro lado, el cálculo ha designado a menudo tanto la cuenta como la piedra sobre la que era grabada: la acuñación de una moneda todavía da testimonio de ello. En un segundo tiempo, la escritura tiende a fijar a través de pictogramas precisos y unívocos las cosas que representa. Por último, dando un salto cualitativo, pasa de los signos «reconocibles» a una serie de caracteres muy limitada en número, que no remite ya más a las cosas invocadas esquemáticamente, sino a los sonidos de las palabras de la lengua hablada. Desde un punto de vista psicoanalítico, todo lo que puede decirse de tal salto es que hace pasar la escritura de la representación de cosa a la representación de palabra; lo que se puede decir sólo con reservas, porque el proceso es mucho más complicado.

REBUS. [De la fórmula latina *rebus quae geruntur* (acerca de las cosas que pasan), referida a un libelo con dibujos enigmáticos. Designa un conjunto de dibujos, cifras y palabras que representan di-

rectamente o por sus sonidos las palabras o las frases que se quiere expresar. Freud utiliza el término *rebus* explícitamente en el capítulo VI, «El trabajo del sueño», de *La interpretación de los sueños*, para indicar que lo supuestamente pictórico en un sueño debe interpretarse como un rebus, llevándolo a un texto.] El antecedente del rebus, en los sumerios y los egipcios, muestra la complejidad ya mencionada. Aunque la escritura de ellos todavía es estrictamente figurativa de lo real así transcrito, crean un procedimiento de escritura metafórico-metonímica de su lengua hablada.

Un pictograma, un jeroglífico, por medio de este procedimiento van a designar no ya lo que representan, sino algo totalmente distinto, de fonetismo equivalente o vecino. La fonetización de una representación, o sea, de una especie de escritura, basta para producir al menos otra, o, dicho de otro modo, el fonema correspondiente a una imagen real es anticipador de otras imágenes, virtuales e implícitas (rompiendo la ilusión de una sola escritura de imágenes). Lo que equivale a decir que la articulación homofónica de una representación permite su pérdida, en provecho de una o de varias otras: realiza así el pasaje de la univocidad visual a la equivocidad fonemática, «estructura literante (dicho de otro modo: fonemática) —dice Lacan— en la que se articula y se analiza el significante».

Parejamente a tal advenir metafórico debe ser leído el dibujo del niño, como un pasaje homofónico hacia la letra de la escritura inconciente que la origina. Tal lectura es posible porque es literalmente una representación de palabra(s) que depende como tal de «la inconciencia de la conciencia» y por lo tanto «el valor de significante en la imagen —observa Lacan— no tiene nada que ver con su significación». Un dibujo no se asemeja realmente a nada, no es un semblante.

Ej.:  (chat) +  (pot) = chapeau ()

Si se designa con $i(a)$ la representación de las palabras *chat* [gato] y *pot* [vasija], y con S su homófona *chat-pot*, obtenemos por sustitución un significante S' *chapeau* [sombrero; se pronuncia aproximadamente igual que *chat-pot*], correspondiente a la representación i de otra palabra a' , representativa de las dos precedentes, a las que hace valer homofónicamente reprimiéndolas al mismo tiempo. Así se tiene en cierto modo el algoritmo

$$i(a) \cdot S \equiv \frac{S'}{i(a')}$$

donde aparece claramente esencial para la lectura del dibujo la me-

táfora homofónica del significante S por el significante S'. Con un dibujo de un niño, por consiguiente, no conviene ocuparse tanto de la representación de palabra(s) *i(a)* como de lo que le es homofónico, S, puesto que por esta lectura homofónica deviene significante (vía S', su metáfora) de la letra que reprime pero que lo origina, letra oculta en la palabra *a'* de la representación de palabra *i(a')* —en el ejemplo elegido, las letras a-o, ch-p, etc.—. «Esta estructura de lenguaje —dice Lacan— hace posible la operación de la lectura».

Con un dibujo de letras, el algoritmo también se verifica.

Ej.: *b m*; o sea: *be eme* \equiv *veme* (*x*).

En este ejemplo, la palabra *a'* —o sea *x*— de la representación de palabra *i(a')* reprime del mismo modo la palabra *a* —o sea *b m*— al tiempo que la hace valer homofónicamente, dado que la representación de palabra *i(a')* sólo es asociable a la representación de palabra *i(a)* porque S —*be eme*— encuentra su metáfora homofónicamente en el significante S' —*veme*—. Sucede que en efecto *i(a')* no es asociable directamente a *i(a)*: para eso le hace falta la mediación homofónica. Por lo tanto *i(a')* es como una *x* incógnita, por ejemplo la mirada, que el significante S' no deja de evocar.

Observemos que en este caso la homofonía metafórica es extraordinaria. ¿Qué relación existe verdaderamente entre *b m* y *veme*? ¿Por qué leer *be eme*, y no *b minúscula m minúscula*? Simplemente porque esta última lectura no es homofónica, no produce ningún efecto metafórico; lectura vacía por su significación convencional tanto como puede serlo un discurso vacío.

Considerándolo bien, justamente, no existe ninguna relación de sentido entre *be eme*, como entre *chat pot* y *chapeau*. A este respecto, la heterogeneidad es completa. Hace falta allí la lectura homofónica para que de ese sinsentido nazca un sentido que constituya chiste, para que entre dos significantes —S y S'— surja una metáfora, para que se produzca entre ellos como una especularidad que permita que uno sustituya al otro. Tal juego especular puede estar dado por la cópula: «el amor es un guijarro riendo al sol». Esta especularidad sólo es un señuelo, pero permite levantar la no especularización propia de todo significante respecto de cada uno de los otros. Contra este lado negativo de la función significante, el niño, como la histérica, juega a menudo la carta de la seudoespecularidad — ¡el perro hace miau! — y nos las hace ver de todos los colores.

COLOR. En lo que respecta al color, tampoco falta lo negativo. El color por sí mismo no produce imagen, produce impresión. No tiene forma ni profundidad: su topología es sólo de superficie. Se extien-

de y desborda por todas partes: sin escatimar nada. Su gran polisemia lo priva de afectación precisa, y su multiplicidad homonímica le quita toda identidad propia: rojo, el rojo [*rouge*: lápiz labial], un rojo [vino]. . . verde, el [viejo] verde, el verde [la vegetación], etc. Infinitamente reversible, al calificar se sustantiva: lo negro es un testimonio ejemplar de ello.

Del lado positivo, sin embargo, las propiedades homofónicas y las posibilidades metafóricas del color son una mina de oro para la lectura del dibujo del niño, generalmente selectivo e invariante en sus elecciones cromáticas, siendo toda variación más significativa aún por ello. No contribuye menos que el trazado (que por otra parte tiene tinte), que le da los contornos en el dibujo, a la representación de palabra, y por consiguiente a la función significante: «A negro, E blanco, I rojo, U verde, O azul: vocales/algún día diré vuestros nacimientos latentes».

El goce, el color, califica la letra: estos dos versos de Rimbaud lo atestiguan claramente.

GOCE. Sumariamente, el **goce** es lo que falta en el otro; el falo simbólico positivizado Φ , significante de la falta en el Otro, es el único significante que puede hacer valer que el goce ex-siste [está afuera] al Otro. Lo que da cuerpo al goce es ser no especular, no conocer ningún nombre, *ninguna letra*, que pueda decirlo. En esas condiciones, ¿qué puede entonces limitarlo, evocarlo? Esencialmente cinco cosas: a) la interdicción, o sea, el placer, para cualquiera que es sujeto de la Ley; b) el deseo, que es una prohibición de sobrepasar un límite en el goce; c) el objeto *a*, supuesto como pudiendo satisfacer la demanda de goce del Otro; d) el falo imaginario ($-\phi$), por el cual el espejo conoce su punto ciego; e) la castración, en lo que tiene de negativo, por consiguiente de no especular: esa diferencia que en el sujeto se opone al goce del Otro. Tres particularidades clínicas atestiguan sobre la afectación del color al registro del goce: a) su infinitud, marcada negativamente (para la interpretación de los sueños, Freud no tiene en cuenta el color: sólo su concepto, es decir, le interesa su equivalencia simbólica); b) el niño, que sin embargo lo utiliza, nunca dice nada espontáneamente de él; como si sólo pudiese hacerlo desde la voz del Otro; c) no hace imagen por sí mismo. Pues bien, como Lacan lo señala, la imagen es un significante, con dos funciones: la de hacer valer una palabra por otra, y la de hacer valer una palabra después de otra. Al no hacer imagen en sí mismo, como el goce, el color no es significante. Cada color posee sin embargo su(s) clave(s) de partitura. La del azul es por ejemplo el pez, pez volador desde luego cuando ese color es celeste. . .

CLÍNICA. Se trata de un preadolescente de cerca de catorce años. Entre un sol amarillo colocado en lo alto, y dos ondas marinas celestes onduladas y paralelas, trazadas abajo de la página, dibuja una casa roja, con una puerta cerrada y cuatro ventanas en los ángulos y de dos en dos; al lado de esta casa y del mismo color, un velero de trama romboidal [dibujo de heráldica que consiste en una partición en líneas diagonales]. No hay tierra a la vista:

«¿El barco tiene patrón a bordo? —pregunta el analista.

»—Sí, el comandante Coucheteau [suena como acuéstase-pronto (*couche-tôt*), expresión para quien se va temprano a dormir, probablemente sin *coucher* = también tener relaciones sexuales. En tercer lugar *couches* = parto. Por otro lado, obviamente la palabra evoca a Cousteau] —responde.

«¿El buque tiene un nombre?

»—Es la calypso —dice.

»—Escríbelo».

Y escribe bajo el navío: «L'acalypso». Así caligrafiado, *acalypso* no significa nada. Es un significante, así como lo es *coucheteau*, y por la misma razón. Constituyen el punto no especular del dibujo y, a ese título, pueden permitir el juego de la letra, del fonema, de las metáforas y de las homofonías; pero al ser no especulares, también son constitutivos del falo imaginario de la representación de palabras dibujada, falo que viene a poner como un límite a un goce, en el que el *coucheteau* indica que este falta a lo real sexual de los padres, como de su hijo: la nave no «moja» en el mar [*mouiller*: mojar pero también atracar, y de significación sexual ligada al coito y a lo urinario, reforzada por la homofonía francesa *la mer* (el mar): *la mère* (la madre)], que ni siquiera es visible. Hijo único, es, por el contrario, objeto de la mirada de los suyos, que no le quitan el ojo. He aquí por qué el azul, es decir: el pequeño [*bleu*: novato]; hijo único, la fratría no lo deja precisamente tranquilo; ese fue el motivo de la demanda de análisis: una soledad redoblada por el rechazo de parte de sus congéneres. ¿Cuál es el barco que le monta su fantasma [*monter un bateau* equivale a hacerle creer una historia a un ingenuo]? ¿Su padre —fanático trabajador— es un acuéstase-pronto? ¿Debe tomar su ejemplo? No es esto lo que muestran los resultados escolares, lejos de ser buenos. ¿Debe quedarse en la rada con este padre? ¿Por qué no compartir con él el goce y, más allá de él, comprometerse en un conflicto sobre su objeto? En vacaciones, acapara a su madre, para perjuicio de su padre, a menudo inclinado a ocuparse de la suya. . . La cosa está al rojo, pero ¿quién va a aflojar la amarra del otro?

PULSIÓN. En lo concerniente a la pulsión, el niño no deja de hablar de ella cuando dibuja, gracias sobre todo a la ayuda de un besitiario. Tampoco va a dejar, a partir de la imagen anticipada de su cuerpo captada en el espejo, paradigma de todas las formas de semejanza, de hacer recaer sobre el mundo de los objetos un matiz de hostilidad y de agresividad. Por último, en lo que respecta a Eros y Tánatos, aquello que liga o desliga en los diversos elementos constitutivos de la representación de palabras dibujada conserva un lugar privilegiado: hay allí, como lo subraya Lacan, una heráldica, un blasón del cuerpo, en el que vuelven a encontrarse los colores que hacen de él, como se decía en la Edad Media, «una imagen parlante» [juego de palabras entre «imagen viva» —tal persona es la imagen viva de otra—, en francés, «image parlante», y una expresión similar para una parte de los escudos que alude al apellido familiar].

Lo que importa sobre todo es captar que, en todo caso, el circuito de la pulsión tal como Lacan lo describe en su seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* opera cada vez que el niño dibuja. De la mano que traza, en efecto, a la que está apoyada sobre la hoja, vía los dos brazos y la parte alta del busto —es decir, la cabeza—, el circuito de la pulsión se realiza siempre: lo que parte del movimiento que dibuja vuelve a él, porque anticipa lo que se va a dibujar todavía. ¿Por qué tal circuito, cuando el niño dibuja, es sexual? Porque un lápiz, un pincel, o cualquier otro instrumento, remiten a su etimología común: *penellum*, *pents*, *coda*.

ASTUCIA Y PROEZA. La astucia del rebus reside en el corte por el cual el fonema se disocia a tal punto de la escritura que puede incluso volverla ridícula. Pero, en contrapartida, por el juego de la letra que produce, es igualmente significativa de su sublimación, puesto que la escritura pierde esa estrecha relación con lo real que manifiesta —como lo señala Lacan— «la correspondencia biunívoca de la palabra y la cosa». Tendríamos aquí el algoritmo simplificado

$$i = a = S.$$

Si hiciera falta encontrar por qué proe-Sa una lengua escrita pasa de lo figurativo a la letra hablada por la cual se borra, o por qué vuelta el fonema metaforiza lo escrito haciendo valer el significante que oculta, habría que remitirse necesariamente al rebus. Esta colocación en el inconciente de la instancia de la letra es primordial.

SIGNUM. ¿Hace falta subrayar cuán supuesto está en tal pasaje que el sujeto o la lengua —una no va sin el otro— que se comprometen en él conocen la inscripción significativa del juego del deseo respecto de la ley fálica? Si no hay acceso a la metáfora paterna, un

dibujo sólo es un torbellino de rizos, de rayaduras, un garabato, un gancho, en suma, un *signum* que prueba con todo que se juega en él algo de la metáfora y de la homofonía: estas testimonian un lugar de resguardo [*recel*: ocultamiento, resguardo; remite al grafo del deseo en «Subversión del sujeto. . .», en *Escritos* de Lacan] de los significantes. El psicótico, el autista dibujan a veces de esta manera, pues lo que los distingue no es carecer de este lugar de resguardo, sino no tenerlo en el Otro. Que este lugar del Otro permanezca en ellos deshabitado explica que un niño autista o un niño psicótico nunca dibujen una casa.

¿CONSONANTES Y VOCALES DESUNIDAS? La marca distintiva, lo señalético [característico del emisor, en este caso] permiten evocar la función de las consonantes y las vocales, evitando recurrir a la argumentación falaz y simplista de que la consonante sería masculina, paterna, castradora, mientras que la vocal sería femenina, materna, no produciría corte, y dependería del registro del goce. Que Jakobson y otros hayan podido considerar y establecer que la consonante *m* es la letra materna por excelencia, y que la distinción pertinente a sostener esté en el registro de la voz (oscilante de la nariz a la garganta) y el tipo de emisión de la espiración ha parecido a muchos superfetatorio. Sin embargo, en todas las escrituras y desde la más alta Antigüedad, es conocido que la letra *m* es materna, mientras que sólo a la oclusiva se puede considerar repulsiva: repulsión que en este caso debe ser opuesta a la pulsión.

Una vocal no es en tanto tal ni más larga ni más breve que una consonante, la que no puede hacerse oír por sí misma. Si, en este campo, el corte y la escansión son registrables, es porque sólo conciernen a la emisión de la espiración, que falta o no falta: actores, políticos y cantores lo saben bien. Además, las escrituras que abstraen de las vocales deben permitirles retornar por medio de algunos signos diferenciales indispensables. Tal es el precio de la represión, quizá también de la renegación, cuando persiste la escisión, por lo demás *imaginaria*, entre escritura y lengua hablada.

¿DÓNDE ESTÁ LA LETRA? En el niño, como en el adulto, *la letra es perfectamente inconciente*. En consecuencia, cuando en un dibujo la letra habla, se trata de la voz del Otro. El goce es eventualmente adjudicable a la falta de significante, a la deficiencia de la letra. Pero, siendo un dibujo siempre, por regla general, una boca abierta sobre el Otro y su voz, es en estos globos [referencia a la graficación de los parlamentos en los dibujos de las historietas, los *comics*] donde se encuentran los elementos encerrados reunidos en una

escena, otra porque está dibujada, y cuya escritura literal hay que buscar.

Un niño dibuja un malvado gato negro, lúbrico, avaro, astuto y ladrón. Abajo escribe el nombre del felino felón: *Fred*. ¿Quién no reconocería en este animal la clásica figura del psicoanalista, ese animal silencioso, apelonado en su sillón y detentador de todas esas cualidades, de todos esos goces hace tanto tiempo estigmatizados? ¿Quién no lo reconocería, pasando de la escritura de su nombre a la homofonía literal y metafórica de su lectura? Lo que se escribe *Fred* en francés se lee efectivamente también como *Freud*: el pasaje no le yerra a la letra escondida pero hablante; verifica la ternaridad del algoritmo propuesto; y, por homofonía «de trasferencia», metaforiza a un malvado gato en un buen Freud.

METONIMIA, METÁFORA. «El síntoma —escribe Lacan— es una metáfora (. . .) como el deseo es una metonimia». El deseo por lo tanto es referible al palabra a palabra, en un dibujo o entre un dibujo y otro; el síntoma remite a una palabra por otra, en un dibujo, o entre un dibujo y otro.

Estas dos coordenadas significantes le imponen al análisis del dibujo del niño su método: no hay dibujo que pueda —salvo excepción— ser leído o interpretado independientemente de los otros, con los cuales hace serie; la metáfora surge cuando un dibujo o un fragmento de dibujo in-juria al conjunto. Lo que *in-juria* hace principalmente mensaje, lo que es serial corresponde al código [juego de palabras entre *jurar*: jurar/discordar un sonido en música, y el valor metafórico, performativo (Austin), del juramento, y, por nuestra parte, in-juriar, en referencia implícita a «La metáfora del sujeto», en *Escritos* de Lacan, donde surge que la metaforización del nombre es injurante].

Ciertos símbolos son unívocos, cualesquiera que sean las asociaciones escriturales y verbales que los acompañen, las que conservan su valor como tales.

Existe así una representación de palabra simbólica notablemente unívoca en nuestra cultura judeocristiana: la casa cuya puerta está cerrada, con la familia dibujada al lado. Tal dibujo simboliza a Adán y Eva echados del paraíso (el aficionado al arte no dejará de asociarlo con *La tempestad* de Giorgione). Gracias a este arquetipo se comprenderá mejor aún que el dibujo de una casa esté excluido de la estructura del autismo o de la psicosis.

CONCLUSIÓN. La utilización del dibujo en una cura no es ni sistemática ni exclusiva de la palabra, bajo cuya primacía está coloca-

da. Dibujo y palabra son suplementarios el uno de la otra, y es interesante observar cómo se entrelazan, se recortan, y hacen de mensaje y código el uno para la otra. Por otra parte, el dibujo siempre es muy parlante, y no siempre es fácil ni recomendable hacerle su lectura sin precaución a su joven autor.

El analista puede esperar el momento justo de concluir, para decirlo. Pero, aun si decide decir poco de él, el dibujo sigue siendo para él un incomparable medio de posicionarse mejor en el desarrollo de la cura, y de concebir mejor su dirección; ningún otro mediador le es comparable ni preferible.

En la cura, el análisis correctamente llevado del dibujo del niño hace caer su carga imaginaria, ilusoria y objetal. Al acceder así más fácilmente a la palabra, no es necesaria ya su exhibición; ya que es hablante, como tal puede dejar caer el campo visual, y desprenderse de la mirada como objeto *a*. En estas condiciones, su utilización puede prescindir de su mostración. Un dibujo correctamente leído ya no tiene necesidad de ser mostrado para ser dicho y comentado: este artículo, por otra parte, se ha sostenido en el abandono de la necesidad de ese recurso para sostener su argumentación.

dicho-mansión s. m. (fr. *dlt-mension*). Grafía neológica del término *dimensión* [*dimension*]. Este neologismo, que acentúa el lugar del dicho, resuena con la palabra mansión [*manston*; y con la mentira (*mens*: mentes) y su contrapartida, la verdad].

Al hacerse con significantes, todo enunciado se plantea en el lugar del Otro como lugar del lenguaje. La mansión del dicho es por lo tanto el Otro. El psicoanalista no puede tratar el inconciente sino a partir del dicho del analizante, y la experiencia freudiana nos muestra «que sólo hay inconciente desde el dicho» (Lacan, *Aún*). El sueño se lee a partir de lo que se dice de él y no introduce en ninguna experiencia mística. El inconciente es un saber que se escribe con significantes.

Pero el dicho no puede ser separado del decir: «Que se dice permanece olvidado tras lo que se dice en lo que se oye» [*entendre*: oír/entender; podría invertirse la frase en «lo que se entiende de lo que se dice»], escribe Lacan en «L'étourdit» [traducido como Atolondradicho o Aturdicho. Si bien la segunda opción es más correcta, pierde otra resonancia posible: la de un giro del decir (*tour de dire*)] (*Scilicet*, nº 4, 1972). El dicho está acoplado al decir del sujeto que lo dice, sea que el sujeto haga valer claramente en su discurso la subjetividad que reivindica, como sucede en el discurso histérico, sea que el sujeto se reduzca al corte del rasgo unario, como, por ejemplo, en el discurso analítico. (Véanse **sujeto**, **discurso**.)

Sin embargo, es necesario destacar que el sujeto no es el autor del decir, aunque haga oír su presencia en él. Una concepción así nos haría retornar a una psicología del yo y a un psicoanálisis para el cual el inconciente es un doble del yo que se expresa en las profundidades de la persona.

El sujeto no es más que el efecto del dicho, es decir, el corte del significante por el que se representa ante otro significante. (Véase **sujeto**.) El decir de un sujeto, en cambio, se origina a partir de un lugar que es la hiancia de lo simbólico: lo real, que el objeto del deseo viene a taponar. El sujeto desconoce este origen, esta causa de su decir, que, en consecuencia, se extravía en demandas infinitas.

A partir de esto, la interpretación de los dichos del inconciente sólo puede consistir en «decir lo que hay» (Lacan, «L'étourdit»), o sea, en apuntar a la causa del deseo de donde se origina el decir.

didáctico (análisis) (fr. *analyse didactique*; ingl. *training analysis*; al. *Lehranalyse, didaktische Analyse*). Psicoanálisis personal exigible de todo candidato a psicoanalista.

La regla consistente en que todo futuro analista emprenda él mismo un psicoanálisis personal no se impuso desde el comienzo. Los primeros discípulos de Freud se limitaban en general a algunas entrevistas con él, durante las cuales se ejercitaban en el método psicoanalítico analizando por ejemplo sus propios sueños. Hoy en cambio es cosa admitida que sólo un psicoanálisis llevado todo lo lejos que se pueda permite que las resistencias inconcientes del analista no hagan obstáculo al avance del trabajo de sus pacientes.

En Francia, especialmente por influencia de J. Lacan, se insiste en que el análisis didáctico no es una variedad particular del análisis, donde el analizante sería un discípulo de su analista, sino que debe ser particularmente representativo de lo que es el análisis considerado en general, y en que plantea, quizá mejor que ningún otro, la cuestión del fin del análisis.

dinámico, ca adj. (fr. *dynamique*; ingl. *dynamic*; al. *dynamisch*). En el psiquismo, califica lo constituido por fuerzas y, más en particular, el conflicto de fuerzas antagónicas.

La idea de que en el psiquismo no todo es objeto de una percepción actual no es exclusiva del psicoanálisis. En cambio, Freud le da una gran importancia al punto de vista dinámico en su concepción del inconciente. Desde el punto de vista descriptivo, inconciente y preconciente (memoria, etc.) pueden parecer en continuidad. Pero lo que particulariza la definición freudiana del inconciente es la represión, es decir, el punto de vista por el cual ciertas represen-

taciones, incompatibles con las otras, son arrojadas fuera de la conciencia, lo que supone una teoría de las fuerzas en juego y del conflicto de las fuerzas.

El punto de vista dinámico es testimonio de la importancia dada desde el principio a lo que pasa efectivamente en la cura, en especial a la resistencia, signo y efecto de la represión. Con los puntos de vista **tópico** y **económico**, constituye uno de los modos de teorización de lo que Freud llama «la metapsicología».

discodiscurso-corriente s. m. (fr. *disque-ourcourant*). Es un neologismo de J. Lacan que designa el discurso común, en el que el inconciente no se hace oír [alude también a la moneda de curso corriente, la moneda gastada, y al ruido cacofónico de las palabras repetidas ordinarias].

A partir de 1972, Lacan designará con el término *disque-ourcourant* todo discurso que ignora su propia causa, es decir, lo imposible (o lo Real) a partir de lo cual se construye. Este imposible es el de la relación sexual. Lo que equivale a decir que esta noción [de discurso corriente] supone la de «discurso analítico» (véase **discurso**), a la que se opone.

El neologismo de Lacan está en cambio construido según los procedimientos del inconciente, puesto que hace valer en un solo significante el giro en redondo, el ritornelo de los discursos que, por un lado, circulan en las familias y las generaciones que las componen, y, por otro lado, corren en las instituciones, los medios y las calles. Se puede oír también en este neologismo el «currucucú» [*roucoulement*: arrullo] narcisista e ignorante de quien lo profiere.

EL DISCURSO DE LO IMAGINARIO. En los primeros artículos y seminarios de Lacan (1954-1960), correlativamente con la preocupación de deslindar la dimensión simbólica de la dimensión imaginaria, y el psicoanálisis, de los carriles del análisis del yo, la noción de discurso corriente es asimilable a lo que entonces Lacan llama lenguaje del yo, o lenguaje del preconciente, o inclusive delirio (no necesariamente psicótico). Se trata en esencia de poner de manifiesto la dimensión imaginaria de ese discurso, surgido de cierto número de signos, imágenes o formas prevalecientes, en el centro de los cuales se encuentra la imagen del cuerpo propio.

Este discurso del preconciente, susceptible de expresar fluidamente una suma de impresiones y de informaciones que el sujeto recibe del mundo en el que vive, se caracteriza por lo siguiente:

no tiene la estructura de un lenguaje, contrariamente al inconciente; está constituido por signos y no por significantes, pues re-

mite a objetos; Lacan entiende subrayar así que ninguna regresión en el nivel del yo o del preconciente nos puede hacer acceder a los fenómenos inconcientes;

tiene una fuerte significación afectiva, que atañe, en principio, a las fuentes de la fabulación infantil, pero también se extiende a elaboraciones complejas tales como el discurso de la reivindicación o de la libertad;

conjuga lo íntimo de la rumia interior con la homogeneidad del discurso efectivo que circula fuera del sujeto, donde ese afuera comprende el mundo real de las cosas en la medida en que las cosas no son accesibles por sí mismas sino a través de los discursos que las constituyen;

el sujeto habla allí con su «yo [*moi*]», a la manera del paranoico, que es pasible de excluir de su palabra al Otro como lugar del lenguaje desde el cual un sujeto puede hacerse reconocer y hacer valer una verdad; a menudo el sujeto se cree el amo de ese discurso;

se opone al orden simbólico, que puede encontrarse en su estado más simple bajo la forma de un mensaje cibernético, es decir, de una secuencia de signos notados 0 y 1, que, desde el momento en que una escansión se introduce en ella, constituye una red de símbolos en la que un elemento remite a otro elemento. Lacan destaca entonces la heterogeneidad del orden simbólico, en la que el hombre no es amo, sino que debe integrarse y hacerse reconocer: el orden del lenguaje y el de la cultura obedecen a las mismas combinaciones matemáticas.

UN DISCURSO QUE DESCONOCE LO IMPOSIBLE. En sus trabajos posteriores, Lacan elaborará la noción de discurso (véase **discurso**) y profundizará la relación del orden simbólico con la categoría de lo real. La noción de discurso corriente se verá precisada hasta convertirse en la escritura *disque-ourcourant*.

Para Freud, el inconciente era un lugar de representaciones, es decir, de huellas mnémicas investidas de energía: es lo que Lacan llamará «red de cadenas significantes» regida por el principio de placer. Los elementos de esa red son señalables en los retornos y los recortes del discurso del paciente en el curso de la rememoración. Esta red, o «automaton», debe sin embargo ser distinguida de lo real, destacado por Freud a través de las nociones de trauma y de repetición. Lo **real** es la hiancia causal de la red que la comanda y que es disimulada por esta última.

En los discursos efectivamente hablados, aunque su sintaxis preconciente esté ligada con el retorno de la reserva inconciente que allí se inmiscuye, las frases del sujeto serán comandadas por la

evitación de ese núcleo de real. Se comprueba entonces una resistencia del discurso mismo y no sólo una resistencia del yo. Las frases del sujeto girarán en redondo indefinidamente, a menos que haga la experiencia analítica.

De este modo, todo discurso, fuera del discurso analítico, manifiesta algo del discodiscurso-corriente en la medida en que esto real causal disimulado es para cada ser hablante la imposibilidad de escribir la relación sexual, puesto que los significantes «hombre» y «mujer» no remiten a los conceptos de hombre y de mujer sino a la diferencia de los lugares asignados a uno y otra por el único símbolo fálico.

discurso s. m. (fr. *discours*; ingl. *discourse*; al. *Rede, Diskurs*). Organización de la comunicación, principalmente del lenguaje, específica de las relaciones del sujeto con los significantes, y con el objeto, que son determinantes para el individuo y reglan las formas del lazo social.

El sujeto, para el psicoanálisis, no es el hombre cuya naturaleza sería inmutable; pero tampoco es el individuo cambiante en función de las peripecias de la historia. Más allá de las singularidades individuales, el psicoanálisis distingue funcionamientos, en número restringido, que obedecen a las estructuras en las que cada uno se encuentra comprometido. La «teoría de los cuatro discursos», de J. Lacan, constituye una de las elaboraciones más recientes y más eficaces acerca de esas estructuras.

La idea de describir entidades clínicas, de no quedarse en una aproximación solamente centrada en las historias individuales, está presente desde el principio del psicoanálisis. Esto se explica por los objetivos científicos de S. Freud, pero también por la perennidad de las sintomatologías neuróticas: la existencia de la histeria, o de la fobia, está atestiguada desde la Antigüedad.

¿Las categorías clínicas, por cierto importantes, son sin embargo lo esencial en lo concerniente a las distinciones que el psicoanálisis permite hacer entre los diversos tipos de estructura en los que el sujeto puede estar comprometido? Esto no es seguro si es verdad que estas categorías han sido forjadas ante todo para dar cuenta de los estados considerados patológicos, en tanto opuestos a los estados normales, sin que por ello la normalidad o la patología hayan podido ser definidas claramente.

A partir de aquí se impone en el psicoanálisis la idea de otras estructuras que darían cuenta de las diversas formas que puede tomar la relación del sujeto con su deseo, o con su fantasma, con el objeto que intenta reencontrar o con los ideales que lo guían. En es-

te sentido, por ejemplo, distingue Freud diversos «tipos libidinales» (erótico, narcisista, obsesivo y tipos mixtos). También en este sentido, W. Reich elabora una teoría bastante desarrollada del «carácter». Por interesantes que sean, estas elaboraciones mantienen sin embargo una ambigüedad. Es que el carácter sólo puede ser pensado como interno a una subjetividad. Pero el psicoanálisis lleva a poner el acento no en una subjetividad, sino en su sujetamiento [*assujettissement*], entendiendo por ello lo que puede *determinar* a un sujeto, producirlo, causarlo, o sea, su historia, y, más precisamente, la historia de un decir, el que estaba ya antes incluso de su nacimiento en el discurso de sus padres, el que desde su nacimiento no deja de acompañarlo y de orientar su vida en un «tú eres eso» sin escapatoria.

EL DISCURSO DEL AMO. Las cosas pueden plantearse entonces así: lo que produce un sujeto, es decir, no un hombre en general o un individuo sino un ser dependiente del lenguaje, es que un signifi-

cante venga a representarlo ante todos los otros significantes y, por ello mismo, a determinarlo. Pero, a partir de allí, hay un resto. En efecto, desde que se inscribe en el lenguaje, el sujeto ya no tiene más acceso directo al objeto. Entra en la dependencia de la

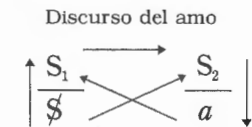


Figura 1. Formalización del discurso del amo.

demanda, y su deseo propio sólo puede decirse entre líneas. De ahí el concepto de objeto *a* que Lacan elabora y que designa no el objeto, supuesto como disponible, de la necesidad, del consumo o del intercambio, sino un objeto radicalmente perdido.

Esta elaboración es presentada por Lacan con la ayuda de un algoritmo (figura 1).

En este algoritmo, S_1 designa a un significante que representaría al sujeto ante el conjunto de los significantes S_2 , designado como saber. S_1 está tachado [barrado¹²] para indicar que no es un sujeto autónomo, sino determinado por el significante, que impone una «barra» sobre él [*avoir barre sur quelqu'un* es tener ventaja sobre alguien]. Se notará también que en este algoritmo no hay relación directa entre S_1 y *a* porque no hay acceso directo del sujeto al objeto de su deseo.

Lacan le ha dado un nombre a este «discurso», presentado aquí de una manera formalizada. Es el discurso del amo. Este nombre marca claramente que, al mismo tiempo que de la constitución del sujeto como tal, se trata aquí de dar cuenta de las formas ordi-

narias del sujetamiento [la sujeción] político, lo que implica que en los dos casos se trata de una misma operación. Así, la manera en que un sujeto se somete a la enunciación de un mandamiento, su adhesión a una determinada palabra maestra [*maître-mot*: palabra-amo/maestro] política, se escriben fácilmente:

$$\frac{S_1}{\$} \quad \text{o también} \quad \frac{\text{significante-amo}}{\text{sujeto}}$$

Del mismo modo, hay un paralelo posible entre el estatuto radicalmente perdido del objeto para el sujeto y la plusvalía designada por K. Marx como aquello a lo que el trabajador debe renunciar, pero también aquello que el capitalista debe reinvertir en su mayor parte en la producción. De ahí el nombre de «plus-de-gozar» [no gozar más, pero también un plus de gozar] que Lacan le da entonces al objeto *a* en función de esta analogía.

UNA ELABORACIÓN FORMALIZADA. El discurso del amo es por lo tanto la puesta en relación de estas letras:

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

o también de estos términos:

$$\frac{\text{significante-amo}}{\text{sujeto}} \quad \frac{\text{saber}}{\text{plus-de-gozar}}$$

Lo que se constituye con esta puesta en relación es un sistema formal en el que es posible distinguir, por una parte, los lugares, la manera en la que se articulan los elementos, y por otra, los elementos mismos.

Si se abstrae de la naturaleza de los elementos en juego, ¿qué hace necesarios los cuatro lugares en los que se inscriben los términos S_1 , S_2 , $\$$, *a*? Es el hecho de que todo discurso se dirige a otro, aun cuando este no se reduzca a una persona en particular; y se dirige a ese otro a partir de cierto lugar, en nombre de alguien, ya sea en nombre propio o en nombre de un tercero. A estos dos lugares:

el agente — el otro,

hay que agregar que la verdad puede interferir, latente, bajo el propósito sostenido oficialmente; y que, en los dispositivos del discurso, algo se produce cada vez. De donde el sistema completo de los lugares:

$$\frac{\text{el agente}}{\text{la verdad}} \quad \frac{\text{el otro}}{\text{la producción}}$$

A partir de allí, la cuestión que se plantea en la teoría psicoanalítica es la de saber si una elaboración formalizada puede conducir a desarrollos verificables en la experiencia. Pues, parece que sí. De este modo, es posible, en especial, en un primer tiempo, hacer circular, por «cuartos de vuelta» sucesivos, los cuatro términos $\$, S_1, S_2, a$, por los cuatro lugares: verdad, agente, otro, producción. Ello sin romper el orden que liga a S_1 y S_2 , términos constitutivos del orden significativo, lo que hace que el sujeto $\$$ esté separado del objeto *a*. Se tendrá por lo tanto:

$$\begin{array}{cc} \frac{S_1}{\$} & \frac{S_2}{a} \\ \frac{\$}{a} & \frac{S_1}{S_2} \end{array} \quad \begin{array}{cc} \frac{S_2}{S_1} & \frac{a}{\$} \\ \frac{a}{S_2} & \frac{\$}{S_1} \end{array}$$

El valor dado a cada una de estas escrituras puede ser establecido a partir de lo que desempeña el papel de agente. Así, la presencia, en ese lugar, de S_1 , califica al «discurso del amo»; la de S_2 , el saber, permite definir un «discurso de la universidad»; la de $\$$, el sujeto, el «discurso de la histérica»; por último, la de *a*, el «discurso del psicoanalista». Es concebible, en efecto, que en la histeria sea el sujeto el que venga al primer plano de la escena, el sujeto marcado por el significante hasta en su cuerpo, en el que los síntomas hacen oír un discurso reprimido; en cuanto al discurso del psicoanalista, lo que lo organiza es el objeto mismo que el discurso del amo hace caer, el objeto al cual el sujeto no tiene acceso en el discurso del amo.

DISCURSO DEL PSICOANALISTA Y DISCURSO DEL CAPITALISTA. Un paréntesis permite aquí introducir un quinto discurso, también propuesto por Lacan, el discurso del capitalista.

¿Si, en efecto, el discurso del psicoanalista inscribe a *a* en el lugar dominante, si ya no separa más $\$$ y *a* ($a \rightarrow \$$), quiere decir que el psicoanalista le asegura a cada uno el reencuentro efectivo con el objeto de su deseo? La cuestión no carece de alcance. Efectivamente, es uno de los rasgos principales del discurso corriente de nuestros días prometer a todos la satisfacción de todos los deseos, con la única condición de poner un precio, de borrar la diferencia entre el objeto del deseo y el objeto del consumo. ¿Sería el psicoanálisis solidario con tales representaciones?

Pues no: si en el discurso del psicoanalista el sujeto se la ve con el objeto de su deseo, lo importante es el lugar donde se sitúa: el lugar del otro, es decir, particularmente, el lugar donde eso [ello] trabaja. Al objeto sólo lo encuentra en el trabajo de la cura. En contrapartida, Lacan escribe :

$$\left| \frac{\$}{S_1} \right. \times \left. \frac{S_2}{a} \right|.$$

Esto le permite dar cuenta de un discurso en el que el sujeto se encuentra a la vez sujeto a su objeto y en posición de semblante, es decir, en posición de creerse no sujetado a nada, amo de las palabras y de las cosas. Aquí la alienación se redobra con un desconocimiento radical. A este discurso, obtenido formalmente por torsión del discurso del amo, Lacan lo designa «discurso del capitalista».

Para terminar, hay que destacar que la teoría de los discursos, de la que sólo presentamos aquí los rasgos esenciales, sigue siendo hoy uno de los instrumentos más activos para el psicoanálisis desde el momento en que se interesa por lo que produce al sujeto y produce con él al orden social en el que este se inscribe.

Dolto (Françoise). Psiquiatra y psicoanalista francesa (París 1908 - *id.* 1988).

Ya desde su tesis, que lleva el título de *Psicoanálisis y pediatría*, F. Dolto reúne la teoría de Freud con las aplicaciones que concibe de ella. Al mismo tiempo, sigue su análisis con R. Laforgue. Desde la infancia había sentido una vocación: llegar a ser «médica educacional», y para ello había emprendido, a pesar de su familia, estudios de medicina que le permitieron ingresar en la carrera en julio de 1939. Desde 1938, a pedido de Heuyer, cursa como interna de los asilos. En Sainte-Anne se encuentra con J. Lacan, quien ya en esa época imparte allí su enseñanza. Este encuentro se revelará importante, porque creó entre ellos lazos de amistad.

En el campo de la infancia, que ella elige, labra un territorio que fecunda con su personalidad. Acordando, al igual que Laforgue, a quien ella invoca, mucha importancia al «método», va a forjar poco a poco el propio a partir de una generosidad y una confianza inquebrantables hacia los niños. Al mismo tiempo, dirán su pares, alía a ello una intuición magistral y un conocimiento instintivo del niño. Toda su obra está consagrada a lo que ella llama *La causa de los niños*, título de una de sus últimas publicaciones. Inicialmente, su objetivo era ir en ayuda de los padres y los educadores en su tarea. Pensaba entonces que de la comprensión y de una ayuda esclarecida dirigida a los adultos resultaría naturalmente el **mejoramiento**

del niño. Con energía y coraje, aliados a un gran sentido de la comunicación, llega a ser una personalidad mediática, famosa por sus emisiones radiales. Haciendo entonces escuela, prodiga en sus seminarios una enseñanza que suscita a veces el entusiasmo.

Decide entrar en la «Escuela Freudiana» que Lacan acaba de fundar, sin sentirse por ello ligada a su doctrina. Utiliza los conceptos freudianos y lacanianos, y forja ella misma nuevos conceptos. Podemos resumir, así, la obra y la búsqueda de Françoise Dolto como la tentativa, a través de un buen maternaje, de hacer que el niño esté bien situado en su esquema corporal y en su imagen del cuerpo, por efecto de lo que ella denomina «las castraciones simbólicas». Estas deben entenderse como las marcas que vendrían a sancionar el fin de un estadio del desarrollo, las sublimaciones resultantes y el pasaje al estadio siguiente. Según ella, la «amancia» [*aimance*, cualidad de ser capaz de amor] se define por el hecho de que una madre es toda entera, en su persona, en su presencia, por los cuidados que prodiga, un «objeto de amancia». En el primer estadio de la vida, el estadio oral, que ella va a llamar bucal, el tener y el ser son confundidos en uno solo en razón del lugar de encrucijada de este período, ya que se encuentran y se cruzan en él las facultades «aerodigestivas», que engloban la prensión labial, dental y gustativa, la facultad de deglución, y la emisión de sonidos así como la aspiración y la espiración del aire. Ella estima que es el momento del desarrollo de un sujeto en el que se constituye el modelo de su futura relación con el otro para toda la vida. Esta tiene así su fuente en el placer y en la acción conjuntas del acto de llevarse a la boca algo agradable y experimentar placer por ello, en el seno de la atmósfera de amancia que caracteriza a una buena relación maternal. De esta conjunción nacerá el futuro componente relacional.

Del mismo modo, en el estadio anal, la libido no inviste sólo los orificios del cuerpo, sino también todo el interior del ser, donde se difunde, yendo al encuentro de la libido oral. Este estadio promueve un erotismo narcisizante por el placer autoerótico de dominio [*maîtrise*] que le es propio; sin embargo, si está demasiado centrado en la retención, puede desembocar en el masoquismo.

La necesidad de las castraciones simbólicas se desprende enteramente de este abordaje. La madre debe entonces suministrar castraciones al niño, castraciones llamadas por ella «castraciones humanizantes» en tanto tienen como objetivo, en el estadio oral, separar al niño del cuerpo a cuerpo con la madre y, en el estadio anal, separarlo del cuerpo a cuerpo tutelar, que tenía hasta entonces en tutela al niño en el nivel de su autonomía corporal. En el primer ca-

so, la castración oral va a permitir el acceso al lenguaje; en el segundo, alcanzar la autonomía corporal por medio de una renuncia, la de manipular en común con su madre las deposiciones, su cuerpo, etc. Para que la castración sea exitosa en este segundo estadio, piensa que es necesario que el corte con la oralidad se haya hecho bien. Esta segunda castración, además de la autonomía corporal, le acuerda al sujeto la posibilidad de una relación viviente con el padre en el lugar dejado libre por la madre. La castración edípica, que seguiría a las dos precedentes, recae entonces específicamente sobre la prohibición del incesto y también sobre el conjunto de las seducciones o relaciones sexuales con los adultos. Debe también coartar todas las malicias dirigidas al progenitor del otro sexo o al adulto rival homosexual.

En esta óptica, Françoise Dolto parte de la primera castración, la castración umbilical, que signa el nacimiento de un ser y es el prototipo de todas las otras. Parece importante señalar que su teoría reposa entonces no sobre una castración simbólica surgida de la ley cuyo representante es el padre, sino sobre la idea de estadios del desarrollo a ser superados cada vez por medio de un don; don de un corte con la madre, que se hace así simbolígeno.

De la misma manera, su concepción del narcisismo reposa principalmente en lo que ella define como la euforia de una buena salud unida a la relación sutil de lenguaje originada y mantenida por la madre, lo que ella simboliza como «yo-mamá-el mundo». El niño tomaría conciencia de su cuerpo, de su ser, y crearía su imagen a partir del discurso que sostiene la madre hacia él en el momento en que satisface sus necesidades, creando así zonas llamadas «eróticas» porque han entrado en comunicación con el lenguaje de la madre, con la condición sin embargo de que no reciba ningún contacto del objeto mismo. Las palabras que mediatizan o hacen interdicción al goce del seno, dice ella, por ejemplo, permiten a la boca y a la lengua retomar su valor de deseo, pues, en el nivel del deseo, la mutación se hace por medio de la palabra.

Hay que comprender que la formulación teórica de Françoise Dolto, como ella misma lo repite constantemente, está construida sobre la idea de un maternaje logrado y ha surgido de una observación, estimada concisa y minuciosa, de la vivencia sensitiva y simbólica a la vez del lactante en los primeros tiempos de su vida. De ella deduce el concepto de «pattern», conducta surgida del deseo confundido con «la satisfacción de vivir y de amar». Por último, los lazos que ligan al lactante con la madre, asociados con el olor de ella, harán que experimente estos lugares mismos como zonas erógenas. Este conjunto de movimientos vividos es comparado con un

nirvana hecho de la presencia materna y de la seguridad anidada en su regazo. Este nirvana será siempre buscado cada vez que se produzcan tensiones ligadas al deseo o la necesidad. Seguridad, narcisismo e imagen de sí se fundan en un «buen maternaje» donde el niño entero en su «prepersona» en curso de estructuración deviene él mismo lugar relacional, lugar de ese lazo interrumpido y luego reencontrado.

Así entendidas, las castraciones van a permitir la simbolización y contribuirán a moldear la imagen del cuerpo en el curso de lo que ella llama la «historia de sus elaboraciones sucesivas». Ella [la imagen del cuerpo] está edificada sobre la relación del cuerpo con el lenguaje y sobre la relación de lenguaje con otros. Deviene el puente, el medio de la comunicación interhumana. Si no ha habido palabras, dice, la imagen del cuerpo no estructura el simbolismo de un sujeto, hace de él un «débil ideativo relacional». El esquema corporal debe concebirse como el mediador organizado entre el sujeto y el mundo. Es, en principio, el mismo para todos los individuos, específica al individuo en tanto representante de la especie; es el intérprete de la imagen del cuerpo. El conjunto de la imagen y del esquema, acordado con lo vivido del lenguaje, forma la unidad narcisista del ser.

El lugar del padre es poco evocado en esta formulación, más centrada en la imagen básica que se desprende de la relación madre-hijo. La noción de deseo no está sin embargo ausente de ella, sino que está recubierta por la noción de placer en tanto placer parcial rechazado por la mediación materna. En 1988, Françoise Dolto precisará, en su autobiografía, su pensamiento hablando de su relación con su fe y con Dios: «No habría podido proponerme ser psicoanalista si no hubiese sido creyente».

¿Debe integrarse esta afirmación a su corpus teórico? ¿Le hubiese dado Freud su aval?

Françoise Dolto escribió principalmente *Psychanalyse et pédiatrie* (1938), *Le cas Dominique* (1971), en el que expone su técnica a propósito de un adolescente apragmático, *L'Evangile au risque de la psychanalyse* (1977), *Au jeu du désir* (1981).

Dora. Seudónimo de una joven histérica que estuvo en análisis con S. Freud.

Freud dio cuenta de este análisis en *Fragmento de análisis de un caso de histeria* (1905).

Este texto, que refiere el análisis de una joven de 18 años, llevado adelante por Freud en 1900, se organiza alrededor de la cuestión de la función traumática de la sexualidad en la histeria y del papel

determinante de la homosexualidad femenina en la trasferencia histérica. (Véanse **acting-out**, **histeria**.)

duelo s. m. (fr. *deuil*; ingl. *bereavement, mourning*; al. *Trauer*). Estado de pérdida de un ser querido acompañado de desamparo y dolor moral, que puede acarrear una verdadera reacción depresiva, y que requiere un trabajo intrapsíquico, llamado «trabajo del duelo» (S. Freud), para poder ser superado.

S. Freud emprende en 1915 un estudio comparado del duelo y del proceso melancólico (*Duelo y melancolía*, aparecido en 1917). Ante el reconocimiento de la desaparición del objeto externo, el sujeto debe cumplir cierto trabajo, el *trabajo del duelo*. La libido debe desprenderse de los recuerdos y las esperanzas que la ligaban con el objeto desaparecido, tras lo cual el yo vuelve a estar libre.

M. Klein, ayudada por los trabajos de K. Abraham, va a enriquecer la concepción freudiana (*El duelo y sus relaciones con los mecanismos maniaco-depresivos*, 1940) con su descubrimiento de los espacios psíquicos internos, teatro de la existencia de objetos internos cuyas cualidades de bondad y solidez son puestas a prueba con ocasión de la pérdida de un objeto externo.

Un trabajo de duelo doloroso y normal es cumplido ya por el niño pequeño que llega a abordar y elaborar las posiciones depresivas. En el curso de estas, el niño toma conciencia de que la persona que ama y aquella a la que ha atacado en sus fantasmas destructivos es la misma. Pasa entonces por una fase de duelo donde tanto el objeto externo como el objeto interno se viven como arruinados, perdidos, y abandonan al niño a su depresión. Sólo poco a poco y con dolor, trabajando esta ambivalencia e impulsado por la culpa depresiva, el niño va a lograr restablecer en él un objeto interno bueno y asegurador.

Una persona en duelo busca, según un proceso semejante, re-instalar en sí misma a sus sujetos buenos, a sus padres amados. Vuelve a encontrar entonces su confianza en el ser amado en el interior de sí misma y puede soportar, gracias a esta presencia interna, la idea de que el ser externo y desaparecido no era perfecto. El fracaso de este trabajo del duelo, ligado a los estados melancólicos o maniaco-depresivos, transforma, según M. Klein, «al muerto en un perseguidor y conmueve también la fe del sujeto en sus objetos internos buenos».

E

económico, ca adj. (fr. *économique*; ingl. *economic*; al. *ökonomisch*). Se dice de un punto de vista que toma en cuenta la energía psíquica, energía perfectamente cuantificable, pudiendo así evaluarse por ejemplo su aumento o su disminución.

El punto de vista económico consiste en suponer, a partir de la experiencia clínica, que una energía en principio mensurable circula por el aparato psíquico, que se liga con tales y cuales representaciones (**invertimientos**), que ejerce eventualmente una acción para franquear la barrera de la represión, que produce trastornos cuando se encuentra bloqueada, que, a la inversa, la catarsis libera los afectos agolpados en el sujeto, etc. En resumen, se trata «de seguir los destinos de las cantidades de excitación y llegar al menos a una estimación *relativa* de su magnitud».

El punto de vista económico es sin duda uno de los aspectos más hipotéticos de la doctrina freudiana. En este sentido es comparable a ciertas definiciones de principio de las mismas ciencias físicas, que por ejemplo definen una fuerza por sus efectos, comparándolos eventualmente con los de otra fuerza.

Con todo, su uso es al parecer indispensable en Freud, tanto en la **metapsicología** como también en la concepción de la cura. La «regla de abstinencia», por ejemplo (véase **abstinencia**), está de hecho fundada en consideraciones económicas: se trata de evitar que la energía necesaria para el trabajo de la cura sea derivada hacia la búsqueda de satisfacciones sustitutivas.

Edipo (complejo de) (fr. *complexe d'Oedipe*; ingl. *Oedipus complex*; al. *Ödipuskomplex*). 1) Conjunto de los invertimientos amorosos y hostiles que el niño hace sobre los padres durante la fase fálica. 2) Proceso que debe conducir a la desaparición de estos invertimientos y a su remplazo por identificaciones.

S. Freud registró muy rápidamente las manifestaciones del complejo de Edipo y midió su importancia en la vida del niño así como en el inconciente del adulto. «He encontrado en mí, como en todas partes —escribe a W. Fliess—, sentimientos de amor hacia mi

madre y de celos hacia mi padre, sentimientos que, pienso, son comunes a todos los niños pequeños». Luego escribirá: «Esto es tan fácil de establecer que ha sido verdaderamente necesario un gran esfuerzo para no reconocerlo. Todo individuo ha conocido esta fase pero la ha reprimido» (*Las resistencias contra el psicoanálisis*, 1925).

COMPLEJO DE EDIPO DEL VARÓN. Freud apoya su descripción en el caso del varón, considerado más simple y con menos zonas de sombra que el de la niña. Le parece difícil establecer con certeza la «prehistoria» del complejo de Edipo, pero plantea que incluye, por una parte, una identificación primaria con el padre tomado como ideal, identificación desde el comienzo ambivalente, y, por otra parte, un investimento libidinal primero que interesa a la persona que cuida al niño: la madre. Estas dos relaciones, inicialmente independientes, confluyen en la realización del complejo de Edipo.

La descripción que da en el *Esquema del psicoanálisis* (1940) permite apreciar cómo se liga el complejo de Edipo a la fase fálica de la sexualidad infantil. «Cuando el varón (hacia los dos o tres años) entra en la fase fálica de su evolución libidinal, cuando experimenta las sensaciones voluptuosas producidas por su órgano sexual, cuando aprende a procurárselas él mismo a su voluntad por excitación manual, se enamora entonces de su madre y desea poseerla físicamente de la manera en que sus observaciones de orden sexual y sus intuiciones le han permitido adivinar. Busca seducirla exhibiendo su pene cuya posesión lo llena de orgullo, en una palabra, su virilidad tempranamente despierta lo incita a querer remplazar junto a ella a su padre que hasta entonces había sido un modelo por su evidente fuerza física y por la autoridad de la que estaba investido; ahora, el niño considera a su padre como su rival».

Por simplificación se reduce el complejo de Edipo del varón a la actitud ambivalente hacia el padre y a la tendencia solamente tierna hacia la madre: sólo se trata de la parte positiva del complejo. Una investigación más acabada lo descubre casi siempre en su forma completa, positiva y negativa, adoptando el varón simultáneamente la posición femenina tierna hacia el padre y la posición correspondiente de hostilidad celosa respecto de la madre. Esta doble polaridad se debe a la bisexualidad originaria de todo ser humano (*El yo y el ello*, 1923).

Producto de la fase fálica, el complejo de Edipo es «destruido» por el complejo de castración. En efecto, una vez que el varón ha admitido la posibilidad de la castración, ninguna de las dos posiciones edípicas es ya sostenible: ni la posición masculina, que implica

la castración como castigo del incesto, ni la posición femenina, que la implica como premisa (*El sepultamiento del complejo de Edipo*, 1924). El varón debe por lo tanto abandonar el investimento objetal de la madre, que será transformado en una identificación. La mayoría de las veces se trata de un refuerzo de la identificación primaria con el padre (es la evolución más normal puesto que acentúa la virilidad del varón), pero también puede ser una identificación con la madre, o aun la coexistencia de estas dos identificaciones.

Estas identificaciones secundarias, y más especialmente la paterna, constituyen el núcleo del superyó. Tras reconocer al padre como obstáculo a la realización de los deseos edípicos, el niño «introyecta su autoridad», «toma del padre la fuerza necesaria» para erigir en sí mismo ese obstáculo. Lo que debe desembocar no en una simple represión (pues entonces habrá siempre un retorno de lo reprimido) sino, «si las cosas se cumplen de una manera ideal, en una destrucción y una supresión del complejo». Freud agrega sin embargo que la frontera entre lo normal y lo patológico nunca es totalmente definida (*El sepultamiento del complejo de Edipo*).

Además, Freud observa en otros textos que la elección de objeto edípica reaparece en la pubertad y que la adolescencia se encuentra ante la muy pesada tarea de rechazar sus fantasmas incestuosos y cumplir con «una de las realizaciones más importantes pero también más dolorosas del período puberal: la emancipación de la autoridad parental» (*Tres ensayos de teoría sexual*, 1905).

El complejo de Edipo es por lo tanto un proceso que debe desembocar en la posición sexual y la actitud social adultas. No superado, continúa ejerciendo desde el inconsciente una acción importante y durable y constituyendo con sus derivados el «complejo central de cada neurosis».

COMPLEJO DE EDIPO DE LA NIÑA. Después de haber situado por mucho tiempo el complejo de Edipo de la niña como un simple análogo del complejo del varón, Freud indicó que su prehistoria era diferente. La niña, como el varón, tiene en efecto como primer objeto de amor a la madre y, para poder orientar su deseo hacia el padre, hace falta primero que se desprenda de esta. El proceso que lleva al complejo de Edipo es por lo tanto necesariamente en ella más largo y más complicado (*Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos*, 1925). Este proceso comienza cuando la niña comprueba su inferioridad respecto del varón y se considera castrada. Puede entonces desviarse de la sexualidad, o no desistir de su masculinidad o, por último, elegir una tercera vía «muy sinuosa que desemboca en la actitud femenina normal final

que elige al padre como objeto» (*Sobre la sexualidad femenina*, 1931). La asimetría entre el complejo de Edipo del varón y de la niña se basa entonces en sus relaciones respectivas con el complejo de castración. Este pone fin al complejo de Edipo en el varón mientras que, por el contrario, le abre la vía en la niña.

Las principales etapas de este camino muy sinuoso son las siguientes: bajo la influencia de la envidia del pene, la niña se desprende de la madre, a la que le reprocha haberla traído al mundo tan mal provista; después, la envidia del pene encuentra, por una ecuación simbólica, un sustituto en el deseo de tener un hijo, y la niña toma con ese fin al padre como objeto de amor. A partir de ese momento se identifica con la madre, se pone en su lugar y, queriéndola remplazar junto al padre, se pone a odiarla (al rencor ligado a la envidia del pene se agregan entonces los celos edípicos).

En cuanto al motivo de la desaparición del complejo de Edipo en la niña, Freud considera que no está claro y agrega que los efectos del complejo continúan por otra parte haciéndose sentir con frecuencia en la vida mental normal de la mujer, cuyo «superyó no será nunca tan inexorable, tan impersonal, tan independiente de sus orígenes afectivos como lo exigimos del hombre». Un juicio que sin embargo atempera destacando que estos son los resultados de «construcciones teóricas sobre la masculinidad pura y la femineidad pura» y que deben ser relativizados habida cuenta de la constitución bisexual de cada individuo.

SIGNIFICACIÓN DEL EDIPO. La significación del Edipo no debe ser reducida al conflicto edípico imaginario, a lo que J. Lacan llama «la fantochada de la rivalidad sexual». El pasaje por el Edipo desemboca en la posición heterosexual y en la formación del superyó, en el que Freud ve la fuente de la moral y la religión.

La representación triangular propuesta frecuentemente no da cuenta de la función del Edipo porque no muestra que se trata de un proceso y porque *a fortiori* no indica nada sobre su desenlace. Esto obedece a que atribuye al padre y a la madre posiciones simétricas que no son las de ellos. Freud, en efecto, habla de «un solo punto concreto»: la actitud hacia el padre, que determina la evolución del complejo tanto en el varón como en la niña.

Por eso Lacan no utiliza esta representación triangular sino que se refiere a la «metáfora paterna» [véase en **metáfora**]. Llama «Nombre-del-Padre» a la función simbólica paterna, o sea, la que constituye el principio eficaz del Edipo, y muestra que el «Deseo de la Madre» es desplazado hacia abajo, soterrado por el Nombre-del-Padre, desembocando la operación en un significado que es el falo, y esto

para los dos sexos (*Escritos*). Justamente, esta manera de escribir el Edipo pone en evidencia que su función es promover la castración simbólica.

Lacan indica que, si el Nombre-del-Padre asegura esta función en nuestra civilización, esto se desprende de la influencia del monoteísmo y no tiene nada de obligatorio ni de universal. El mito edípico es activo en el inconsciente del individuo occidental, macho o hembra, pero en otras civilizaciones, las africanas, por ejemplo, el Edipo puede no ser más que «un detalle en un mito inmenso»; en tal caso, serán otras estructuras las habilitadas para promover la castración.

La cuestión que se plantea es la de las consecuencias de la normalización edípica. Freud comprueba que está en el origen de un «fervor nostálgico» respecto del Padre (*El yo y el ello*). Lacan lo retoma diciendo que el mito edípico «no termina con la teología» (*Escritos*) sino que va más allá: afirma que el mito edípico atribuye al Padre la exigencia de la castración (con la consecuencia importante de que esta adquiere la significación de un don demandado por el Otro) mientras que no es más que una consecuencia de la sumisión del ser humano al significante.

ego s. m. [del latín *ego*]. Traducción usual en inglés del término freudiano *Ich*, «yo» [como instancia, y también como conjunto de representaciones, las dos acepciones más usuales del *Ich* freudiano, que Lacan dialectizará en los términos «moi» y «je», aludiendo el primero más a la segunda acepción en tanto efecto de la identificación especular, o sea, como representación social del sujeto, y el segundo, a la función enunciativa, de partícula (*shifter*) del discurso, sin significado propio, pero como índice del inconsciente]. (Véase **psicología del yo**.)

elaboración s. f. (fr. *perlaboration*; ingl. *working-through*; al. *Durcharbeitung*). [Adoptamos este término en castellano, un poco por tradición, y otro poco para no complicar con neologismos, como «per-elaboración» o «translaboración», la traducción de la «Durcharbeitung», que se distingue del trabajo del sueño, por un lado, y de la elaboración secundaria del sueño, por el otro, creyendo suficientemente indicado en el prefijo «e» la extensión en el tiempo del trabajo que debe hacer el analizante pos-interpretación y aun pos-construcción.] Trabajo, a menudo largo y silencioso, por el cual la interpretación hace su camino a pesar de la resistencia.

El hecho de resistir es un medio necesario del sujeto en análisis para asegurarse su sitio. De tal suerte, si la elaboración aparece co-

mo un momento penoso del análisis, no por ello deja de ser necesaria y de estar dotada de una fecundidad propia.

elección de objeto en apoyo/por apuntalamiento (fr. *choix d'objet par étayage*; ingl. *anaclitic type of object choice*; al. *Anlehnungstypus der Objektwahl*). Tipo de elección de objeto que se hace según el modelo de las figuras parentales en tanto estas aseguraban al niño la posibilidad de satisfacer sus necesidades vitales.

Desde 1905, en sus *Tres ensayos de teoría sexual*, Freud establece que las pulsiones sexuales se apoyan sobre las pulsiones de autoconservación (véase **apoyo**). De este modo, el primer objeto sobre el cual se volcaría la libido no sería otro que el seno materno, el seno nutricional. Luego, el niño aprendería a amar a otras personas según el modelo de la madre nutricia: aquellos que le aportan comida, cuidado y protección, los que lo ayudan en su estado de carencia y lo auxilian para satisfacer sus necesidades. En *Introducción del narcisismo* (1914), Freud opone la elección de objeto en apoyo a la **elección de objeto narcisista**. «Se ama (. . .) de acuerdo con el tipo de elección de objeto en apoyo: a) a la mujer que alimenta; b) al hombre que protege; y a la línea de personas sustitutivas que de allí provienen».

Con todo, cabe preguntarse si, antes que en un apoyo de la pulsión sexual sobre la pulsión de autoconservación, no habría que poner el acento en el modo en que aquella se desprende de esta. Lacan, en particular, ha subrayado el hecho de que el objeto de la pulsión sexual se define de entrada como perdido, fuera de alcance: «ningún alimento satisfará jamás la pulsión oral, a no ser contorneando al objeto eternamente faltante» (*Seminario XI*, «Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis»).

elección de objeto narcisista (fr. *choix d'objet narcissique*; ingl. *narcissistic object-choice*; al. *narzisstische Objektwahl*). Tipo de elección de objeto que se hace según el modelo de la relación del sujeto consigo mismo.

La idea de que un sujeto pueda elegir un objeto de amor y de deseo según el modelo de su propia persona responde ante todo en Freud a la necesidad de aclarar la cuestión de la homosexualidad. Sin embargo, aun en ese caso, el esquema explicativo no es tan simple como podría parecerlo, puesto que el sujeto, que elige su objeto según el modelo del niño o del adolescente que ha sido, se identifica con la madre que lo cuidaba.

De un modo más general, Freud opone (*Introducción del narcisismo*, 1914) la elección de objeto narcisista a la **elección de ob-**

jeto en apoyo, o por apuntalamiento. «Se ama (. . .) de acuerdo con el tipo narcisista:

- a) a lo que se es (a sí mismo);
- b) a lo que se ha sido;
- c) a lo que se quisiera ser;
- d) a la persona que ha sido una parte de la propia persona».

Freud estima que la elección de objeto de la mujer es narcisista con mayor frecuencia que la del hombre. Piensa en «esas mujeres que estrictamente hablando sólo se aman a sí mismas, casi tan intensamente como las ama el hombre». Más allá de esta distinción, que ha podido ser criticada, se puede estimar, a partir del aporte lacaniano, que la dimensión **imaginaria** constitutiva del amor hace que haya un componente narcisista en toda vinculación erótica.

ello s. m. (fr. *ça* [*eso, ello*]; ingl. *id*; al. *Es*). Instancia psíquica, en la segunda teoría del aparato psíquico enunciada por S. Freud, que es la más antigua, la más importante y la más inaccesible de las tres.

El ello está en una relación estrecha y conflictiva con las otras dos instancias, el yo y el superyó, que son sus modificaciones y diferenciaciones.

Para Freud, el ello es desconocido e inconciente. Reservorio primero de la energía psíquica, representa la arena en la que se enfrentan pulsiones de vida y de muerte. La necesidad imperiosa de la satisfacción pulsional rige el curso de sus procesos. Expresión psíquica de las pulsiones, sus contenidos inconcientes son de diferentes orígenes. Por una parte, se trata de tendencias hereditarias, de determinaciones innatas, de exigencias somáticas, y, por otra parte, de adquisiciones, de lo que proviene de la represión.

La conquista del ello, ese núcleo de nuestro ser, para Freud, ese lugar de ser, para J. Lacan, es facilitada por el psicoanálisis.

FREUD Y GRODDECK. Es en 1923 cuando Freud, mientras trabaja su segunda teoría del **aparato psíquico**, propone en *El yo y el ello* el pronombre demostrativo (impersonal) *Es*, que toma de G. Groddeck. Acordándole a su manera de ver «el lugar que le corresponde en el terreno de la ciencia», e interesado por la idea que este defiende, según la cual estamos habitados por fuerzas desconocidas e indomables a las que llama *Es*, Freud le toma prestado ese término, aunque no sigue a Groddeck en cuanto a lo que define y representa. Groddeck mismo señala el préstamo y sus divergencias, particularmente en su libro *La enfermedad, el arte y el símbolo*, donde recuerda que Freud le reconoce la invención del término e insiste en la diferencia radical de los usos respectivos de ambos.

Como lo dirá en la trigésima primera de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1932), Freud se apropia del término pues le parece el más adecuado para expresar el carácter radicalmente distinto, extraño e impersonal de «la parte oscura, inaccesible de nuestra personalidad».

ELLO E INCONCIENTE. En su primera teoría del aparato psíquico, Freud proponía para el **inconciente** fronteras que la segunda teoría del aparato psíquico lo lleva a reconsiderar. Las características atribuidas al inconciente en la primera teoría son retomadas globalmente por Freud para calificar al ello. Pero se corrobora que el inconciente ya no es considerado un sistema sino que se da como una propiedad del ello: «Lo inconciente es la única cualidad dominante en el interior del ello», escribe Freud en *Esquema del psicoanálisis* (1938). Esta cualidad, en esta segunda teoría, es también una propiedad de una parte del **yo** y una parte del **superyó**. Así, el ello no es el todo de lo inconciente, pero tiene la propiedad de ser totalmente inconciente, como el yo y el superyó no son totalmente, sino en su mayor parte, inconcientes. Pero, aunque inconcientes como el ello, el yo y el superyó, dice Freud en *Nuevas conferencias*, no tienen «las mismas características primitivas e irracionales».

Lo que proviene de la **represión**, lo reprimido, que en su primera teoría Freud asimila al inconciente, aunque se confunda con el ello, es sólo una parte del ello. Porque el ello también representa el lugar donde las exigencias de orden somático encuentran un primer modo de expresión psíquica, de la misma manera que las tendencias hereditarias, las determinaciones constitucionales, y el pasado orgánico y filogenético, lo que lleva a Freud a hablar de un «ello hereditario». Esta expresión retoma en parte lo que Freud entendía en la primera teoría por «núcleo del inconciente», donde alojaba los contenidos no adquiridos, filogenéticos.

El ello y el inconciente están en una relación muy estrecha y tienen lazos casi exclusivos el uno con el otro. Sus propiedades son similares y conocen los mismos procesos. Pero, si «en el origen todo era ello», como dice Freud en *Esquema del psicoanálisis*, hay empero una primera represión que marca un primer momento en el origen de las primeras formaciones inconcientes, inaugurales del inconciente. Sin represión, no hay inconciente tal como lo teoriza la primera tópica del aparato psíquico. Y sin el ello, inconciente, no hay un psiquismo que constituya su primer fondo originario.

EL APARATO PSÍQUICO Y LAS PULSIONES. Con el ello, «provincia psíquica», como dice Freud, sin organización, sin voluntad **general**, el

sistema inconciente, organizado, «estructurado como un lenguaje», según Lacan, presenta entonces diferencias notables, aunque el lugar que ocupa en la primera teoría sea aproximadamente el mismo que el del ello en la segunda, y que, para uno y otro, procesos y contenidos se correspondan.

Además, con el ello, Freud reconoce toda una dimensión de lo pulsional que su teorización del inconciente en la primera teoría había dejado en la sombra.

La admisión de un conjunto de consideraciones clínicas, el choque incesante contra oscuros obstáculos que hacen fracasar el trabajo de la cura, obligan a Freud a lo que se presenta como una necesidad especulativa, y lo llevan especialmente a retomar la teoría del aparato psíquico y a refundir la teoría de las **pulsiones**. Con el ello, Freud delimita y reconoce, en el psiquismo, un papel hasta entonces descuidado: el de las pulsiones de destrucción y de muerte. En el ello, que él a menudo representa con su fondo abierto sobre lo orgánico, reinan salvajemente, oscuramente, sostiene, estas pulsiones que se enfrentan con las pulsiones de vida. Caos, marmita hirviente llena de excitaciones: estas son las comparaciones, las imágenes que acuden a Freud para intentar expresar ese ello habitado por potencias ciegas, indomables, y que representa «la arena» donde se traban en lucha las pulsiones. Es por lo tanto una referencia determinante e inevitable a lo pulsional y, más allá, a lo biológico, la que Freud formula con el término ello. ¿No llega por otra parte a afirmar, en el *Esquema del psicoanálisis*, que la energía, la potencia del ello traducen en el psiquismo «el verdadero fin de la vida orgánica»? Así, es un punto de vista «biologizante», un modelo vitalista, evolucionista, naturalista, a veces próximo a ciertas formulaciones de Groddeck, el que Freud sostiene con esta segunda teoría del aparato psíquico. Con ello, acentúa y reargumenta lo que ha descubierto en el curso de la experiencia de la cura y que no deja de ser reactivo a toda captación plena: algo actúa, algo piensa en nosotros, extraño a nosotros mismos, neutro e impersonal, procediendo sin que lo sepamos.

Expresiones comunes tales como «eso [ello] me agarró de golpe», «eso me hizo sufrir» o el famoso «eso habla» de Lacan confluyen con esta perspectiva de Freud. Al reflexionar sobre lo que allí se enuncia como ello, Lacan llega a formular, en su seminario sobre la *Lógica del fantasma*, que «ello es lo que, en el discurso en tanto estructura lógica» (aquí estructura gramatical), «es todo lo que no es yo [«je», yo de la enunciación distinto del «moi», yo del enunciado], es decir, todo el resto de la estructura».

UN TRABAJO DE CIVILIZACIÓN. Lo poco que sabemos del ello «lo hemos aprendido por el estudio del trabajo del sueño y de la formación del síntoma neurótico, y la mayor parte de lo que conocemos es de carácter negativo, sólo puede describirse por oposición al yo», escribe Freud en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933). El yo, que incita a la represión, es un trozo del ello «modificado convenientemente por la proximidad del mundo exterior», agrega todavía Freud. No hace más que tomar su energía del ello, reservorio primero de energía pulsional. En su parte inconciente, se mezcla con el ello, al igual que lo reprimido. Tampoco el superyó está por completo separado del ello. En gran parte inconciente, «se hunde en el ello», con el que tiene relaciones estrechas y complejas.

En el origen, por consiguiente, «todo era ello», y yo y superyó se constituyeron por diferenciación progresiva.

De hecho es por un verdadero artificio como Freud separa estas tres instancias en tres «provincias». Más bien, como dice en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, se las podría «representar con zonas de color que se esfuman, como en las pinturas modernas». Para retomar esta imagen de Freud, la zona de color del ello es, para él, de lejos, la más importante. El psicoanálisis puede facilitar y permitir la conquista progresiva de ese campo que, para Freud, constituye «el núcleo de nuestro ser». Este es, para Freud, un trabajo de civilización y de construcción comparable al de los pólders, a la desecación de tierras que salen a la luz en lugar del mar, justo donde este estaba antes. «Wo Es war, soll Ich werden», escribe Freud, lo que la última versión francesa de las *Nuevas conferencias* se traduce como «Là où était du ça doit advenir du moi [allí donde estaba algo del ello debe advenir algo del yo]». Lacan sostiene que se trata ahí no del «moi», «constituido en su núcleo por una serie de identificaciones alienantes», sino del «je», del «sujeto verdadero del inconciente», que debe emerger a la luz en ese lugar de ser que es ello.

energía libre - energía ligada (fr. *énergie libre - énergie liée*; ingl. *free energy - bound energy*; al. *freie Energie - gebundene Energie*). Formas que toma la energía psíquica en el proceso primario y en el proceso secundario, respectivamente.

Al considerar el funcionamiento psíquico desde el punto de vista económico, Freud distingue la energía «libre», que tiende a una descarga inmediata y completa (característica del proceso primario y del sistema inconciente), de la energía «ligada», es decir, acumulada en ciertas neuronas (proceso secundario, sistema preconciente-conciente).

enunciación, enunciado (fr. *énonciation, énoncé*; ingl. *stating, statement*). Par de términos opuestos, con los que Lacan retoma, en el nivel del discurso, la distinción entre inconciente y conciente, renovando así la teoría del **sujeto**.

El psicoanálisis no va a buscar en otro lado que no sea en la palabra misma del «analizante» los índices de un deseo que busca decirse y que se trasparenta a través del discurso efectivo. Esto supone una distinción entre dos niveles del discurso: el que tiene ante todo un valor informativo, el nivel del enunciado, y el que revela, más allá de los enunciados, la presencia de un sujeto, que llamaremos sujeto de la enunciación.

La distinción entre enunciado y enunciación ha sido parcialmente elaborada por los lingüistas, aun cuando no esté en el centro de sus preocupaciones. Toda producción lingüística, en efecto, puede ser considerada o como «una secuencia de frases identificadas sin referencia a tal o cual aparición particular de esas frases» o como «un acto en el curso del cual esas frases se actualizan por el hecho de ser asumidas por un locutor particular, en circunstancias temporales y espaciales precisas». Los lingüistas se han empeñado siempre en destacar, dentro del código de la lengua, aquellos elementos «cuyo sentido depende de factores que varían de una enunciación a otra», como por ejemplo *yo, tú, aquí, ahora*, etc. (O. Ducrot y T. Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Seuil, 1972).

Cuando J. Lacan retoma esta cuestión, lo hace ante todo a través de la experiencia analítica y de la manera en que esta nos lleva a distinguir diferentes tipos de discurso. Se podría, por ejemplo, oponer el nivel de la demanda, en tanto esta traduciría una necesidad y tendería así a presentarse en forma monolítica, inagotable («*pan!*»), y otro nivel, que aparecería claramente en la interpretación del sueño. Este segundo nivel, el de la enunciación, se evidencia en la posibilidad de fragmentar el enunciado, y de interrogar, a través de las asociaciones que le llegan al soñante respecto de cada uno de los fragmentos, el deseo que busca hacerse oír. Ambos niveles corresponden, en Lacan, a los dos «pisos» del «grafo» (véase **matema**). Observemos, por otra parte, que también en el «piso superior» podemos concebir que hay una demanda, aquella por la cual el sujeto se interroga sobre su ser, pero es una demanda tal que el sujeto que la articula «no sabe con qué habla», y es necesario «revelarle los elementos propiamente significantes de su discurso».

EL SUJETO DE LA ENUNCIACIÓN. Como se ve, a través de este problema de la enunciación se plantea aquí directamente toda la cues-

tión del sujeto. ¿Se confunde el sujeto de la enunciación con el «yo», el término que designa, en el nivel del enunciado, al que habla actualmente? De hecho, en el sentido de los lingüistas, este «yo» sólo es un «embragador», un «shifter». Designa al sujeto de la enunciación, pero no lo significa. En contrapartida, Lacan va a encontrar un ejemplo de algo que ilustra mejor lo que ocurre con el sujeto en lo que Damourette y Pichon (*Des mots à la pensée*) llaman el discordancia. En una frase como «*Je crains qu'il ne¹³¹ vienne*» [temo que [no] venga], el *no* [*ne*], cuya presencia no es fácilmente explicable, es interpretado por estos gramáticos como el índice de una discordancia entre lo que dice la proposición principal y lo que dice la subordinada. El sujeto desea que no venga aquel de quien habla, pero le parece sin embargo probable que vaya a venir. Aquí podemos simplemente, con Lacan, ir un poco más lejos y señalar que la «discordancia» o, mejor aún, la ambivalencia, es la del deseo mismo (J. Lacan, «La dirección de la cura», en *Escritos*, 1966). Como se sabe, el sujeto, entendido ahora como sujeto del inconciente, puede desear a la vez dos cosas contradictorias: que el otro venga y que no venga. Para el psicoanálisis, en ninguna parte se dice mejor el sujeto que en estos elementos aparentemente poco esenciales de la cadena significante, en lo que viene a romper el hilo del enunciado, entendido como comunicación de una información. Bien puede manifestarse, entonces, en una «elisión de significante». Lacan se refiere aquí a un sueño relatado por Freud. El soñante había soñado simplemente que su padre, muerto en la realidad después de una larga enfermedad, volvía a encontrarse con él. En su sueño, *su padre había muerto pero no lo sabía*. Ese sueño, dice Freud, sólo se comprende si se agrega, después de «su padre había muerto», *de acuerdo con su deseo*, que corresponde al deseo que había tenido el soñante de ver abreviados los sufrimientos de su padre; palabras que deben permanecer elididas, porque se asocian con un deseo infantil edípico, un deseo de muerte respecto del padre.

envidia del pene (fr. *envie du pénis*; ingl. *penis envy*; al. *Penisneid*). [También «ganans del pene», en función del doble sentido del «Neid» alemán: envidia y ganas, el que se reproduce en el «envie» francés, y no en el término en castellano equivalente.] Elemento constitutivo de la sexualidad femenina, que puede presentarse bajo diversas formas, yendo desde el deseo a menudo inconciente de poseer un pene hasta las ganas de gozar del pene en el coito, o todavía, por sustitución, hasta el deseo de tener un hijo.

La teoría psicoanalítica de la «envidia del pene» es una de las que más críticas ha suscitado. Sin duda se ha querido ver en ella una

presentación ideológica de la relación entre los sexos, como si los psicoanalistas quisieran demostrar alguna inferioridad de las mujeres que se manifestaría en su insatisfacción, en su deseo de apropiarse del órgano masculino. Sin embargo está claro que, si se relaciona esta cuestión con la cuestión más decisiva de la castración, sería muy reduccionista oponer de un lado a los poseedores del órgano viril, y del otro a los seres que están desprovistos de él. Si las mujeres son situadas fácilmente del lado de la reivindicación, los hombres a su vez hacen sentir muy a menudo que el riesgo de la pérdida está de su lado, por una ostentación de la virilidad proporcional a su inquietud. Por otra parte, si bien pueden considerarse poseedores de algo que tiene valor de símbolo, el falo mucho más que el pene, lo tienen más bien por procuración: por ejemplo, en tanto reivindican a un padre, o a un héroe cuya virilidad es reconocida y con el cual pueden identificarse. Pero para eso han debido renunciar a ser ellos mismos objetos del deseo materno, a ser falos.

¿Qué es entonces la envidia del pene? Según Freud puede presentarse bajo diversas formas, aparentemente extrañas entre sí, y que sólo la práctica de la cura muestra que están ligadas, que pueden sustituirse mutuamente. A partir de 1908, Freud expone la insatisfacción de la niña, que se estima mucho menos equipada que su camarada; después, en 1917, en *Sobre las trasposiciones de la pulsión, en particular del erotismo anal*, indica los deseos que pueden sustituir a la envidia del pene: el de tener un niño o el del hombre «como apéndice del pene». Pero también relata que más de una vez algunas mujeres le habían traído sueños posteriores a sus primeras relaciones que «revelaban indiscutiblemente el deseo de guardar para sí el pene que habían sentido».

La teoría de la envidia del pene resulta importante para captar en su conjunto la posición femenina, en especial, las particularidades que presenta en una mujer el complejo de Edipo. A partir de allí se puede captar el resentimiento que podrá tener hacia una madre que no la ha provisto de un pene; la desvalorización de esa madre, ella misma privada de pene; y sólo después la renuncia a la masturbación clitorisina, la asunción de una posición sexual «pasiva» en la que el pene es dado por el hombre, y el deseo sustitutivo de un hijo. Notemos por otra parte que la envidia del pene constituye para Freud un escollo en la cura, siéndole muy costoso a una mujer superarlo al término de su recorrido analítico; pero también aquí Freud destaca en contrapartida lo que hace de escollo en el hombre, a saber, su dificultad para aceptar reconocer y superar en él mismo lo que puede configurar una actitud de pasividad hacia otro hombre.

Podría parecer que el abordaje lacaniano de la cuestión de la **se-xuación** relativiza esta noción de envidia del pene. Lacan, en efecto, acentúa la dimensión de símbolo del **falo**. Destaca que, si un hombre «no es sin tenerlo» [*n'est pas sans l'avoir*: juego de palabras entre ser y tener, con el agregado de la expresión francesa «*n'est pas sans*. . .»: no deja de. . . Es decir, un juego con tres auxiliares de negación (*ne, pas, sans*) que desembocan en una afirmación restringida, concesiva, del falo] —se entiende que para él la falta está del lado del ser—, una mujer «es sin tenerlo» (lo que indica suficientemente que, por lo mismo que no lo tiene, puede sin duda ejercer la función de significante del deseo, «ser el falo» para un hombre). En una etapa posterior, Lacan subraya que el horizonte de una mujer es «no todo» fálico, que las mujeres tienen menos necesidad que los hombres de reunirse alrededor de un universal fálico que es también una sumisión común a la castración. Pero quizá todo esto no suprime su deseo de apropiarse del falo; quizás incluso esta elaboración nos conduce a situarlo mejor. Para hablar del erotismo femenino, Lacan no teme referirse a un filme de Oshima, *El imperio de los sentidos* (1976). Se trata de un filme en el que la heroína, luego de haber subyugado a su amante en función de su goce sexual, luego de haberse regocijado sintiendo el pene de este hombre moverse «solo» en ella mientras lo estrangulaba parcialmente, termina por matarlo y cortar este pene, con el que vagabundea cuatro días por las calles. Se trata de una forma extrema del fantasma femenino, pero que puede constituir su horizonte inconciente.

erógeno, na adj. (fr. *érogène*; ingl. *erotogenic, erogenous*; al. *erogen*). Se dice de cualquier parte del cuerpo susceptible de manifestar una excitación de tipo sexual.

Para el psicoanálisis, la noción de zona erógena traduce el hecho de que las pulsiones parciales pueden investir cualquier lugar del cuerpo.

Eros s. m. Conjunto de las pulsiones de vida en la teoría freudiana.

El término *Eros*, que en S. Freud designa las **pulsiones** de vida, connota su dimensión sexual evitando al mismo tiempo reducir la sexualidad a la genitalidad. La referencia al dios griego del Amor permite en efecto demarcar un campo bastante vasto, desde la **per-versión** hasta la **sublimación**.

escena primaria o **escena originaria** (fr. *scène primitive, scène originaire*; ingl. *primal scene*; al. *Urszene*). Escena fantasmática o real en la que el sujeto es testigo del coito de sus padres.

Esta escena debería toda su importancia a su parte traumática, convirtiéndose así en un punto de fijación de las representaciones inconcientes del sujeto.

escisión del objeto (fr. *clivage de l'objet*; ingl. *splitting of the object*; al. *Objektspaltung*). Mecanismo de defensa arcaico que se manifiesta a partir de la posición esquizoparanoide, escindiendo el objeto pulsional en objeto bueno y objeto malo, para sustraerse de la angustia. Véase **Klein** (Melanie).

escisión^[14] **del yo, escisión del sujeto** (fr. *clivage du moi, clivage du sujet*; ingl. *splitting of the ego, splitting of the subject*; al. *Ichspaltung, Subjektspaltung*). Para Freud, mecanismo de defensa y estado del yo que resulta de él, que consiste en el mantenimiento al mismo tiempo de dos actitudes, contradictorias y que se ignoran mutuamente, respecto de la realidad, en tanto esta contraría una exigencia pulsional. Una de estas actitudes tiene en cuenta esta realidad, la otra reniega de ella. Lacan designa con el término freudiano *Ichspaltung* (rehendidura^[15] [*refente*], escisión, división del sujeto) la condición obligada de todo sujeto por el hecho de que habla.

La noción específica de escisión del yo aparece con la segunda tópica (1920), en la que el yo se presenta como una diferenciación del ello en el contacto con la realidad, sometido además a las exigencias del superyó. Apoyándose en esta nueva partición del aparato psíquico, Freud estima que en la neurosis «el yo, al servicio de la realidad, reprime un pedazo del ello, mientras que en la psicosis se deja llevar por el ello a desprenderse de un pedazo de la realidad» (*Fetichismo*, 1927). Pero ya en 1924 Freud mencionaba la posibilidad para el yo de evitar la ruptura con el ello o con la realidad «deformándose a sí mismo, aceptando el menoscabo de su unidad, eventualmente incluso resquebrajándose o despedazándose» (*Neurosis y psicosis*). Por otro lado, Freud pronto admitiría que también en la neurosis había una pérdida de la realidad, bajo la forma de una fuga ante la vida real. Pero, además, la renegación (*Verleugnung*) de la realidad colocada en la base de la psicosis y también del fetichismo no es total. Especialmente en el fetichismo, Freud comprueba «una actitud de escisión en torno de la castración de la mujer»: a veces es el fetiche mismo el que expresa tanto la renegación como la afirmación de la castración, a veces «la escisión aparece entre lo que el fetichista hace de su fetiche en la realidad o en el fantasma» (*Fetichismo*).

Es en este mismo artículo, a propósito de otra realidad, la muerte del padre, «escotomizada» por dos jóvenes, donde Freud introdu-

ce el término «Spaltung». En el *Esquema del psicoanálisis* (1938), Freud generaliza la existencia de la escisión del yo: «Decimos entonces que en toda psicosis existe una escisión del yo y si nos empeñamos tanto en este postulado es porque se ha confirmado en otros estados más próximos a las neurosis y, por último, en estas también».

Se ve entonces que el concepto de renegación de la realidad propio de la psicosis, y luego del fetichismo, ha llevado al de escisión del yo, para dar cuenta del carácter parcial de la renegación. Más adelante, Freud vuelve a encontrar la posibilidad de esta escisión del yo en todas las estructuras. En *La escisión del yo en el proceso defensivo*, también de 1938, es, a la vez, una defensa calificada de «muy hábil solución», como también el precio a pagar para esta solución. El texto resulta muy interesante para aclarar el sentido de esta solución. Al término del proceso, «las dos partes en litigio han recibido su premio: la pulsión puede conservar su satisfacción y, en cuanto a la realidad, el respeto debido le ha sido pagado. Sin embargo, como se sabe, sólo la muerte es gratuita. El éxito se ha alcanzado al costo de un desgarramiento en el yo que ya no sanará, sino que se agrandará con el tiempo».

¿De qué realidad se defiende el yo con tal energía?

En el ejemplo citado, se trata del peligro de que su padre lo castre si el niño continúa masturbándose. La visión de los órganos genitales femeninos debería convencer al niño de la realidad de la amenaza. Pero tal sevicia no es de temer *realmente* en la mayoría de los casos. Por otro lado, la angustia de castración no es menos viva cuando el padre es «muy gentil», hasta tal punto que en esos casos el objeto fóbico aparece como sustituto de un padre insuficientemente creíble en su amenaza (cf. el pequeño Hans).

Si retomamos este texto con el esclarecimiento de la enseñanza de Lacan, vemos que Freud pone allí el acento en la división del yo, digamos del sujeto, ante la *verdad*. Las metáforas jurídicas abundan y, cuando dice que «se estaría tentado de calificar como “kniffige” (astuta, y hasta maliciosa) esta manera de tratar la realidad» a través de la escisión, ironiza menos sobre el yo en su función de síntesis que sobre el sujeto en su relación con la ley. Defendiéndose de admitir la posibilidad de la castración de la madre, el sujeto imagina para sí mismo la posibilidad de tal castración, sin duda, pero esta, al ser imaginaria, encuentra su determinismo en una estructura simbólica que le impone una alternativa: no puede aspirar a tener el falo sino en la medida en que no lo es (el falo). Es en la revelación progresiva de esto real donde aparece la angustia de castración. La solución del astuto fetichista consiste en desplazar lo im-

posible de la conjunción del ser y el tener sobre el objeto: *ella* será el falo y *ella* lo tendrá. . . gracias a un tratamiento ortopédico de la realidad. El fetiche, por cierto, sitúa con justeza la castración, haciéndose su significante: el falo. Pero la elección para este fin de un objeto a partir de una «detención sobre la imagen» que precede al descubrimiento de la ausencia de pene da testimonio también de la detención del sujeto mismo, congelado en su adhesión al falo materno.

Lo real de lo que se defiende el fetichista, como todo sujeto, es que él sólo existe en la división. Precisamente para escapar de esta división del sujeto aparece el fenómeno de la escisión. La *Ichspaltung* es en efecto la condición necesaria de todo sujeto en tanto está tomado por el lenguaje. El **sujeto** nace de un corte y no es más que este corte entre el significante que lo representa y el **Otro** significante que autentifica esta representación. Está dividido entre un sujeto del deseo $\$$, producto de este corte significante, y su correlato de goce, el **objeto a**, parte del cuerpo erótico cedida para servir de garantía a la verdad a falta en el Otro de un significante último que responda por su valor. Está dividido entre un sujeto inconciente, supuesto, de la enunciación, y un sujeto del enunciado.

Una vez que la distinción de los registros de lo real, lo simbólico y lo imaginario ha permitido diferenciar en el *Ich* freudiano al yo [*moi*], función imaginaria, del sujeto, efecto de lo simbólico, se comprobará que, en la mayoría de los casos en los que la expresión escisión del yo es usada en los trabajos psicoanalíticos, se trata, más allá de las diferencias de teorización, de situaciones donde una parte de real pudo ser abordada «negligentemente» por lo simbólico, sin producir una división del sujeto (duelo negado, incesto actuado. . .). Por último, con la presentación del nudo borromeo, Lacan describe la estructura del sujeto como efecto de la escisión, pero también de un anudamiento específico de los tres registros. Por el contrario, la ausencia de escisión entre estos tres registros, su puesta en continuidad, constituiría lo característico de la paranoia, es decir, del fracaso en la subjetivación.

espejo (estadio del) (fr. *stade du miroir*; ingl. *mirror phase*; al. *Spiegelstadium*). Fenómeno consistente en el reconocimiento por el niño de su imagen en el espejo, a partir de los seis meses. Este estadio sitúa la constitución del yo unificado en la dependencia de una identificación alienante con la imagen especular y hace de él la sede del desconocimiento.

Lacan habla por primera vez del «estadio del espejo» en 1936, en el congreso de Marienbad. Luego retomará este tema, que desarro-

llará en el curso de su enseñanza, pues el estadio del espejo es una tentativa de elaboración de una teoría que dé cuenta del establecimiento del primer esbozo del yo, que se constituye al principio como yo ideal y tronco de las identificaciones secundarias.

El estadio del espejo es el advenimiento del narcisismo en el pleno sentido del mito, pues denota la muerte, muerte ligada a la insuficiencia vital del período del que surge este momento. Esta es en efecto una fase de la constitución del ser humano que se sitúa entre los seis y los dieciocho meses, período caracterizado por la inmadurez del sistema nervioso. Esta prematuración específica del nacimiento en el hombre es atestiguada por los fantasmas de cuerpo despedazado que encontramos en las curas psicoanalíticas. Es el período que Melanie Klein ha llamado «esquizoide», que precede al estadio del espejo.

En el tiempo pre-especular, por consiguiente, el niño se vive como despedazado; no hace ninguna diferencia entre, por ejemplo, su cuerpo y el de su madre, entre él y el mundo exterior. Pues bien, el niño, sostenido por su madre, reconocerá luego su imagen. Efectivamente, se lo puede ver observándose en el espejo, volviéndose para mirar el medio reflejado (es el primer tiempo de la inteligencia): su mímica y su júbilo atestiguan una especie de reconocimiento de su imagen en el espejo. En ese momento experimentará lúdicamente la relación de sus movimientos con su imagen y con el medio reflejado.

Hay que comprender el estadio del espejo como una identificación imaginaria, es decir, como la transformación producida en un sujeto cuando asume una imagen. La observación etológica atestigua que esta imagen es capaz de un efecto formador. La maduración de la gónada en la paloma tiene como condición necesaria la vista de un congénere; basta incluso con su reflejo en un espejo. Del mismo modo, el pasaje de la langosta peregrina de la forma solitaria a la forma gregaria se obtiene exponiendo al individuo, en cierto estadio, a la acción exclusivamente visual de una imagen similar, con tal de que esté animada de movimientos de un tipo suficientemente cercano a los que son propios de su especie. Estos hechos se inscriben en un orden de identificación homeomórfica. Se puede señalar ya en ese momento la capacidad de engaño, de señuelo que tiene la imagen, lo que indica la función de desconocimiento del yo.

Se puede entonces decir que es la imagen especular la que le da al niño la forma intuitiva de su cuerpo así como la relación de su cuerpo con la realidad circundante (del *Innenwelt* al *Umwelt*). El niño va a anticipar imaginariamente la forma total de su cuerpo: «El

sujeto se ve duplicado: se ve como constituido por la imagen reflejada, momentánea, precaria, del dominio, se imagina hombre sólo a partir de que se imagina» (Lacan en el *Seminario XI*, 1964, «Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis»; 1973).

Pero lo que es esencial en el triunfo de la asunción de la imagen del cuerpo en el espejo es que el niño sostenido por su madre, cuya mirada lo mira, se vuelve hacia ella como para demandarle autenticar su descubrimiento. Es el reconocimiento de su madre el que, a partir de un «eres tú», dará un «soy yo» [en realidad, el giro presentativo del «c'est» francés es propicio para ilustrar mejor la situación tal cual es: «eso es tú» (*c'est toi*) dará un «eso es yo» (*c'est moi*), lo que ni siquiera implica la posibilidad del uso del pronombre «yo», mucho más tardía, sino la objetivación del yo en un «mí» cristalizado]. El niño puede asumir cierta imagen de sí mismo atravesando los procesos de identificación, pero es imposible reducir a un plano puramente económico o a un campo puramente especular (por prevalectante que sea el modelo visual) lo que sucede con la identificación en el espejo, pues el niño no se ve nunca con sus propios ojos, sino siempre con los ojos de la persona que lo ama o lo detesta. Abordamos aquí el campo del narcisismo como fundante de la imagen del cuerpo del niño a partir de lo que es amor de la madre y orden de la mirada que recae sobre él. Para que el niño pueda apropiarse de esta imagen, para que pueda interiorizarla, se requiere que tenga un lugar en el gran Otro (encarnado, en este caso, por la madre). Este signo de reconocimiento de la madre va a funcionar como un **rasgo unario** a partir del cual va a construirse el ideal del yo. Por esto «incluso el ciego está ahí sujeto a saberse objeto de la mirada».

Pero, si el estadio del espejo es la aventura original por la que el hombre hace por primera vez la experiencia de que es hombre, es también en la imagen del otro donde se reconoce. En tanto otro se vive y se siente en primer lugar.

Por otra parte, paralelamente al reconocimiento de sí mismo en el espejo, se observa en el niño un comportamiento particular respecto de su homólogo en edad. El niño puesto en presencia de otro lo observa con curiosidad, lo imita en todos los gestos, intenta seducirlo o imponerse a él en medio de un verdadero espectáculo. Se trata aquí de algo más que de un simple juego. En este comportamiento, el niño se adelanta a la coordinación motriz todavía imperfecta a esta edad, y busca situarse socialmente comparándose con el otro. Importa reconocer a quien está habilitado para reconocerlo, y mucho más importa imponerse a él y dominarlo. Estos comportamientos de los niños pequeños puestos frente a frente están marcados por el transactivismo más pregnante, que es una verdadera cap-

tación por la imagen del otro: el niño que pega dice que le pegaron, el que ve a otro caer, llora. Se reconoce aquí la instancia de lo imaginario, de la relación dual, de la confusión entre sí mismo y el otro, de la ambivalencia y la agresividad estructural del ser humano.

El yo [*moi*] es la imagen del espejo en su estructura invertida. El sujeto se confunde con su imagen, y en sus relaciones con sus semejantes se manifiesta esta misma captación imaginaria por el doble. También se aliena en la imagen que quiere dar de sí, ignorando además su alienación, con lo que toma forma el desconocimiento crónico del yo. Lo mismo ocurrirá con su deseo: sólo podrá ubicarlo en el objeto del deseo del otro.

El estadio del espejo es una encrucijada estructural que comanda: 1) el formalismo del yo, es decir, la identificación del niño con una imagen que lo forma pero que primordialmente lo aliena, lo hace «otro» del que es, en un transitivismo identificatorio dirigido sobre los otros; 2) la agresividad del ser humano, que debe ganar su lugar por sobre el otro e imponerse bajo pena de ser, si no, aniquilado a su vez; 3) el establecimiento de los objetos del deseo, cuya elección se refiere siempre al objeto del deseo del otro.

esquema óptico. Modelo físico utilizado por Lacan para presentar la estructura del sujeto y el proceso de la cura psicoanalítica.

Encontramos una primera representación de este esquema óptico en el *Seminario I*, 1953-54, «Los escritos técnicos de Freud». Se trata entonces de mostrar claramente la distinción entre el yo ideal y el ideal del yo, y de explicar también que el psicoanálisis, aunque actúa solamente por medio del lenguaje, es capaz de modificar el yo en un movimiento en espiral. En el texto «Observación sobre la exposición de Daniel Lagache» (1960), tal como aparece en los *Escritos* (1966), este esquema óptico se beneficia de un comentario enriquecido por los seminarios sucesivos, en particular sobre «la cosa». El esquema óptico es ampliamente reutilizado después en el curso del *Seminario X*, 1962-63, «La angustia», donde, gracias al aporte anterior sobre la identificación [seminario del año anterior], le permite tratar sobre el objeto *a*.

El esquema óptico remite a una experiencia de física divertida en la que son usadas ciertas propiedades de la óptica. Se trata de ver aparecer, en ciertas condiciones, un ramo de flores en un vaso real que de hecho no lo contiene, como uno puede darse cuenta saliendo del campo en que se produce la ilusión. Este dispositivo (figura 1) se refiere a la óptica geométrica, en la que el espacio real se ve duplicado por un espacio imaginario. En la cercanía del centro geométrico de un espejo esférico, los puntos reales tienen imá-

genes reales situadas en puntos diametralmente opuestos. Pero, para que la imagen real sea visible, el ojo debe ubicarse en el interior de un cono ($\beta B' \gamma$) definido por una recta generadora que tiene como punto fijo esta imagen real y como curva directriz el borde circular del espejo. De este modo se explica la experiencia del «ramo invertido» que Lacan ha recogido de Bouasse. La imagen real B' de las flores B colocadas en el interior de la caja S aparece por encima del vaso real V , para un ojo colocado en el cono definido anteriormente que se acomoda por encima de V .

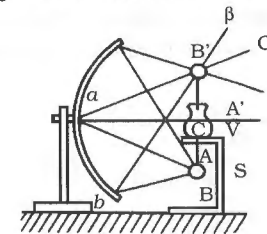


Figura 1. La experiencia del ramo invertido de Bouasse (Lacan, Escritos).

B el ramo real escondido en la caja S .
 B' la imagen real del ramo.

$\beta B' \gamma$ cono dentro del cual el ojo ve la imagen real del ramo.

Con el fin de utilizarlo para poner en imágenes las relaciones intrasubjetivas, Lacan coloca el vaso real, el cuerpo, en posición invertida dentro de la caja, y las flores reales: los objetos, los deseos, las pulsiones, arriba. Desde ese estadio, el dispositivo resulta apropiado para metaforizar ese yo primitivo constituido por la escisión, por la distinción entre mundo exterior e interior, este primer yo presentado de manera mítica en *Die Verneinung* [La negación]. Nos encontramos aquí en el nivel de los puros juicios de existencia: o bien es, o bien no es. Imaginario y real alternan y se intrican, como presencia sobre fondo de ausencia e, inversamente, como ausencia en relación con una presencia posible. Pero, para que la ilusión del vaso invertido se produzca, es decir, para que el sujeto tenga este acceso a lo imaginario, es necesario que el ojo que lo simboliza esté situado dentro del cono, y esto depende de una sola cosa, de su situación en el mundo simbólico que ya está ahí efectivamente. Las relaciones de parentesco, el nombre, etc., definen el lugar del sujeto en el mundo de la palabra, determinan que esté o no en el interior del cono. Si está fuera de él, se las ve con lo real despojado, está en «otra parte» [en el sentido de distraído, extraviado, perdido, y al mismo tiempo compactado en su mundo, que es el caso típico de la psicosis].

En «el caso Dick» de M. Klein, que Lacan comenta en su *Seminario I*, «Los escritos técnicos de Freud», vemos a un niño de cuatro años que, poseyendo ciertos elementos del mundo simbólico, no se sitúa sin embargo en el nivel de la palabra; es incapaz de formular un llamado. Este niño, como lo muestra la observación, se ve con un real despojado. Se sitúa fuera del cono, y la acción de M. Klein

consiste en hacerlo entrar en él a través de sus interpretaciones masivas, con las que propiamente le inyecta un inconciente.

Sigamos ahora el texto de los *Escritos*. El dispositivo se completa con un espejo plano A (figura 2), lo que introduce detrás del espejo

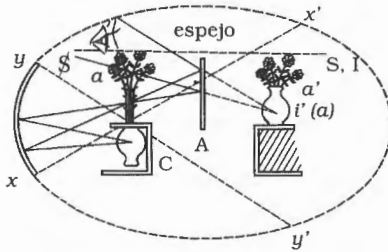


Figura 2. Dispositivo óptico provisto de un espejo plano, el espejo A dirigido por el gran Otro [en francés, Autre].

$i'(a)$ imagen virtual del vaso escondido y del ramo en el espejo plano.

La imagen real del vaso escondido no es visible en este esquema porque el ojo no la puede ver directamente.

un espacio imaginario, lugar de las imágenes virtuales. El sujeto sólo tiene acceso a la ilusión $i(a)$ pasando por la imagen virtual $i'(a)$ del espejo A, con la condición de acomodarse sobre a' , imagen virtual, reflejo de a , el objeto real. Pero es necesario que corresponda detrás del espejo una imagen virtual S del sujeto $\$$, en el interior del cono $x'y'$ (observemos que, si la línea ortogonal SS pasa fuera del borde del espejo plano, el sujeto no ve su imagen S). [Esto quiere decir que su imagen debe estar situada de modo que se reproduzca dentro del cono, o sea

que tiene que existir una correspondencia imaginaria, una imagen de sí del sujeto, pero que esto no implica que él la vea necesariamente: es la imagen de él en los ojos del otro, o sea, el punto de vista desde donde se ve. Cf. «Observación sobre la exposición de Daniel Lagache».]

Este modelo visualiza así la relación especular y su anudamiento con la relación simbólica. En la caja encontramos la realidad del cuerpo, a la que el sujeto tiene muy poco acceso y que imagina, nos dice Lacan, como un guante que puede darse vuelta a través de los «anillos orificiales». El espejo cóncavo puede representar el córtex, sus reflexiones, las «vías de autoconducción». Evoquemos aquí el maniquí cortical del que habla Freud en *El yo y el ello* (1923), a propósito del yo concebido como «proyección de una superficie»; como lo observa Freud, esta proyección se hace al revés, cabeza abajo. Podemos asimilar esta imagen proyectada del cuerpo, obtenida por la inversión debida a las vías nerviosas, a la obtenida por reflexión en el espejo cóncavo. A esta imagen real $i(a)$, ausente por otra parte en la figura 2, el sujeto sólo puede acceder a través de $i'(a)$, su imagen especular, y, por lo tanto, a través de una alienación fundamental en el pequeño otro; es aquí donde se sitúa la captura narcisista del yo ideal (*Ideal-Ich*). Pero esta relación especular está bajo la dependencia del gran Otro que dirige el espejo plano. (En el es-

quema óptico volvemos a encontrar los cuatro polos del esquema L [véase en **matema**], con la materialización del espejo plano entre a y a' ; («Seminario sobre "La carta robada"», en *Escritos*). Al espacio imaginario, detrás del espejo, se superpone el lugar simbólico del Otro, tras el muro del lenguaje, que corresponde en el modelo al espacio real en el que encontramos el cono $x'y'$. Este Otro, cuyo papel de testigo vemos en el estadio del espejo, es primitivamente esta «primera potencia», este soporte de la «cosa». A partir de sus «insignias», marcas o rasgos significantes, se constituye en el interior del cono el ideal del yo (*Ich-Ideal*) en I, lugar donde el sujeto se orienta para obtener, «entre otros efectos, tal espejismo del yo ideal». El colocarlo ligeramente por fuera del campo imaginario ortogonal al espejo plano, le da a I todo su valor simbólico, puesto que es ubicándose en este punto de hecho invisible en el espejo como el sujeto puede obtener el efecto de ilusión.

La figura 3 da una representación (parcial) del trabajo analítico. El sujeto ubica al analista en A, haciendo de él «el lugar de su palabra».

El borramiento progresivo de este Otro, hasta llegar a la posición del espejo horizontal, en un giro de 90° , lleva al sujeto $\$$ a $\$$, en el espacio de sus significantes «detrás del espejo», hasta llegar a I. Lacan indica así que la relación en espejo con el otro y la captura del yo ideal sirven de punto de apoyo en ese pasaje en cuyo trascurso la ilusión «debe desfallecer junto con la búsqueda que ella conduce». En I, el sujeto $\$$ percibe directamente a y la ilusión del vaso invertido al mismo tiempo que su reflejo $i'(a)$ en el espejo A horizontal. Pero Lacan nos indica que el modelo encuentra su límite en la imposibilidad de aclararnos la función simbólica del objeto a .

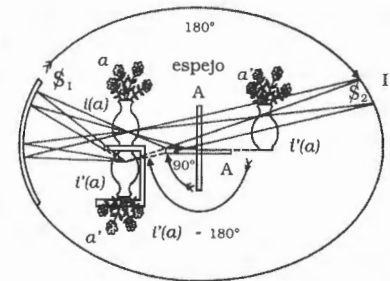


Figura 3. Báscula del espejo A en el proceso de la cura.

Pero en el *Seminario X*, 1962-63, «La angustia», Lacan reutiliza su modelo óptico a propósito del objeto a . Esta nueva representación del esquema óptico contiene los ejes imaginario y simbólico, lo que le da un aspecto comparable a los primeros esquemas que se encuentran en Freud (en particular el del manuscrito G). Pero el espacio euclidiano que sugieren esta abscisa y esta ordenada está aquí transformado por la presencia de los espejos (figura 4).

Este esquema expresa que «no todo el investimento libidinal pasa por la imagen especular», «hay un resto», es el resto que el falo

caracteriza, y este fallo sólo se puede registrar bajo la forma de una falta (-φ).

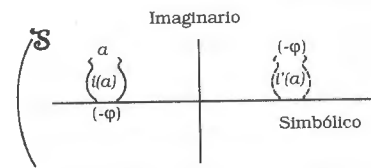


Figura 4. Modificación del dispositivo óptico en el seminario sobre la angustia. El cross-cap [véase **topología**] reemplaza la imagen del vaso y de las flores.

Esta falta está cernida por un corte en el nivel de la imagen especular, precisamente respecto del objeto *a*. El rodeo por el Seminario IX, 1961-62, «La identificación», ha sido necesario para concebir la topología de un objeto *a* no especular, de un objeto cuya imagen no puede encontrarse en el espejo. Esta es la topología del plano proyectivo o cross-cap. Este cross-cap, efectivamente, se

recorta en una parte especular, la banda de Moebius, y una parte no especular, la rodaja [o tajada, si enfatizamos más el efecto de corte, y evitamos así imaginarnos algo con espesor, que sería especular] característica del objeto *a*.

esquizofrenia s. f. (fr. *schizophrénie*; ingl. *schizophrenia*; al. *Schizophrenie*). Según Freud, entidad clínica que se distingue, dentro del grupo de las psicosis, por una localización de la fijación predisponente en un estadio muy precoz del desarrollo de la libido y por un mecanismo particular de formación de síntomas: el sobreinvestimiento de las representaciones de palabra (trastornos del lenguaje) y de las representaciones de objeto (alucinaciones).

De todas las grandes entidades clínicas cuya unidad Freud reconoció a partir de su concepción del aparato psíquico, de su referencia a la teoría de la libido y a los mecanismos de la represión, la esquizofrenia es ciertamente aquella a la que dedicó menos trabajos teóricos. Los principales y más desarrollados entre ellos fueron producidos empero en el trascurso de dos momentos importantes de la elaboración de la teoría psicoanalítica: el del reconocimiento de la función esencial del narcisismo (investimiento erótico del propio cuerpo) en el edificio de la teoría, y el de la reconsideración que Freud hizo en 1915 de sus concepciones anteriores en diversos artículos que se han agrupado bajo el título de *Trabajos sobre metapsicología*. La ausencia de una reconsideración consecuente de las tesis sobre la esquizofrenia, a partir del establecimiento por Freud de la segunda tópica, acentúa el carácter lacunar que reviste esta cuestión clínica en su obra.

En lo concerniente a J. Lacan, conviene notar que, si bien conservó el término tal cual, reconociendo con ello la entidad clínica,

sin embargo sólo dedicó a la esquizofrenia breves observaciones, cuya importancia y utilidad veremos sin embargo a partir de su ubicación estructural de las psicosis.

UN TÉRMINO BLEULERIANO, UNA ENTIDAD CLÍNICA FREUDIANA. En su trabajo sobre «el presidente Schreber», Freud se verá llevado a discutir la pertinencia del término *esquizofrenia*, introducido por Bleuler en la nosografía psiquiátrica el mismo año (1911). Lo considera tan mal elegido como el de *demencia precoz* para designar la entidad clínica que recubren. Llegará incluso a proponer él mismo un término, el de *parafrenia*. Pero lo que le interesa a Freud es menos nombrar tal o cual cuadro clínico que señalar que determinados mecanismos pertenecientes a la vida psíquica normal pueden combinarse para dar su estructura a una entidad clínica.

Por razones de estructura, efectivamente, Freud se ve llevado a conservar su unidad clínica a la esquizofrenia en el campo de las psicosis y también para distinguirla de la paranoia. El mecanismo de la represión es idéntico en los dos casos y diferencia el campo de las psicosis del de las neurosis, siendo su característica esencial el desprendimiento de la libido del mundo exterior y su regresión hacia el yo (y no hacia un objeto de sustitución fantasmática como en la neurosis). En cuanto a las características que distinguen a la esquizofrenia de la paranoia, Freud las relaciona por un lado con una localización diferente de la fijación predisponente y, por otro lado, con un mecanismo diferente de retorno de lo reprimido (formación de síntomas). ¿Qué entiende con ello? Al principio, hay siempre investimiento por el sujeto de un objeto sexual, vinculación de la libido al objeto. Es por lo tanto con una perspectiva fálica imaginaria como el sujeto aborda la realidad, el mundo exterior; la satisfacción que obtiene, aunque siempre limitada, depende en cambio de determinaciones simbólicas inconcientes. Cuando estas corresponden a una situación de inacabamiento del complejo de Edipo, de no asunción de la castración por el sujeto, un conflicto se desencadena. Este pone en oposición el investimiento del objeto sexual por el sujeto, por un lado, y una instancia tercera, edípica, una referencia paterna, por el otro, o sea, la realidad misma, puesto que esta instancia y esa referencia son las que la sostienen, son sus elementos organizadores. Conflicto que acarrea un fracaso, una frustración (al. *Versagung*) en la realidad y obliga al sujeto a desprender su libido del objeto en el mundo exterior. Un mecanismo esencialmente activo, la represión, permite este desprendimiento. Es en esta etapa cuando Freud hace intervenir lo que llama la *fijación predisponente*, que constituye la dimensión pasiva de la represión y

que reside en el hecho de que un componente de la libido no cumple junto con los demás la evolución normal prevista y, en virtud de esta detención del desarrollo, permanece inmovilizado en un estadio infantil. De esta localización de la fijación predisponente, variable, va a depender la importancia de la regresión de la libido: esta, desprendida del objeto por el proceso de la represión activa, queda en cierto modo libre, flotante, y será llevada a reforzar el componente de la libido que quedó atrás y a «romper los diques en el punto más débil del edificio». Freud ve en esta ruptura, en esta irrupción, que llama retorno de lo reprimido, la manifestación del fracaso de la represión y la posibilidad de restituir la libido a los objetos de los que se encontraba separada por la represión; pero esto bajo la forma de manifestaciones sintomáticas que van a revestir propiedades correspondientes al estadio de la infancia al que la libido quedó fijada. Estas manifestaciones sintomáticas, a las que habitualmente se confunde con la enfermedad, constituyen para Freud «tentativas de curación». En la esquizofrenia, teniendo en cuenta su evolución menos favorable que la evolución de la paranoia, Freud deduce de ello que «la regresión no se conforma con alcanzar el estadio del narcisismo (que se manifiesta en el delirio de grandeza); llega hasta el abandono completo del amor objetal y el retorno al autoerotismo infantil. La fijación predisponente, en consecuencia, debe de encontrarse más atrás que en la paranoia, estar situada en alguna parte del principio de la evolución primitiva que va del autoerotismo al amor objetal».

EL MECANISMO ALUCINATORIO Y LOS TRASTORNOS DEL LENGUAJE: LA PROPUESTA LACANIANA. El segundo criterio que, según Freud, distingue a la esquizofrenia de la paranoia concierne a la naturaleza del mecanismo puesto en juego en el retorno de lo reprimido, es decir, en la formación de síntomas. En la esquizofrenia, la tentativa de curación no utiliza el mecanismo de la proyección y el delirio, como en la paranoia, para intentar reinvestir los objetos, sino el de la alucinación, que se compara con el mecanismo puesto en juego en la histeria (condensación, sobreinvertimiento). En 1915, en el artículo que dedica al inconciente, Freud propone algunos aportes y precisiones concernientes a los mecanismos puestos en juego en la formación de los síntomas en el curso de la esquizofrenia. Al mecanismo de la alucinación, que le parece corresponder a una fase relativamente tardía, le agrega otro mecanismo, que se pondría en juego más precozmente: el sobreinvertimiento no ya de representaciones de objeto, como en la alucinación, sino de representaciones de palabra, al que corresponderían clínicamente los trastor-

nos del lenguaje que se observan en la esquizofrenia: el carácter rebuscado y manierista de la expresión verbal, la desorganización sintáctica, los neologismos y las bizarrerías. Freud relata el ejemplo clínico, tomado de Tausk, de esa paciente que se queja de que «los ojos no están como se debe, están desviados» y que agrega que su amado «le parece siempre diferente, es un hipócrita, alguien que desvía la mirada, él le ha desviado la mirada y ahora ella tiene los ojos desviados, no son más sus ojos, ella ve ahora el mundo con otros ojos». Concluye de ello que «lo que confiere a la formación sustitutiva y al síntoma en la esquizofrenia su carácter sorprendente es el predominio de la relación de palabra por sobre la relación de cosa». Dicho de otro modo, la palabra debe oírse en su sentido propio; ha perdido su poder metafórico o está en el origen de una metáfora impropia, de una metáfora delirante. Si se agrega que, en el artículo sobre el inconciente, la esquizofrenia y sus mecanismos están puestos de relieve para «acercarse más al enigmático inconciente y hacérselo por así decirlo asible», podemos decir que era difícil ir más lejos que Freud sin poseer los elementos que aporta la lingüística moderna.

La propuesta de Lacan, que la toma en cuenta en su referencia a la cadena significante y al inconciente estructurado como un lenguaje, parece así casi natural, del mismo modo como las modificaciones teóricas que trae consigo. Así, por ejemplo, la pérdida del poder metafórico de las palabras podría ser remitida a una carencia primordial que constituye la definición estructural de la psicosis: la deficiencia de la metáfora paterna, del Nombre-del-Padre. Sólo esta metáfora permite precisamente el borramiento de la cosa y le da su poder al símbolo, su capacidad de «irrealizar», es decir, de trasponer las cosas del orden real al orden simbólico haciéndonos capaces de tratar con su ausencia, es decir, con su presencia simbólica. Este poder de «irrealización», aun si no está del todo en el símbolo en el estado normal, es el que falta en la psicosis. La esquizofrenia viene a ilustrarlo de manera ejemplar a través de la importancia de la irrupción del símbolo en lo real bajo forma de cadena rota, alucinatoria o neológica. Esto, nos parece, es lo que pudo hacerle decir a Lacan en 1954, en su «Respuesta al comentario de Jean Hyppolite», [Escritos], que, para el esquizofrénico, «todo lo simbólico es real». Definición cuyas consecuencias todavía quedan por desarrollar.

estadio s. m. (fr. *stade*; ingl. *stage*; al. *Stufe*, *Phase*). Cada uno de los grados de organización libidinal en el desarrollo del ser humano que tienen un carácter topográfico (zonas erógenas) y un carácter objetal (elección de objeto).

Es en 1915, en la 3ª edición de los *Tres ensayos de teoría sexual*, cuando S. Freud establece de manera sistemática la noción de estadios en psicoanálisis. Contrariamente a las perspectivas de la psicología del niño elaboradas por Wallon y Piaget, continuando los primeros trabajos de W. T. Preyer, E. Claparède y W. Stern, los estadios freudianos se registran *a posteriori*, en las curas de adultos.

En Freud no se trata tanto de etapas genéticas que marcarían un desarrollo observado en el niño, cuanto de grados de organización que toman su sentido en una metapsicología.

De una manera general, la noción de estadio es empleada todavía en la psicología contemporánea y es objeto de discusiones muy vivas: concepto esencial para algunos, simple artificio de investigación para otros. Se tiene la costumbre de oponer los estadios del desarrollo de la personalidad del campo de la inteligencia a los del campo de la «afectividad». No es sin embargo bajo este ángulo como Freud distingue los estadios. Más bien indica que los diversos estadios de la sexualidad del niño y del adolescente están regidos por una migración propiamente topológica de las funciones representadas por las zonas erógenas promovidas sucesivamente a un lugar predominante por el placer que se despierta con su funcionamiento, observada en las diversas dialécticas de la relación de objeto.

Freud distingue dos modalidades de organización de la libido: pregenital y genital. La fase pregenital incluye el estadio oral y el estadio anal.

EL ESTADIO ORAL. Se caracteriza por una organización sexual «canibálica» en cuyo curso la actividad sexual no está separada de la función de devorar: estas dos actividades buscan la incorporación del objeto (prototipo de la identificación posterior). De modo que, en este estadio, la pulsión oral se encuentra evidentemente apoyada [véase **apoyo**] en la función digestiva. La succión aparece entonces como un «vestigio» de ese grado inicial del estadio, pues consagra la separación de las actividades sexual y alimentaria, remplazando el objeto exterior por una parte del cuerpo del sujeto: desde ese momento, este acto, repetitivo, encargado de procurar placer, deviene autoerótico: la zona bucolabial queda desde entonces designada como zona erótica. Freud da una importancia capital a esta primera parte del estadio oral para la determinación de la vida sexual futura. Sobre todo para la posterior elección de objeto: el seno aparece así como esencialmente perdido y «encontrar al objeto sexual no es en suma sino volver a encontrarlo».

Una segunda fase del estadio oral se caracteriza por el pasaje de la succión a la mordedura, donde aparece combinada con la libido

una pulsión agresiva y destructiva. Esto fue puesto particularmente en evidencia por K. Abraham y retomado por M. Klein, que sitúa en este estadio la aparición del superyó precoz. R. Spitz divide este estadio en tres subestadios: estadio preobjetal de indiferenciación (0-3 meses), estadio del objeto precursor (3-8 meses) y luego estadio del objeto propiamente dicho.

EL ESTADIO SÁDICO-ANAL. Segundo estadio, siguiente al estadio oral, el estadio sádico-anal está regido por la erogenicidad de la zona anal; esta organización libidinal se liga con las funciones de expulsión y retención, y se constituye alrededor de la simbolización de las materias fecales, objeto separable del cuerpo del mismo modo que el seno. Las pulsiones erótico-anal y sádica se encuentran en esta fase pregenital de la sexualidad infantil. Las nociones de actividad y pasividad traducen la bipolaridad de la función anal, que apunta las dos pulsiones parciales: la de prensión, ligada a la musculatura, y la de pasividad, ligada a la mucosa anal.

Abraham ha descrito una subdivisión de este estadio, con relación al comportamiento frente al objeto: la primera parte asocia a la expulsión la destrucción; la segunda asocia la retención y la posesión. Se instaura así una dialéctica entre el sadismo y el erotismo anal dentro de la función esfinteriana misma: contención-dominio; relajamiento-evacuación. A través de esta actividad que desemboca en la defecación vienen a simbolizarse las heces en su función de regalo hecho a la madre, en tanto su retención constituye por el contrario una posición agresiva hacia ella.

EL ESTADIO FÁLICO. El estadio fálico es la fase característica de la acmé y de la declinación del complejo de Edipo, marcada esencialmente por la angustia de castración. Tanto en la niña como en el varón, este estadio sucede a los estadios oral y anal en una unificación de las pulsiones parciales en la región genital representada por el falo. Para los dos sexos, tenerlo o no tenerlo es la alternativa característica de este estadio: «En efecto, esta fase conoce una sola especie de órgano genital, el órgano masculino».

Este establecimiento bastante tardío del estadio fálico representa para Freud una transición respecto de su descripción inicial: falta de organización de las pulsiones sexuales pregenitales, opuesta a la organización genital adulta. Al estar esta fase fálica bajo el signo de la castración, se plantea la cuestión, con relación al Edipo, de la existencia misma de este estadio: el descubrimiento por parte de la niña de la ausencia de pene (donde la envidia del pene viene a determinar la asimetría, en las relaciones con los padres, entre el

varón y la niña) se puede situar tanto en una perspectiva de intersubjetividad como en la del acceso a un estadio.

EL ESTADIO GENITAL. El estadio fálico se termina con el período de latencia, que separa así el «primer empuje», que comienza entre los dos y los cinco años, «caracterizado por la naturaleza infantil de los fines sexuales», y el «segundo empuje», que «comienza en la pubertad y determina la forma definitiva que tomará la vida sexual». Este rebrote en dos tiempos es de una importancia decisiva para los trastornos en el adulto. «La elección del niño sobrevive en sus efectos, ya sea que permanezcan con su intensidad primera, ya sea que, durante la pubertad, tengan una renovación»: en este período, efectivamente, se ubica la represión secundaria.

La pulsión sexual autoerótica que caracteriza a los estadios proviene de diversas pulsiones parciales y de diversas zonas erógenas, cada una de las cuales tiende a la satisfacción. En la pubertad, estas pulsiones cooperan y un fin sexual nuevo aparece; las zonas erógenas se subordinan al «primado de la zona genital». Parecería entonces que pudieran conjugarse allí en la vida sexual la corriente tierna y la sensual. Pero destaquemos que esta descripción del «amor **genital**» plantea en sí misma problemas nada desdeñables.

estado fronterizo (fr. *état limite*; ingl. *borderline*). Caso límite que se definiría en el plano nosológico y estructural como intermedio o «en la frontera» entre una estructura neurótica y una estructura psicótica.

Se trata por lo tanto de trastornos mentales cuya posición nosográfica sigue siendo bastante ambigua: las designaciones psiconeurosis graves, de un lado, y esquizofrenias pseudoneuróticas, del otro, pudieron, en cierta época, situarlos en el plano diagnóstico. Pero, con los trabajos de O. Kernberg y de H. Kohut en los Estados Unidos y de J. Bergeret en Francia, la noción se define más bien en el nivel de la estructura de la personalidad. Esos autores exponen las dificultades para llevar adelante una cura analítica en ciertos pacientes que presentan gran inseguridad interior, intolerancia a la frustración e hipersensibilidad a las observaciones, que ellos suelen percibir como juicios. La aparición en la transferencia de una regresión inusual obligaría a modificaciones del procedimiento psicoterapéutico. Clínicamente, los pacientes que presentan este tipo de personalidad con frecuencia están bien adaptados socialmente, pero sus relaciones afectivas son inestables, marcadas por la dependencia llamada «anaclítica» y la manipulación agresiva. Se defienden de la depresión, hecha sobre todo de un sentimiento de

soledad, de vacuidad y de aburrimiento, sin la culpa ni el enlentecimiento psicomotor habitual. Para zanjar las tensiones conflictivas se utilizan preferentemente pasajes al acto, que acarrear inestabilidad socioprofesional y afectiva, pero también conductas de autodestrucción a través de impulsos suicidas, accidentes o abusos tóxicos.

Siguiendo a Kernberg, muchos psicoanalistas han intentado una descripción de los mecanismos que serían específicos de estos casos (escisión en un sector adaptativo y un sector idealizado que protege al sujeto de un conflicto interno inaceptable; proyección productora de momentos de confusión entre lo que es interno y lo que es externo, sin pérdida total sin embargo de la diferenciación entre sí mismo y los otros; renegación de las emociones y desvalorización del objeto). Debe destacarse sin embargo que la idea misma de estructuras intermedias entre neurosis y psicosis plantea un problema, desde el momento en que estas últimas pueden ser opuestas desde un punto de vista estructural a partir de lo que sucede en ellas con el Nombre-del-Padre, de un lado simbolizado, del otro forcluido.

estilo s. m. (fr. *style*; ingl. *style*; al. *Stil*). Carácter singular de los giros que un artista o un grupo de artistas pueden dar a formas plásticas o retóricas. Si el psicoanálisis es un arte, el estilo es el modo en que toma forma en cada caso la operación propia de ese arte.

Del mismo modo en que se habla del estilo de un pintor o de un escritor, se puede hablar del estilo de tal o cual psicoanalista. Freud, Jung, A. Freud, M. Klein, Winnicott, Lacan, escribieron y condujeron curas. La interrogación sobre su estilo plantea la cuestión del lazo entre su escritura, fundadora del campo psicoanalítico, y su práctica, que inventa un nuevo tipo de relación entre sujetos hablantes. Su escritura guía la experiencia clínica por la que se rigen. Esto es particularmente claro en Freud, que funda una nueva relación con el lenguaje cuya audacia proviene tanto de la escucha de sus pacientes como de la elaboración simultánea del campo del inconciente a través del estudio escrito de sus propios sueños. Por último, la enseñanza escrita u oral de un psicoanalista forma parte del lazo transferencial que existe en las curas, y particularmente en las que conduzcan a algunos a hacerse psicoanalistas.

Si la idea de estilo concierne a todos los psicoanalistas porque el psicoanálisis no es una disciplina en la que «se aplican» fórmulas científicas y porque la idea de estilo indica la materia misma de su campo, más allá de la antigua oposición entre materia y forma, hay que destacar que su pertinencia fue introducida por Lacan.

Este término abre los *Escritos*, distintos de los seminarios dichos y trascritos. «El estilo es el hombre mismo [cita de Buffon], se repite sin ver ello ninguna malicia, ni inquietarse de que el hombre ya no sea una referencia tan cierta —escribe en efecto Lacan—. El estilo es el hombre, y adheriríamos a la fórmula, sólo alargándola: el hombre al que uno se dirige».

El estilo, en el campo del psicoanálisis, como lo señala Lacan, no se piensa en el registro de la expresión: no expresa ni revela al hombre, no es signo de él.

Freud, como puede leerse en su obra, planteaba siempre el problema del destinatario en el desciframiento de los rebus [véase en **dibujo**] del sueño y de los chistes: pedía la adhesión del paciente, y la cuestión tocaba en lo más vivo al estilo cuando el asentimiento debía recaer sobre lo que Freud denominaba rigurosamente una «construcción» en el análisis. Es que Freud plantea la práctica del lenguaje en términos de proposiciones y de juicios. Esto se puede captar particularmente en la correspondencia que mantiene con Jung. Freud, racionalista, demuestra, corrige, retoma, construye, y su interlocución se basa en la idea de un intercambio científico; mientras que Jung recurre a una intuición interior y a la iluminación de la evidencia.

Cuando Lacan plantea que «el inconciente está estructurado como un lenguaje» y que «el deseo es el deseo del Otro», instaura la práctica de lenguaje [*langagière*: «lenguajera», término usado por Lacan que empalma con su idea de «lalangue» («lalengua») y la «lingüisteria»: un estatuto del lenguaje para el psicoanálisis (distinto del de los lingüistas), basado en el tesoro del lenguaje, en el caldero de la lengua que bulle multiforme en la mente de los hablantes, y especialmente en sus efectos determinantes inconcientes] del psicoanálisis en un rigor que se denominará estilo antes que ciencia, en la medida en que la lógica inconciente va a decirse según una retórica —metáfora, metonimia— que hace la textura del deseo. Lo que no significa que se pueda prescindir de lo que el discurso científico elabora, en cuanto lógica y topología. Aun si la posición de Lacan cambió en el curso de su obra y si ya no habló más del psicoanálisis como de una ciencia sino como de un arte, esta última posición se mantenía simultáneamente a la presentación de los nudos borromeos [véase **topología**], es decir, a lo que la radicalidad de la escritura matemática expone en el límite de su formalización: la irreductibilidad de lo real.

De lo real, justamente, en juego en toda inscripción, se trata en el estilo. «Al objeto que responde a la cuestión sobre el estilo lo planteamos de entrada. A ese lugar que el hombre marcaba para

Buffon, nosotros llamamos [hacemos venir a] la caída de este objeto, reveladora de lo que aísla, a la vez como causa del deseo en el que el sujeto se eclipsa, y como sostén del sujeto entre verdad y saber. Queremos, con el recorrido del que estos escritos son jalones y con el estilo que su destinación comanda, llevar al lector a una consecuencia en la que le sea necesario poner de lo suyo» (*Escritos*, pág. 10).

Hay por lo tanto una necesidad en el giro con el que se ordenan los significantes, y no sólo las palabras, y esta necesidad confluye hacia las formaciones del inconciente. Desde 1932, en su tesis «De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad», Lacan insistía en la calidad de los escritos de Aimée [caso princeps analizado por Lacan como «paranoia de autocastigo», de una mujer que apuñala a una artista muy conocida a la entrada de un teatro], y, lejos de plantear esta escritura como un apoyo de la psicosis, destacaba sus puntos de hallazgo poético y sus atolladeros, apropiados no sólo para establecer un diagnóstico sobre nuevas bases, sino aun para considerar un texto en la apuesta misma de su inscripción.

Si es verdad, como dice Giraudoux en *Amphitryon 38*, que los dioses no saben leer, si es verdad que para Lacan la inscripción subjetiva en los significantes no se sostiene en ningún trasmundo, el estilo es el que deviene el portador de la palabra.

F

facilitación s. f. (fr. *frayage*; ingl. *facilitation*; al. *Bahnung*). Disminución de la resistencia en el paso de la excitación de una neurona a otra.

Cuando Freud describe el aparato psíquico como aparato neuronal (*Proyecto de psicología*, 1895), se ve llevado a suponer que la excitación, al desplazarse de una neurona a otra, elige preferentemente las vías ya utilizadas en experiencias anteriores. En ese caso se dice que ha habido facilitación. Este concepto sin duda ha perdido importancia, aunque Freud lo retome en 1920, a partir de que se considera que el modelo neuronal tiene en sí mismo un valor sobre todo metafórico.

fálico (estadio) (fr. *stade phallique*; ingl. *phallic stage*; al. *phallische Stufe*). Fase de la sexualidad infantil, entre los 3 y los 6 años, en la que, en los dos sexos, las pulsiones se organizan alrededor del falo.

Pero es verdad que el falo como significante tiene un papel determinante para el sujeto desde el principio de la vida, lo que puede hacernos vacilar en aislar un estadio fálico especial. Véase **estadio**.

falo s. m. (fr. *phallus*; ingl. *phallus*; al. *Phallus*). Símbolo de la libido para los dos sexos; significante que designa el conjunto de los efectos del significante sobre el sujeto y, en particular, la pérdida ligada a la captura de la sexualidad en el lenguaje.

La noción de falo, central en la teoría psicoanalítica, marca que el punto de impacto eficaz de la interpretación, en una cura, es sexual. Al mismo tiempo, nos plantea cuestiones de orden ético sobre la sexualidad humana.

HISTORIA DEL CONCEPTO. Este término, familiar para los etnólogos y los historiadores de la Antigüedad griega, remite al ritual religioso de los misterios, donde, al parecer —ya que no hay documentos directos sobre Eleusis en particular—, uno de los puntos culminantes era el develamiento de un simulacro del sexo mascu-

lino, prenda de potencia, de saber y de fecundidad para la tierra y los hombres. Se percibe por lo tanto la ambigüedad de este término, que, poniendo en imagen la turgencia del pene, hace de él o bien un símbolo a venerar o bien un símbolo capturado por la lógica del inconciente. Se ve además la confusión a la que el término puede dar lugar entre la sexualidad y la procreación, así como el posible entrampamiento del enigma de la relación entre hombre y mujer por la descripción antropológica de la relación familiar entre el padre y la madre.

Por la noción freudiana de complejo de Edipo y por su correlato, el complejo de castración, la prohibición del incesto sale de la descripción antropológica y del mito trágico en tanto el falo deviene objeto del deseo de la madre, prohibida para el niño. Freud sitúa entonces la castración, es decir, la manera en que está regulado el goce del ejercicio de la sexualidad, como lo que liga el sexo con la palabra, palabra amenazante, es verdad, pero cuya interdicción estructura el deseo, tanto en el varón como en la niña, en la que se hubiera podido creer que la ausencia de pene podía dispensarla de pagar el tributo simbólico a la sexualidad para que esta se haga humana.

LA CONCEPCIÓN FREUDIANA DEL FALO. Para Freud, el término *falo*, que aparece bajo su pluma en reiteradas oportunidades (a propósito de los símbolos fálicos en el sueño, a propósito de la organización de la fase fálica), sirve para afirmar el carácter intrínsecamente sexual de la libido. En esto se opone por ejemplo a la teoría de Jung, en la que el deseo está ligado a fuerzas vitales metafísicas y los mitos conservan su acento iniciático religioso.

El acento puesto en el adjetivo *fálico* corresponde a una posición teórica esencial de parte de Freud: la libido es fundamentalmente masculina, incluso para la niña, a despecho de las afirmaciones de discípulos de Freud como E. Jones o K. Horney. No se puede decir «a cada uno su libido o a cada uno su esencia»: el falo es una especie de operador de la disimetría necesaria para el deseo y el goce sexuales. ¿Engendra esta disimetría un discurso en Freud? Veámoslo. El falo está ligado a Eros, fuerza que tiende a la unión, mientras que Tánatos desune, desorganiza. Sin embargo, en *Más allá del principio de placer* (1920), Freud muestra que la reproducción sexuada implica la muerte del individuo; lo fálico, por lo tanto, no puede ser un puro símbolo de la vida. La complejidad de esta noción parece jugarse, en Freud, menos en la irreductible diferencia entre los sexos que en la oposición entre vida y muerte.

LA PRIMERA APROXIMACIÓN LACANIANA AL FALO. Sólo con J. Lacan el falo se convierte verdaderamente en un concepto fundamental de la teoría psicoanalítica. ¿De qué se trata con el falo? De la asunción de su sexo por el hombre. En el artículo «La significación del falo» (1958), publicado en los *Escritos* (1966), Lacan marca de entrada la postura simbólica del falo en el inconciente y su lugar en el orden del lenguaje: «Sólo sobre la base de los hechos clínicos la discusión puede ser fecunda. Estos demuestran una relación con el falo que se establece sin consideración por la diferencia anatómica de los sexos (. . .) El falo es un significante, un significante cuya función en la economía intrasubjetiva del análisis levanta quizás el velo que mantenía en los misterios. Pues es el significante destinado a designar en su conjunto los efectos de significado, en tanto el significante los condiciona por su presencia de significante». Es decir que Lacan sitúa al falo en el centro de la teoría psicoanalítica y hace de él el objeto de la represión originaria freudiana. Así debe entenderse la siguiente afirmación lacaniana: «El falo no puede desempeñar su papel si no es velado». Esto tiene consecuencias técnicas y clínicas. El develamiento del falo está por lo tanto en las antípodas de la interpretación psicoanalítica, pero remite a una iniciación en un signo último y siderante. Aunque, si es verdad que en última instancia toda significación remite al falo, no es como a una clave mágica de los sueños y los discursos, sino tomando en cuenta la barra que separa significante y significado, y que también divide al sujeto deseante (\$) [«de-siderante», si hacemos jugar sideración y deseo en cuanto a su origen: de-siderare], puesto que «el inconciente está estructurado como un lenguaje».

Esta elección teórica aclara *a posteriori* la diversidad de las concepciones del falo de Freud y de sus discípulos: «El falo, en la doctrina freudiana, no es ni un fantasma (en el sentido de un efecto imaginario) ni un objeto parcial (interno, bueno, malo) ni tampoco el órgano real, pene o clítoris» (Lacan, «La significación del falo»). La distinción y la articulación entre las tres dimensiones de lo real, lo simbólico y lo imaginario resuelven las contradicciones de esta noción. Lacan escribe además: «El falo es el significante privilegiado de esa marca en que la parte del logos se conjuga con el advenimiento del deseo. Se puede decir que este significante es elegido como lo más saliente de lo que se puede atrapar en lo *real* de la copulación sexual, y también lo más *simbólico* en el sentido literal (tipográfico) de este término, puesto que equivale allí a la cópula (lógica). Se puede decir también que es por su turgencia la *imagen* del flujo vital en tanto pasa por la generación».

SEGUNDA APROXIMACIÓN: COMBINATORIA Y TOPOLOGÍA. Hacia 1972-73, el concepto de falo hace en Lacan un giro importante en el que resultan conjugadas dos problemáticas: por un lado, una combinatoria lógica en la que el falo deviene función fálica; por otro lado, una topología, la del nudo borromeo, en la que el término *falo* aparece, a propósito del goce fálico, como lo que, respecto de la consistencia del nudo, *ex-siste*, es decir, lo que se mantiene en una distinción radical.

La función fálica. En el seminario *Aún*, el falo queda situado dentro de una algebrización que radicaliza la asimetría de la diferencia sexual: «No hay relación sexual inscribible como tal». No se puede escribir $x R y$ para dar cuenta de la relación entre los sexos. Pensar el falo en términos de «función» fálica permite entonces inscribir precisamente este hiato entre hombre y mujer. Véase **matema**, figura 4.

Lo que está notado en la parte superior del cuadro dado en la figura 4 del artículo *matema* es una combinatoria que muestra las diferentes maneras de tener relación con Φx , con la función fálica. La letra x marca la manera en que Lacan se separa de una esencia o naturaleza, masculina o femenina, pues «sea lo que fuere del ser hablante, este se inscribe de un lado o del otro». Lo que permite pensar de otro modo ciertos problemas clínicos, como el de la histeria masculina.

Lacan comenta así este cuadro: «A la izquierda, la línea inferior $\forall x \Phi x$ indica que a través de la función fálica el hombre como un todo hace su inscripción, con la reserva de que esta función encuentra su límite en la existencia de un x por el cual la función Φx es negada: $\exists x \overline{\Phi x}$. Esta es lo que se llama la función del padre, de donde procede, por negación, la proposición Φx , lo que funda el ejercicio de aquello que suple por medio de la castración la relación sexual, en tanto esta no es inscribible de ninguna manera. El todo reposa por lo tanto aquí en la excepción planteada como término por el cual este Φx es negado integralmente». Del lado derecho, lado del ser hablante, en tanto puede inscribirse del lado mujer, se puede decir lo siguiente: «Por ser radicalmente Otra en la relación sexual, respecto de lo que puede decirse del inconciente, la mujer es la que tiene relación con ese Otro». La mujer por lo tanto no es [o está] toda en el goce fálico. Lo que hace que el que se inscribe del lado varón no alcance a «su compañía sexual que es el Otro» sino a través del fantasma $\$ \diamond a$, es decir, de la relación que mantiene el sujeto dividido con el objeto causa del deseo.

Esta combinatoria de cuatro fórmulas proposicionales marca el hiato entre los sexos e intenta ordenar el texto del goce entre el uni-

versal y la excepción, cuando se trata de un campo finito, por una parte, y, por otra parte, cuando se trata de un campo infinito (a la derecha), marca el tironeo entre las dos proposiciones cuya relación no puede resolverse en términos de contradicción.

Esta radical imposibilidad de escribir la relación sexual como tal, la necesidad, por lo tanto, de pasar por la función fálica, hace oír la palabra *falo* entre *fallar* [*faillir*] y *hacer falta* [*falloir*]: entre lo que hace defecto y lo que hace falta [doble sentido de necesitar y faltar, a lo que se agrega que *faillir* evoca no sólo la falla, sino también un «por poco»: *il a failli tomber* = por poco se cae, relación que acota la falla en un margen, en un borde]. No hay por lo tanto en Lacan, como sí en cambio este lo denuncia en Freud en el seminario R.S.I., «prosternación ante el goce fálico». Si «hay Uno», no es el falo, en tanto signo del Eros, el que marcaría la posibilidad de una comunión; si hay uno, este uno entra en el cálculo lógico en el que la función fálica opera. Esto marca muy bien cómo el falo, este significante del goce sexual, no nos remite a ningún dominio, a pesar de su brillo imaginario, sino al agujero que representa la imposibilidad de marcar con un «uno» la relación sexual. La función fálica permite de igual modo situar el **Nombre-del-Padre** como la excepción fundante de lo que regula, con relación al falo, el ser o no ser, el tener o no tener. Se observa que este lazo entre el falo y la función paterna fundante de la ley que rige el goce, en lugar de confundir sexualidad y generación, las distingue claramente una de otra.

Esta combinatoria, en fin, permite no tomar más al objeto fálico confundiendo sus situaciones imaginaria y simbólica. A la afirmación de M. Klein de que la madre «contiene» el falo, Lacan responde, radicalizando la cuestión: «Que el falo sea un significante impone que el sujeto tenga acceso a él en el lugar del Otro». A lo imaginario del continente, del poseedor que podría pensar que lo da o lo transmite como un objeto, Lacan lo remplacea por la idea topológica del lugar del Otro.

El falo en el nudo borromeo. El segundo aspecto del giro iniciado alrededor de 1972-73 en la posición teórica del falo concierne a la topología del nudo borromeo. Este nudo tiene la particularidad de anudar tres redondeles de hilo sin anudarlos dos a dos: si un redondele se rompe, se rompe el nudo. Cada redondele es equivalente a los otros, y si respectivamente representan lo Real, lo Imaginario y lo Simbólico, esto quiere decir que estas tres dimensiones son de igual importancia para el abordaje de las cuestiones teóricas y clínicas. También quiere decir, si el nudo es representado rebatido, que todo lo que queda entonces distribuido en diferentes superficies tiene bordes que pertenecen a los tres diferentes redondeles.

Esto obliga a pensar lo Real, lo Imaginario y lo Simbólico en términos de agujeros y no de sustancias. E impide igualmente restaurar a su respecto alguna jerarquía o génesis.

En la última parte de la obra de Lacan, el falo es situado como «ex-sistencia»; se trata de ubicarlo en la separación entre el redondele de lo Real y el de lo Simbólico, en el límite del goce fálico que, en los bordes del objeto *a*, se articula con el goce del Otro y el sentido. [Véase la figura 1 en **Lacan**.] El falo es por lo tanto una noción central para el psicoanálisis, a condición de articular y de entender sus tres dimensiones en un abordaje a la vez lógico y topológico que, de modos diferentes, pero no contrarios, permita no hacer de él una sustancia, mágica, religiosa o metafísica. Significante del goce sexual, es el punto en el que se articulan las diferencias en la relación con el cuerpo, con el objeto y con el lenguaje. Véase **matema**.

fantasma [**fantasía**¹⁶] s. m. (fr. *fantasme*; ingl. *phantasy, fantasy*; al. *Phantasie*). Para Freud, representación, guión escénico imaginario, conciente (ensoñación), preconciente o inconciente, que implica a uno o a varios personajes y que pone en escena de manera más o menos disfrazada un deseo.

El fantasma es a la vez efecto del deseo arcaico inconciente y matriz de los deseos, concientes e inconcientes, actuales.

En la continuidad de Freud, Lacan ha destacado la naturaleza esencial de lenguaje del fantasma. También ha demostrado que los personajes del fantasma valen más por ciertos elementos aislados (palabras, fonemas y objetos asociados, partes del cuerpo, rasgos de comportamiento, etc.) que por su totalidad. Propuso el siguiente matema: $\$ \diamond a$, a leer «S tachado losange¹⁷ a pequeña» [o «S barrado rombo/punción a pequeña»]. Este matema designa la relación particular de un sujeto del inconciente, tachado e irreductiblemente dividido por su entrada en el universo de los significantes, con el objeto pequeño a que constituye la causa inconciente de su deseo.

CON FREUD. En sus primeras publicaciones, Freud utiliza el concepto de fantasma en un sentido relativamente amplio, designando con él una serie de producciones imaginarias más o menos concientes. Un momento determinante de su elaboración teórica del fantasma fue su descubrimiento del carácter imaginario (en el sentido de «producido por la imaginación») de los traumas referidos por sus pacientes como causa de sus dificultades actuales. Lo que le era presentado como recuerdo mostraba no tener más que una relativa vinculación con la realidad llamada «histórica», y aun a veces sólo tenía realidad psíquica. Freud dedujo de ello que una fuer-

za inconciente empujaba al hombre a remodelar su experiencia y sus recuerdos: vio allí el efecto de un *deseo primero* (al. *Wunsch*). Para Freud, ese *Wunsch* era una tentativa de reproducir, de un modo alucinatorio, las primeras experiencias de placer vividas en la satisfacción de las necesidades orgánicas arcaicas. A continuación, Freud tuvo que comprobar que la repetición de ciertas experiencias productoras de displacer también podía ser buscada, y esto por el placer mismo que ellas procuran en el seno del displacer y de los sufrimientos que traen consigo.

El fantasma no sólo es el efecto de ese deseo arcaico, también es la matriz de los deseos actuales. Es que los fantasmas arcaicos inconcientes de un sujeto buscan una realización al menos parcial en la vida concreta del sujeto. Así, ellos transforman las percepciones y los recuerdos, están en el origen de los sueños, de los lapsus y de los actos fallidos, inducen las actividades masturbatorias, se expresan en los sueños diurnos, buscan actualizarse, de manera disfrazada, por medio de las elecciones profesionales, relacionales, sexuales y afectivas del sujeto.

Puede verse entonces el carácter circular de las relaciones que anudan fantasma y deseo. Pero también se puede ver que existen fantasmas concientes, preconcientes e inconcientes. Sólo estos últimos intervienen en una definición estricta del concepto psicoanalítico. Algunos de estos fantasmas inconcientes sólo se vuelven accesibles para el sujeto en la cura. Otros permanecen para siempre bajo el imperio de la represión originaria: sólo pueden ser reconstruidos por medio de la interpretación. Freud desarrolla esto en su artículo titulado «Pegan a un niño», fórmula que utiliza para nombrar un fantasma masoquista frecuentemente encontrado en su práctica (*Ein Kind wird geschlagen*, 1919).

Freud indica también allí que, si el fantasma representa el deseo inconciente del sujeto, el mismo sujeto puede estar representado en el fantasma por diversos personajes en él incluidos. En función del narcisismo y el transactivismo originarios, los cambios, los vuelcos de rol en este guión escénico fantasmático son frecuentes.

Por último, Freud distingue ciertos fantasmas que llama «originarios», designando con ello los fantasmas que conciernen al origen del sujeto, a saber: su concepción (por ejemplo, los fantasmas de escena primaria o incluso las novelas familiares), el origen de su sexualidad (por ejemplo, los fantasmas de seducción) y, finalmente, el origen de la diferencia de los sexos (por ejemplo, los fantasmas de castración). Nueva prueba de la importancia del deseo en la constitución del fantasma: no hay relación inmediata entre el fantasma y los acontecimientos concretos vividos por el niño.

CON LACAN. Cuando elabora su esquema llamado «de la persona» (*Escritos*, 1966), Lacan representa el fantasma por medio de una superficie que incluye las diversas figuras del yo [*moi*], del otro imaginario, de la madre originaria, del ideal del yo y del objeto. Esta superficie del fantasma está bordeada por el campo de lo imaginario y por el de lo simbólico, mientras que el fantasma recubre el de lo real. Estas notaciones indican muy bien el carácter transindividual del fantasma, su participación, aunque más no fuera marginal, en los campos de lo simbólico y de lo imaginario, y sobre todo su función de obturación de lo real. (Lo real designa aquí a lo indecible del sujeto, aquello con lo que le resulta insoportable encontrarse y que no por ello deja de ser aquello con lo que tropieza continuamente; por ejemplo, la castración en la madre o tal trauma determinado de su infancia que, rebelde a la imaginarización y a la simbolización, se olvida tras la pantalla de ese fantasma.)

En esta perspectiva, la mirada del padre presente en el fantasma sería mucho más importante que el padre mismo. Lo propio sucede con el seno de la madre que amamanta al niño, el látigo que empuña el profesor que castiga al niño, o la rata con la que se tortura a la víctima. Como surge de la cura del **Hombre de las Ratas**, estos objetos del fantasma funcionan no sólo como objetos sino también como significantes. Por otra parte, Freud mismo ya había subrayado la gran sensibilidad de su paciente a toda una serie de palabras que incluían el morfema «rat».

Que el fantasma se compone de elementos dependientes del universo simbólico e imaginario del sujeto, y que se encuentra en relación de obturación con su real, se expresa también en el matema propuesto por Lacan: $\$ \diamond a$. Este matema escribe la estructura de base del fantasma. Se vuelve a encontrar en él el universo simbólico bajo la forma de esa barra que representa el nacimiento y la división del sujeto consecutivos a su entrada en el lenguaje. Se vuelve a encontrar también allí al objeto *a* en tanto perdido, lugar vacío, hiancia que el sujeto va a intentar obturar, durante su vida, con los diversos objetos *a* imaginarios que la particularidad de su historia (y en especial su encuentro con los significantes faltantes y los objetos del fantasma de los Otros concretos parentales) lo habrá llevado a privilegiar. Por último, se puede leer allí la función de anudamiento (\diamond) de lo simbólico ($\$$), de lo imaginario (*a*) y de lo real (*a*) que opera el fantasma así como su doble función de protección. En efecto, este protege al sujeto no sólo del horror de lo real, sino también de los efectos de su división, consecuencia de la castración simbólica; dicho de otro modo, lo protege de su radical dependencia con relación a los significantes.

El objeto *a* del fantasma tiene entonces un doble valor. Como objeto real, está irremediadamente perdido. Si bien es el resultado de una operación lógica (*Seminario XIV*, 1966-67, «La lógica del fantasma»), sin embargo ciertas partes del cuerpo propio se prestan particularmente a la operación lógica de separación que traspone su objeto en lo imaginario: la mirada, la voz, el seno y las heces. En efecto, nunca tenemos acceso a nuestra mirada en tanto mira al otro, ni tampoco a nuestra voz como es percibida por el otro. Las heces son evidentemente partes del cuerpo separables, perdidas y a perder. En cuanto al seno, no sólo está perdido porque el niño fue privado un día u otro del seno materno, sino más esencialmente porque este seno ha sido vivido primero por el niño como parte integrante de su propio cuerpo. El número de los objetos *a* reales es limitado. El de los objetos *a* obturadores imaginarios es infinito: esa mirada que atrae, ese látigo que se teme, esa forma del seno que fascina, esa rata execrada, esos objetos de colección acumulados, esa cabellera seductora, ese ojo alucinado, esa voz adorada, etc.

Que el objeto *a* se distingue del objeto de la necesidad y del objeto de la pulsión queda indicado claramente cuando se considera, a título de paradigma, el seno (objeto imaginario o real del fantasma), la leche materna (objeto de la necesidad), el placer de la boca (objeto de la pulsión). Por otra parte, que el objeto del fantasma no coincide con el objeto del amor es lo que revela más de una dificultad de pareja y especialmente la frecuente escisión que separa a la mujer objeto de amor de la que suscita el deseo. Al contrario del objeto del fantasma, el objeto de amor a menudo está marcado por la idealización o incluso por el narcisismo, lo que lleva a más de un enamorado a comprobar que lo que ama en el otro es el reflejo de su propia imagen, más o menos idealizada. La complejidad y la dificultad de la vida de las parejas reside en buena parte en la necesidad de hacer coincidir en un solo objeto, de una manera que satisfaga al sujeto, el objeto del fantasma, el de la pulsión y el del amor.

Lacan ha propuesto diferenciar la fórmula del fantasma de la histérica y la del fantasma del obsesivo. El matema producido para la histeria destaca que la histérica no busca en el otro el objeto de su fantasma sino más bien el Otro absoluto, mientras se identifica con el objeto del fantasma del otro y de manera oculta con la falta de falo. El del obsesivo escribe la multiplicidad y la intercambiabilidad de los objetos *a* los que apunta, ubicados todos bajo el índice del significante del falo, es decir, muy erotizados (Lacan, *Seminario sobre la transferencia*, abril de 1961). En cuanto al fantasma del inverso, destaca la búsqueda en el otro de su división y su voluntad de acentuarla al extremo (Lacan, *Escritos*, 1966).

Con relación al fantasma, en la perspectiva lacaniana, la finalidad de la cura es hacer la travesía del fantasma inconciente arcaico registrando la parte que tuvo el deseo del Otro concreto de la infancia en la construcción de ese fantasma, la dependencia radical del significante que ese fantasma intenta obliterar y la hiancia nodal subjetiva que los objetos *a* imaginarios intentan hacer olvidar.

Ferenczi (Sándor). Médico y psicoanalista húngaro (Miskolc 1873 - Budapest 1933).

Ligado desde 1906 a Freud, del que por otra parte será el discípulo favorito y uno de sus raros amigos, es, junto con E. Jones y K. Abraham, uno de los que más contribuyeron al desarrollo del psicoanálisis fuera de Austria. El éxito de las ideas freudianas en Hungría le permite a Ferenczi abrir una clínica e inclusive, durante el breve gobierno de Bela Kun, enseñar el psicoanálisis en la universidad. Pero, a partir de 1923, las divergencias comienzan a aparecer entre Freud y Ferenczi, alimentadas por la complejidad de los lazos afectivos existentes entre ellos.

Es en el plano técnico donde Ferenczi desarrolló sus aportes más originales. A fin de evitar que una parte demasiado grande de la energía psíquica encuentre el camino de la satisfacción sustitutiva, lo que entorpecería la cura, preconizó una «técnica activa» que prohibía tales satisfacciones, pero también podía incitar a afrontar las situaciones patógenas. Ante las dificultades ligadas a esta técnica, que a menudo reforzaba las resistencias, la modificó totalmente, y empleó entonces algo semejante a una forma de relajación. Llegó por último a concebir una especie de análisis mutuo, destinado a impedir que los deseos inconcientes del analista estorbaran en la cura. En general, sus soluciones apenas se aplican actualmente, pero sus planteos dan testimonio de una aguda conciencia de su responsabilidad de terapeuta.

En el plano teórico, las búsquedas de Ferenczi se dirigen a la constitución de una nueva ciencia, el bioanálisis o psicoanálisis de los orígenes, que es una extensión de la teoría psicoanalítica al terreno de la biología. En *Thalassa. Psicoanálisis de los orígenes de la vida sexual* (1924), elabora la hipótesis, apoyada en las teorías evolucionistas de Lamarck y de E. Haeckel, de que la existencia intrauterina sería la repetición de las formas anteriores de la vida, que tienen su origen en el mar. El nacimiento sería la pérdida del estado originario, al que todos los seres vivientes aspiran a retornar.

También contribuyó en forma interesante a la teoría del simbolismo. Por otra parte, abrió la vía para un abordaje más atento de

las relaciones primarias de la madre y el niño, que luego iba a ser desarrollado por Alice y Michael Balint.

fetichismo s. m. (fr. *fétichisme*; ingl. *fetishism*; al. *Fetischismus*). Organización particular del deseo sexual, o libido, tal que la satisfacción completa no se alcanza sin la presencia y el uso de un objeto determinado, el fetiche, que el psicoanálisis reconoce como sustituto del pene faltante de la madre, o como significante fálico.

Largamente descrito, en el siglo XIX, por autores como Havelock Ellis o Krafft-Ebing, el fetichismo es incluido por lo general en la esfera de la perversión. De hecho, el comportamiento del fetichista evoca fácilmente esta dimensión: el fetichista elige un objeto, un par de botines, por ejemplo, que se convierte en su único objeto sexual. Le da un valor totalmente excepcional y, como lo dice Freud, «no sin razón se compara este sustituto con el fetiche en que el salvaje ve su dios encarnado». Lo que en el nivel descriptivo parece particularmente representativo del registro perverso es la dimensión de condición absoluta que caracteriza, en numerosos casos, al objeto fetiche. Aunque pueda tener relaciones sexuales «normales», el fetichista no puede librarse a ellas, por ejemplo, o no puede extraer de ellas un goce, a menos que su compañía consienta en adoptar una vestimenta particular. El fin sexual no es aquí el acoplamiento; el deseo que ordinariamente se supone dirigido a un ser en su totalidad se encuentra claramente dependiente de una parte del cuerpo «sobrestimada» (fetichismo del pie, del cabello, etc.) o de un objeto material en relación más o menos estrecha con una parte del cuerpo (ropa interior, etc.). Agreguemos a esto que los rasgos fetichistas están a menudo presentes en las prácticas más comúnmente designadas como perversas (fetichización del látigo en el sadismo, etcétera).

Para el psicoanálisis, sin embargo, el fetichismo tiene una importancia más general, mucho más allá de la consideración de una entidad patológica particular. Debe así notarse que «un cierto grado de fetichismo» se encuentra en «la vida sexual normal» (Freud, *Tres ensayos de teoría sexual*, 1905). Y allí Freud cita a Goethe: «Tráeme un chal que haya cubierto su seno, /Una liga de mi bienamada» (Goethe, *Fausto*, I, 7).

Se convendrá por cierto en que el fetichismo caracteriza más especialmente a la libido masculina, puesto que los hombres, más o menos conscientemente, van a menudo a la búsqueda de un rasgo distintivo que es el único en hacer deseable a su compañera. Pero sería poco pertinente oponer el fetichismo a las otras manifestaciones del deseo. Si el fetichista elige una categoría particular de obje-

tos, no por ello está «fijado» a uno de ellos. Siempre capaz de desplazarse hacia otro, equivalente pero diferente, el fetichismo incluye esa parte de insatisfacción constitutiva de todo deseo.

LA RENEGACIÓN DE LA CASTRACIÓN. ¿Cómo dar cuenta del fetichismo y su importancia en la sexualidad humana? En *Tres ensayos de teoría sexual*, Freud toma de A. Binet la idea de la «influencia persistente de una impresión sexual experimentada casi siempre en el curso de la primera infancia». Pero reconoce que «en otros casos, es una asociación de pensamientos simbólicos, de los que el interesado a menudo no es conciente, la que ha conducido al remplazo del objeto por el fetiche». Y, en una nota de 1910, escribe, a propósito del fetichismo del pie, que este representa «el pene de la mujer, cuya ausencia impresiona fuertemente».

Debemos partir aquí, en efecto, de la cuestión de la castración o, más precisamente, del «terror de la castración» activado por la percepción de la ausencia de pene en la mujer, en la madre. Si la mujer está castrada, pesa sobre el varón una amenaza de castración concerniente a la posesión de su propio pene. Por lo tanto, para prevenirse de esta amenaza reniega de la ausencia de pene en la madre (véase **renegación**), no siendo el fetiche otra cosa que el sustituto del pene faltante.

Este mecanismo de formación del fetiche es puesto en evidencia por Freud (*Fetichismo*, 1927) a partir de la elección del objeto como tal. Si se imagina la mirada del niño que va al encuentro de lo que le será traumático, por ejemplo, remontándose a partir del suelo, el fetiche estará constituido por el objeto último percibido antes de la visión traumática misma: un par de botines, el borde de un vestido. «La elección tan frecuente de las piezas de lencería como fetiche se debe a lo que se retiene en ese último momento del desvestirse en el que todavía se ha podido pensar que la mujer es fálica». En cuanto a las pieles, simbolizan la pilosidad femenina, último velo tras el cual se podía todavía suponer la existencia de un pene en la mujer. Hay así en el fetichismo una especie de detención en la imagen, un resto congelado, separado de aquello que lo puede producir en la historia del sujeto. En este sentido el fetichismo es esclarecedor en lo concerniente a la elección de objeto perversa. Acerca de esta, Lacan demuestra que no tiene valor de metáfora, como el síntoma histérico, por ejemplo, sino que está constituida de manera metonímica. Elemento desprendido de una historia, constituido la mayor parte de las veces por **desplazamiento**, no sucede sin desubjetivación: en el lugar en el que se planteaba una cuestión subjetiva, responde con la «sobrestimación» de una cosa inanimada. Es curioso

ver en este punto converger la teorización psicoanalítica con los análisis de Marx sobre la fetichización de la mercancía.

Notemos que la teoría freudiana de la renegación se acompaña de una teoría de la escisión psíquica. En efecto, el fetichista no «escotomiza» totalmente una parte de la realidad, en este caso la ausencia de pene en la madre. El intenta mantener en el inconciente dos ideas a la vez: la de la ausencia del falo y la de su presencia. Freud evoca en este sentido a un hombre que había elegido como fetiche un ceñidor púbico [*Schamgürtel*: ciñe-vergüenzas], cuyo antecedente había sido la hoja de parra de una estatua vista en la infancia. Este ceñidor, que disimulaba enteramente los órganos genitales, podía significar tanto que la mujer estaba castrada como que no lo estaba. E incluso, llevado por él como slip de baño, «permitía por añadidura suponer la castración del hombre». Esta idea de una escisión psíquica será mantenida por Freud hasta el final (*La escisión del yo en el proceso defensivo*, 1938), y adquirirá una importancia creciente en el psicoanálisis.

EL FETICHE COMO SIGNIFICANTE. ¿Qué es lo esencial en la teoría freudiana del fetichismo? Sin duda el señalamiento de la problemática fálica, de la problemática de la castración como aquella en la que se inscribe el fetiche. Y, por otra parte, el estatuto del fetiche mismo, que, con Lacan, se puede considerar como un significante.

En lo concerniente al primer punto, es verdad que Freud mismo alude, especialmente en *Tres ensayos de teoría sexual*, a otros componentes del fetichismo aparte de los fálicos: el fetichismo del pie incluye a menudo una dimensión olfativa (pie maloliente), que puede proceder de una pulsión parcial (registro anal). K. Abraham ha prolongado este tipo de análisis, retomado sobre todo por los autores anglosajones, generalmente kleinianos, como S. Payne («Some observations on the ego development of the fetishist», en *International Journal of Psychoanalysis*, tomo XX). Es sabido que, para M. Klein, el niño aún muy pequeño experimenta una muy fuerte necesidad de destruir los objetos que siente como malos, como perseguidores, de los que correlativamente teme una retorsión. El fetichismo, para Payne, constituye una defensa, una defensa frente a lo que podría ser, en la prolongación de esa relación destructiva con el objeto, una verdadera perversión, una perversión de tipo sádico. Esta explicación nos parece que desconoce el primado del falo en el sujeto humano, primado que hace que el fetichismo, como por otra parte el conjunto de las perversiones, no se defina como supervivencia de «estadios pregenitales», sino más bien, siguiendo a Freud, dentro de la problemática fálica.

En lo concerniente al segundo punto, la identificación del fetiche con un significante, podemos guiarnos por la observación de Lacan (*Seminario IV*, 1956-57, «La relación de objeto y las estructuras freudianas») de que el fetiche no representa el pene real, sino el pene en tanto puede faltar, en tanto puede ser atribuido a la madre, pero reconociendo su ausencia al mismo tiempo: es la dimensión de la escisión, puesta en evidencia por Freud. Y esta alternancia de la presencia y de la ausencia —sistema fundado en la oposición del más y del menos— caracteriza a los sistemas simbólicos como tales. Notemos que la palabra ya constituye la presencia sobre un fondo de ausencia: nos desprende de la percepción empírica de la cosa; en el límite, la anula, y al mismo tiempo hace subsistir la cosa bajo otra forma. Ausente, no por ello deja de estar evocada.

Que la consideración del lenguaje, por ejemplo de los mecanismos de la homofonía, e incluso de su funcionamiento translingüístico, es esencial para captar lo que sucede con el fetiche, es algo que ya aparece en Freud (*op. cit.*): un hombre joven había adoptado como fetiche un cierto «brillo sobre la nariz». Este hombre había sido educado en Inglaterra y luego había pasado a Alemania: pues bien, oído en inglés, el «brillo sobre la nariz» (*brillo* en alemán se dice *Glanz*) era de hecho una «mirada sobre la nariz» (ya que en inglés *glance* quiere decir «mirada, vistazo»).

Sin embargo, quizás haya que insistir en otro punto. El fetichismo despliega ante la realidad un velo que la disimula, y es este velo el que el sujeto finalmente sobrestima. Hay allí una ilusión, pero una ilusión que sin duda se encuentra en todo deseo. «¿Por qué el velo es más precioso para el hombre que la realidad?». Es una pregunta que Lacan planteaba en 1958. Y que hoy sigue siendo actual.

fijación s. f. (fr. *fixation*; ingl. *fixation*; al. *Fixierung*). Ligazón privilegiada de la libido con objetos, imágenes, o tipos de satisfacción libidinal vinculados a los estadios pregenitales.

La noción de fijación, generalmente ligada a la de regresión, en una concepción genética y dinámica de la evolución de la libido, permite reconocer las condiciones en que un adulto puede persistir en la búsqueda de satisfacciones ligadas a un objeto desaparecido (por ejemplo, la fijación al estadio anal en la neurosis obsesiva). Más en general, se hablará de una fijación de ciertas representaciones (representantes de la representación [*Vorstellungsrepräsentanz* (véase **representación**)], o incluso significantes) ligadas al dinamismo pulsional, para designar con ello el modo de inscripción en el inconciente.

Fliess (Wilhelm). Médico y biólogo alemán (Arnswalde, hoy Choszczno, Polonia, 1858 - Berlín 1928).

Otorrinolaringólogo berlinés, Fliess es, entre otras cosas, autor de la teoría sobre la correspondencia entre la mucosa nasal y los órganos genitales, y sobre la bisexualidad fundamental de todo ser humano. Desempeñó un papel considerable en la evolución de Freud, su amigo íntimo. Ambos intercambiaron una correspondencia apasionada de 1887 a 1904, cuya importancia es capital para la buena comprensión de la obra freudiana, especialmente del autoanálisis de Freud.

fobia s. f. (fr. *phobie*; ingl. *phobia*; al. *Phobie*). Ataque de pánico ante un objeto, un animal, una disposición del espacio, que actúan como señales de angustia.

Este síntoma, que puede aparecer durante la primera infancia y en ciertos estados de neurosis y de psicosis, no excluye que se pueda hablar de estructura fóbica, que se podrá definir, con Ch. Melman, como una enfermedad de lo imaginario.

SITUACIÓN FREUDIANA DE LA CUESTIÓN DE LA FOBIA: LA ANGUSTIA DE CASTRACIÓN. La fobia es desde el comienzo una cuestión psicoanalítica. S. Freud la llama histeria de angustia. A pesar del estallido de esta noción en síntomas diversos que surgen en la histeria, la neurosis obsesiva y la psicosis misma, se puede esbozar una especificidad estructural de la fobia. En ella está en juego la simbolización misma, en su difícil lazo con lo imaginario; esto se puede estudiar en la muy frecuente y pasajera fobia infantil.

La histeria de angustia, en Freud, se opone a la histeria de conversión, en la que grandes formas de excitación ligadas al investimento libidinal de una representación reprimida conducen a una sintomatología somática. En la histeria de angustia, la angustia debida a una representación angustiante ligada a la sexualidad aparece por sí misma y produce una fuga que orienta el investimento hacia una representación sustitutiva que desempeña el papel simultáneo de señal de angustia y de pantalla ante la verdadera razón de esta angustia, que es preciso encontrar y definir.

El interés de esta cuestión reside en que ni Freud ni Lacan, en sus elaboraciones tan novedosas acerca de ella, han tenido una posición teórica inmutable. Y se podría decir que, en Freud, a pesar de la cura del caso llamado «el pequeño Hans» [Juanito] (1905), la situación de la fobia fue renovada en 1920 en *Inhibición, síntoma y angustia* sin que por ello quedara concluida. ¿Cuál es, por consiguiente, la situación específica de la fobia? ¿Puede extraerse de la

exposición de la elaboración necesaria de este tema algo que nos guíe hacia lo que la fobia tiene de original? Con el análisis del pequeño Hans, Freud expone un caso que anuda la cuestión de la fobia, al caballo en este caso, con la llamada fobia infantil, es decir, con ese momento de la infancia, de los 3 a los 5 años quizá, en que a menudo el sujeto siente miedo, irracionalmente, frente a ciertos animales y ciertos espacios, y en el que surge de esta manera la señal de lo que Freud teoriza como la angustia de castración. Esta fobia se resuelve la mayoría de las veces cuando el niño toma en cuenta el orden que rige no sólo su sexualidad, sino también la trasmisión y la filiación.

El pequeño Hans no se atrevía a salir afuera: tenía miedo de que un caballo atado a un carricoche lo mordiese. Sobre todo parecía temer que el caballo cayese e hiciese un «tumulto» [al. «Krawall», alboroto, ruido fuerte, discordante]. Freud no condujo directamente la cura, sino indirectamente, a través de los padres de Hans, que eran sus alumnos. Esto no es indiferente respecto de la interrogación fundamental del fóbico sobre la trasmisión del saber concerniente al deseo y al goce. El «pequeño Hans», como todo fóbico, por «invalidado» que estuviese en su enclaustramiento, era vivaz, inteligente, lúcido y demistificador. Con facilidad se muestra irónico ante las teorizaciones paternas que caricaturizan torpemente las teorías freudianas sobre el complejo de Edipo y la angustia de castración, aunque reconociendo, por otra parte, su justeza. En efecto, todo el trabajo que Hans hace sobre la diferencia sexual, sobre el nacimiento de los niños, particularmente el de su hermana Anna tan celada, sobre su *renegación* (al. *Verleugnung*) ante el sexo de su hermana, todo ese trabajo elabora paso a paso algo diferente del pánico ante ese sustituto fálico que es el caballo en la realidad exterior. Hans admite poco a poco lo que la angustia de castración prescribe simbolizar, y de ese modo se ve conducido a una cierta curación.

Sin embargo, el resorte de su cura —¿y no es esto acaso una indicación para las curas de las fobias?— es el momento en que Freud le dice a Hans: «Mucho antes de que él viniera al mundo, yo sabía que un día nacería un pequeño Hans que amaría tanto a su madre que por ello tendría miedo de su padre, y se lo conté a su padre». Lo que Freud llama con humor su «fanfarronada bromista» corresponde a una intervención, que no es una predicción religiosa, aun cuando el pequeño Hans le pregunte luego bruscamente al padre: «¿Acaso el profesor habla con el buen Dios para que pueda saber todo por adelantado?». Ciertamente, Freud indica el lugar justo del miedo de Hans: el caballo era un sustituto del padre en el

triángulo edípico, pero hacía falta además que esta historización del conflicto pudiese situar un saber inconciente como un conjunto [sometido a una falta]. Lacan llamará $S(\bar{A})$ [significante de la falta en el Otro, véase «El grafo» en **matema**] a ese lugar del lenguaje en el que Hans tiene su sitio en la transmisión significante. Si el *caballo* (al. *Pferd*) está en asonancia con Freud, ya no se trata sólo de ese pedazo de espacio [y de carne] que surge del horizonte y cae brutalmente, en su crudeza no simbolizable, sino de que el pequeño Hans ha entrado en el nudo que liga filiación, nominación y transmisión por medio de las redes simbólicas del lenguaje.

A partir de allí va a poder reencontrar el lugar ficcional de las teorías sexuales infantiles donde pueden historizarse como un juego serio los diferentes lugares que un sujeto puede ocupar y donde la castración toma un sentido distinto al de un peligro de mutilación. Curación imperfecta, dirá Lacan, en la medida en que encontrará el tercero que no encontraba en su padre del lado de una abuela, y que la paternidad que allí situará será sobre todo una paternidad imaginaria. Esto no quita que la cuestión del falo y de sus leyes pudo ser planteada y que la respuesta dada toma su sitio en un lugar dialectizado y no proyectado en la realidad exterior del espacio como la inminencia de un peligro que, no obedeciendo a ninguna ley, puede surgir en cualquier momento de cualquier lado.

En *Inhibición, síntoma y angustia* (1920), Freud remite la fobia a una angustia del *yo* y sitúa así la angustia de la fobia directamente en relación con la amenaza de castración, en tanto que la angustia histérica se manifiesta por la pérdida del amor del lado del objeto y la angustia de la neurosis obsesiva se juega con relación al super-yó. No parece sin embargo que estas precisiones invaliden la idea de una moción pulsional reprimida que retornaría como una percepción del exterior. Pues se puede decir que la fobia plantea la cuestión misma de la represión en la medida en que la oposición del interior y el exterior remite a una pregnancia imaginaria que no puede sino llevar a un callejón sin salida la organización de los lazos entre el lenguaje y la manera en que el sujeto allí se sitúa, aun cuando el concepto freudiano de proyección, inventado y operatorio para la paranoia, no conviene verdaderamente a la fobia. Sin embargo, establecida la represión originaria en la fobia, parece que el lazo entre las palabras y lo imaginario, que concierne al espacio y la mirada, constituye en este caso una solución original. Se agrega entonces la cuestión de saber si la cura de un fóbico debe conducir a una neurotización. Aunque es verdad que el fóbico ha inventado todo un montaje para evitar la castración y la neurotización producida por la simbolización que ella engendra, ¿debe por ello eludirse

la razón de la neurotización y su beneficio, sin intentar repensar la cuestión y las posturas en juego en la castración?

LA IDEA LACANIANA DEL SIGNIFICANTE FÓBICO. Lacan, en el seminario sobre *La relación de objeto* (1956-57), estudia casi palabra por palabra el análisis del pequeño Hans relatado por Freud. Nos hace pasar de la consideración estéril del objeto fóbico a la idea operatoria de significante fóbico. Este significante fóbico, tal el «Pferd» para Hans, se define como un significante para todo uso, verdadera metáfora del padre que permite al niño simbolizar lo Real del goce fálico, que descubre y hace surgir las posturas edípicas.

El objeto fóbigeno es situado entonces por Lacan como aquello que en el espacio sirve para ocultar la angustia fundamental del sujeto. «Para satisfacer algo que no puede resolverse en el nivel del sujeto, en el nivel de la angustia intolerable, el sujeto no tiene otro recurso que inventarse el miedo de un tigre de papel» (*ibid.*). La cuestión es entonces saber qué liga al objeto fóbigeno con el significante fóbico; pero esto no parece haber sido abordado directamente en Lacan, aunque sólo a partir de la teoría lacaniana del objeto *a*, y en particular de lo que dice de la mirada, puede resolverse el problema de esta articulación. En el *Seminario XVI* «De un otro al Otro» [debemos advertir que el establecimiento del título de este seminario es polémico, habiéndose propuesto también el de «De un Otro al otro»] (1968-69), Lacan toma posición sobre la cuestión de saber si se puede hablar de una «estructura fóbica»: «No se puede ver allí una entidad clínica —dice—, sino más bien una *plataforma giratoria*, algo que debe ser dilucidado en sus relaciones con aquello a lo que más comúnmente vira, a saber, los dos grandes órdenes de la neurosis, la histeria y la obsesión, pero también en el punto de junta que establece con la perversión».

Efectivamente, se plantea una cuestión: ¿cómo distinguir el objeto fóbico del objeto fetiche? Ambos mantienen una relación directa con la angustia de castración, tienen valor de significantes, pero ambos son imaginarios;^[18] ambos representan una cierta positivización del falo y procuran un acceso al goce fálico.

Con todo, puede encontrarse en Lacan, desde 1963, en un único seminario, *El Seminario de los Nombres-del-Padre* (véase **Nombre-del-Padre**), una indicación que quizá va a especificar al objeto fóbico: «No es verdad que el animal aparezca como metáfora del padre en el nivel de la fobia; la fobia no es más que un retorno». ¿Retorno a un tótem? No es seguro: si Lacan vuelve sobre este tema, es para afinar la cuestión del lazo entre Nombre-del-Padre y falo en el objeto fóbico: pues parece, como lo subraya Melman, que el animal

fóbico representa al falo y no al padre. ¿Diremos que el objeto fóbico produce una especie de «crisis» [capacidad de detener hemorragias, de coagulación, en términos médicos, y contracción de las vocales, en griego] entre el valor significante del falo y un llamado al Nombre-del-Padre simbólico que se resuelve a menudo bajo la forma de una paternidad imaginaria?

Estas cuestiones tomarán un giro importante en el seminario R.S.I. (1974-75), en el que justamente lo imaginario es situado de pleno derecho, en pie de igualdad con los otros dos registros Real y Simbólico, indispensable como ellos para el anudamiento. El 17 de diciembre de 1974, Lacan redefine la angustia como «aquello que existe del interior del cuerpo (...) cuando se hace sensible la asociación a un cuerpo (...) de un goce fálico». Y dice todavía: «Si el pequeño Hans se sumerge en la fobia, es evidentemente para darle cuerpo al embarazo [embarrazos: estorbo, molestia, impedimento; también alusión a la barra de la división del sujeto, y en castellano asociable con el embarazo femenino; sentimiento trabajado por Lacan en el Seminario X] que tiene a causa de ese falo, para el que se inventa toda una serie de equivalentes diversamente pifantes bajo la forma de la llamada fobia a los caballos (...) es devolviéndole esta angustia pura, se puede decir (...) como se logra acomodarla a ese falo». Se indica aquí una dirección de la cura: pasar de una positivización del falo a lo que es exactamente su función, el operador simbólico Φx , que marca y hace funcionar al mismo tiempo el hiato radical entre los sexos desde que se trata del sujeto hablante.

LAS CONSECUENCIAS CLÍNICAS Y TEÓRICAS DE LA OBRA DE LACAN SOBRE LA CONCEPCIÓN DE LA FOBIA. La obra de Lacan permite avanzar sobre las diferentes cuestiones planteadas por la fobia y, sin duda, plantear la hipótesis de una estructura propia de la fobia; hipótesis importante puesto que, con bastante frecuencia, los grandes fóbicos son situados y tratados como psicóticos.

Existen fobias a los animales y fobias espaciales (agorafobia, claustrofobia).

Parece que Lacan puede ayudarnos a resolver esta distinción. Esta es una de las propuestas del estudio de Melman (*op. cit.*), que plantea la fobia como «una enfermedad de lo imaginario». Retomando las antiguas descripciones de M. Legrand du Saulle (1878), destaca, en efecto, que los espacios organizados por la perspectiva son fóbigenos: lugares desiertos donde nada detiene la mirada, miradores, puntos de vista vertiginosos. Notemos entonces que el animal, ese «automaton», surge a menudo a partir de lo que tiene función de punto de fuga, como si ese punto (inducido por una relación con el

espacio regulada por la imagen especular, vista y articulada por una palabra, en el espejo) no fuese ya vinculable a una geometrización sino que pudiese surgir como un jirón de espacio, dotado de su propia autonomía. El psicoanálisis lacaniano, a partir del Seminario X, 1963-64, «Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis» (1973), sabe reconocer en el punto de fuga de un cuadro el lugar de la mirada. Pues bien, de eso se trata expresamente en la fobia: el espacio produce un peligro amenazante, lo real mismo de la mirada y no ya su lugar. ¿Por qué razón? Se puede argumentar una relación con lo imaginario: la inteligente agudeza de las fobias, tan notable y tan impotente para curarlas, puede entenderse así. De este modo, Melman puede oponer el fóbico al neurótico, que paga con la castración un tributo simbólico al gran Otro por el goce: «Es (...) como si el sujeto le pagase al Otro (...) un tributo del orden de lo imaginario con la invención del animal fóbigeno (...) la fobia se presenta entonces como si la amputación del espacio viniese de modo inesperado a constituir el tributo que el fóbico se ve llevado a pagar». Todo neurótico, por cierto, conoce lugares inaccesibles, marcados por una prohibición; «pero el problema es que, para el fóbico, este tributo no tiene límite nunca: puede extenderse hasta el umbral de su domicilio; en otras palabras, en cierto modo, puede darlo todo» (*ibid.*). Lo que le permite a Melman decir, retomando la problemática borromea de Lacan, que hay una relación singular en la fobia entre lo Imaginario y lo Real. Mientras que habitualmente es el redondel de lo Simbólico el que hace agujero, el de lo Imaginario el que hace consistencia, y el de lo Real el que funda la «existencia», en la fobia todo pasa como si fuese lo imaginario lo marcado por la dimensión del agujero. Lo que no carece de consecuencias: esto explica el juego, el equívoco en el fóbico entre el carácter finito o infinito del goce con el que se las tiene que ver, sea goce fálico, sea goce del Otro. Y demuestra la pregnancia de la relación yoica con el semejante, en particular con el acompañante necesario, desde que hay esta suspensión, esta economía de la castración en la relación con el falo que no plantea verdaderamente la diferencia de los sexos. Esta relación con la infinitud, pagada con la angustia, es verdad, le da al fóbico esa agudeza sobre sí mismo y el mundo que es su encanto, aunque esta agudeza no baste para curarlo. Esta es la dificultad de la cura de los fóbicos, y los éxitos verdaderos aunque temporarios de las reeducaciones conductistas encuentran ahí sus argumentos. Pero dejan intacto el problema ético planteado por su curación: ¿pasa esta por una neurotización? Como lo dice Melman: «¿El Nombre-del-Padre es el pivote necesario para obtener la castración o es el pivote del síntoma?».

forclusión [o **preclusión**] s. f. (fr. *forclusion*; ingl. *repudiation* o *foreclosure*; al. *Verwerfung*). Según J. Lacan, «defecto que le da a la psicosis su condición esencial, en la estructura que la separa de la neurosis» (*De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*, 1957).

El funcionamiento del lenguaje y las categorías topológicas de lo real, lo simbólico y lo imaginario permiten especificar este defecto de la siguiente manera: el significante que ha sido rechazado del orden simbólico reaparece en lo real, por ejemplo alucinatoriamente. Las perturbaciones que se siguen de ello en los tres registros de lo real, lo simbólico y lo imaginario (R.S.I.) dan a las psicosis sus diferentes configuraciones. El efecto radical de la forclusión sobre la estructura se da no sólo en el cambio de lugar del significante, sino también en el estatuto primordial de lo que es excluido: el padre como símbolo o significante del Nombre-del-Padre, cuyo significado correlativo es el de la castración. Por eso es que, en ciertas condiciones, el sujeto psicótico se encuentra enfrentado con una castración no simbólica, sino real.

EL HOMBRE DE LOS LOBOS. La alucinación del dedo cortado, referida por el **Hombre de los Lobos** en su psicoanálisis, permitió a Freud poner en evidencia un mecanismo distinto tanto de la represión neurótica como de la desmentida perversa: la *Verwerfung*, que está en la base de la psicosis. El término freudiano significa «rechazo». Lacan terminó por traducirlo como «forclusión». Esta opción tiene el mérito de poner el acento, con una gran precisión, sobre esta característica: lo que ha sido rechazado no puede retornar al mismo lugar de donde ha sido excluido. Este proceso se distingue, por consiguiente, de la represión, pues lo reprimido retorna en su lugar de origen, lo simbólico, donde primitivamente fue admitido.

La forclusión recae entonces sobre el significante. En el texto de Freud, la *Verwerfung* marca cada vez la relación del sujeto con la castración: «La rechazó y se mantuvo en el *statu quo* del comercio por el ano. Cuando digo: la rechazó, el sentido inmediato de esta expresión es que no quiso saber nada de ella en el sentido de la represión. Esto quiere decir que propiamente no se formuló ningún juicio sobre su existencia, sino que fue como si ella nunca hubiera existido».

Ya con ocasión de su análisis del mecanismo de la paranoia, en el caso Schreber, Freud se había visto llevado a precisar que la alucinación no era un mecanismo proyectivo: «Más bien reconocemos que lo que ha sido abolido en el interior vuelve del exterior».

LA INTERPRETACIÓN DE LACAN. El episodio alucinatorio del *Hombre de los Lobos* autoriza varias observaciones. Como este fenómeno está sustraído de las posibilidades de la palabra, se acompaña de efectos cuyos rasgos principales fueron señalados por Lacan: el embudo temporal en el que se hunde el sujeto, su mutismo aterrado, su sentimiento de irrealidad. El sujeto choca con el símbolo cercenado, que por ello no entra en lo imaginario —donde su posición femenina le quita todo sentido a su mutilación alucinatoria— sino que constituye para él algo que no existe.

Este es un modo de interferencia entre lo simbólico y lo real.

Lacan se sirvió del artículo de Freud sobre la **denegación** para aislar el proceso de la forclusión en una de las dos fases de la dialéctica que es propia de la denegación: la primera, de simbolización o *Bejahung* —admisión que consiste en una «introducción en el sujeto»—, no ha tenido lugar. La segunda, «de expulsión fuera del sujeto», constituye lo real en tanto subsiste fuera de la simbolización. La forclusión «es exactamente lo que se opone a la *Bejahung* primaria y constituye como tal lo que es expulsado». De allí, en ese mismo texto de los *Escritos*, la formulación de Lacan: «Lo que no ha nacido a la luz de lo simbólico aparece en lo real».

LA RELACIÓN DEL SUJETO CON EL SIGNIFICANTE. Si la castración se produce en lo real, ¿en qué registro se sitúa el agente? Mientras que Freud considera la relación del sujeto con el padre, Lacan, en el caso Schreber, aborda la cuestión de la relación del sujeto con el significante: «La atribución de la procreación al padre no puede ser sino el efecto de un significante puro, de un reconocimiento no del padre real, sino de lo que la religión nos ha enseñado a invocar como el nombre del padre». Es el padre en su función simbólica de castración. Dicho de otro modo, en el orden del lenguaje, él instaura el límite, el corte y al mismo tiempo la vectorización de la cadena o de su sentido (fálico). Que un sujeto en condiciones electivas se encuentre con «un padre real» que «llegue a ese lugar en el que no ha podido llamarlo antes» es desencadenante de la psicosis. Pues, en lugar de encontrar correlativamente el apoyo del símbolo, no encuentra en ese lugar sino el agujero abierto en lo simbólico por el efecto de la forclusión. «En el punto donde (. . .) es llamado el padre real, puede por lo tanto responder en el Otro un puro y simple agujero, el que, por carencia del efecto metafórico, provocará un agujero correspondiente en el lugar de la significación fálica».

En esta coyuntura, puesto que el padre no es un significante, sólo puede ser una figura imaginaria a la que el símbolo carente no puede hacer límite. Por lo tanto, la relación inconmensurable del

sujeto con él termina situada «en el orden de la potencia y no en el orden del pacto».

LA MARCA DE LA FORCLUSIÓN. La forclusión de ese significante primordial se registra por sus efectos en el decir de un paciente psicótico. En ninguna otra parte, dice Lacan, el síntoma está tan claramente articulado en la estructura misma. La cadena hablada se presenta sin límite y sin vectorización. La perturbación de la relación con el significante se manifiesta en los trastornos del lenguaje como los neologismos, las frases estereotipadas, la ausencia de metáforas. Al haber cedido o no haberse establecido nunca los puntos de «capitonado» del discurso —puntos de enlace fundamental entre el significante y el significado—, ocurre su desarrollo separado, con la preeminencia del significante como tal, vaciado de significación. Se da la emergencia de fenómenos automáticos en los que el lenguaje se pone a hablar solo, alucinatoriamente.

Es entonces lo real mismo lo que se pone a hablar.

La regresión «no genética, sino tópica al estadio del espejo», sitúa al sujeto en la alienación de una captura imaginaria radical, reduciéndolo a una posición intimidada. Pero este registro le ofrece también al sujeto una muleta. Pues, como dice Lacan en el *Seminario III*, 1955-56, «Las psicosis» (1981), «tendrá que llevar la carga [de la aniquilación del significante], y asumir su compensación por medio de una serie de identificaciones puramente conformistas».

Es así como la forclusión declina sus efectos de estructura en los tres registros, real/imaginario/simbólico.

formación de compromiso (fr. *formatton de compromis*; ingl. *compromise-formatton*; al. *Kompromißbildung*). Véase **compromiso (formación de)**.

formación reactiva (fr. *formatton réactionnelle*; ingl. *reaction-formatton*; al. *Reaktionsbildung*). Véase **reactiva (formación)**.

formaciones del inconciente (fr. *formations de l'inconscient*; ingl. *unconscious formations*; al. *Bildungen des Unbewußten*). Irrupciones involuntarias en el discurso, que siguen procesos lógicos e internos al lenguaje, y que permiten registrar el deseo.

El sueño, el chiste o la agudeza [en francés, «mot d'esprit», palabra ingeniosa, y «trait d'esprit», rasgo de ingenio, respectivamente], el lapsus, el olvido de nombre, el acto fallido, el síntoma en tanto depende del significante —como metáfora significativa—, todas estas formaciones tienen en común provenir del mismo lugar tópico,

a saber, «esa parte del discurso concreto en tanto transindividual, que hace falta a la disposición del sujeto para restablecer la continuidad de su discurso conciente» (J. Lacan, *Escritos*, 1966). Se trata del «Otro, lugar de esa memoria que Freud ha descubierto bajo el nombre de inconciente». No se trata de encontrar el inconciente en alguna profundidad sino de registrarlos en su pluralidad formal, allí donde, sin haberlo querido, algo se le escapa al sujeto, un fonema, una palabra, un gesto, un sufrimiento incomprensible que lo deja en lo inter-dicto [*inter-dit*: entre-dicho/inter-dicción].

Con *El chiste y su relación con lo inconciente* (1905), ayudado por numerosos ejemplos, Freud descubre y explicita estas manifestaciones que hacen ruptura siguiendo procesos formales. «Estos casos se dejan explicar por el encuentro, la interferencia de las expresiones verbales de dos intenciones (. . .) En algunos de ellos, una intención reemplaza enteramente a otra (sustitución), mientras que en otros casos se produce una deformación o modificación de una intención por otra, con producción de palabras mixtas más o menos dotadas de sentido».

Sustitución y deformación, condensación y desplazamiento, son dos mecanismos indicados ya por Freud en *La interpretación de los sueños* de 1900. Desde 1953, en el *Discurso de Roma*, Lacan presenta la metáfora y la metonimia como los dos polos fundamentales del lenguaje; y en el *Seminario V*, 1957-58, «Las formaciones del inconciente», hace una relectura del chiste.

La proposición principal es que el inconciente está estructurado como un lenguaje: dos ejemplos de reestructuración de la cadena significante, considerada ante todo desde el punto de vista formal, le permiten a Freud seguir al deseo en su huella. El primer ejemplo es el de la agudeza [*trait d'esprit*] tomada de una historia de H. Heine: Hirsch-Hyacinte, vendedor de lotería [y pedicuro al paso, razón esta por la que habría sido recibido, según su relato, por Rothschild] de pobre pasar, es recibido por Salomon Rothschild, quien lo habría tratado «totalmente de igual a igual, de una manera muy famillonaria».

Freud representa su ejemplo así:

FAMI LI ÄR
MI LION ÄR
FAMI LION ÄR

Favorecido por una homonimia parcial entre «millionär» y «familiär», el mecanismo de la condensación hace surgir en este chiste la técnica del significante. Se puede considerar la condensación como un caso particular de la sustitución, por lo tanto de la metáfora, y a partir del posicionamiento de las letras se ve aparecer la elisión, el

resto y el surgimiento del sentido. El otro ejemplo de Freud es del olvido de nombre, que se puede considerar como la otra cara del primer ejemplo: lo que es olvidado, en cierto modo un resto, va a hacer surgir toda una cadena de nombres sustitutivos. En lugar del nombre olvidado, Signorelli, autor de frescos que ilustran el Juicio Final, aparecen Botticelli, Boltraffio, Trafoi. Por medio de la asociación libre, Freud rescata lugares de viaje, de encuentros. Al final de la cadena significante, Bosnia, luego Herzegovina, le dan a entender que, bajo Signor, el Herr alemán (recuerdo de una conversación muy relacionada con la muerte y la sexualidad) había permanecido interdicto, rechazado (*Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria*, 1898). La dificultad de las definiciones retóricas de la metáfora y la metonimia se pone aquí de relieve: en la condensación, una parte caída en el subsuelo de la memoria permite producir una metáfora metonímica; en la sustitución de nombres, metafórica, una cadena de nombres va a hacer surgir la metonimia, significante del deseo imposible de decir. Dos ejes han sido necesarios para los lazos de significante a significante: el del paradigma, la sustitución, la metáfora; el del sintagma, la concatenación, la contigüidad, la metonimia. «Es en efecto una estructura única y homogénea la que encontramos en los síntomas, los sueños, los actos fallidos, los chistes, y las mismas leyes estructurales de condensación y desplazamiento: un proceso "atraído" por el inconciente es estructurado según sus leyes. Pues bien, estas son las mismas leyes que el análisis lingüístico nos permite reconocer como los modos de engendramiento del sentido por la ordenación del significante» (Lacan, *Seminario V*, 1957-58, «Las formaciones del inconciente»).

Algo se ha producido en la ordenación de estos significantes, y plantea la cuestión de un sujeto que funcionaría más allá de una pareja yo-otro. Para que el deseo alcance su objetivo, es necesario ser tres: el que habla, aquel al que se habla y el Otro, inconciente, que para hacerse oír transforma el poco sentido en un «pasaje-desentido» [juego de palabras lacaniano entre «peu de sens» y «pas de sens»: «sin sentido» pero también literalmente legible como «paso de sentido»], siendo el Otro, por lo tanto, ese lugar que ratifica y complica el mensaje. «Es necesario que algo me haya sido extraño en mi hallazgo para que encuentre en él mi placer, pero (. . .) es necesario que permanezca así para que resulte» (Lacan, *Escritos*, 1966).

El deseo se expresa por medio de un resto metonímico alienado en una demanda materializada por la cadena significante que estructura nuestras necesidades. Una nueva composición significante produce mensaje en el lugar del código: el surgimiento de un nuevo sentido es la dinámica misma de la lengua.

Esta dificultad del deseo para hacerse oír nace del fenómeno intersubjetivo, momento en que el niño tiene que vérselas con la represión originaria, primera metaforización, puesto que debe renunciar a ser el objeto del deseo de la madre para advenir como sujeto. «Así el símbolo se manifiesta en primer lugar como asesinato de la cosa, y esta muerte constituye en el sujeto la eternización de su deseo» (*ibid.*).

Lacan escribe todavía, a propósito del síntoma: «Si, para admitir un síntoma en la psicopatología psicoanalítica (. . .) Freud exige el mínimo de sobredeterminación que constituye un doble sentido, símbolo de un conflicto difunto más allá de su función en un conflicto presente no menos simbólico, si nos ha enseñado a seguir en el texto de las asociaciones libres la ramificación ascendente de este linaje simbólico, para descubrir, en los puntos en que las formas verbales se entrecruzan, los nudos de su estructura, queda totalmente claro que el síntoma se resuelve enteramente en un análisis de lenguaje, porque él mismo está estructurado como un lenguaje, porque es lenguaje cuya palabra debe ser liberada» (*ibid.*).

fort-da. Pareja simbólica de exclamaciones elementales, destacada por S. Freud en el juego de un niño de dieciocho meses, y retomada desde entonces no sólo para aclarar el más allá del principio de placer sino también el acceso al lenguaje con la dimensión de pérdida que este implica.

Los psicoanalistas han denominado «fort-da» a un momento constitutivo de la historia del sujeto, sustantivando estas manifestaciones de lenguaje centrales en una observación de Freud (*Más allá del principio de placer*, 1920).

La observación freudiana en sí misma es sucinta: un niño de dieciocho meses, uno de sus nietos, de un carácter excelente, tenía la costumbre de arrojar lejos de sí los pequeños objetos que le caían entre manos pronunciando el sonido prolongado o-o-o-o, que constituía un esbozo de la palabra *fort* («lejos» en alemán). Además, Freud observa un día en el mismo niño un juego aparentemente más completo. Teniendo en su mano la punta de un hilo de un carretel, el niño lo arrojaba a su cuna pronunciando el mismo o-o-o-o, luego lo volvía a traer hábilmente hacia él exclamando: «Da!» («acá» en alemán). Freud remite con facilidad este juego a la situación en la que se encontraba el niño en esa época. Estando su madre ausente por largas horas, nunca se quejaba, pero muy probablemente sufría mucho por ello, tanto más cuanto que estaba muy ligado a esta madre que lo había educado ella sola. El juego reproducía la desaparición y la reaparición de la madre.

Más interesantes son las cuestiones y las hipótesis que siguen a este primer nivel de elaboración. Freud le da un lugar importante a la idea de que el niño, que ante el acontecimiento se encuentra en una actitud pasiva, asume en el juego un papel activo, haciéndose dueño de él. Mejor aún, se venga con él de la madre. Es como si le dijese «sí, sí, vete, no te necesito, yo mismo te echo».

El punto esencial sin embargo está en otro lado. ¿Está de acuerdo este juego de ocultamiento con la tesis por la cual «la teoría psicoanalítica admite sin reservas que la evolución de los procesos psíquicos está regida por el principio de placer» o, dicho de otro modo, que toda actividad psíquica tiende a la sustitución de un estado penoso por otro agradable? No es este el caso aquí. Aun cuando el niño obtenga alegría del retorno del carretel, la existencia de otra forma de juego donde los objetos no son recuperados prueba que el acento debe ser puesto en la repetición de una separación, de una pérdida. Por ello el juego del niño es una de las introducciones a la pulsión de muerte.

También de la pérdida parte Lacan (*Seminario I*, 1953-54, «Los escritos técnicos de Freud»; 1975), pero esta pérdida es más estructuralmente pérdida de la relación directa con la cosa, contemporánea del acceso al lenguaje («la palabra es el asesinato de la cosa»). Desde el momento en que habla (y el niño de dieciocho meses ya dispone de lo esencial, de una pareja de fonemas en oposición), el sujeto renuncia a la cosa, especial aunque no exclusivamente a la madre como primer objeto de deseo. Su satisfacción pasa por el lenguaje y se puede decir que su deseo se eleva a una potencia segunda, puesto que de ahí en adelante es su acción misma (hacer aparecer y desaparecer) la que constituye al objeto. Esta es la raíz de lo **simbólico**, donde «la ausencia es evocada en la presencia, y la presencia, en la ausencia».

En la presentación lacaniana del fort-da hay que conceder un lugar particular, por otra parte, al carretel. «Este carretel (. . .) es algo pequeño del sujeto que se desprende, al mismo tiempo que todavía es de él, que todavía está retenido (. . .) A este objeto daremos luego el nombre de álgebra lacaniana: pequeño *a*» (*Seminario XI*, 1963-64, «Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis»; 1973). Véanse **goce**, **objeto a**.

Freud (Anna). Psicoanalista británica de origen austríaco (Viena 1895 - Londres 1982).

Es la menor de los hijos de S. Freud. Presidenta del Instituto de Formación Psicoanalítica de Viena de 1925 a 1938, se refugia en Londres en 1938 con su padre y funda, en 1951, la Hampstead Cli-

nic, centro de tratamiento, de formación y de investigación en psicoterapia infantil. Es una de las primeras en emprender psicoanálisis de niños. A sus concepciones se opondrán las de M. Klein, en particular del lado de la exploración del complejo de Edipo, porque A. Freud temía el deterioro de las relaciones del niño con sus padres si se analizaban sus sentimientos negativos frente a ellos. Ha publicado *Einführung in die Technik der Kinderanalyse* (1927), *El yo y los mecanismos de defensa* (1937), *Normalidad y patología en el niño* (1965).

Freud (Sigmund). Médico austríaco (Freiberg, hoy Příbor, Moravia 1856 - Londres 1939).

Con el descubrimiento del psicoanálisis, Freud inaugura un nuevo discurso que procura dar un estatuto científico a la psicología. En realidad, lejos de agregar un capítulo nuevo al dominio de las ciencias llamadas positivas, introduce una ruptura radical con lo que después se llamará las ciencias humanas y también con lo que constituía hasta entonces el centro de la reflexión filosófica, es decir, la relación del hombre con el mundo.

ALGUNOS ELEMENTOS BIOGRÁFICOS. Se tiende a creer que el psicoanálisis ha renovado el interés tradicionalmente atribuido a los acontecimientos de la existencia para comprender o interpretar el comportamiento y las obras de los hombres excepcionales. Esto no es así, y Freud es categórico al respecto: «Quien quiere hacerse biógrafo se compromete con la mentira, con el disimulo, con la hipocresía, e incluso con el disimulo de su incomprensión, pues la verdad biográfica no es accesible, y si lo fuera, uno no podría servirse de ella» (carta a A. Zweig, autor de *La confusión de los sentimientos*, del 31 de mayo de 1936).

Freud nació en una familia de comerciantes judíos bastante acomodados. Siempre se señala la complejidad de las relaciones intrafamiliares. Su padre, Jakob Freud, se había casado por primera vez a los diecisiete años y había tenido dos hijos, Emmanuel y Philippe. Viudo, se vuelve a casar con Amalia Nathanson, que tiene veinte años, edad del segundo hijo de Jakob. Freud será el mayor de los ocho hijos del segundo matrimonio de su padre y su compañero de juegos preferido, apenas un año mayor que él, es su sobrino. Cuando tiene tres años, la coyuntura económica provoca una caída de los ingresos familiares y la familia debe dejar Freiberg para instalarse en Viena, donde nunca volverá a encontrar la holgura anterior. Esta partida será siempre dolorosa para Freud. Un punto que él mismo destacó merece ser recordado: el amor sin des-

fallecimientos que su madre le dedicó siempre, al que atribuyó la confianza y la seguridad de las que dio pruebas en todas las circunstancias. Fue muy buen alumno durante sus estudios secundarios y, sin una vocación particular, se puso a estudiar medicina. Dos cosas deben destacarse: una ambición precozmente formulada y reconocida y «la aspiración de aportar algo, durante su vida, al conocimiento de la humanidad» (*Sobre la psicología del colegial*, 1914). Su curiosidad, «que apuntaba más a las cuestiones humanas que a las cosas de la Naturaleza» (*Presentación autobiográfica*, 1925), lo lleva a seguir al mismo tiempo, durante tres años, las conferencias de F. Brentano, varias de ellas dedicadas a Aristóteles. En 1880 publica la traducción de varios textos de J. S. Mill: *Sobre la emancipación de la mujer*, *Platón*, *La cuestión obrera*, *El socialismo*. En setiembre de 1886, después de un noviazgo de varios años, desposa a Martha Bernays, de la que tendrá cinco hijos. En 1883 es nombrado privatdozent (profesor libre, dictante de conferencias), y en 1902, profesor honorario. A pesar de la hostilidad y las dificultades de toda índole, Freud rehusará siempre dejar Viena. Sólo bajo la presión de sus alumnos y amigos, y tras el *Anschluss* de marzo de 1938, se decide al fin, dos meses después, a partir para Londres.

EL NEURÓLOGO. En 1876, después de cursar tres años de estudios médicos, Freud ingresa en el Instituto de Fisiología dirigido por E. Brücke. Su primera publicación aparece en 1877: *Sobre el origen de las raíces nerviosas posteriores en la médula espinal del amocetes* (*Petromyzon planeri*); la última, concerniente a *La parálisis cerebral infantil*, es de 1897. En el lapso de esos veinte años, pueden contarse cuarenta artículos (fisiología y anatomohistología del sistema nervioso).

El trabajo de Freud sobre la afasia (*Una concepción de la afasia, estudio crítico [Zur Auffassung der Aphasien]*, 1891) permanecerá en las sombras, aunque ofrece la elaboración más acabada y más notable de la afasiología de la época. Sus esperanzas de notoriedad tampoco fueron satisfechas por sus trabajos sobre la cocaína publicados de 1884 a 1887. Había descubierto las propiedades analgésicas de esta sustancia, descuidando las propiedades anestésicas, que serán utilizadas con éxito por K. Koller. El recuerdo de este fracaso será uno de los elementos de la elaboración de un sueño de Freud, el de la «monografía botánica».

LAS CIRCUNSTANCIAS INMEDIATAS DEL DESCUBRIMIENTO DEL PSICOANÁLISIS. A comienzos de la década de 1880, Freud se encontraba en la posición de investigador en neurofisiología y de autor de tra-

bajos de valor, pero que no podían permitirle, en ausencia de toda fortuna personal, asegurar la subsistencia de una familia. A pesar de sus reticencias, la única solución que se le ofrecía era abrir un consultorio privado como neurólogo, lo que hizo sorprendentemente el domingo de Pascuas del 25 de abril de 1886. Algunos meses antes había obtenido una beca gracias a la cual pudo realizar uno de sus sueños, el de ir a París. Fue así como tuvo en la Salpêtrière un encuentro determinante: conoció a J. M. Charcot. Debe destacarse que Charcot no se mostró interesado ni por los cortes histológicos que le aportó Freud como testimonio de sus trabajos, ni por el relato del tratamiento de **Anna O.**, cuyos elementos principales le había comunicado su amigo Breuer desde 1882. Charcot no se preocupaba casi por la terapéutica, sino por describir y clasificar los fenómenos para intentar dar cuenta de ellos racionalmente.

Freud comenzó utilizando los medios entonces a su disposición: la electroterapia de W. H. Erb, la hipnosis y la sugestión. Las dificultades encontradas lo llevaron a acercarse a A. A. Liébault y H. M. Bernheim en Nancy durante el verano de 1889. Por otra parte tradujo las obras de este último al alemán, encontrando allí la confirmación de las reservas y las decepciones que él mismo experimentaba frente a esos métodos.

En 1890, logra convencer a su amigo Breuer para escribir en conjunto una obra sobre la histeria. Su trabajo en común dará lugar a la publicación en 1893 de la «Comunicación preliminar» que servirá luego de introducción a los *Estudios sobre la histeria*; ya se encuentra allí la idea freudiana de la defensa para proteger al sujeto de una representación «insostenible» o «incompatible». El mismo año, en un artículo titulado «Algunas consideraciones para un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas», publicado en francés en los *Archives Neurologiques*, Freud afirma que «la histeria se comporta en sus parálisis y otras manifestaciones como si la anatomía no existiese, o como si no tuviese ningún conocimiento de ella».

Los *Estudios sobre la histeria*, obra común de Breuer y Freud, aparecen en julio de 1895. Además de la «Comunicación preliminar», comprenden cinco observaciones de enfermos: la primera, la de Anna O. (Bertha Pappenheim), está redactada por Breuer, encontrándose allí la tan feliz expresión de *talking cure* propuesta por Anna O.; las cuatro siguientes se deben a Freud. La obra termina con un texto teórico de Breuer y un texto sobre la psicoterapia de la histeria de Freud, en el que puede verse esbozado lo que separará a los dos autores el año siguiente. En *La herencia y la etiología de las neurosis*, publicada en francés en 1896 en la *Revue Neurologique*,

Freud afirma en efecto: «Una experiencia de pasividad sexual antes de la pubertad; esta es la etiología específica de la histeria». El término psicoanálisis es empleado allí por primera vez. También en el trascurso de esos años, la reflexión de Freud sobre la interrupción brutal por Breuer del tratamiento de Anna O. lo lleva a concebir la transferencia.

Hay que señalar, por último, la redacción en algunas semanas, a fines de 1895, del *Proyecto de psicología* (*Entwurf einer Psychologie*), que Freud no publicará nunca y que constituye en principio su última tentativa para asentar la psicología sobre los enunciados más recientes de la neurofisiología. En esta época, entonces, Freud ha abandonado la hipnosis y la sugestión, en tanto que inaugura la técnica de la asociación libre. Su posición doctrinal está centrada en la teoría del núcleo patógeno constituido en la infancia con ocasión de un trauma sexual real resultante de la seducción por un adulto. El síntoma es la consecuencia de la represión de las representaciones insoportables que constituyen este núcleo, y el tratamiento consiste en volver a traer a la conciencia sus elementos como se extrae un «cuerpo extraño», siendo la desaparición del síntoma la consecuencia del levantamiento de la represión.

LOS TRES LIBROS FUNDAMENTALES SOBRE EL INCONCIENTE. Durante los años que preceden a la publicación de *La interpretación de los sueños*, Freud introduce en la nosografía, a la que no es indiferente, algunas entidades nuevas. Describe la *neurosis de angustia* separándola de la categoría bastante heteróclita de la neurastenia. Aísla por primera vez la *neurosis obsesiva* (al. *Zwangsneurose*) y propone el concepto de *psiconeurosis de defensa* en el que es integrada la paranoia.

Pero la tarea principal es la de su autoanálisis, término que no empleará durante mucho tiempo. He aquí lo que dice de él en la carta a W. Fliess del 14 de noviembre de 1897: «Mi autoanálisis sigue interrumpido. He echado de ver por qué. Sólo puedo analizar-me a mí mismo con los conocimientos adquiridos objetivamente (como a un extraño). Un autoanálisis genuino es imposible, de lo contrario no habría enfermedad».

El encuentro con Fliess se remonta a 1887. Freud comienza a analizar sistemáticamente sus propios sueños a partir de julio de 1895. Todo pasa como si Freud, sin darse cuenta, hubiese usado a Fliess como intermediario para su propio análisis. El 23 de octubre de 1896 muere su padre. Puede pensarse que este acontecimiento no es extraño al descubrimiento del complejo de Edipo, del que, un año después, en la carta a Fliess del 15 de octubre de 1897, encon-

tramos la siguiente formulación: «Sólo se me ha ocurrido una idea de valor general. He encontrado en mí, como por otra parte en todos, sentimientos de amor hacia mi madre y de celos hacia mi padre, sentimientos que son, pienso, comunes a todos los niños, aunque su aparición no es tan precoz como en los niños que se han vuelto histéricos (de una manera análoga a la “novela de los orígenes” en la paranoia —héroes y fundadores de religiones—). Si esto es así, se comprende, a pesar de todas las objeciones racionales que se oponen a la hipótesis de una inexorable fatalidad, el poder cautivante del *Edipo rey*. También se comprende por qué tenían que fracasar miserablemente todos los posteriores dramas de destino (. . .) pero la leyenda griega ha captado una compulsión que todos reconocen porque todos la han sentido. Cada espectador fue un día en germen y en su fantasía un Edipo, y se espanta retrospectivamente ante el cumplimiento de su sueño traspuesto en la realidad, con todo el aporte de la represión que separa su estado infantil de su estado actual». La ruptura definitiva con Fliess ocurrirá en 1902. En 1900 aparece *La interpretación de los sueños* (*Die Traumdeutung*). El postulado de partida introduce una ruptura radical con todos los discursos anteriores. El absurdo, la incongruencia de los sueños no es un accidente de orden mecánico, el sueño tiene un sentido, ese sentido está oculto y no se desprende de las figuras que utiliza el sueño, sino de un conjunto de elementos propios del soñante mismo, es decir que dependemos, para descubrir ese sentido oculto, de las «asociaciones» producidas por el sujeto. Queda entonces excluido que ese sentido pueda ser determinado sin la colaboración del soñante.

Debemos ocuparnos, pues, de un texto. Sin duda el sueño está constituido principalmente por imágenes, pero no hay otro acceso a ellas que el relato del soñante, que constituye el «contenido manifiesto» que se trata de descifrar, como lo hizo Champollion con los jeroglíficos egipcios, para descubrir el «contenido latente». El sueño está constituido con ayuda de los «sueños diurnos», a los que son transferidos los investimentos afectados a las representaciones de deseo. Así, al mismo tiempo que protege el dormir, el sueño asegura, bajo una forma camuflada, cierto «cumplimiento de deseo». La elaboración del sueño se efectúa con ayuda de técnicas especiales, extrañas al pensamiento conciente: la condensación (un mismo elemento representa varios pensamientos del sueño) y el desplazamiento (un elemento del sueño es puesto en lugar de un pensamiento latente).

De esta concepción del sueño resulta una estructura particular del aparato psíquico que es objeto del séptimo y último capítulo.

Más que la división en tres instancias, consciente, preconsciente e inconsciente, que especifica lo que se llama la primera tópica, conviene retener la idea de una división del psiquismo en dos tipos de instancias, que obedecen a leyes diferentes y separadas por una frontera que no es franqueable sino en condiciones particulares: de un lado, consciente-preconsciente, del otro, inconsciente. Este corte es radical e irreductible, jamás puede haber allí síntesis, sino «tendencia a la síntesis». Por lo tanto, el sentimiento de la unidad de lo mental que es propio del yo no es sino una ilusión. Este aparato hace problemática la aprehensión de la realidad, que tiene que ser constituida por el sujeto. La posición de Freud aquí es la misma que la expresada en el *Proyecto*: «Lo inconsciente es lo psíquico mismo y su esencial realidad. Su naturaleza íntima nos es tan desconocida como la realidad del mundo exterior, y la conciencia nos informa sobre ello de una manera tan incompleta como nuestros órganos de los sentidos sobre el mundo exterior».

El sueño, para Freud, resulta ser una encrucijada entre lo normal y lo patológico, y las conclusiones concernientes al sueño serán consideradas por él como válidas para dar cuenta de los estados neuróticos.

La *Psicopatología de la vida cotidiana* (*Zur Psychopathologie des Alltagslebens*) aparece al año siguiente, en 1901. Se abre con el ejemplo de un olvido de nombre, el de Signorelli, análisis ya publicado por Freud en 1898; este olvido asocia en sus determinaciones motivos sexuales y la idea de la muerte. La obra reseña toda una serie de pequeños accidentes, a los que de ordinario apenas se les presta atención, como los olvidos de palabras, los «recuerdos encubridores», los lapsus del habla o de la escritura, las torpezas, los actos fallidos, etc. Estos hechos pueden considerarse manifestaciones del inconsciente bajo las siguientes tres condiciones: 1) no deben superar cierto límite fijado por nuestro juicio, es decir, lo que llamamos «los límites del acto normal»; 2) deben tener el carácter de un trastorno momentáneo; 3) sólo pueden ser caracterizados así si sus motivos se nos escapan y nos vemos reducidos a invocar el «azar» o la «inatención».

«Al poner a los actos fallidos en el mismo nivel que las manifestaciones de las psiconeurosis, les damos un sentido y una base a dos afirmaciones que a menudo escuchamos repetir, a saber, que entre el estado nervioso normal y el funcionamiento nervioso anormal no existe un límite nítido y tajante (. . .) Todos estos fenómenos, sin excepción alguna, se dejan reducir a materiales psíquicos incompletamente rechazados que, aunque reprimidos por la conciencia, no han perdido toda posibilidad de manifestarse y expresarse».

El tercer texto, *El chiste y su relación con lo inconsciente* (*Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*), se publica en 1905. Ante este largo y difícil texto, algunos se han preguntado por qué juzgó Freud necesario acumular una cantidad tan grande de ejemplos a través de una complicada clasificación. Sin duda, porque sus tesis eran difíciles de demostrar. He aquí las principales. «La gracia sólo reside en la expresión verbal». Los mecanismos no son otros que los del sueño, la condensación y el desplazamiento. El placer que el chiste engendra está ligado a la técnica y a la tendencia satisfecha, hostil u obscena. Pero, sobre todo, «el tercero» ocupa en el chiste un papel preferencial, cosa que lo distingue de lo cómico. «El chiste necesita en general la intervención de tres personajes: el que lo produce, el que paga el gasto de la verba hostil o sexual, y por último aquel en el que se realiza la intención del chiste, que es producir placer». Finalmente, «sólo es chiste el que acepto como tal». Se comprende entonces la dificultad de traducir la palabra alemana *Witz*, pero también la dificultad de su manejo en alemán, por lo que se acaba de mencionar y la diversidad de los ejemplos utilizados: historias extrañas, chistes, retruécanos, juegos de palabras, etc. La especificidad del *Witz* explica la atención que Freud pone en distinguirlo de lo cómico, distingo que se resume así: «el chiste es para lo cómico, por así decir, la contribución que le viene del inconsciente».

El mismo año aparecen los *Tres ensayos de teoría sexual* (*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*), donde se afirma e ilustra la importancia de la sexualidad infantil y se propone un esquema de la evolución de la libido a través de fases caracterizadas por la dominancia sucesiva de las zonas erógenas bucal, anal y genital. En este texto es donde, respecto de la sexualidad, el niño es definido como un «perverso polimorfo» y la neurosis es situada como «negativo de la perversión». Entre 1905 y 1918, aproximadamente, van a sucederse un gran número de textos concernientes a la técnica, por una parte, y a su ilustración a través de la presentación de casos clínicos, por otra. Entre estos últimos figuran los clásicos cinco históricos clínicos psicoanalíticos:

1905, *Fragmento de análisis de un caso de histeria*: es la observación de una paciente llamada Dora, centrada en dos sueños principales cuyo trabajo de interpretación ocupa la mayor parte;

1909, *Análisis de la fobia de un niño de cinco años* (el pequeño Hans o Juanito): Freud verifica allí la exactitud de las «reconstrucciones» efectuadas en el adulto;

en 1909 también, *A propósito de un caso de neurosis obsesiva* (el Hombre de las Ratras); el análisis está dominado por un deseo de muerte inconsciente y Freud se sorprende de verificar «aún mejor»

Más que la división en tres instancias, conciente, preconciente e inconciente, que especifica lo que se llama la primera tópica, conviene retener la idea de una división del psiquismo en dos tipos de instancias, que obedecen a leyes diferentes y separadas por una frontera que no es franqueable sino en condiciones particulares: de un lado, conciente-preconciente, del otro, inconciente. Este corte es radical e irreductible, jamás puede haber allí síntesis, sino «tendencia a la síntesis». Por lo tanto, el sentimiento de la unidad de lo mental que es propio del yo no es sino una ilusión. Este aparato hace problemática la aprehensión de la realidad, que tiene que ser constituida por el sujeto. La posición de Freud aquí es la misma que la expresada en el *Proyecto*: «Lo inconciente es lo psíquico mismo y su esencial realidad. Su naturaleza íntima nos es tan desconocida como la realidad del mundo exterior, y la conciencia nos informa sobre ello de una manera tan incompleta como nuestros órganos de los sentidos sobre el mundo exterior».

El sueño, para Freud, resulta ser una encrucijada entre lo normal y lo patológico, y las conclusiones concernientes al sueño serán consideradas por él como válidas para dar cuenta de los estados neuróticos.

La *Psicopatología de la vida cotidiana* (*Zur Psychopathologie des Alltagslebens*) aparece al año siguiente, en 1901. Se abre con el ejemplo de un olvido de nombre, el de Signorelli, análisis ya publicado por Freud en 1898; este olvido asocia en sus determinaciones motivos sexuales y la idea de la muerte. La obra reseña toda una serie de pequeños accidentes, a los que de ordinario apenas se les presta atención, como los olvidos de palabras, los «recuerdos encubridores», los lapsus del habla o de la escritura, las torpezas, los actos fallidos, etc. Estos hechos pueden considerarse manifestaciones del inconciente bajo las siguientes tres condiciones: 1) no deben superar cierto límite fijado por nuestro juicio, es decir, lo que llamamos «los límites del acto normal»; 2) deben tener el carácter de un trastorno momentáneo; 3) sólo pueden ser caracterizados así si sus motivos se nos escapan y nos vemos reducidos a invocar el «azar» o la «inatención».

«Al poner a los actos fallidos en el mismo nivel que las manifestaciones de las psiconeurosis, les damos un sentido y una base a dos afirmaciones que a menudo escuchamos repetir, a saber, que entre el estado nervioso normal y el funcionamiento nervioso anormal no existe un límite nítido y tajante (. . .) Todos estos fenómenos, sin excepción alguna, se dejan reducir a materiales psíquicos incompletamente rechazados que, aunque reprimidos por la conciencia, no han perdido toda posibilidad de manifestarse y expresarse».

El tercer texto, *El chiste y su relación con lo inconciente* (*Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*), se publica en 1905. Ante este largo y difícil texto, algunos se han preguntado por qué juzgó Freud necesario acumular una cantidad tan grande de ejemplos a través de una complicada clasificación. Sin duda, porque sus tesis eran difíciles de demostrar. He aquí las principales. «La gracia sólo reside en la expresión verbal». Los mecanismos no son otros que los del sueño, la condensación y el desplazamiento. El placer que el chiste engendra está ligado a la técnica y a la tendencia satisfecha, hostil u obscena. Pero, sobre todo, «el tercero» ocupa en el chiste un papel preferencial, cosa que lo distingue de lo cómico. «El chiste necesita en general la intervención de tres personajes: el que lo produce, el que paga el gasto de la verba hostil o sexual, y por último aquel en el que se realiza la intención del chiste, que es producir placer». Finalmente, «sólo es chiste el que acepto como tal». Se comprende entonces la dificultad de traducir la palabra alemana *Witz*, pero también la dificultad de su manejo en alemán, por lo que se acaba de mencionar y la diversidad de los ejemplos utilizados: historias extrañas, chistes, retruécanos, juegos de palabras, etc. La especificidad del *Witz* explica la atención que Freud pone en distinguirlo de lo cómico, distingo que se resume así: «el chiste es para lo cómico, por así decir, la contribución que le viene del inconciente».

El mismo año aparecen los *Tres ensayos de teoría sexual* (*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*), donde se afirma e ilustra la importancia de la sexualidad infantil y se propone un esquema de la evolución de la libido a través de fases caracterizadas por la dominancia sucesiva de las zonas erógenas bucal, anal y genital. En este texto es donde, respecto de la sexualidad, el niño es definido como un «perverso polimorfo» y la neurosis es situada como «negativo de la perversión». Entre 1905 y 1918, aproximadamente, van a sucederse un gran número de textos concernientes a la técnica, por una parte, y a su ilustración a través de la presentación de casos clínicos, por otra. Entre estos últimos figuran los clásicos cinco históricos clínicos psicoanalíticos:

1905, *Fragmento de análisis de un caso de histeria*: es la observación de una paciente llamada Dora, centrada en dos sueños principales cuyo trabajo de interpretación ocupa la mayor parte;

1909, *Análisis de la fobia de un niño de cinco años* (el pequeño Hans o Juanito): Freud verifica allí la exactitud de las «reconstrucciones» efectuadas en el adulto;

en 1909 también, *A propósito de un caso de neurosis obsesiva* (el Hombre de las Ratas): el análisis está dominado por un deseo de muerte inconciente y Freud se sorprende de verificar «aún mejor»

en un obsesivo sus descubrimientos hechos en el estudio de la histeria;

1911, *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente* (el presidente Schreber): la particularidad de este análisis consiste en el hecho de que Freud nunca se encontró con el paciente, conformándose con trabajar sobre las Memorias escritas por este para exponer su enfermedad y hacer valer su interés científico;

1918, finalmente, *De la historia de una neurosis infantil* (el Hombre de los Lobos): esta observación presentaba para Freud una importancia muy particular. Aportaba la prueba de la existencia, en el niño, de una neurosis perfectamente constituida, patente o no; y la del adulto es sólo la exteriorización y la repetición de la neurosis infantil; demostraba la importancia de los motivos libidinales y la ausencia de aspiraciones culturales, contra Jung; daba una ilustración precisa de la constitución del fantasma y del lugar de la escena primaria.

Conviene señalar que la soledad de Freud, que duró muchos años, cesó cerca de 1906 con la constitución de la Sociedad de los Miércoles, día de reunión de los primeros adeptos, rápidamente trasformada en Sociedad Psicoanalítica de Viena.

En 1910, Freud funda la Sociedad Internacional de Psicoanálisis, cuyo primer presidente es Jung.

LOS COMPLEMENTOS NECESARIOS. Intentemos reunir bajo este título algunos temas que, aunque presentes muy a menudo en los primeros escritos, fueron elaborados por Freud bastante tardíamente. En primer lugar, la cuestión del padre, tratada con una amplitud excepcional en *Tótem y tabú* de 1912-13 y retomada para un ejemplo particular en *Moisés y la religión monoteísta* (1932-38). Este es uno de los puntos más difíciles de la doctrina de Freud, debido al polimorfismo de la función paterna en su obra. Luego, está el concepto de narcisismo, que es el objeto del gran artículo de 1914 *Introducción del narcisismo*, necesario para superar las dificultades encontradas en el análisis de Schreber e intentar dar cuenta de las psicosis, pero también para esbozar una teoría del yo. *Lo siniestro* (*Das Unheimliche*), publicado en 1919, atañe más especialmente a la problemática de la castración. Pero la conmoción más importante viene de la conceptualización del automatismo de repetición y del instinto de muerte, que son el tema de *Más allá del principio de placer* (*Jenseits des Lustprinzips*, 1920). La teoría del yo y la identificación serán los temas centrales de *Psicología de las masas y análisis del yo* (*Massenpsychologie und Ich-Analyse*, 1921).

La negación (*Die Verneinung*, 1925), por último, viene a subrayar la primacía de la palabra en la experiencia psicoanalítica, al mismo tiempo que define un modo particular de presentificación del inconciente.

LAS MODIFICACIONES DOCTRINALES. Freud nunca dejó de intentar reunir, en una perspectiva que él denominaba metapsicológica, los descubrimientos que su técnica le permitió hacer y las elaboraciones que no dejaron nunca de acompañar su práctica, subrayando al mismo tiempo que este esfuerzo no debía ser interpretado como la tentativa de constitución de una nueva «visión del mundo» (*Weltanschauung*).

Ciertas modificaciones valen como correcciones de posiciones anteriores. Este es el caso de la teoría del fantasma, que remplazará alrededor de 1910 a la primera teoría traumática de la seducción precoz (*Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, 1907; *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*, 1911; «El Hombre de los Lobos», 1918).

Este es el caso también del masoquismo, considerado primero como una inversión del sadismo. Las tesis de *Más allá del principio de placer* harán concebible la idea de un masoquismo primario que Freud se verá llevado a hacer equivaler, en *El problema económico del masoquismo* (1925), al instinto de muerte y al sentimiento de culpa irreductible e inexplicable que revelan ciertos análisis.

De un modo sin duda arbitrario, se puede contar entre las modificaciones requeridas por el desgaste de los términos (sobrentendiendo que muchos otros motivos las justifican) la introducción de la segunda tópica, constituida por tres instancias: ello, yo y superyó (*El yo y el ello* [*Das Ich und das Es*], 1923), las nuevas consideraciones sobre la angustia como señal de peligro (*Inhibición, síntoma y angustia* [*Hemmung, Symptom und Angst*], 1926), y el último texto, inacabado, de *La escisión del yo en el proceso defensivo* (*Die Ichspaltung im Abwehrvorgang*, 1938). En este texto, Freud anuncia que, a pesar de las apariencias, lo que va a decir, retomando la observación del artículo de 1927 sobre el fetichismo, es, también en este caso, totalmente nuevo. En efecto, las formulaciones que allí se proponen se presentan como el esbozo de una remodelación del conjunto de la economía de su doctrina.

Dos textos tienen aparentemente un estatuto un poco particular en la obra de Freud. Son *El porvenir de una ilusión* (*Die Zukunft einer Illusion*), publicado en 1927, y que examina la cuestión de la religión, y *El malestar en la cultura* (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1929), dedicado al problema de la felicidad [o el bien-estar], consi-

derada por Freud inalcanzable, y a las exigencias exorbitantes de la organización social hacia el sujeto humano.

Se trata, en efecto, de la consideración de los fenómenos sociales a la luz de la experiencia psicoanalítica. En realidad, como siempre en Freud, el ángulo elegido para tratar cualquier cuestión le sirve ante todo para aportar precisiones o para poner a punto aspectos importantes de la experiencia. En *El porvenir*, es la cuestión del padre y de Dios como su corolario; en *El malestar*, es la maldad fundamental del ser humano y la comprobación paradójica de que cuanto más satisface el sujeto los imperativos morales del superyó, más exigente se muestra este.

Fromm (Erich). Psicoanalista norteamericano de origen alemán (Francfort del Meno 1900 - Muralto, Tesino, 1980).

Siendo docente, desde la década de 1930, en el Instituto de Psicoanálisis de Francfort, se asocia a las investigaciones de la escuela de Francfort, donde se relaciona especialmente con H. Marcuse y con T. Adorno. Desde esa época, se empeña en conciliar a K. Marx y a S. Freud y trata de integrar los factores socioeconómicos a la explicación de la neurosis. En 1934, tras el ascenso de Hitler al poder, emigra a los Estados Unidos. Pronto será considerado, junto con K. Horney, H. S. Sullivan y otros, representante de la tendencia culturalista del psicoanálisis. En 1962, es nombrado profesor de psiquiatría en la Universidad de Nueva York. La obra de Fromm es una protesta vigorosa contra las formas más diversas de totalitarismo y de alienación social. Opone la moral de una «planificación humanista» a la ideología del rendimiento económico y del consumo. Fromm ha publicado en especial: *El miedo a la libertad* (1941); *Psicoanálisis y religión* (1950); *Sociedad alienada, sociedad sana* (1955); *El arte de amar* (1956); *Ensayos sobre Freud, Marx y la psicología* (1971); *La pasión de destruir* (1975).

frustración s. f. (fr. *frustration*; ingl. *frustration*; al. *Versagung*).^[19] Estado de un sujeto que se encuentra en la incapacidad de obtener el objeto de satisfacción que codicia.

El término *frustración* es entendido a menudo, en un sentido muy amplio, como toda imposibilidad, para un sujeto, de apropiarse de lo que desea. Así, las vulgarizaciones de la psicología o del psicoanálisis dejan pensar fácilmente que las dificultades de cada uno remiten a alguna frustración. Porque habría sido frustrado en su infancia, un sujeto sería neurótico.

Hay que reconocer sin embargo que en los mismos textos psicoanalíticos encontramos a veces formulaciones de este tipo. Este

es, por ejemplo, el caso cuando la práctica analítica es concebida como una práctica de la frustración. El analista rehúsa responder a la demanda del paciente, y así haría retornar demandas más antiguas, induciría a la revelación de deseos más verdaderos.

Tal concepción tiene el inconveniente de confundir varias modalidades de la falta. J. Lacan, por su parte, distingue tres: la privación, la frustración y la castración. Estos tres términos son especificados partiendo de una distinción del agente de la falta, del objeto de la falta y de la falta misma como «operación». Lacan destaca así que para el niño, aun en una etapa anterior al Edipo, no podemos conformarnos, para situar la frustración, con pensar en los objetos *reales* que podrían faltarle. La falta misma, en la frustración, es *imaginaria*: la frustración es el campo de las exigencias sin límite, sin duda porque acompaña la tentativa siempre vana de restaurar una completud del yo, según el modelo de la completud de la imagen del cuerpo. Pero no podemos quedarnos ahí: en el mundo humano, en el que el niño constituye su deseo, la respuesta es escandida por un Otro, Otro paterno o materno que da o rehúsa, y ante todo da o rehúsa su presencia. Es esta alternancia de la presencia y de la ausencia, formalizable como alternancia de un más y de un menos, de un 1 y de un 0, la que da al agente de la frustración su dimensión simbólica.

G

genital (amor) (fr. *amour génital*; ingl. *genital love*; al. *genitale Liebe*). Forma del amor a la que llegaría el sujeto al término de su desarrollo psicosexual.

Una de las causas frecuentes para recurrir al análisis reside en la dificultad, para el sujeto, de vivir su existencia afectiva y sexual como él desearía. Las inhibiciones, las insatisfacciones y las contradicciones experimentadas en este plano se soportan cada vez menos en cuanto se considera que el mundo moderno asegura a cada uno un derecho igual al disfrute, al goce.

Freud, sin embargo, ha destacado que este tipo de dificultades no es sólo referible a las contingencias de la historia individual, sino que reposa en escisiones inducidas por la estructura subjetiva misma. En su artículo *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa* (1912), señala el hecho bien conocido de que ciertos hombres sólo pueden desear a mujeres que no aman. Aman a su mujer legítima —o, más generalmente, a una mujer idealizada— y desean a mujeres que ven como degradadas; por ejemplo, las prostitutas. Freud explica esta escisión por el hecho de que la mujer amada, demasiado próxima a la madre, se encuentra prohibida. En cuanto a las mujeres, agrega Freud, si bien se observa menos en ellas la necesidad de tener un objeto sexual rebajado, la sensualidad a menudo permanece ligada para ellas a la condición de lo prohibido, o al menos del secreto. Sin embargo, Freud menciona también, siempre en el mismo artículo, lo que sería una «actitud completamente normal en el amor», actitud en la que vendrían a unirse la corriente sensual y la corriente tierna. ¿Podría entonces el psicoanálisis prometer, tanto al hombre como a la mujer, una armonía del deseo y del amor? Esto es lo que se ha creído poder teorizar bajo el nombre de *amor genital*.

M. Balint es sin duda el autor que ha propuesto el análisis más elaborado sobre este punto (*Amor primario y técnica psicoanalítica*). El amor genital, para él, se define ante todo en términos negativos. Estaría depurado de todo rasgo pregenital, ya se trate de rasgos orales (avidez, insaciabilidad, etc.), de rasgos sádicos (necesidad de

humillar, de mandar, de dominar al compañero), de rasgos anales (necesidad de ensuciarlo, de despreciarlo por sus deseos y placeres sexuales), como también de particularidades en las que se hacen sentir los efectos de la fase fálica o del complejo de castración. Debe notarse, sin embargo, que este despojamiento le parece difícilmente concebible.

¿Puede arriesgarse entonces una definición positiva? El amor genital, en tanto fase cumplida de una evolución, supondría una relación armoniosa entre los participantes, y esto, para Balint, necesita de un trabajo de conquista más un trabajo de adaptación que tengan en cuenta los deseos del otro. Pero Balint reconoce que la acomodación a la realidad del otro no puede ser la última palabra del amor genital. «Ciertamente —escribe—, el coito es al principio un acto altruista; pero, a medida que la excitación crece, la atención acordada al compañero disminuye, de tal suerte que al final, durante el orgasmo y los momentos que lo preceden, los intereses del compañero se olvidan totalmente».

Hay, sin embargo, una última paradoja. Para Balint, en el momento mismo en que el sujeto se encuentra arrastrado por una satisfacción que sólo le concierne a él, puede experimentar el sentimiento de una armonía perfecta, la de gozar del placer supremo juntamente con su compañero.

La teoría del amor genital ha tenido un papel nada despreciable en el psicoanálisis: llegar a él ha podido aparecer como uno de los objetivos concebibles de la cura. Pero hay que señalar que Balint no explicita verdaderamente esta «convicción de estar unido al compañero en una armonía completa». De ahí que parezca más ligada a una representación imaginaria del amor como reciprocidad que a lo que se presenta de hecho en el acto sexual. Freud, en cierto modo, refutaba por adelantado la teoría de Balint cuando consideraba «la posibilidad de que algo en la naturaleza misma de la pulsión sexual no sea favorable a la realización de la plena satisfacción». Para ello se fundaba en la diferencia entre el objeto originario y el objeto final de la pulsión, debido a la barrera del incesto, y también en el hecho de que la pulsión sexual se constituye desde un gran número de componentes que no pueden ser integrados todos en la configuración ulterior. Del mismo modo, Lacan ha podido subrayar que «en el hombre (. . .) las manifestaciones de la pulsión sexual se caracterizan por un desorden eminente. No hay nada allí que se adapte». Esta inadaptación, indudablemente, debe ser referida, en última instancia, a la posición distinta de los hombres y las mujeres en la **sexuación**.

genital (estadio) (fr. *stade génital*; ingl. *genital stage*; al. *genitale Stufe*). Véase **estadio**.

goce s. m. (fr. *jouissance*; ingl. *use o enjoyment*; al. *Genießen, Genuß, Befriedigung*; *Lust* designa el placer). Diferentes relaciones con la satisfacción que un sujeto deseante y hablante puede esperar y experimentar del usufructo de un objeto deseado.

Que el sujeto deseante hable, que sea, como dice Lacan, un ser que habla, un «serhablante», implica que la relación con el objeto no es inmediata. Esta no inmediatez no es reductible al acceso posible o imposible al objeto deseado, así como la distinción entre goce y placer no se agota en que a la satisfacción se mezclen la espera, la frustración, la pérdida, el duelo, la tensión, el dolor mismo. En efecto, el psicoanálisis freudiano y lacaniano plantea la originalidad del concepto de goce en el hecho mismo de que nuestro deseo está constituido por nuestra relación con las palabras. Se diferencia así del uso común del término, que confunde el goce con las suertes diversas del placer. El goce concierne al deseo, y más precisamente al deseo inconciente, lo que muestra que esta noción desborda ampliamente toda consideración sobre los afectos, emociones y sentimientos para plantear la cuestión de una relación con el objeto que pasa por los significantes inconcientes.

Este término ha sido introducido en el campo del psicoanálisis por Lacan;^[20] continúa la elaboración freudiana sobre la *Befriedigung*, pero difiere de ella. Quizás el término *jouissance* [goce] podría aclararse con un recurso a su etimología posible (el *joy* medieval designa en los poemas corteses la satisfacción sexual cumplida) y por su uso jurídico (el goce de un bien se distingue de su propiedad [lo que se llama «usufructo». Véase *Seminario XX*, 1972-73, «Aún»]).

Desde el punto de vista del psicoanálisis, el acento recae en la compleja cuestión de la satisfacción y, en particular, en su relación con la sexualidad. El goce se opone entonces al placer, que disminuiría las tensiones del aparato psíquico al nivel mínimo. Sin embargo, es posible preguntarse si la idea de un placer puro de este tipo conviene para hablar de lo que experimenta el ser humano, dado que su deseo, sus placeres y displaceres están capturados en la red de los sistemas simbólicos que dependen todos del lenguaje, y que la idea de la simple descarga es una caricatura, en la medida en que lo reclamado radicalmente para la satisfacción es el sentido.

Aun la masturbación, que se podría tomar como modelo de este goce singular, este goce del «idiota» [cita de Lacan, *Seminario XX*, «Aún»], en el sentido de la etimología griega *idiôtês* («ignorante»), está capturada en las redes del lenguaje, al menos a través del fan-

tasma y de la culpa. Desde aquí, puede preguntarse si esta tensión particular indicada por el concepto de goce no se debe pensar, dejando de lado el principio más imaginario de la termodinámica, con arreglo a los juegos de concatenación de la cadena significante en la que el hombre se encuentra comprometido por el hecho de que habla. El goce sería entonces el único término conveniente a esta situación. La satisfacción o la insatisfacción no dependerían sólo de un equilibrio de las energías, sino de relaciones diferentes, con lo que ya no puede concebirse como una tensión domesticada, sino con el campo del lenguaje y las leyes que lo regulan: «*jouis-sens*» [homofonía de «*jouissance*» que significa «yo-oigo-siento» y también, «goza (de tu) - sentido!», refiriéndose tanto a la orden del superyó como al sentido implicado en el goce]. Es un juego de palabras de Lacan que rompe con la idea mítica de un animal monádico que goza solo y sin palabras, sin la dimensión radicalmente intersubjetiva del lenguaje. Por el hecho de que habla, por el hecho de que «el inconciente está estructurado como un lenguaje», como lo demuestra Lacan, el goce no puede ser concebido como una satisfacción de una necesidad aportada por un objeto que la colmaría. Únicamente cabe allí el término goce y como goce *interdicto*, no en el sentido fácil de que estaría tachado [*barré*: barrado] por censores, sino porque está *inter-dicto* [entre-dicho], es decir, está hecho de la materia misma del lenguaje donde el deseo encuentra su impacto y sus reglas. A este lugar del lenguaje Lacan lo denomina el gran **Otro**. Toda la dificultad de este término goce viene de su relación con ese gran Otro no representable, ese lugar de la cadena significante. Pero a menudo este lugar es tomado como el de Dios o el de alguna figura real subjetivada, y la intrincación del deseo y su satisfacción se piensa entonces en una relación tal con ese gran Otro que no se puede pensar el goce sin pensarlo como goce del Otro, como lo que hace gozar al Otro, que entonces toma consistencia subjetiva, y a la vez como aquello de lo que gozo.

Se puede decir que la transferencia, en una cura analítica, se juega, a partir de estos dos límites, hasta llegar al punto en que este Otro puede ser pensado como lugar y no como sujeto. Y si se demanda al psicoanalista que nos haga acceder a un saber sobre el goce, esta manera de concebir a este Otro como el lugar de los significantes, marcada por una falta estructural, permite al psicoanálisis pensar el goce tal como se le presenta: no según un ideal de plenitud absoluta, ni según la inclinación perversa de intentar capturar el goce imaginado de un Otro subjetivado, sino según una incompletud ligada al hecho de que el lenguaje es una textura y no un ser.

EL PRINCIPIO DE PLACER Y EL MÁS ALLÁ DEL PRINCIPIO DE PLACER. La cuestión de la satisfacción no basta para plantear la del goce. La filosofía antigua, en Platón y Aristóteles en particular, pone en evidencia la variabilidad de lo que parece agradable o desagradable, y los complejos lazos entre placer y dolor. Así, el diferimiento de un placer, que causa dolor, puede permitir acceder a un placer más grande y más durable. La única cuestión entonces es saber orientarse hacia el verdadero Bien, que puede ser definido de manera distinta según cada filosofía. Es decir que la cuestión de la satisfacción está en el fundamento de lo que podemos llamar una sabiduría. Pero, ¿el psicoanálisis promueve una sabiduría?

Para S. Freud, la complejidad de esta cuestión está dictada por la clínica misma: se pregunta por qué algunos sueños, especialmente en los casos de neurosis traumáticas de guerra, repiten con insistencia el acontecimiento traumático, cuando desde 1900 él ha fundado su teoría de «la interpretación de los sueños» en la satisfacción de un deseo inconciente. ¿A qué principio obedece esta repetición del dolor, cuando el principio de placer explicaba bastante bien el mecanismo de la descarga de la tensión, haciendo de la satisfacción el cese de esta tensión llamada «dolorosa»? Aparte de esto, ¿cómo explicar los numerosos fracasos en las curas histéricas emprendidas bajo la idea del principio de placer, aun si es retomado por el principio de realidad, que exige diferir la satisfacción?

Del texto de *Más allá del principio de placer* (1920), interesa que comience con el «fort-da». Estas dos sílabas acompañan el juego de un niño que hace aparecer y desaparecer un carretel: el juego, así inventado, en el ritmo de esta oposición de fonemas, simboliza la desaparición y el retorno de su madre. Es el lazo de la oposición de dos sílabas del lenguaje con la repetición de la pérdida y la aparición del objeto deseado, dolor y placer, el que puede definir el goce (véase **fort-da**). El lenguaje, en esta repetición, no está interesado como instrumento de descripción de la pérdida o del reencuentro; tampoco los mima, sino que es su textura misma la que teje la materia de este goce, en la repetición de esta pérdida y de este retorno del objeto deseado.

Este juego es de un alcance simbólico más fuerte que el que trasmite la idea de dominar la pena y la emoción de la pérdida. Por el contrario, en lugar de disminuir la tensión, la hace resurgir sin cesar y la liga con el lenguaje, con la repetición y la oposición de los fonemas. Ya para Freud, la materia del goce era la misma que la del lenguaje. Lo que hace también que no podamos jerarquizar consecutivamente un *yo-placer* (*Lust-Ich*) y un *yo-realidad* (*Real-Ich*): toda idea de génesis y de jerarquización manifiesta un ideal de dominio

opuesto a la ética del psicoanálisis en la medida que tal saber sobre el goce permitiría gozar del síntoma del otro y utilizarlo.

Freud nos plantea también varios otros problemas importantes: ¿cómo concebir por ejemplo lo que se llama la *satisfacción alucinatoria*? Esto no concierne solamente a la alucinación patológica sino también a esa manera tan común de renegar, rechazar, la pérdida del objeto deseado, o, más precisamente, de rechazar que nuestra relación con el objeto sea una relación de otro orden que la relación con un objeto consumible, es decir, siempre renovable. Se puede pensar en el problema contemporáneo de la toxicomanía, tal como lo plantea Ch. Melman, en relación con lo que supone la economía de mercado.

Sin hablar siquiera de sustancias tóxicas, ¿qué decir de la manera en que el sueño suscita al objeto deseado, o al acontecimiento feliz o doloroso?

El texto freudiano de *Más allá del principio de placer* anuda la oposición del principio de placer y la repetición con la oposición de la **pulsión** de vida y la pulsión de muerte. Nuestro goce es contradictorio, descuartizado como está entre lo que «satisfaría» a los dos principios.

EL GOCE DEFINIDO POR SU RELACIÓN CON EL SIGNIFICANTE DE LA FALTA EN EL OTRO: S(A). El texto de Lacan «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconciente freudiano» (1960), publicado en *Escritos* (1966), invierte la perspectiva habitual en la que se sitúan a menudo las relaciones entre el sujeto y el objeto.

Lacan desplaza la perspectiva filosófica, que plantea para el sujeto un ideal a alcanzar, el goce de la perfección de la totalidad del ser, trastornando así la relación tradicional del sujeto con el goce: el sujeto no es ni una esencia ni una sustancia, es un lugar.

El lenguaje mismo no está marcado por una positividad sustancial; es un defecto en la pureza muda del No-Ser [paráfrasis de un verso de Valéry citado por Lacan en «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo», *Escritos*, 1966]. Desde el principio, el goce intricado en el lenguaje está marcado por la falta y no por la plenitud del Ser. Esta falta no es insatisfacción, a la manera de la reivindicación histórica; signa el hecho de que la materia del goce no es otra cosa que la textura del lenguaje y que, si el goce hace «languidecer» [*ibid.*] al Ser, es porque no le da la sustancia esperada y no hace del Ser más que un efecto de «lengua» [juego de palabras entre *languir*: languidecer y *languie*: lengua, que son parcialmente homofónicos], de dicho. La noción de Ser queda así desplazada. A partir del momento en que habla, el hombre ya no es para Lacan ni esencia ni existen-

cia, sino «serhablante» [*parlêtre*]. Si el goce fuera una relación o una relación posible con el Ser, el Otro sería consistente: se confundiría con Dios, y la relación con el semejante estaría garantizada por él. Para el «serhablante», en cambio, todo enunciado no tiene otra garantía que su enunciación: no hay Otro del Otro. El goce, precisamente, tiene una relación radical con ese significante de la falta en el Otro, $S(\bar{A})$.

Que no haya Otro del Otro, que la función del Otro tachado sea la de ser el tesoro de los significantes fundamenta empero lo que los analistas escuchan de la neurosis. Así, a la ignorancia del lugar desde donde desea, que marca al hombre, Lacan responde planteando que el inconciente es el discurso del Otro, que el deseo es el deseo del Otro. Lo que hace que el hombre plantee al Otro la pregunta «¿qué quieres?» [de mí] como si el Otro tomase consistencia subjetiva, reclamando su tributo.

Este tributo parece ser la castración. El neurótico «se figura que el Otro demanda su castración», escribe Lacan, y se dedica a asegurar el goce del Otro en el que quiere creer, haciéndolo «consistir» así en una figura superyoica que le ordenaría gozar haciéndolo gozar.

Así, la teoría lacaniana, después de Freud, desplaza la noción de castración hacia una función simbólica que no es la de un sacrificio, de una mutilación, de una reducción a la impotencia, como se figura el neurótico. Se trata, con todo, de un tributo a pagar por el goce sexual en la medida en que está sometido a las leyes del intercambio, dependientes de sistemas simbólicos que lo sacan de un autoerotismo mítico. La misma elección del **falo** como símbolo del goce sexual hace entrar a este en una red de sentido en la que la relación con el objeto del deseo está marcada por una falta estructural, tributo a pagar para que el goce sea humano, regulado por el pacto del lenguaje. El fantasma, en particular, ese escenario del goce $\$ \diamond a$, no es solamente fantasía imaginaria en la relación del deseo con el objeto; obedece a una lógica que limita el investimento objetual pulsional al objeto, por medio de lo que Lacan llamará después la función fálica.

GOCE FÁLICO Y GOCE DEL OTRO. En el seminario *Aún* (1972-73), Lacan va a especificar la diferencia entre goce masculino y goce femenino, diferencia que no se regula necesariamente por la anatomía: todo «serhablante» tiene una relación con el falo y la castración, pero estas relaciones son diferentes. El cuadro de las fórmulas de la sexuación propone una combinatoria ordenada por lo que Lacan llama la función fálica. (Véase **matema**, figura 4; según las fórmulas de la sexuación del seminario *Aún*.)

El cuadro citado en el artículo sobre el matema ha sido también comentado en el artículo sobre el falo, ese significante del goce. El significante, por otra parte, en ese texto, es designado «causa del goce» al mismo tiempo que su término. Así, si el objeto a es causa del deseo, el significante, por su parte, es causa de goce.

Mientras que en el texto de los *Escritos* «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconciente freudiano», el goce era situado en la relación con el significante del Otro tachado $S(\bar{A})$, en la segunda parte de su obra, Lacan pone más particularmente en relación con $S(\bar{A})$ al goce femenino: «El Otro no es simplemente ese lugar en el que la verdad balbucea. Merece representar aquello con lo que la mujer forzosamente tiene relación (. . .) Por ser radicalmente el Otro en la relación sexual, respecto de lo que puede decirse del inconciente, la mujer es lo que tiene relación con ese Otro» (seminario *Aún*, 1972-73).

Así, es *no-toda* en el goce fálico, en esa misma medida en que tiene relación con el Otro, lo que no significa que pueda decir algo de ello; mientras que su compañero masculino sólo puede alcanzarla por medio de lo que, a través del fantasma, pone en escena la relación del sujeto con el objeto a .

Hay por lo tanto un hiato radical entre los sexos. La separación entre lo que está inscrito a la izquierda como un campo finito en el que el universal se sitúa respecto de una excepción, y lo que está inscrito a la derecha como un campo infinito en el que el *no-todo* toma otro sentido, es lo que hace que el goce humano, en todas sus formas, incluyendo el goce sublimado de la creación y el goce místico, esté marcado por una falta que no es pensable en términos de insatisfacción con respecto a un «buen» goce: no hay «buen» goce, pues no hay un goce que convendría a una relación sexual verdadera, a una relación que resolviera el hiato entre los sexos.

«No hay relación sexual porque el goce del Otro tomado como cuerpo es siempre inadecuado, perverso de un lado —en tanto el Otro se reduce al objeto a — y yo diría loco, enigmático, del otro. ¿No es por el enfrentamiento de esta *impasse*, de esta imposibilidad por donde se define un real, como el amor se pone a prueba?» (*ibid.*).

En el seminario *Aún*, Lacan profundiza de otra manera el término **gran Otro**. Antes designaba al tesoro de los significantes; ahora designa al Otro sexo. Lo que no es contradictorio en la medida en que el Otro sexo, en Lacan, es aquello que puede inscribirse a la derecha del cuadro de la sexuación (véase **matema**), y que marca una relación directa con $S(\bar{A})$, es decir, una relación directa con la cadena significante en su infinitud, cuando no está marcada por la castración.

¿Qué significa entonces el goce Otro, o goce del Otro, en esta nueva formulación de Lacan?

Si no hay relación sexual inscribible como tal, si no se puede escribir entre hombre y mujer $x R y$, si, por lo tanto, no hay goce adecuado, si el goce está marcado por este apartamiento entre goce fálico, del lado masculino, y goce del Otro, del lado femenino, ¿cuál es el estatuto de este goce del Otro, puesto que la función fálica es el único operador con el cual podemos pensar la relación del goce con el lenguaje? ¿El goce del Otro, del Otro sexo y de lo que lo simboliza, el cuerpo del Otro, está fuera del lenguaje, fuera de la inscripción fálica que anuda el goce con las leyes del significante? Lacan escribe lo siguiente: «Voy un poco más lejos: el goce fálico es el obstáculo por el cual el hombre no llega, diría yo, a gozar del cuerpo de la mujer, precisamente porque de lo que goza es del goce del órgano. Por eso que el superyó, tal como recién lo puntualicé con el ¡Goza!, es correlativo de la castración, que es el signo con el que se adorna la confesión de que el goce del Otro, del cuerpo del Otro, sólo es promovido por la infinitud» (*ibid.*).

A este respecto, Lacan retoma la paradoja de Zenón, en la que Aquiles no puede superar a la tortuga y sólo puede alcanzarla en el infinito.

¿Cómo se articulan los dos goces, goce fálico y goce del Otro? «El goce, en tanto sexual, es fálico —escribe Lacan—, es decir que no se relaciona con el Otro como tal». El goce femenino, si bien tiene relación con el Otro, con $S(\bar{A})$, no deja de tener relación tampoco con el goce fálico. Este es el sentido de la formulación según la cual la mujer es no-toda en el goce fálico: que su goce está esencialmente dividido. Aun si es imposible, aun si las mujeres son mudas al respecto, es necesario que el goce del Otro sea planteado, tenga un sentido, para que el goce fálico, alrededor del cual gira, pueda ser planteado de otro modo que según una positividad absoluta, para que pueda ser situado sobre ese sin fondo de falta que lo liga al lenguaje.

CONSECUENCIAS CLÍNICAS DE LA ARTICULACIÓN DEL GOCE FÁLICO Y DEL GOCE DEL OTRO. Esta relación con un goce Otro que el goce fálico, aunque el goce fálico sea el único que hace límite para el «serhablante», es de una gran importancia teórica y clínica. Este goce enigmático puede aclarar el goce de los místicos, hombres o mujeres. Lo que justamente es esencial para situar al goce fálico mismo. No como positividad esencial —esta es precisamente la tentativa perversa—, sino como marca del significante sobre una hiancia, cuyo lugar central en su función de indicación hace «existir» la

posibilidad de Otro goce, que Lacan continuará llamando así goce del Otro.

¿Arriesgaremos decir que la toxicomanía, a través de un objeto oral que no pasa por lo que la función fálica plantea en términos de semblante y no de esencia, quizá busca dar consistencia al goce del Otro, colmar la hiancia que este indica en una infinitud no limitada ya por el goce fálico sino por la muerte? El aspecto de la hiancia será elaborado directamente con el nudo borromeo, puesto que los redondeles de hilo anudados de a tres marcan, incluso en su rebatimiento sobre un dibujo, la función primordial del agujero en la articulación de estas nociones. Uno de los últimos seminarios de Lacan, el *Sinthome* [neologismo de Lacan, en lugar de la grafía francesa «symptôme», que juega con la idea de «santo hombre» y Santo Tomás (de Aquino), promoviendo así otra nueva función del síntoma, que suple la función del padre] (1976), anudará con un cuarto nudo, el del «sinthome», los tres redondeles de lo Real, lo Imaginario y lo Simbólico, y, a propósito de la escritura de Joyce, planteará el lazo entre la escritura y el goce. Véase **síntoma**.

El goce, para el psicoanálisis, es por lo tanto una noción compleja que sólo encuentra su rigurosidad al ser situada en la intrincación del lenguaje con el deseo en el «serhablante». Este lazo funda un hiato radical entre el hombre y la mujer. Hiato que no es reductible a algún conflicto; es la imposibilidad misma de escribir la relación sexual como tal. Por eso el goce humano está irreductiblemente marcado por la falta y no por la plenitud, sin que esto dependa sólo de la problemática de la satisfacción o la insatisfacción —simplificación propuesta por la histeria—. Del lado del goce masculino, en efecto, el falo es el significante de ese hiato; del lado del goce femenino, hay una división entre la referencia fálica y un goce del Otro, es decir, de la cadena significante en su infinitud, que no puede sin embargo «ex-sistir» [partición lacaniana de la palabra existir que enfatiza, al demarcar sus morfemas, el sentido de «estar afuera» de lo real, y su oposición conceptual con el «insistir» de lo simbólico y el «consistir» de lo imaginario] sino porque el lenguaje y el significante fálico permiten situar su sentido y su alcance, aun si es imposible. Esta hiancia del goce humano está en el nudo mismo de lo que Freud y Lacan sitúan como represión originaria, en el nudo de lo que se puede llamar simbolización primordial.

Groddeck (Walter Georg, llamado Georg). Médico alemán (Bad Kösen 1866 - Zurich 1934).

Es alumno y luego asistente de E. Schweninger, médico personal de Bismarck. En el sanatorio que abre en 1900 en Baden-Ba-

den, Groddeck aplica los métodos de su maestro Schweninger, quien, despreciando las terapéuticas tradicionales, preconiza la dieta, la hidroterapia y los masajes. Afirma la importancia de los factores psíquicos en las enfermedades orgánicas; los síntomas de estas tienen un valor simbólico. Desde 1913, toma contacto con la obra de Freud, que lo alienta en su abordaje de los fenómenos inconscientes en las enfermedades somáticas. Publica *Determinación psíquica y tratamiento psicoanalítico de las afecciones orgánicas* (1917). *Das Buch vom Es (El libro del ello)*, que da a la luz en 1923, es testimonio de su deseo de hacer entender el psicoanálisis a todos.

Desde 1926, Groddeck se aleja de Freud, cuyas especulaciones psicológicas critica, pues para él el inconsciente es somático, el cuerpo está en las palabras, y a la inversa. Su última obra, *Der Mensch als Symbol (El ser humano como símbolo)*, 1933, es, por lo demás, un estudio sobre el simbolismo del cuerpo y del hombre.

H

handling s. m. [Término inglés.] En la terminología de D. W. Winnicott, manera adecuada de manipular y cuidar corporalmente a un bebé, que favorece sobre todo, en su desarrollo espontáneo, el proceso de personalización.

Esta función nace, como la del holding, de la identificación de la madre con el recién nacido, que la hace capaz de adaptarse a sus primeras necesidades de una manera casi perfecta. Véase **holding**.

Hans (el pequeño [Juanito]). Seudónimo de un niño a propósito del cual Freud expone su perspectiva sobre la sexualidad infantil y el lugar de esta en la historia individual.

Freud presenta estas concepciones en un artículo de 1909, *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben (Análisis de la fobia de un niño de cinco años)*. El surgimiento de una fobia en la historia de este niño le permite a Freud poner en evidencia el papel del complejo de Edipo y la función subjetiva de la castración, y, más allá de ello, el papel de la función paterna en el deseo inconsciente. Véase **fobia**.

Hartmann (Heinz). Médico y psicoanalista norteamericano de origen austríaco (Viena 1894 - Stony Point, Nueva York, 1970).

Junto con E. Kris y R. Loewenstein, es representante de la *ego psychology* o psicología del yo, que plantea como objetivo de la terapia analítica la adaptación del yo a la realidad.

hipnosis s. f. (fr. *hypnose*; ingl. *hypnosis*; al. *Hypnose*). Estado modificado de conciencia, transitorio y artificial, provocado por la sugestión de otra persona, llamada «hipnotizador», que se caracteriza por una susceptibilidad acrecentada a la influencia de este último y una disminución de la receptividad para otras influencias.

Este cambio en la conciencia y la memoria se acompaña de ideas y reacciones que no son habituales en el sujeto, que son en parte sugeridas por el hipnotizador. Fenómenos como el letargo, la anestesia, la parálisis, la rigidez muscular y modificaciones vaso-

motoras de localización a veces muy precisa pueden ser provocadas, mantenidas o suprimidas en tal estado, independientemente de la libre voluntad del sujeto. A. M. J. de Chastenet, marqués de Puysegur, discípulo de F. A. Mesmer, tiene el mérito de haber sido el primero en describir, en 1784, este estado de «sonambulismo provocado» por el magnetismo animal. Y J. Braid, un dentista de Manchester, utilizó este «sueño artificial» como método para anestesiarse a sus pacientes, y lo llamó «hipnosis» en 1843, cuando elaboró una primera teoría del hipnotismo. Esta sería profundizada por A. Liébault y H. Bernheim, de Nancy, que pusieron en primer plano el papel de la sugestión, y por J. M. Charcot, quien, en París, en la misma época, la asimiló, sin duda abusivamente, a los fenómenos de la histeria. S. Freud sería el primero en mostrar que la hipnosis permitía la manifestación de la actividad del inconsciente, y desde su práctica de la hipnosis descubriría el psicoanálisis.

histeria s. f. (fr. *hystérie*; ingl. *hysteria*; al. *Hysterie*). Neurosis caracterizada por el polimorfismo de sus manifestaciones clínicas.

La fobia, llamada a veces *histeria de angustia*, debe ser distinguida de la *histeria de conversión*. Esta última se distingue clásicamente por la intensidad de las crisis emocionales y la diversidad de los efectos somáticos, ante los cuales fracasa la medicina. El psicoanálisis contemporáneo pone el acento en la estructura histórica del aparato psíquico, engendrada por un discurso, y que da lugar a una economía así como a una ética propiamente histéricas.

LA HISTERIA EN LA PRIMERA TÓPICA FREUDIANA. Freud se desprende ante todo de una concepción innatista y adopta la idea de una neurosis adquirida. Plantea el problema etiológico en términos de cantidad de energía: la histeria se debe a un «exceso de excitación». En los *Estudios sobre la histeria* (1895) se afirma el parentesco del mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos con la neurosis traumática: «La causa de la mayoría de los síntomas histéricos merece ser calificada de trauma psíquico». Habiéndose hecho autónomo el recuerdo de este choque, actúa a la manera de un «cuerpo extraño» en el psiquismo: «La histérica sufre de reminiscencias». En efecto, el afecto ligado al episodio causal no ha sido abreaccionado, es decir, no ha encontrado una descarga de energía por vía verbal o somática, porque la representación psíquica del trauma estuvo ausente, estuvo prohibida o era insoportable. La escisión del grupo de representaciones incriminadas constituye entonces el núcleo de un «segundo conciente» que infiltra al psiquismo durante las crisis o que inerva una zona corporal formando un síntoma permanente:

neuralgia, anestesia, contractura, etc. El mecanismo de defensa que preside la formación del síntoma histérico es calificado entonces de «represión de una representación incompatible con el yo». Paralelamente, Freud afirma que el trauma en cuestión está siempre ligado a una experiencia sexual precoz vivida con displacer, comprendiendo en ello a los varones, lo que libera a la histeria de su condición exclusivamente femenina. Con posterioridad, Freud pensará que había sobrestimado la realidad traumática en detrimento del fantasma de la violencia perpetrada por un personaje paterno.

La concepción freudiana requiere algunas precisiones: supone que la relación psique-soma es de dos lugares, ocupando la psique la posición superior, y separados ambos lugares por una barra franqueable por una representación psíquica. Freud descubre así en la histeria una «solicitación somática», una especie de llamada del cuerpo a que una representación reprimida venga a alojarse en él. De este modo, Freud invitaba al abandono del debate clásico entre psicogénesis y organicismo en la histeria: el problema planteado por esta neurosis es el del encuentro entre el cuerpo biológico y el «representante pulsional», que es del orden del lenguaje, es decir, un significante. El síntoma entonces es un mensaje ignorado por su autor, que es preciso entender en su valor metafórico, e inscrito en jeroglíficos sobre un cuerpo enfermo en tanto parasitado.

LA SEGUNDA TÓPICA DE FREUD. Las dificultades encontradas en la cura llevaron a Freud a establecer la segunda tópica del aparato psíquico. Nuevos estudios prometidos sobre la histeria, sin embargo, nunca vieron la luz. La pertinencia de la clínica freudiana aparece en diversos textos y es puesta de relieve por la relectura de J. Lacan, gracias a los instrumentos conceptuales que propuso.

Así, el análisis del sueño llamado «de la bella carnicera», publicado en *La interpretación de los sueños* (1900), le permite a Freud afirmar que esta soñante histérica se ve obligada a crearse un «deseo insatisfecho»: ¿por qué no quiere el caviar que sin embargo desea? Para reservar así el lugar del deseo en tanto este no se confunde ni con la demanda del amor ni con la satisfacción de la necesidad. La falta constitutiva del deseo está empero articulada a través de una demanda con el lugar del Otro, definido como lugar simbólico del lenguaje. Esta falta está en el Otro, articulación significativa de la falta de objeto como tal cuyo significante es el falo. De este modo, el deseo de la histérica revela la naturaleza general del deseo de ser deseo del Otro. Además, este sueño es propiamente el de una histérica, que no accede al deseo sino por el rodeo de la identifica-

ción imaginaria con una amiga, identificación que conduce a una apropiación del síntoma de un semejante por medio de un razonamiento inconciente por el que la histérica se atribuye motivos análogos para estar enferma.

El texto de este sueño, puesto en relación con el caso Dora, permite avanzar un paso más. Dora presentaba numerosos síntomas ligados a la relación compleja que su padre y ella misma mantenían con la pareja de los K.: lazo amoroso platónico disimulado de su padre y de la Sra. K., cortejo a veces apremiante pero secreto del Sr. K. hacia Dora. El análisis de Dora fue orientado por Freud hacia el reconocimiento de su deseo reprimido por el Sr. K. Esto le permitió mostrar la importancia, en el establecimiento de la histeria, del amor por el padre impotente, secuela edípica interpretada aquí como defensa actual contra el deseo. Pero Freud reconocerá haber omitido la dimensión homosexual del deseo histórico, de ahí el fracaso de la cura. Para Lacan, se trata de una «homosexualidad» que es preciso entender en este caso como identificación con el hombre, el Sr. K., por cuyo intermedio la histérica se interroga sobre el enigma de la femineidad: «Es así como la histérica se experimenta a sí misma en los homenajes dirigidos a otra, y ofrece la mujer en la que adora su propio misterio al hombre cuyo papel pretende sin poder nunca gozar de él. En una búsqueda sin descanso de lo que es ser una mujer. . .» (*Escritos*, 1966).

LA HISTERIA DESPUÉS DE FREUD. El establecimiento ulterior de la estructura de los discursos basada en un juego de cuatro elementos, el sujeto, el significante amo, el del saber inconciente y el objeto causa del deseo, le ha permitido a Ch. Melman proponer unos *Nuevos estudios sobre la histeria* [*Nouvelles études sur l'hystérie*, 1984]. Melman destaca que la represión propia de la histérica sería de hecho una pseudo-represión. En efecto, si, como ya lo sostenía Freud, la niña pasa por una fase en la que debe renunciar a la madre y por lo tanto conoce la castración tanto como el varón, el establecimiento de la femineidad supone en cambio un segundo tiempo en el que ella reprime parcialmente la actividad fálica a la que la castración parecía autorizarla. «Adelantamos aquí la hipótesis de que la represión recae electivamente sobre el significante amo, aquel que el sujeto eventualmente invoca para interpelar al objeto». Esta represión sería la primera mentira del síntoma histórico, pues se hace pasar por una castración (real y no simbólica) demandada por el Otro, la que es fuente de la idea de que pueda haber un fantasma propio de la mujer. De este modo, la represión del significante amo reorganiza la castración primera y la hace interpretar como

privación del medio de expresión del deseo. La sintomatología histérica «está ligada a partir de allí al resurgimiento del significante amo en el discurso social, que sugiere la idea de violación», y el cuerpo mima la posesión por un deseo totalizante cuyos significantes se inscriben en él como en una página. ¿Por qué entonces no es histérica toda mujer? Porque la histérica interpreta el consentimiento a la femineidad como un sacrificio, un don hecho a la voluntad del Otro al que así consagrará. Desde allí, se inscribe en un orden que prescribe tener que gustar y no desear. Opone a los que invocan el deseo un «nuevo orden moral» regido por el amor de un padre enfermo e impotente cuyos valores son el trabajo, la devoción y el culto de la belleza. Nacería así una nueva humanidad «igualitaria en tanto igual en lo sublime y en tanto desembarazada de la castración». Se deduce de ello una economía general de la histeria, que pone en evidencia dos formas clínicas aparentemente paradójicas: «Una es una forma depresiva, en la que el sujeto se vive como extraño al mundo y rehúsa toda afirmación y todo compromiso, la otra es una forma esténica [activa, fuerte, lo contrario de asténica], en la que el sujeto hace de su sacrificio el signo de una elección». La histérica puede entonces, alternadamente, consagrarse a los hombres, rivalizar con ellos, remplazarlos cuando los juzga muy mediocres, «hacer de hombre» no castrado a imagen del Padre. Es así apta para sostener todos los discursos constitutivos del lazo social, pero «marcados con la pasión histérica», que busca regir a todos. La contradicción reside en que, interpelando a los amos y trabajando para abolir los privilegios, reclama al propio tiempo a aquel que sería tan potente como para abolir la alteridad.

Debe destacarse que la histeria masculina depende de los mismos discursos: la economía y la ética. Se caracteriza por la decisión de un joven de ubicarse del lado de las mujeres y de cumplir su virilidad por el camino de la seducción, como criatura excepcional y enigmática.

Masculina o femenina, «la pasión histórica se sostiene en la culpa que agobia al sujeto cuando se acusa de haber faltado a la castración» y ser así una mancha en el universo. Se hace responsable de la imposible adecuación natural de los hombres y las mujeres desde que son «hombres» y «mujeres» por el lenguaje. Por eso la histeria estuvo en el origen del psicoanálisis, y el discurso histórico sigue siendo el desfiladero necesario para toda cura.

holding s. m. [Término inglés.] Manera que tiene la madre de llevar y sostener, física y psicológicamente, a su bebé en estado de dependencia absoluta.

La madre asegura así una cohesión a sus diferentes estadios sensoriomotores y una protección suficiente contra las angustias de aniquilación del self. Le procura un sentimiento de seguridad fundamental, base, para Winnicott, de la fuerza del yo. El holding, término intraducible utilizado por Winnicott a lo largo de toda su obra, sostiene la integración, es decir, el establecimiento de un self unitario vivido como continuidad de existencia. Véase **handling**.

Hombre de las Ratas. Seudónimo de un joven neurótico obsesivo tratado por Freud.

Aquel a quien la tradición le atribuye el apodo de *Hombre de las Ratas* (Ernst Lanzer) siguió con Freud un análisis cuyo relato fue publicado por este en 1909 bajo el título de *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose (A propósito de un caso de neurosis obsesiva)*. Este texto constituye la primera exposición sistemática de la relación de los síntomas obsesivos con el complejo paterno y resume la manera en que Freud concebía la neurosis obsesiva dentro de los límites de su primera tópic. Véase **neurosis obsesiva**.

Hombre de los Lobos. Seudónimo de un hombre joven de origen ruso tratado por Freud.

Aquel a quien la tradición dio el nombre de *Hombre de los Lobos* siguió un análisis con Freud, cuyo relato publicó este en 1918 bajo el título de *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose (De la historia de una neurosis infantil)*. Freud duda en cuanto a la posición del paciente y se decide por el diagnóstico «neurosis infantil no resuelta» después de haber planteado la existencia de una neurosis obsesiva. Este caso dio a Freud la ocasión para incluir un debate, único en su obra, sobre la realidad de los acontecimientos de la vida sexual infantil, cuya existencia trataba de fundamentar en contra de C. G. Jung.

El caso del Hombre de los Lobos, comentado por Lacan y sus discípulos, ha permitido poner de relieve el mecanismo de la **forclusión** así como el estatuto de la **letra** en el inconciente (en este caso la letra V, o 5 romano, que se repite en ciertos momentos decisivos de la historia del sujeto).

horda primitiva (fr. *horde primitive*; ingl. *horde of brothers*; al. *Brüderhorde*). Teoría expuesta por Freud para dar cuenta de la persistencia de ciertas realidades psíquicas.

El mito de la *horda primitiva* descrito por Freud en *Totem y tabú* (1912-13) es el siguiente: en el origen existía una horda en la que un macho jefe reinaba sobre sus hijos y tenía el monopolio de las

mujeres. Los machos jóvenes se rebelaron y mataron al macho viejo. En el *après-coup*, los remordimientos y el temor invistieron a este viejo jefe con el nombre de padre y, correlativamente, a los jóvenes con el nombre de hijos. Tras el asesinato del padre, los hijos comieron su cuerpo, comida canibática que después se perpetuaría en la comida totémica, donde la víctima consumida es un animal. La trama de esta ficción, además de permitir asignar el origen de las religiones y de la cultura en general a la represión inicial del asesinato del padre, constituye una construcción teórica sobre la cual se fundaría el complejo de Edipo, que parece reactivar, en cada sujeto, la cuestión del asesinato del padre y de su represión, y, en la perspectiva lacaniana, la problemática del falo y de la metáfora paterna. Al no confirmar la antropología la concepción freudiana de la horda primitiva, este mito aparece más como un concepto operatorio que como la descripción positiva de una realidad empírica. Sin embargo, permite explicar la referencia frecuente a un ancestro común del que los miembros del grupo serían descendientes.

Horney (Karen). Psiquiatra y psicoanalista americana de origen alemán (Hamburgo 1885 - Nueva York 1952).

Secretaria del Instituto Psicoanalítico de Berlín, es luego directora asociada del Instituto de Psicoanálisis de Chicago (1932-34), y funda después (1941) el Instituto Norteamericano de Psicoanálisis. Separándose de la ortodoxia freudiana, integra cierto número de concepciones de A. Adler. El desacuerdo entre S. Freud y K. Horney surge a propósito de la sexualidad femenina, al poner ella en cuestión la noción freudiana de envidia del pene. Rechaza la teoría del desarrollo libidinal y de las neurosis de Freud, y pone el acento en los factores culturales y ambientales en la génesis de estas. Entre sus trabajos, citamos *El complejo de virilidad de las mujeres* (1927), *La personalidad neurótica de nuestro tiempo* (1937), *Neurosis y crecimiento humano: la lucha por la realización de sí* (1950).

huella mnémica (fr. *trace mnésique*; ingl. *mnemic trace*; al. *Erinnerungsspur* o *Erinnerungsrest*). Forma bajo la cual los acontecimientos o, más simplemente, el objeto de las percepciones, se inscriben en la memoria, en diversos puntos del aparato psíquico.

La teoría psicoanalítica de las neurosis supone una atención particular a la manera en que los acontecimientos vividos por el sujeto, acontecimientos eventualmente traumáticos (véase **trauma**), pueden subsistir en él («los histéricos sufren de reminiscencias»). De ahí la necesidad de concebir lo que sucede con las huellas mnémicas, inscripciones de los acontecimientos que pueden subsistir

en el **preconciente** o el **inconciente** y ser reactivadas desde el momento en que son investidas. Si todas las huellas de la excitación subsistieran efectivamente en la conciencia, esto limitaría rápidamente la capacidad del sistema para recibir nuevas excitaciones: memoria y conciencia se excluyen. En cuanto a lo reprimido propiamente dicho, es necesario que subsista bajo forma de huella mnémica puesto que retorna en el sueño o en el síntoma.

A pesar de algunas formulaciones ambiguas de Freud, la huella mnémica no es una imagen de la cosa sino un simple signo, que no tiene una cualidad sensorial particular y que puede ser comparado por lo tanto con un elemento de un sistema de escritura, con una **letra**.

I

ideal del yo (fr. *idéal du moi*; ingl. *ego ideal*; al. *Ich-Ideal*). Instancia psíquica que elige entre los valores morales y éticos requeridos por el superyó aquellos que constituyen un ideal al que el sujeto aspira.

El ideal del yo aparece en primer lugar para S. Freud (*Introducción del narcisismo*, 1914) como un sustituto del yo ideal. Bajo la influencia de las críticas parentales y del medio exterior, las primeras satisfacciones narcisistas procuradas por el yo ideal son progresivamente abandonadas y el sujeto busca reconquistarlas bajo la forma de este nuevo ideal del yo. Ulteriormente, después de la elaboración de la segunda tópica, el ideal del yo deviene una instancia momentáneamente confundida con el superyó en razón de su función de autoobservación, de juicio y de censura, que aumenta las exigencias del yo y favorece la represión. Sin embargo, se diferencia de él en la medida en que intenta conciliar las exigencias libidinales y las exigencias culturales, en razón de lo cual interviene en el proceso de sublimación. Para Freud, el fanatismo, la hipnosis o el estado de enamoramiento representan tres casos en los que un objeto exterior: el jefe, el hipnotizador o el amado, viene a ocupar el lugar del ideal del yo en el mismo punto en el que el sujeto proyecta su yo ideal. Para J. Lacan, el ideal del yo designa la instancia de la personalidad cuya función en el plano simbólico es regular la estructura imaginaria del yo [*moi*], las identificaciones y los conflictos que rigen sus relaciones con sus semejantes.

identidad sexual [o **de género**] (fr. *identité sexuelle*; ingl. *gender identity*; al. *sexuelle Identität*). Hecho de reconocerse y de ser reconocido como perteneciente a un sexo.

SEXO E IDENTIDAD SEXUAL. El concepto de «identidad sexual», introducido por R. Stoller en 1968, busca establecer una distinción entre los datos biológicos, que hacen objetivamente de un individuo un macho o una hembra, y los psicológicos y sociales, que lo instalan en la convicción de ser un hombre o una mujer.

Por eso, la traducción de *gender identity* como «identidad sexual» no es muy feliz, ya que elimina en parte la oposición, buscada

por Stoller, entre *sex* y *gender*, quedando reservado *sex* para el sexo biológico. La determinación de este depende de cierto número de factores físicos, objetivamente medibles, que son el genotipo (XX hembra y XY macho), el dosaje hormonal, la constitución de los órganos genitales externos e internos y los caracteres sexuales secundarios. La suma de estos elementos desemboca, en la mayoría de los casos, en una determinación global «macho» o «hembra» no equívoca, aun cuando en todos los seres humanos, incluso en este nivel, existe una cierta bisexualidad debida a la indiferenciación original del embrión. Se encuentran así hormonas masculinas y femeninas, en proporciones diferentes, en individuos de los dos sexos, de igual modo como se reconoce en los órganos masculinos y femeninos el resultado de la evolución o de la involución de los mismos órganos originales.

En algunos casos se presentan anomalías fisiológicas que van de la aberración cromosómica a la ambigüedad de los atributos anatómicos. Aquellas producen situaciones de intersexualidad señaladas hace mucho tiempo bajo el término vago de *hermafroditismo*, que fueron las primeras en suscitar cuestiones de orden psicológico sobre la identidad sexual, por los problemas evidentes que tales anomalías plantean en cuanto a la atribución del sexo.

LAS ANOMALÍAS BIOLÓGICAS. Sin embargo, estos datos biológicos sólo intervienen parcialmente en lo que constituye el núcleo de la identidad sexual. En efecto, se ha podido comprobar que, en los casos de anomalías fisiológicas, ocurrían los más diversos desarrollos de la identidad sexual, según la manera en que había reaccionado el entorno del niño. Uno de los ejemplos más impresionantes expuestos por Stoller es el del desarrollo de una identidad sexual femenina normal en una persona XO, o sea, neutra en el plano cromosómico, desprovista por lo tanto de útero y de actividad hormonal femenina, por el hecho de que, desde su nacimiento, sus padres la habían reconocido sin dudar como a una niña. Por el contrario, en casos en los que el carácter anormal de los órganos genitales externos provoca perplejidad e inquietud en los padres, la cuestión de su sexo se planteará al niño de un modo problemático, y en cada caso la evolución dependerá de la historia singular del sujeto.

Este género de observaciones justifica por sí solo la concepción según la cual el elemento principal en la constitución de la identidad sexual es de orden psicológico. Pero los casos más interesantes son sin embargo aquellos en los que no se presenta ninguna anomalía de orden biológico y que plantean igualmente un problema de identidad sexual.

Justamente a partir de casos de ese género, S. Freud, en *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), pudo afirmar que gran parte de lo que se llama sexualidad se determina para cada uno por experiencias de la vida infantil y, por lo tanto, no depende sólo de la herencia y de los factores orgánicos, lo que le permitió distinguir, en particular respecto de la homosexualidad femenina (1920), los caracteres sexuales físicos de los caracteres sexuales psíquicos.

EL TRANSEXUALISMO. La ilustración más demostrativa de esta disociación entre lo biológico y lo psíquico es ofrecida por los transexuales. Ellos son en efecto individuos que no presentan ninguna anomalía biológica o incluso simplemente anatómica y que, admitiendo la realidad de su anatomía sexual, tienen al mismo tiempo la convicción de pertenecer al otro sexo. Se presentan como «una mujer en un cuerpo de hombre» o, más raramente, a la inversa, y la mayoría de las veces reclaman la «rectificación» quirúrgica de su anatomía en el sentido de lo que consideran su identidad profunda.

Para cernir la cuestión que plantean, conviene distinguirlos de muchos otros casos con los cuales se exponen a ser confundidos. En primer lugar, no se identifican con el otro sexo de manera inconsciente, en sus sueños o en algunos de sus comportamientos, es decir que su reivindicación no se presenta bajo la forma propia de la neurosis. Por otra parte, tampoco hay que confundirlos con los travestis fetichistas, que gozan precisamente de la presencia de su pene bajo las vestimentas femeninas y por lo tanto no ponen para nada en cuestión su identidad masculina.

Tampoco son, por último, homosexuales afeminados, los que, aunque jueguen a veces el papel de una mujer hasta el punto de llegar a travestirse, lo hacen como una parodia y le reservan a su pene un papel esencial en su vida sexual. Sólo los transexuales exigen la ablación del órgano viril a fin de hacer a su cuerpo acorde con el sexo cuya identidad reivindican.

Constituyen por lo tanto una entidad singular, que plantea problemas totalmente específicos. En efecto, las observaciones de transexuales, hoy numerosas, si bien aclaran la génesis de esta problemática, conducen generalmente a una interpretación que no deja de plantear preguntas que repercuten sobre toda la teoría de la identidad sexual.

FORMACIÓN DE LA IDENTIDAD TRANSEXUAL. La primera comprobación es que los transexuales, aunque deseados como varones, reconocidos sin equívoco y bien aceptados como tales, presentan desde su primera infancia un comportamiento femenino, tanto en sus

elecciones de vestimenta, sus juegos, como en sus gestos, sus entonaciones de voz y su vocabulario. Por otra parte, sus madres son descritas con ciertas características comunes, como haberse casado tarde y sin entusiasmo con hombres que casi no cuentan y se ausentan mucho, haber tenido con sus hijos una relación de proximidad física muy estrecha mucho más tiempo de lo que es habitual y, por último, no oponer ninguna objeción, sino más bien todo lo contrario, a las conductas femeninas de sus hijos.

Esta relación es calificada por Stoller de «simbiótica», pero la distingue de la que une a la madre del esquizofrénico con su hijo en que no existiría aquí ninguna fuente de sufrimiento, ningún *double bind*, sino simplemente la instalación sin conflicto de una identidad femenina durante el período preedípico por un proceso de identificación que la madre induce y del que estaría excluida toda problemática fálica.

UNA TEORÍA ANTIFREUDIANA. Se ve por lo tanto que la teoría de Stoller es claramente antifreudiana en este punto. El origen de la identidad sexual queda situado, en efecto, para él, entre el año y medio y los dos años, independientemente de los complejos de Edipo y de castración. De acuerdo con las posiciones de K. Horney y E. Jones, considera obsoleta la concepción de una libido única y, por consiguiente, del carácter fundante y central del falo para los dos sexos.

Además de que el uso que hace del término *falo* no indica claramente que haya captado el alcance que tiene en Freud, esta toma de posición tiene como consecuencia, en lo concerniente al transexualismo, hacer imposible su definición en tanto estructura patológica. No puede ser ni una neurosis ni una perversión, puesto que esta estructura es anterior a la problemática edípica, y sin embargo tampoco es una psicosis, puesto que el transexualismo se instala sin conflicto y sin doble vínculo, punto de vista confirmado a sus ojos por la comprobación de que las capacidades de integración social de estos pacientes permanecen intactas. Este último punto plantea sin embargo un problema serio porque no deja de traer consecuencias para la conducta a sostener con relación a la demanda de intervención quirúrgica hecha por los transexuales. Siguiendo la lógica del razonamiento de Stoller, no se ve en efecto por qué se rechazaría esta demanda, ya que no es ni neurótica ni perversa ni psicótica, ni por qué una identidad transexual bien anclada no encontraría una solución benéfica en la cirugía.

Pero el propio Stoller no extrae estas conclusiones de su teoría. Por el contrario, siempre se opuso firmemente a estas interven-

ciones, forzado a reconocer por experiencia que el curso posterior de estas operaciones está lejos de presentar el carácter idílico con el que sueñan los transexuales y sus cirujanos. Incluso observa que los transexuales operados continúan inevitablemente su búsqueda de otros objetivos cada vez más inaccesibles.

¿Qué conclusiones se pueden extraer de estas contradicciones?

IDENTIDAD SEXUAL E INCONCIENTE. Sin duda la definición de la psicosis que Stoller invoca es insuficiente para responder a la cuestión que plantea el transexualismo. Va a la par de la manera simplista con la que concibe la problemática fálica. En efecto, mientras reconoce que algunas madres de estos transexuales se comportan con su hijo como si fuese una parte de su cuerpo —llega a decir su falo—, a falta de la distinción necesaria entre castración imaginaria, real y simbólica no puede extraer de esta comprobación la consecuencia que se impone, a saber, que instalan así, por el hecho mismo de la ausencia en ellas del deseo de un hombre que venga a separarlas de su hijo, una situación propicia a la eclosión de la psicosis. Este niño, privado entonces de castración simbólica, sólo podrá *ser* el falo imaginario de su madre, lo que excluirá para él que lo pueda *tener*. Problemática que planteará de allí en adelante siempre en estos términos: *ser*, al precio de una castración real, no una mujer entre otras, sino *la* Mujer, la que, como lo comprobará dolorosa e interminablemente «en carne propia», no existe. Para el presidente Schreber también era «algo singularmente bello ser una mujer», pero, y esto es lo que signa a la psicosis, se trataba de ser la mujer de Dios.

Esta dificultad que suscita ejemplarmente la comprensión del transexualismo repercute evidentemente en el concepto de identidad sexual en su conjunto, por el hecho esencial de la insuficiencia de sus referencias analíticas. Es así como Stoller, a pesar de sus propias reticencias ante un término tan impreciso, se ve obligado a recurrir a una «fuerza biológica», junto a los datos fisiológicos y psicológicos, para dar cuenta de ciertas aberraciones del comportamiento que estos últimos no alcanzan a explicar. Por ejemplo, el caso de una niña que, con una madre según él perfectamente femenina, se conducía, desde su más tierna infancia, como un varón, es decir, con impetuosidad, brutalidad y violencia, sólo se podía atribuir, en su opinión, a una «fuerza biológica» masculina.

Se ve allí, sin entrar más en detalles, hasta qué punto este abordaje, basado esencialmente en la observación de los comportamientos y la referencia a modelos sociológicos, es insuficiente para dar cuenta de estos problemas de identidad sexual. Lo que le falta,

sin duda, es la dimensión, propiamente psicoanalítica, del *inconciente*, que parece haberse perdido después de Freud en los desarrollos anglosajones de su enseñanza, en provecho de una psicología del *yo*, a la que la expresión *identidad sexual* remite bien claramente.

identificación s. f. (fr. *identification*; ingl. *identification*; al. *Identifizierung*). Proceso por el cual un individuo se vuelve semejante a otro, en su totalidad o en parte; distinguimos, con Lacan, las identificaciones imaginarias constitutivas del yo [*moi*] y la identificación simbólica fundante del sujeto.

LA IDENTIFICACIÓN EN FREUD. «¿A quién copia con eso?» le pregunta Freud a Dora con ocasión de sus dolores agudos de estómago. Se entera entonces de que Dora ha visitado la víspera a sus primas y que, habiéndose comprometido la menor, la mayor empezó a sufrir del estómago, cosa que Dora imputa inmediatamente a los celos. Freud nos dice entonces que Dora se identifica con su prima. Toda la distancia que separa la noción de imitación de la noción de identificación, en el sentido que le da Freud, se encuentra aquí ilustrada. La pregunta de Freud a Dora pone de relieve, tras el sentido intuitivo y familiar que parasita habitualmente el uso del término *identificación*, aquello que hace que su empleo sea irrisorio o extremadamente difícil. En este texto, Freud usa el término *identificación* sólo en un sentido descriptivo y, en las páginas siguientes, cuando expone su concepción de la formación del síntoma, recurre a dos elementos ya conocidos: la complacencia somática y la representación de un fantasma de contenido sexual.

Sólo tardíamente, con el cambio de su doctrina hacia 1920, Freud va a poner en primer plano la identificación, sin llegar sin embargo a otorgarle verdaderamente su estatuto. En todo caso, es el punto alrededor del cual se ordena la totalidad del texto de *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921). El capítulo VII le está especialmente dedicado; Freud describe en él tres formas de la identificación.

La segunda y la tercera forma son establecidas por Freud a partir de ejemplos clínicos de síntomas neuróticos. La segunda identificación da cuenta del síntoma por medio de una sustitución por el sujeto, ya sea de la persona que suscita su hostilidad, ya sea de la persona que es objeto de una inclinación erótica. El ejemplo, en el segundo caso, es justamente la tos de Dora. A propósito de este segundo tipo de identificación, Freud insiste en su carácter parcial (*höchst beschränkt*, extremadamente limitado) y emplea la expresi-

sión *einziger Zug* (véase **rasgo unario**), que servirá de punto de partida a Lacan para un uso mucho más amplio. A la tercera identificación, llamada histórica, Freud la denomina «identificación por el síntoma» y la motiva en el encuentro de un elemento análogo y reprimido en los dos yoes en cuestión.

Dos observaciones pueden hacerse. La identificación se describe aquí como el empréstito de un elemento puntual que se toma de otra persona, detestada, amada o indiferente, y que explica una formación sintomática. Nada se opone a que este empréstito sea tal que no determine ninguna contrariedad para el sujeto. Por lo demás, Freud nos dice en otros textos que el yo está constituido en gran parte por este tomar prestado, lo que implica darle el valor de una formación sintomática.

Los dos factores constituyentes del síntoma mencionados al principio, la complacencia somática y la representación de un fantasma inconciente, han desaparecido. Lo que en cambio se mantiene aquí, en cierta manera, es el carácter de compromiso que permite la satisfacción pulsional en forma disfrazada.

La forma de identificación descrita en primer lugar por Freud es la más enigmática. ¿Qué sentido dar en efecto a la fórmula: el lazo afectivo más antiguo con otra persona, puesto que, justamente, todavía no hay objeto constituido en el sentido de la doctrina? ¿De qué orden es este padre que el varón constituye como su ideal, cuando en una nota de la obra *El yo y el ello* (1923) Freud dice que se trata de los padres en el momento en que la diferencia de los sexos todavía no ha entrado en consideración? Nada sexual interviene aquí, puesto que no hay nada «pasivo ni femenino». Se trata, incontestablemente, de algo que es primario y que nos es dado como la condición del establecimiento del Edipo, sin la cual el sujeto no podría siquiera acceder a esta problemática. Según Freud, su devenir en el sujeto puede llegar a aclararnoslo. Esta primera identificación es, ante todo, el superyó, y «guardará durante toda su vida el carácter que le confiere su origen en el complejo paterno». Simplemente será modificado por el complejo de Edipo y no podrá «renegar de su origen acústico».

La pregunta que entonces se plantea es si hay o no una relación entre esta identificación y las otras dos, que se distinguirían sólo por la naturaleza libidinal o no de la relación con el objeto inductor. En la aplicación que hace a la constitución de una masa, Freud mantiene una separación, ya que, habiendo remplazado el mismo objeto el ideal del yo de cada uno de los miembros de la masa, se va a poder manifestar entre ellos la identificación del tercer tipo. Por lo tanto, hay aquí, bajo la misma denominación, dos modalidades que

conviene mantener distinguidas. Esta posición se confirma en *El yo y el ello*, cuando Freud hace depender las identificaciones constitutivas del yo del ideal del yo.

En el uso que hace Freud de las identificaciones sucesivas en el curso de las diversas situaciones clínicas, la diferencia se acentúa. El ideal del yo conserva inmutable su carácter original, pero las otras formas de identificación mantienen relaciones problemáticas con el investimento objetal. La identificación sucede a un investimento objetal al que el sujeto debe renunciar, renunciamiento que en la realidad va de la mano con su mantenimiento en el inconciente, que asegura la identificación. Así sucede, según Freud, en el caso de la homosexualidad masculina.

Pero en otra parte, en *Duelo y melancolía*, Freud presenta la identificación como el estadio preliminar de la elección de objeto. Así sucedería en la melancolía, en la que Freud da a lo que llama «el conflicto ambivalente» un papel más esencial que al fenómeno identificatorio, como luego lo hará también en la paranoia de persecución, donde la transformación paranoica del amor en odio es justificada por el «desplazamiento reactivo del investimento» a partir de una ambivalencia de fondo. Pero de lo que se trata aquí para Freud es de excluir el pasaje directo del amor al odio, es decir, de mantener la validez de la hipótesis que acaba de formular recientemente oponiendo a los instintos sexuales el instinto de muerte. El punto que aquí importa es esa especie de reversibilidad, de concomitancia en este caso, entre la identificación y el investimento de objeto, que parece surgir de la lectura de Freud.

Ciertamente, Freud repite con insistencia que es importante mantener la distinción: la identificación es lo que se quisiera ser, el objeto, lo que se quisiera tener. Y por supuesto, el hecho de instituir dos nociones distintas no excluye *a priori* que se puedan hacer valer relaciones entre ellas, pasajes de una a otra. De todos modos, una dificultad subsiste en cuanto a la noción de identificación, porque el propio Freud hizo renuncia explícita a «elaborarla metapsicológicamente», pero al mismo tiempo le mantuvo una función importante. Lo que parece más seguro es la diferencia radical entre la primera identificación, surgida del complejo paterno, y las otras, cuya función principal parece ser resolver la identificación fijándola a una tensión relacional con un objeto. Esto es lo que surge de todo el andamiaje identificatorio por el cual el yo se constituye y ve definir su carácter. Se puede admitir que aquí se encuentra esbozado aquello que servirá de punto de partida a Lacan. Una de las tesis de *El yo y el ello* es que el yo se construye tomando del ello la energía necesaria para identificarse con los objetos elegidos por el ello, rea-

lizando así un compromiso entre las exigencias pulsionales y el ideal del yo, y confesando su naturaleza de síntoma. Es decir, esto implica, al mismo tiempo, el carácter fundamentalmente narcisista de la identificación y la necesidad de encontrar para el ideal del yo un estatuto que lo distinga radicalmente.

LA IDENTIFICACIÓN EN LACAN. Es notable que el término *identificación* sea retomado por Lacan desde el principio de su reflexión teórica puesto que la tesis concerniente a la fase del espejo (1936) se ve llevada a concluir en la asunción de la imagen especular como fundadora de la instancia del yo.

El yo ve así asegurado definitivamente su estatuto en el orden imaginario. Esta identificación narcisista originaria será el punto de partida de las series identificatorias que constituirán el yo, siendo su función la de «normalización libidinal». La imagen especular, finalmente, formará para el sujeto el umbral del mundo visible.

Sólo mucho después Lacan introducirá la distinción esencial entre yo ideal e ideal del yo, necesaria para una lectura coherente de Freud, ya que la proximidad de las dos expresiones enmascara muy fácilmente su naturaleza fundamentalmente diferente, imaginaria para la primera, simbólica para la segunda.

Pero sólo con el seminario enteramente dedicado a la identificación (1961-62), Lacan intenta hacer valer las consecuencias más radicales de las posiciones de Freud.

La identificación se considera allí como «identificación de significante», lo que su oposición a la identificación narcisista permite situar provisionalmente. La verdadera cuestión, y que se plantea desde el comienzo mismo, es decir cómo conviene entender cada uno de los dos términos, identificación y significante. En la medida en que estamos frente a algo fundamental en cuanto al ordenamiento correcto de la experiencia, no nos sorprende que el procedimiento sea aquí de tipo «logicizante». El significante está en la lengua en el cruce de la palabra y del lenguaje, cruce que Lacan llama «lalengua» [«lalangue», un poco en parodia del diccionario Lalande, y sobre todo para distinguir el idioma encarnado en los hablantes de la lengua de los lingüistas]. El significante connota la diferencia en estado puro; la letra que lo manifiesta en la escritura lo distingue radicalmente del signo.

Ante todo conviene recordar, sin lo cual la elaboración de Lacan sería imposible o insostenible, que el sujeto resulta «profundamente modificado por los efectos de retroacción del significante implicados en la palabra». Como lo propone Lacan, hay que partir del ideal del yo considerado como punto concreto de identificación del sujeto

con el significante radical. Por el hecho de que habla, el sujeto avanza en la cadena de los enunciados que definen el margen de libertad que se dejará a su enunciación. Esta elide algo que no puede saber, el nombre de lo que es como sujeto de la enunciación. El significante así elidido tiene su mejor ejemplificación en el «rasgo unario», y esta elisión es constituyente para el sujeto. «Dicho de otra manera, si alguna vez el sujeto, como es su objetivo desde la época de Parménides, llega a la identificación, a la afirmación de que es lo mismo pensar que ser, en ese momento se verá él irremediabilmente dividido entre su deseo y su ideal».

Queda así constituida una primera morfología subjetiva que Lacan simboliza con la ayuda de la imagen del toro, donde el sujeto, representado por un significante, se encuentra en posición de exterioridad con relación a su Otro, en el que quedan reunidos todos los otros significantes. Va a poder inaugurarse entonces, bajo el efecto del automatismo de repetición, la dialéctica de las demandas del sujeto y del Otro, la que incluye de entrada al objeto del deseo.

imaginario, ria adj.; a veces se usa como s. m. (fr. *imaginaire*; ingl. *imaginary*; al. [*das*] *Imaginäre*). De las tres categorías lacanianas, la que procede de la constitución de la imagen del cuerpo.

El conjunto terminológico y conceptual «real, simbólico, imaginario» fue objeto de un seminario de Lacan de 1974-75, titulado *R.S.I.* Sólo se puede pensar lo imaginario en sus relaciones con lo real y lo simbólico. Lacan los representa por medio de tres redondeles de hilo anudados borromeamente, es decir, de una manera tal que, si se deshace uno de los redondeles, los otros dos también se deshacen. Véase **matema**.

Lacan habla del «registro imaginario», del «registro simbólico» y de lo real. Estos dos registros son instrumentos de trabajo indispensables para que el analista tome posición en la dirección de la cura, mientras que lo real debe registrarse en el orden de lo imposible. Lo imaginario debe entenderse a partir de la imagen. Es el registro de la impostura [*leurre*: señuelo/impostura], de la identificación. En la relación intersubjetiva siempre se introduce algo ficticio que es la proyección imaginaria de uno sobre la simple pantalla que deviene el otro. Es el registro del yo [*moi*], con todo lo que este implica de desconocimiento, de alienación, de amor y de agresividad en la relación dual.

EL ESTADIO DEL ESPEJO. Para comprender lo imaginario, hay que partir del estadio del **espejo**. Es una de las fases de la constitución del ser humano que se sitúa entre los seis y los dieciocho meses,

período caracterizado por la inmadurez del sistema nervioso. El niño se vive al principio como despedazado, no hace ninguna diferencia entre lo que es él y el cuerpo de su madre, entre él y el mundo exterior. Llevado por su madre, va a reconocer su imagen en el espejo, anticipando imaginariamente la forma total de su cuerpo. Pero el niño se vive y se posiciona en primer lugar como otro, el otro del espejo en su estructura invertida; así se instaura el desconocimiento de todo ser humano en cuanto a la verdad de su ser y su profunda alienación en la imagen que va a dar de sí mismo. Es el advenimiento del narcisismo primario. Narcisismo en el pleno sentido del mito, pues indica la muerte, muerte ligada a la insuficiencia vital de la que ese momento ha surgido. Se puede señalar este tiempo de reconocimiento de la imagen de su cuerpo por la expresión de júbilo del niño, que se vuelve hacia su madre para demandarle que autentifique su descubrimiento. Porque es llevado por una madre cuya mirada lo mira, una madre que lo nombra —«sí, eres tú Pedro, Pablo, o Juan, mi hijo»—, el niño encuentra un rango en la familia, la sociedad, el registro simbólico. Al instaurarlo la madre en su identidad particular, le da un lugar a partir del cual el mundo podrá organizarse, un mundo donde lo imaginario puede incluir a lo real y al mismo tiempo formarlo. Se puede comprender así al estadio del espejo como la regla de reparto entre lo imaginario, a partir de la imagen formadora pero alienante, y lo simbólico, a partir de la nominación del niño, pues el sujeto no podría ser identificado por otra cosa que por un significante, que en la cadena significativa remite siempre a otro significante.

LAS IDENTIFICACIONES EN LA CURA. Hay todo un trabajo en la cura que se hace alrededor de las identificaciones. A pesar de sus defensas y sus abrazos narcisistas, el paciente deberá reconocer que habla de un ser que nunca ha sido otra cosa que su obra en lo imaginario [paráfrasis de un párrafo de Lacan en «Función y campo. . .», *Escritos*, 1966]: discurso imaginario del paciente que parece hablar en vano de alguien que se le parece hasta el punto de confundírsele, pero que nunca convergerá en la asunción de su deseo.

Por ello el psicoanalista no responde a este discurso y, al no subrayar con sus intervenciones lo que pertenece al registro imaginario, al no comprometerse con el paciente en su equivocación [*méprise*: término utilizado por Lacan polívocamente, en el sentido de pifia/descaptura/equívoco/desprecio, resonancias etimológicas y homonímicas que aluden a efectos rastreables en tres registros: la descaptura de lo real, el equívoco de lo simbólico, el desprecio y el engaño de lo imaginario], hace que el paciente mismo pueda regis-

trar la hiancia, la discordancia primordial entre el yo y el ser, su excentración en tanto sujeto con relación al yo. Para intentar decirlo simplemente, al pasar del registro imaginario al registro simbólico, es decir, trabajando sobre el significante, él permite al sujeto, en tanto sujeto deseante, advenir.

El registro imaginario es también una demarcación desde el punto de vista teórico. Por ejemplo, a propósito de la palabra *padre*, importa precisar si se habla del padre real, del padre imaginario o del padre simbólico.

El padre imaginario es la imagen paterna nacida del discurso de la madre, de la imagen que este da de sí y de la manera particularmente subjetiva en que este conjunto de elementos es percibido. Véase **padre real, padre imaginario, padre simbólico**.

LA DENEGACIÓN. Una de las manifestaciones del desconocimiento que el registro imaginario implica es lo que Freud ha llamado la *Verneinung*, es decir, la denegación: «No vaya a creer que se trata de mi madre», dice el paciente de Freud al explicar su sueño, con lo que Freud inmediatamente concluye: «Es su madre».

El paciente no puede dejar hablar al sujeto, sujeto del inconciente, si no es en una forma denegatoria. Véase **denegación**.

La misma dificultad se encuentra en lo concerniente al deseo. El hombre no tiene acceso directo a su propio deseo. Sólo «mediatizado» por el registro imaginario puede tener alguna intuición de él; pues el deseo del hombre es el deseo del otro. San Agustín ha descrito los celos violentos (*invidia*) que siente un niño al ver a su hermano de leche prendido de la teta: en la completud que imagina en el otro, el niño con el seno, le es posible ubicar su deseo, pero nada puede decir de él.

El registro imaginario es el registro de los sentimientos que se podrían escribir «senti-miento»: su característica, en efecto, es la ambivalencia.

Se ama con el yo, palacio de espejismos. El objeto está irremediabilmente perdido, y por lo tanto el objeto sustitutivo no es sino intercambiable, pero también se puede evocar, en oposición, la historia trágica de Werther: ante la vista de una joven dando de comer a sus hijos, Werther cae perdidamente enamorado, enamorado hasta el punto de morir por ello.

Hay aquí un encuentro, una coincidencia entre el objeto y la imagen exacta de su deseo.

imago s. f. Término [latino] introducido por C. G. Jung (1911) para designar una representación como la del padre (imago paterna) o la

madre (imago materna), que se fija en el inconciente del sujeto y orienta ulteriormente su conducta y su modo de aprehensión de los otros.

La imago es elaborada en una relación intersubjetiva y puede ser deformada respecto de la realidad. Así, la imago de un padre fuerte puede sustituir a un padre inconsistente en la realidad.

incesto s. m. (fr. *inceste*; ingl. *incest*; al. *Inzest*). Relación sexual prohibida entre individuos cuyo grado y formas de parentesco son especificados por cada cultura; el psicoanálisis le da un lugar aparte a la interdicción fundamental del lazo de goce con la madre.

En numerosas sociedades son consideradas incestuosas las relaciones entre grupos de parientes que no se reducen al grupo de los miembros de la familia nuclear (padre, madre, hijo, hija). Pero esto no hace sino confirmar la universalidad de la prohibición y su fuerza. La prohibición del incesto, ley universal que en todas las sociedades regula los intercambios matrimoniales, es el principio fundante del complejo de Edipo.

Según Freud, el incesto es siempre deseado inconcientemente. Su prohibición le coarta al ser humano dos tendencias fundamentales: matar a su padre y desposar a su madre. En las sociedades modernas y de tipo occidental, su campo de aplicación está restringido psicoanalíticamente al triángulo padre-madre-hijo y su función está interiorizada. En *Tótem y tabú* (1912-13), Freud introduce el mito original de la muerte del padre de la horda primitiva, seguido de la expiación de los hijos, para dar cuenta de esta prohibición que signa los principios de la cultura y de la humanidad como tal.

inconciente s. m. (fr. *inconscient*; ingl. *unconscious*; al. [*das*] *Unbewußte*). Instancia psíquica, lugar de las representaciones reprimidas, opuesto al preconciente-conciente en la primera tópica freudiana. La teoría del inconciente constituye la hipótesis fundante del psicoanálisis. Según Lacan, el inconciente está «estructurado como un lenguaje».

En la primera tópica del aparato psíquico, Freud denomina *inconciente* a la instancia constituida por elementos reprimidos que ven negado su acceso a la instancia preconciente-conciente. Estos elementos son representantes pulsionales que obedecen a los mecanismos del proceso primario.

En la segunda tópica, el término *inconciente* califica a la instancia del ello y se aplica parcialmente a las del yo y el superyó.

Para el psicoanálisis contemporáneo, el inconciente es el lugar de un saber constituido por un material literal desprovisto en sí

mismo de significación, que organiza el goce y regula el fantasma y la percepción, así como una gran parte de la economía orgánica. Este saber tiene por causa el hecho de que la relación sexual no puede ser comprendida como una relación natural puesto que no hay hombre y mujer sino a través del lenguaje.

EL INCONCIENTE EN LA PRIMERA TÓPICA. El problema del inconciente es «menos un problema psicológico que el problema mismo de la psicología» dice Freud en *La interpretación de los sueños* (1900), pues la experiencia muestra que «los procesos de pensamiento más complicados y más perfectos pueden desarrollarse sin excitar la conciencia. Desde este punto de vista, los fenómenos psíquicos concientes constituyen la menor parte de la vida psíquica, sin ser por ello independientes del inconciente».

A pesar de que el término *inconciente* había sido utilizado antes de Freud para designar globalmente lo no conciente, Freud se separa de la psicología anterior con una presentación metapsicológica, es decir, una descripción de los procesos psíquicos en sus relaciones dinámicas, tópicas y económicas. El punto de vista tópico es el que permite cernir el inconciente. Una tópica psíquica no tiene nada que ver con la anatomía, se refiere a lugares del aparato psíquico. Este es «como un instrumento» compuesto de sistemas, o instancias, interdependientes. El aparato psíquico es concebido según el modelo del aparato reflejo, con un extremo que percibe los estímulos internos o externos, que encuentran su resolución en el otro extremo, motor. Entre estos dos polos se constituye la función de memoria del aparato bajo la forma de huellas mnémicas dejadas por la percepción. No sólo el contenido de las percepciones se conserva, sino también su asociación, por ejemplo según la simultaneidad, la semejanza, etc. La misma excitación se encuentra desde entonces fijada de manera diferente en varias capas de la memoria. Como una relación de exclusión liga las funciones de la memoria y de la percepción, hay que admitir que nuestros recuerdos son de entrada inconcientes.

El estudio de los síntomas histéricos así como de la formación de los sueños exige suponer dos instancias psíquicas, una de las cuales somete la actividad de la otra a su crítica y le prohíbe eventualmente el acceso a la conciencia. El sistema encargado de la crítica, pantalla entre la instancia criticada y la conciencia, se sitúa en el extremo motor y se denomina *preconciente*, mientras que corresponderá el nombre de *inconciente* al sistema ubicado más atrás, que no podrá acceder a la conciencia si no es pasando por el preconciente. De este modo, un acto psíquico recorre dos fases; prima-

riamente inconciente, si es apartado por la censura, será reprimido y deberá permanecer inconciente. Es de notar que sólo las representaciones pueden ser llamadas «inconcientes». Una pulsión, que nunca es objeto de la conciencia, sólo puede ser «representada» en los sistemas tanto inconciente como preconciente por una representación, es decir, un investimento basado en huellas mnémicas. Los afectos mismos pueden ser desplazados, religados con otras representaciones, pero no reprimidos.

Una representación del sistema inconciente no es inerte sino que está investida de energía. Puede entonces ser «desinvertida» por el sistema preconciente. Esto implica que el paso de una representación de un sistema a otro se hace por medio de un cambio de estado de la energía de investimento pulsional: libre o móvil, es decir, tendiente a la descarga por la vía más rápida en el inconciente, pasa a estar ligada, controlada en su movimiento de descarga en el preconciente. Esta distinción del estado de la energía corresponde a la distinción entre proceso primario y secundario. Hay que admitir además la existencia de un contrainvestimento con el que el preconciente se protege del empuje de las representaciones inconcientes y establece la represión originaria, represión en cuyo curso el representante psíquico de la pulsión ve inicialmente negada su admisión por el preconciente, con lo que la pulsión permanece ligada a él de manera inalterable. La represión originaria es así una fuerza de atracción de las representaciones preconcientes.

Sólo accedemos a las propiedades del sistema inconciente a través del estudio de sus rebotes. En efecto, no hay represión sin retorno de lo reprimido: formaciones del inconciente, síntomas. El núcleo del inconciente está constituido por representantes de la pulsión que quieren descargar su investimento, o sea, por «mociones de deseo». Los deseos inconcientes son independientes y subsisten uno al lado del otro sin un lazo sintáctico: los pensamientos del sueño no pueden representar las articulaciones lógicas. Por otra parte, el sueño «sobresale en reunir los contrarios y representarlos en un solo objeto. Es difícil así saber si un elemento del sueño (. . .) traduce un contenido positivo o negativo en el pensamiento del sueño».

De origen infantil, los deseos inconcientes están siempre activos, son por así decirlo inmortales. Los procesos inconcientes son intemporales, «no modificados ni ordenados según el tiempo». Son «primarios», es decir, obedecen al principio de placer; de ahí que las representaciones inconcientes estén sometidas a las leyes del desplazamiento y la condensación, particularmente detectables en el trabajo del sueño: la condensación permite acumular en un solo

elemento representativo una serie de pensamientos, proceso que también alcanza a las palabras, tratadas frecuentemente como cosas por homofonía y asonancia; en cambio, el desplazamiento indica un centramiento de los pensamientos del sueño en un elemento de menor importancia aparente.

La cuestión del automatismo de repetición que gobierna al aparato psíquico más allá del principio de placer, así como las dificultades surgidas alrededor de la noción de «Ich» (yo y/o sujeto), su parte conciente y su parte inconciente, incitaron a Freud a abandonar esta primera tópica. El término *inconciente* se convirtió en un atributo eventual de las nuevas instancias del ello, el yo y el superyó. El inconciente fue reinterrogado por J. Lacan en tanto concepto fundamental del psicoanálisis, que el psicoanálisis posfreudiano intentaba borrar.

EL INCONCIENTE ES EL DISCURSO DEL OTRO. Para Lacan, los caminos trillados del análisis posfreudiano obedecen a que se ha olvidado que la experiencia analítica es aquella en la que el sujeto es confrontado con la verdad de su destino anudada a la omnipresencia de los discursos a través de los cuales está constituido y situado. Puesto que no hay verdad ni significación fuera del campo de la palabra y del lenguaje, es necesario reconocer, más allá de la relación interhumana, la heteronomía del orden simbólico. Si toda palabra tiene una destinación, el descubrimiento freudiano se esclarece distinguiendo entre el semejante, otro con el cual el sujeto se identifica en el diálogo, y el Otro, lugar desde donde se plantea para él la cuestión de su existencia concerniente a su sexo y su contingencia en el ser, anudada en los símbolos de la procreación y la muerte. Esta cuestión pone en evidencia la determinación de la ley simbólica que funda la alianza y el parentesco, ley que Freud había reconocido como motivación central en el inconciente bajo el nombre de *complejo de Edipo*. Esta ley es idéntica al orden del lenguaje pues es a través de las denominaciones del parentesco y las prohibiciones como se anuda el hilo de los linajes. El sujeto se constituye así en el lugar del Otro, en la dependencia de lo que allí se articula como discurso, capturado en una cadena simbólica en la que es jugado como un peón: el inconciente es el discurso del Otro.

EL INCONCIENTE ESTÁ ESTRUCTURADO COMO UN LENGUAJE. El discurso del Otro es una cadena de elementos discretos que subsisten en una alteridad respecto del sujeto tan radical como «la de los jeroglíficos todavía indescifrables en la soledad del desierto» (*Escritos*, 1966). Esta cadena insiste para interferir en los cortes ofreci-

dos por el discurso efectivo y hace síntoma. La insistencia de la cadena, figura de la repetición freudiana, muestra que la naturaleza de la memoria simbólica es comparable a la de una máquina pensante; pero lo que aquí insiste demanda ser reconocido. Existe una dimensión en la raíz misma del lenguaje que apunta hacia un más allá del principio de placer.

Apoyándose en las afirmaciones de la lingüística de F. de Saussure y de R. Jakobson, Lacan demuestra que se pueden encontrar, en las leyes que rigen al inconciente, los efectos esenciales que se descubren en el nivel de la cadena del discurso efectivo: el inconciente está estructurado como un lenguaje, lo que no significa como una lengua.

Se sabe que los aportes esenciales de la lingüística estructural se basan en la distinción del significante y el significado, donde el significante constituye una red de estructura sincrónica del material del lenguaje porque cada elemento recibe en ella su función (Lacan dice «su empleo») en tanto es diferente de los demás.

En cambio, el psicoanálisis permite sostener la posición primordial del significante con relación al significado, órdenes separados por una barra resistente a la significación: hay que abandonar la ilusión de que el significante representa al significado. Los significantes «hombre» y «mujer» no remiten a los conceptos de hombre y de mujer, sino a la diferencia de los lugares asignados a uno y otro por la ley simbólica, es decir, fálica: por ello «los motivos del inconciente se limitan al deseo sexual».

Pero la estructura del lenguaje no se reduce a la horizontalidad sintáctica de la articulación sintagmática: el espesor vertical de la dimensión de los tropos (las figuras esenciales de la metáfora —una palabra por otra—, y de la metonimia —conexión de palabra a palabra—) posibilita por permutación y elisión de los significantes crear efectos de significación. Ahora bien, la metáfora y la metonimia son asimilables al desplazamiento y la condensación: el síntoma es una metáfora y el deseo es una metonimia.

EL SUJETO DEL INCONCIENTE. Las producciones del inconciente testimonian que «eso [ello] piensa» en el nivel del inconciente. Hay que distinguir el sujeto del enunciado, sujeto gramatical ligado a la prestancia, que raciocina pero no piensa, y el sujeto de la enunciacón. Si es cierto que las producciones del inconciente se caracterizan por la modalidad de fracaso o por la de hallazgo bajo la cual aparecen, hay que admitir entonces que el inconciente tiene una estructura de discontinuidad, de brecha cerrada a poco de aparecer, estructura de batimiento temporal en la que el sujeto de la

enunciación se entrevé por el espacio de un instante: el de la pifia del objeto del deseo, que siempre se fuga.

Sin embargo, el sujeto del inconciente fundamentalmente carece de voz. La estructura diferencial del significante implica que el sujeto sea representado por un significante amo para otro significante, lo que tiene como efecto el desvanecimiento [*fading* es el término inglés adoptado por Lacan, de uso en la cinematografía] del sujeto. El sujeto está así petrificado, reducido a no ser sino un significante, en virtud del mismo movimiento por el cual es llamado a hablar. Sólo puede dar a oír algo en el retorno de lo reprimido: se explica así que el sueño sea un rebus, es decir, una expresión pictográfica sin alfabeto constituido, cuyos elementos son equívocos y variables, fuera del simbolismo sexual. Los pensamientos del sueño no son arbitrarios, pero no pueden concluir en un sentido definitivo, pues su causa, punto umbilical, se escapa: es lo que Lacan llama lo real.

LA LETRA. La unidad funcional en la organización del inconciente no es el fonema —no hay voz en el inconciente— sino la letra, que por su naturaleza localizable y diferencial [tema desarrollado por Lacoue-Labarthe en *Le titre de la lettre*, París: Galilée, 1973, hay versión en castellano] se ofrece como puro símbolo. Es decir, conmemora el asesinato del objeto por el símbolo. Pero su materialidad incita al sujeto a considerarla como signo del objeto perdido, incluso como el objeto mismo.

En consecuencia, las palabras son tratadas como cosas, es decir, ellas valen por su entretreído y sus conexiones literales, a la manera de la poesía. Se prestan a la dislocación y a la cesura siguiendo el juego de «lalingua» [el idioma bullente que hablamos, que pensamos y nos piensa desde niños, a diferencia de «la lengua» de los lingüistas], en el que el sujeto del inconciente busca hacerse oír y el síntoma escribirse.

De este modo, los elementos de la cadena inconciente, letra o secuencia significativa, sin significación ni cesura en sí mismos, toman su valor del hecho de que pueden hacer irrupción en la lengua hablada como signos de un deseo prohibido [interdicto], a través del sesgo preferencial de la letra.

TOPOLOGÍA. Hay que desprenderse de la representación del inconciente como un adentro opuesto a un afuera. El inconciente se caracteriza por una estructura topológica de borde: la hiancia [apertura, brecha] del inconciente en su movimiento de apertura y cierre es de una estructura isomorfa con la de las pulsiones que se

apoyan electivamente en las zonas del cuerpo que hacen borde. Esta topología puede ser remitida a la de la banda de Moebius: el surgimiento de las formaciones del inconciente en el discurso efectivo no necesita de ningún franqueamiento de borde, sino que está en continuidad como el revés y el derecho de una banda de Moebius: el corte operado por la interpretación hace surgir al inconciente como revés de la banda.

incorporación s. f. (fr. *incorporation*; ingl. *incorporation*; al. *Einverleibung*). Modo de relación con el objeto que tiende a hacerlo penetrar en uno, residir en uno, al menos fantasmáticamente.

La incorporación debe ponerse en relación en primer lugar con lo que Freud describe como satisfacción oral. Sin embargo, no se limita al placer de la succión, sino que más bien tiende a la absorción total del objeto. Como esta no iría sin destrucción, la incorporación está ligada a fantasmas sádicos de aniquilación. Esto es en todo caso lo que desarrollan K. Abraham y M. Klein.

La incorporación no es una actividad puramente oral; la respiración, la visión, la audición pueden efectivamente funcionar según este modelo. Por otra parte, la incorporación es sin duda un modelo corporal de la introyección, un proceso totalmente esencial para la constitución del yo mismo, en tanto este se forma distinguiéndose del exterior y haciendo penetrar en él lo que es bueno. Véase **introyección**.

inhibición s. f. (fr. *inhibition*; ingl. *inhibition*; al. *Hemmung*). Limitación funcional del yo, que puede tener orígenes muy diversos.

El psicoanálisis no trata solamente síntomas «positivos», en el sentido de procesos patológicos que vienen a injertarse en un funcionamiento normal (por ejemplo, obsesiones). También ha puesto en evidencia perturbaciones funcionales que se definen, de manera negativa, por el hecho de que una actividad no puede tener lugar. Estas perturbaciones funcionales, expresión de una limitación del yo, constituyen lo que se llama «inhibiciones».

El término *inhibición* se toma a veces en un sentido muy amplio: así, S. Freud recuerda que se puede dar el nombre de *inhibición* a la limitación normal de una función. Por otra parte, el síntoma mismo puede tener valor de inhibición, como en el caso de la parálisis motriz, que en ciertos casos de histeria impide la locomoción. Pero sin duda es preferible reservar el uso de este término a los fenómenos que implican una verdadera renuncia a una función, renuncia que tiene por sede al yo y de la que es un buen ejemplo la inhibición en el trabajo. En esta perspectiva se puede intentar una descripción

más precisa: la función que un órgano cumple al servicio del yo se ve inhibida cuando su significación sexual se incrementa. «Cuando la escritura, que consiste en hacer correr el líquido de un tubo sobre una hoja de papel en blanco, ha tomado la significación simbólica del coito, o cuando la marcha se ha convertido en sustituto del pataleo en el cuerpo de la madre tierra, ambas, escritura y marcha, son abandonadas porque es como si se ejecutara el acto sexual prohibido» (Freud, *Inhibición, síntoma y angustia*, 1926). Aquí, dice Freud, el yo renuncia a ciertas funciones para no tener que emprender una nueva represión, para no entrar en conflicto con el ello. Otras inhibiciones están al servicio del autocastigo, como en el caso en que el yo renuncia a un éxito profesional, éxito que un superyó feroz puede prohibirle.

No es raro que, antes que enfrentar ciertas situaciones ansiógenas (salir de casa en la agorafobia, etc.), el sujeto se las arregle para evitar lo que podría confrontarlo con su angustia. Cuando las evitaciones se multiplican de manera demasiado evidente, cuando las inhibiciones tienden a limitar demasiado masivamente la actividad, la cura psicoanalítica aparece a menudo como un recurso indispensable.

instancia s. f. (fr. *instance*; ingl. *agency*; al. *Instanz*). Toda estructura del aparato psíquico en las diferentes tópicas.

El ello, el yo, el superyó, la censura, etc., son otras tantas instancias diferentes.

Si los primeros textos de Freud proponen sobre todo una tentativa de descripción de diversos sistemas psíquicos separados (inconciente, percepción-conciencia), y una tentativa de registro de su situación «tópica», el término *instancia* pone el acento ya no en el punto de vista tópico sino en el punto de vista dinámico. Estas instancias, por ejemplo el superyó, ejercen una acción efectiva, y es determinante para el sujeto el conflicto entre instancias psíquicas.

instinto s. m. (fr. *instinct*; ingl. *instinct*; al. *Instinkt*). Esquema de comportamiento característico, en el mundo animal, de una especie, que varía poco de un individuo a otro, que es transmitido genéticamente y parece responder a una finalidad.

Si Freud utiliza algunas veces el término alemán *Instinkt* para designar «esquemas filogenéticos hereditarios», usa en cambio el término *Trieb* para lo concerniente a los procesos tendientes a la conservación del individuo o de la especie. Este último término, traducido a veces también como «instinto» [por ejemplo en la versión española de las O. C. de Freud de López Ballesteros²¹], se traduce

más adecuadamente como «pulsión». Porque el término «instinto» corre el riesgo de hacer desconocer el carácter variable del objetivo, o la contingencia del objeto, en la sexualidad humana.

Sin embargo, J. Lacan, que acentúa la afinidad de toda pulsión con la muerte, retoma el término instinto en lo concerniente al «instinto de vida», forma inmortal de la libido que le es sustraída al ser viviente —y mortal— desde que está sometido al ciclo de la reproducción sexual.

interpretación s. f. (fr. *interprétation*; ingl. *interpretation*; al. *Deutung*). Intervención del analista tendiente a hacer surgir un sentido nuevo más allá del sentido manifiesto que un sueño, un acto fallido, y aun cualquier parte del discurso del sujeto puedan presentar.

La idea de que los sueños, los lapsus y los actos fallidos, el conjunto de las formaciones del inconciente, o incluso los síntomas, pueden interpretarse; la idea de que ocultan un sentido diferente de su sentido manifiesto, un sentido latente, constituye uno de los principales aportes de Freud al conocimiento del sujeto humano y uno de los modos de acción decisivos del analista en la cura.

La interpretación está presente desde el principio en las obras de Freud. En los primeros tiempos, sin embargo, el trabajo de la cura consiste sobre todo en hacer volver los recuerdos patógenos reprimidos. Sólo a medida que la dificultad de esta reconstitución mnémica se fue haciendo sentir, y especialmente con el abandono de la hipnosis, Freud se dedicó más a servirse del material que sus pacientes le traían espontáneamente y a interpretarlo.

Debe reconocérsele aquí un valor particular al sueño. Si este realiza un deseo, pero al mismo tiempo el compromiso con la censura hace que ese deseo quede disimulado, es necesario interpretar el sueño manifiesto para hacer surgir el sueño latente. Hay que notar además que, si el sujeto, al contar su sueño, tiende a borrar los aspectos absurdos o incoherentes, a darle muy rápidamente sentido, la interpretación psicoanalítica suele ir a contrapelo de esta primera interpretación.

Sin embargo, la interpretación del sueño recurre al soñante. Para el psicoanálisis, en efecto, no se trata de construir una clave de los sueños, un diccionario universal de símbolos que permitiera traducir toda producción onírica. Aunque Freud no excluya la idea de que la cultura o la lengua vehiculicen símbolos válidos para todos (especialmente el simbolismo sexual), la práctica de la interpretación supone tomar en cuenta las asociaciones del sujeto. Sólo él está en condiciones de indicar el episodio o el pensamiento que un elemento de su sueño le evoca, y la interpretación no es posible si

no se han producido las asociaciones necesarias. Podrán ser tenuous (basta a veces, por ejemplo, que el marco en el que sucede la acción del sueño manifiesto remita a una situación anterior para que esta se encuentre en el centro de la cuestión del sueño latente); pero son siempre necesarias.

Forjada principalmente en relación con el análisis de los sueños, la interpretación ciertamente se aplica a un material mucho más amplio, que incluye los lapsus, los actos fallidos, los olvidos y, en general, todo lo que lleva la marca del inconciente. En este sentido, incluso una frase aparentemente anodina puede revelarse portadora de un sentido latente si el contexto permite oírlo de otro modo.

Se ha reprochado a veces al psicoanálisis un uso sistemático de la interpretación, que reduce todo discurso y toda acción a una significación sexual estereotipada. Pero, en realidad, personas ajenas al psicoanálisis y basadas en un saber superficial han hecho proliferar el uso degradado de interpretaciones simplistas, del tipo de la que reza que cada vez que un señor se olvida su paraguas en la casa de una dama eso significa que le hace una proposición sexual. Ya Freud criticó con el nombre de «psicoanálisis silvestre» (*wilde Psychoanalyse*) la tendencia de ciertos médicos poco informados sobre el psicoanálisis a hacer a sus pacientes interpretaciones prematuras, mal elaboradas en sí mismas, y que para sus pacientes intervenían en un momento en el que todavía no podían aceptarlas. Los psicoanalistas, por su parte, han tenido cada vez más tendencia a ser prudentes en sus interpretaciones. Desde que un elemento de un sueño, por ejemplo, puede estar sobredeterminado, es decir, puede remitir a varias cadenas asociativas diferentes, una interpretación que privilegie un solo y único sentido es totalmente problemática. Por cierto, este es el modelo más espontáneo de interpretación: asociar una significación a todo lo que pueda llegar a presentarse como formación del inconciente o como síntoma. Pero este modelo espontáneo no lleva muy lejos. Hace de obstáculo, más que de apertura, a la prosecución del discurso.

CITA Y ENIGMA. [Se trata de dos términos analizados por Lacan en su *Seminario XVIII*, «De un discurso que no sería un semblante», inédito.] Pero, entonces, ¿todavía es posible la interpretación?

El recentramiento operado por J. Lacan del psicoanálisis en el campo del lenguaje («el inconciente está estructurado como un lenguaje») permite responder a esta pregunta.

Lo que caracteriza al lenguaje humano es la polisemia. Una misma palabra tiene muy a menudo varios sentidos diferentes. La poesía le debe mucho a esta propiedad, al hacer oír en una forma fre-

cuentemente concisa las resonancias más diversas. El psicoanálisis sólo va un poco más allá. Lo que un paciente dice no vale sólo por su sentido, que se articula a partir de palabras organizadas en oraciones. A lo que el analista presta atención es a la secuencia acústica misma, a la cadena significante (*véase **significante***), que puede recortarse, en el inconciente, de una manera totalmente distinta. Para retomar un ejemplo bien conocido, recogido de S. Leclaire, un analizante puede soñar con un «palan» [aparejo elevador]. Pero no es imposible que en el nivel inconciente el significante «palan» evoque el encanto de un paseo efectuado a paso lento [homofonía francesa *palan* = *pas lents* (pasos lentos)], y hasta el horror de un suplicio (*pal* [palo] *en*). Más aún, es frecuente que un mismo significante vehiculice a la vez las significaciones más contradictorias.

La interpretación, entonces, debe hacer valer, o al menos dejar abiertos los efectos de sentido del significante. Lo logra principalmente siendo enigma o cita.

Cita: el analista recuerda, en un punto determinado de lo que el analizante pueda decir, otra palabra que ha pronunciado un poco antes, tal fragmento del discurso que ha desarrollado, o tal recuerdo que hace eco al que está relatando. El acento aquí se pone no en la significación de un término aislado, sino en las correlaciones obligadas, que hacen que en una vida se repitan los mismos temas, las mismas elecciones, el mismo destino.

Enigma: el analista evita que sus propias intervenciones se dejen oír como unívocas. Si quiere introducir al analizante al lenguaje del inconciente, debe hacer valer el carácter polisémico de lo que se dice en la cura y, especialmente, de las palabras maestras [*maîtres mots*: palabras dueñas, amas, rectoras, implica el concepto lacaniano de significante, S_1 , **discurso del amo**] que orientaron la historia del paciente. De esta manera, la interpretación tiene efectos de sentido. Pero este sentido queda abierto al cuestionamiento para el analizante; no se clausura en el establecimiento de una imagen de sí definitiva y alienante.

Por otro lado, la interpretación no hace más que introducir al sujeto a significaciones nuevas. Sobre las significaciones que el analizante desarrolla, las anécdotas que cuenta, los afectos que expresa, el analista puede, en cierto modo, poner el sello del significante. Así, tal sujeto puede perderse un poco en la expresión de sentimientos ambivalentes frente a otro: si al mismo tiempo ha soñado que aquel de quien habla le clava una copa, le basta al analista con proferir un «usted está copado» para convalidar la expresión de una pasión que el analizante no lograba expresar totalmente, sin negar sin embargo su carácter doloroso.

introversión s. f. (fr. *introversion*; ingl. *introversion*; al. *Introversion*). Retirada en un sujeto de los investimentos libidinales de los objetos del mundo exterior en beneficio de su mundo interior.

Este término, introducido por Jung, fue retomado por S. Freud, pero en este último la introversión ya no designa más que la retirada de la libido sobre las formaciones fantasmáticas.

introyección s. f. (fr. *introjection*; ingl. *introjection*; al. *Introjektion*). Proceso que consiste en trasponer fantasmáticamente los objetos exteriores y sus cualidades inherentes en las diversas instancias del aparato psíquico.

El término *introyección*, introducido por S. Ferenczi, es usado frecuentemente en oposición al de *proyección*.

En M. Klein, introyección y proyección están ligadas respectivamente a los objetos buenos y malos que pueden ser introducidos o expulsados. En este sentido, la introyección parece funcionar según el modelo de la incorporación, que sería su matriz corporal.

En una perspectiva lacaniana, se insistirá en el hecho de que la introyección siempre es simbólica («tomar prestado», por ejemplo, un rasgo signifiante), mientras que la proyección es imaginaria. Partiendo de allí, la introyección juega un papel esencial en la identificación. Véase **incorporación**.

investimiento s. m. (fr. *investissement*; ingl. *catexis*; al. *Besetzung*). [También «catexia», «investidura», «carga», etc., connotaciones donde se pierde el sentido de ocupación, revestimiento de un lugar por lo psíquico, presente en el término alemán *Besetzung* elegido por Freud, y unido a la concepción de una libido envolvente.] Movilización y transformación por el aparato psíquico de la energía pulsional, que tiene como consecuencia ligarla a una o varias representaciones inconcientes.

En sus primeros trabajos (especialmente el *Proyecto de psicología*, 1895), Freud concebía el investimento como el desplazamiento (en el sentido mecánico del término) de cierta cantidad de energía en el interior del sistema nervioso. Pero, en *La interpretación de los sueños* (1900), la noción de aparato psíquico cuestiona esta descripción: en este, la cantidad de energía se reparte y se transforma en el interior de las instancias. La naturaleza de esta energía de investimento será definida en el marco de la segunda teoría del aparato psíquico (1920) como una energía pulsional que tiene su origen en el ello. El uso actual de «investimiento» desborda ampliamente su acepción original: se habla del investimento de un objeto (fantasmático o real), del cuerpo propio, de una parte del cuerpo, etcétera.

J

Jones (Ernest). Médico y psicoanalista británico (Gowerton, Glamorgan, 1879 - Londres 1958).

Neurólogo, se interesa muy pronto en los trabajos de S. Freud, con el que se encuentra por primera vez en el congreso de Salzburgo de 1908. Profesor de psiquiatría en la Universidad de Toronto (1910-1913), contribuye a hacer conocer el psicoanálisis en América del Norte. De regreso en Europa, se psicoanaliza con Sándor Ferenczi en Budapest. Luego, al instalarse en Londres, funda la London Psychoanalytical Society. Es autor de una importante biografía de Freud (*Vida y obra de Sigmund Freud*, 1953-58). Permaneciendo en la ortodoxia freudiana, a través de sus trabajos da cuenta de una amplia apertura a otros campos (arqueología, arte, lingüística). Su teoría sobre el desarrollo sexual de la mujer es discutida.

Jung (Carl Gustav). Psiquiatra suizo (Kesswil, Turgovia, 1875 - Küsnacht, cerca de Zurich, 1961).

Al terminar sus estudios de medicina (1900), pasa a ser asistente de E. Bleuler en el Burghölzli, clínica psiquiátrica de la Universidad de Zurich. Bleuler le hace conocer los trabajos de Freud, con quien Jung establece relaciones estrechas tras encontrarse con él en Viena en 1907. Participa en el primer congreso de psicoanálisis en Salzburgo (1908) y acompaña a Freud en su viaje a los Estados Unidos (1909). Es el primer presidente de la Asociación Psicoanalítica Internacional, creada durante el segundo congreso de psicoanálisis en Nuremberg (1910). En esa época, Jung es considerado el delfín de Freud. La publicación de *Metamorfosis y símbolos de la libido* (1912) pone de manifiesto las primeras divergencias con las tesis freudianas, concernientes especialmente a la naturaleza de la libido, que en Jung deviene la expresión psíquica de una «energía vital» que no es de origen sexual únicamente.

En 1913, la ruptura con Freud queda consumada y Jung da a su método el nombre de «psicología analítica». Más allá del inconciente individual, Jung introduce un inconciente colectivo, noción que profundiza en los *Tipos psicológicos* (1920). El inconciente co-

lectivo, que representa la acumulación de las experiencias milenarias de la humanidad, se expresa a través de los arquetipos: temas privilegiados que reencontramos inalterados tanto en los sueños como en los mitos, los cuentos o las cosmogonías. Entre los arquetipos, Jung concede importancia particular al *anima* (principio femenino que se encuentra en todo hombre), al *animus* (principio masculino que se encuentra en toda mujer) y a la sombra, imagen onírica caracterizada por un atributo negro que expresa al inconsciente individual. El objetivo de la terapia junguiana, mucho menos codificada que el método freudiano y en la que el terapeuta es directivo, es permitir a la persona volver a enlazarse con sus raíces, acceder a ella misma, es decir, tomar conciencia de las exigencias de los arquetipos, exigencias reveladas por los sueños. Contrariamente a Freud, Jung no reconoce a la infancia un papel determinante en la eclosión de los trastornos psíquicos de la edad adulta, que define según una dialéctica de la persona con el mundo exterior. La publicación, en 1944, de *Psicología y alquimia*, marca la segunda época de la vida de Jung, en la que, abandonando la clínica, se interesa en la etnología, la filosofía de las religiones y la alquimia. En 1958 se fundó la Sociedad Internacional de Psicología Analítica, que agrupa a los partidarios del método de Jung.

K

Klein (Melanie). Psicoanalista británica de origen austríaco (Viena 1882 - Londres 1960).

No deseada, nace en una familia judía, los Reizes. Su madre, brillante, mantiene para las necesidades familiares un negocio de plantas y reptiles; su padre es médico odontólogo. Muere cuando M. Klein es una adolescente. En 1903, desposa a A. Klein. Bajo este nombre escribirá toda su obra, a pesar de haberse divorciado en 1926. Entretanto han nacido una hija, y luego dos varones. Uno de ellos, de niño, es analizado por su madre, que extrae de este análisis, entre 1919 y 1926, varias conferencias y artículos [dándole el nombre de Fritz] que le dan renombre.

En Budapest desde 1910, comienza en 1914, año del nacimiento de uno de sus hijos y de la muerte de su madre, un análisis con S. Ferenczi. En razón de la guerra, este análisis es suspendido; es retomado en 1924, pero en Berlín, con K. Abraham, que muere al año siguiente; concluye en Londres con S. Payne. M. Klein se instala allí en 1927 a instancias de E. Jones, creador y organizador de la Sociedad Británica de Psicoanálisis. Allí enseña su teoría y funda una escuela, lo que le trae, a partir de 1938, conflictos muy violentos con A. Freud. En la teoría, esta le reprocha sus concepciones del objeto, del superyó, del Edipo y de los fantasmas originarios; para ella, la envidia, la gratitud, las posiciones depresiva y esquizoparanoide no son psicoanalíticas. En la clínica, la acusa de sostener que en la cura de un niño es posible una transferencia, que vuelve inútil todo trabajo con los padres. M. Klein refuta estas críticas y reprocha a su rival no ser freudiana. En 1946 se crean dos grupos diferentes de formación de los psicoanalistas y en 1955 se funda el Melanie Klein Trust. La teoría kleiniana, que profundiza notablemente en la formación de los juicios de atribución y de existencia cuyos principios Freud había establecido en su artículo *La negación* (*Die Verneinung*, 1925), se estructura sobre dos conceptos: la *posición esquizoparanoide*, que combate ilusoria pero violentamente toda pérdida, y la *posición depresiva*, que toma verdadera nota de esta. Ambas posiciones van referidas a la pérdida, al trabajo del duelo y

a la reparación consecutivos de dos objetos psíquicos parciales y primordiales, de los que todos los demás sólo son sustitutos metonímicos: el *seno* y el *pene*. Estos dos objetos parciales entran en juego en una escena imaginaria inconciente, denominada «escena materna» por M. Klein.

En este teatro del «yo naciente», en esa otra escena donde se juegan su existencia y su atribución, estos objetos van a aparecer o a volver tras las bambalinas y su almacén de accesorios. Sus representaciones psíquicas encuentran allí los indicios de realidad, los rasgos reales y las figuraciones aptos para darles una identidad familiar y ubicable por su correspondencia con esos otros objetos reales que son los sujetos parentales. M. Klein da un bello ejemplo literario, con una obra de M. Ravel sobre un texto de Colette (1925): *El niño y sus sortilegios*, de estos travestimientos identificatorios elaborados por la psiquis del *infans* —este imaginario conoce efectivamente su momento esencial entre los tres y los diez meses— gracias a los cuales el niño se encuentra con lo extraño de los otros. La realidad exterior es por consiguiente en su teoría sólo una *Weltanschauung* [cosmovisión] de la realidad psíquica misma. Pero le permite sin embargo al niño muy pequeño asegurarse cierta identidad de percepción y de pensamiento entre sus objetos imaginarios y otros más reales, adquirir luego progresivamente juicios de atribución y de existencia a su respecto, y, por último, lograr realmente un dominio de las angustias con las que lo confrontan las pulsiones de vida y de muerte, puesto que estas pulsiones exigen de él objetos reales o sustitutos imaginarios para su satisfacción. Sobre este punto, la teoría kleiniana desarrolla una elaboración interesante. ¿Puede el *infans* librar sin *discriminación* [o *discernimiento*] a la exigencia pulsional esos objetos que son para él el seno y el pene, así como sus duplicaciones reales parciales o totales (padres, hermano, hermana, media hermana, etc.), cuando representan para él una fundamental postura atributiva, existencial e identificatoria, y cuando, por identificación con ellos, podría quedar él mismo librado a las pulsiones? No puede hacerlo, por supuesto, pero, ¿en qué consistirá la discriminación? En *dos operadores defensivos*, a los que sucede, cuando operan, *una serie de procesos de tipo sublimatorio*. Los dos operadores son, de un lado, de orden cuantitativo; del otro, de orden cualitativo. Cuantitativamente, el objeto es fragmentado, parcializado, despedazado y multiplicado, en cierto modo, por *escisión* (véase **escisión del objeto**). Cualitativamente, una especie de mínimo común divisor reparte todo lo así escindido en dos categorías: la de lo *bueno* y la de lo *malo*. Estos dos operadores defensivos que son entonces la *multiplicación* por escisión y la *división* por

clasificación abren paso después a procesos de tipo sublimatorio: la introyección en sí mismo, la proyección fuera de sí mismo y la identificación con lo que es introyectado o proyectado, pudiendo combinarse estos procesos para producir especialmente identificaciones proyectivas e introyectivas. Estos procesos son sublimatorios porque mediatizan las relaciones del sujeto con la pulsión, cuya satisfacción debe hacer desvíos suspensivos, justamente los que estos procesos le imponen. Una vez establecidos estos circuitos pulsionales complejos, producidas estas sublimaciones, los objetos, las pulsiones, las angustias y otros afectos pueden ser conservados, rechazados, retomados, destruidos, idealizados, reparados, en suma, elaborados, en tanto son así mediatizados por el niño. Esto le permite abrirse a juicios de atribución y de existencia, y también a posibilidades identificatorias, a través de las cuales el objeto sólo toma valor por su pérdida real. Esta pérdida es además la que deja caer definitivamente algo en el inconciente, lo que se expresa en el concepto de represión primaria.

Sublimaciones, defensas, posturas atributivas, existenciales o identificatorias, dominio de las pulsiones y de las angustias, represión, son funciones tradicionalmente atribuidas al yo en psicoanálisis. En efecto, la instancia del yo, inmediatamente operante a través de estas funciones vitales, se ve confrontada de entrada en la teoría kleiniana con un Edipo al que sus objetos imaginarios, duplicando los de la realidad para fundar su identidad, ponen precozmente en escena. Con este Edipo se presenta simultáneamente un superyó feroz y terrorífico, que atormenta al sujeto, y pone en él su sentimiento inconciente de culpa. Con todo, y aunque M. Klein no lo teorice exactamente en estos términos, su concepción del yo supone un sujeto que le sea diferente y con el cual no puede confundirse. En la medida en que en efecto las relaciones objetales se releven mutuamente desde los objetos imaginarios hasta los objetos de la realidad exterior, ¿puede acaso el yo, que ordena los hitos de las sublimaciones que labra, devenir otra cosa que uno de esos objetos, trabajado como ellos por procesos de tipo sublimatorio, como ellos partido por idénticas escisiones, como ellos reducido a las mismas clasificaciones y, finalmente, conducido como ellos a similares destinos en relación con el ello? A partir de sus elaboraciones sobre la identificación, M. Klein lo trata efectivamente como tal. ¿Qué puede ser, en consecuencia, su sublimación, sino la de devenir un sujeto otro que él, un sujeto que se divida, para poder subvertirse mejor y no tener que sostenerse más que del deseo?

¿Cómo toma su valor el yo, en la teoría kleiniana, de su pérdida real, de su represión radical, para que advenga el sujeto? Por medio

del superyó. Para M. Klein, este concepto está lejos de ser solamente la instancia coercitiva y moral que se cuenta entre las tres instancias creadas por Freud en la segunda tópica. En 1941, con el fin de denunciar a Jones las malversaciones teóricas de A. Freud, le escribe que el superyó es «el punto máximo» de la teoría freudiana: «Según mi opinión, el psicoanálisis ha recorrido un camino más o menos rectilíneo hasta llegar a este descubrimiento decisivo que luego no fue nunca igualado». Este punto máximo es literalmente el falo de la teoría kleiniana. A partir de J. Lacan, el falo es el significante del deseo; toda teoría posee el propio y recibe consistencia de él; en la teoría freudiana, por ejemplo, es la castración. Despejarlo permite saber, a partir del significante del deseo que conceptualiza, qué ley simboliza su lógica. La lógica del deseo y su ley en M. Klein toman entonces sentido a partir del superyó.

La angustia primaria no es referida en nada a la castración, sino a un deseo de destrucción primordial que es deseo de muerte del otro real. Este deseo pone en escena un fantasma, en el que el sujeto destruye el cuerpo materno a fin de apropiarse de sus órganos y, en particular, del *pene paterno*, *prototipo de todos los objetos* que ese cuerpo contiene. Por lo tanto, no es sólo el órgano lo que quiere así introyectar el niño pequeño, sino también un *objeto totémico*, u objeto ancestral y protector; pero, como todo tótem, está prohibido gozar de él o extraer un goce de lo que se subordina a su ley. Su introyección trae consigo por lo tanto algo malo: la interdicción del incesto, la angustia correlativa que corresponde al deseo de trasgredirla, la culpa que la inscribe en una dimensión moral (o cultural) y la necesidad de castigo que constituye su proceso reparador. En la teoría kleiniana, este tótem tiene dos caras, este falo lleva un nombre simbólico: superyó, instancia arcaica en el sentido etimológico de lo que es originario y fundante, de lo que comanda y dirige, conduce y sanciona, atribuye y vuelve a tomar: «Cosa que muere, que devora y que corta».

En consecuencia, el Edipo es pregenital, su vivencia traumática no puede ser simbolizada por el *infans* a no ser por el discurso del otro; la represión le es secundaria y se sostiene sólo en la parte persecutoria de este superyó, y la relación del pequeño sujeto con esta instancia puede prefigurar las ulteriores identificaciones con un agresor: de ella dependen entonces los mecanismos identificatorios. Para despojar a la madre del pene paterno que detenta en su seno, el niño debe atravesar una primera fase de desarrollo, que es una *fase de femineidad* «de una importancia vital e insuficientemente reconocida hasta el presente», porque el niño descubre allí el deseo de poseer un órgano particular: el pene del padre. Privar de él

a la madre significa para el muy joven sujeto impedirle producir dos equivalentes simbólicos mayores: el hijo y las heces; equivalentes que están en el origen del deseo de tener, la *envidia* [en francés, como en el alemán *Neid*, el término *envie* implica tanto las ganas como la envidia. Véase **envidia del pene**], y del deseo de perder, el *odio*. «En este período precoz del desarrollo, la madre, que se lleva las heces del niño, es también una madre que lo desmembra y lo castra (. . .) En términos de realidad psíquica, ya es, también ella, el *castrador*».

«También ella»: el superyó debe entonces su propiedad de ser castrador a las imagos materna y paterna. Para M. Klein, por otra parte, el niño unifica al principio a sus dos padres y sólo los disocia para asegurar sus alianzas imaginarias cuando entra en conflictos con ellos. Conflictos que son relativos al complejo edípico precoz. La salida apacible sólo es posible por la identificación únicamente con el padre. «Por fuerte que sea la influencia del aspecto materno en la formación del superyó, es sin embargo el superyó paterno el que desde el principio posee un poder decisivo». Este retorno al padre se sitúa en el momento en que lo *visible* entra en escena, cuando el pene real *deviene objeto de la mirada*. Esta fase más bien narcisista es reparadora, porque el pene pasa allí del adentro de la escena materna al afuera del cuerpo de otro. Real que le da así sus límites a lo imaginario. Que la madre pague las consecuencias de ello le permite a su hijo reencontrarse; aprende entonces que sólo puede recibir de ella lo que le falta. Gracias a esta falta, el superyó, librado de su lastre, retoma significancia totémica y vuelve a ser ley del deseo antes que un perseguidor identificador. No podemos sino lamentar la ausencia completa de una reflexión acerca del goce en M. Klein. De las obras de M. Klein citaremos especialmente *Psicoanálisis de niños* (1932), *Ensayos de psicoanálisis* (1947), *Desarrollos en psicoanálisis* (1952), *Envidia y gratitud* (1957).

L

Lacan (Jacques-Marie Emile). Médico y psicoanalista francés (París 1901 - *id.* 1981).

Jacques-Marie Emile Lacan nació de una madre emparentada con una rica familia de vinagreros de Orleans y de un padre que se empleó como representante de comercio de la empresa. En 1918, el joven no volvió a encontrar en aquel que volvía de la guerra al padre delicioso, moderno y cómplice que su infancia tanto había amado. De todas maneras, fue una tía materna quien distinguió la precocidad del niño y le permitió estudiar en el colegio Stanislas, en París; su condiscípulo Louis Leprince-Ringuet ha referido sus dones para las matemáticas. El provinciano se introdujo en la vida mundana de la capital y fue seducido por ella; esta disipación no le impidió asociar a sus sólidos estudios médicos un interés ecléctico pero desprovisto de amateurismo por las letras y la filosofía (los presocráticos y Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel (con Kojève) y Marx más que Bergson o Blondel), la Edad Media (con Gilson), la antropología (Mauss), la historia (Marc Bloch y los *Anales*), la lingüística (F. de Saussure en sus principios), las ciencias exactas (en particular la lógica con B. Russell y Couturat). A título de primera publicación se tiene de él un poema publicado en *Le phare de Neuilly* de los años 1920, obra de factura clásica, en alejandrinos bien rimados y de lectura siempre agradable, sin duda a causa de la sumisión de la forma al fondo. Los estudios de psiquiatría se mezclaron con la frecuentación de los surrealistas de una manera que lo puso al margen de los dos medios. Más tarde dirá que la apología del amor le pareció una *impasse* irreductible del movimiento de A. Breton.

Aparecida en 1932, la tesis de doctorado en medicina *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad* es así una ilustración clínica de las potencialidades del amor cuando es llevado al extremo: la cuchillada que dio Aimée a la vedette que, como ideal, absorbía su investimento libidinal. Pero este estudio también está en ruptura con los trabajos de los psiquiatras franceses de la época, que veían en la psicosis paranoica una agravación de

los rasgos que para ellos definían el carácter paranoico. G. G. de Clérambault, el único maestro que hubiera podido apoyarlo y respecto de quien Lacan proclamará su deuda toda la vida, lo desmentirá acusándolo de plagio. Queda así levantado el decorado que ya no cambiará más: la independencia de un pensamiento sólidamente argumentado, expuesto al ataque de los maestros que contraría y de la moda que desnuda, pero también el rechazo a ceder al orgullo del solitario. Sus estudios sobre la paranoia le muestran, en efecto, que los rasgos denunciados por el enfermo en el mundo son los suyos propios, desconocidos por él mismo (se dirá proyectados), y un texto precoz, *De la aserción de certidumbre antcipada*, ilustra, a propósito de un sofisma, que la salvación individual no es un asunto privado sino de inteligencia colectiva, aunque en competencia. Nada de alma bella entonces, lo que sus alumnos no dejarán de reprocharle luego puesto que no tuvo nada que proponerles más que la honestidad intelectual: que cada uno extraiga de ello su moraleja.

La descripción fenomenológica exhaustiva de un caso, su tesis, dirá Lacan, lo condujo al psicoanálisis: único modo de determinar las condiciones subjetivas de la prevalencia del doble en la constitución del yo. El paso por París, después de 1933, de los psicoanalistas berlineses en camino a los Estados Unidos le ofreció la ocasión de remitirse a R. Loewenstein antes que a A. Hesnard, a R. Laforgue, a E. Pichon, o a la misma princesa Bonaparte. Una carta que le dirigió a Loewenstein en 1953 durante sus dificultades con el Instituto de Psicoanálisis, y publicada mucho después, da testimonio de una relación confiada con su psicoanalista, fundada en una comunidad de rigor intelectual. Cosa que no impedirá por otra parte a su corresponsal, entonces en Estados Unidos, desautorizarlo ante sus pares.

El paisaje psicoanalítico francés de la preguerra estaba, como sus pueblos, organizado alrededor del campanario. No es injuriar a sus protagonistas decir que cada uno parecía haber sido delegado por su parroquia para controlar un producto importado de la Viena cosmopolita: Hesnard era médico de la Marina, Laforgue se comprometió en el camino del colaboracionismo, Pichon era maurrasiano [movimiento nacionalista de derecha francés].

Sólo Marie Bonaparte dio testimonio de un apego trasferencial por Freud que nunca se desmintió. Por otra parte fue la única visita de Freud, en camino a Londres, a su paso por París en 1939. Sea como fuere, este medio parecía esperar de un joven dotado y de buena familia que contribuyese a inventar un psicoanálisis bien a la francesa.

Una vez más, la decepción debió ser recíproca. En la última edición de la *Revue Française de Psychanalyse*, la única aparecida en 1939, una crítica de Pichon reseña el artículo de Lacan sobre «La familia», publicado en la *Encyclopédie Française* a instancias de Anatole de Monzie, lamentando un estilo más marcado por los idiosismos [particularismos] alemanes que por la bien conocida claridad francesa. Después de la guerra se volverá a encontrar el rastro de Lacan en 1945 con un artículo publicado en elogio de «La psiquiatría inglesa durante la guerra».

Parece decididamente difícil para Lacan encontrar una casa que pueda reconocer como propia. Después de 1920, Freud había introducido lo que llamará la segunda tópic: una tesis que hace del *yo* (al. *das Ich*) una instancia reguladora entre el *ello* (al. *das Es*; fuente de las pulsiones), el *superyó* (al. *das Über-Ich*; agente de las exigencias morales) y la realidad (lugar en el que se ejerce la actividad). Reforzar el *yo* para «armonizar» estas corrientes en el neurótico puede aparecer como una finalidad de la cura.

Pues sucede que Lacan hace su entrada en el medio psicoanalítico con una tesis totalmente diferente: el *yo* [*moi*], escribe, se construye a imagen del semejante y en primer lugar de esa imagen que me es devuelta por el espejo —eso soy yo—. El investimiento libidinal de esta forma primordial, «buena» porque suple la carencia de mi ser, será la matriz de las identificaciones futuras. El desconocimiento se instala así en el corazón de mi intimidad y, de quererlo forzar, me encontraré con otro, así como con una tensión de celos hacia ese intruso que, por su deseo, constituye mis objetos a la vez que me los sustrae, en el propio movimiento por el cual me sustrae a mí mismo. Justamente como otro me veo llevado a conocer el mundo: una dimensión paranoica es así normalmente constituyente de la organización del «je» [en francés, pronombre de la primera persona del singular. Véase *yo*]. *El estadio del espejo como formador de la función del «yo» [je]* fue presentado en 1936 en el Congreso Internacional de Psicoanálisis sin encontrar otro eco que el timbre de E. Jones interrumpiendo una comunicación demasiado larga. Retomado en París en 1947, no suscitó demasiado entusiasmo. Es verdad que esta tesis contraviene una tradición especulativa, en su origen platónica, que conjuga la búsqueda de la verdad con la de una identidad asumible por medio de la captación del ideal, o del ser. La afirmación del carácter paranoico de lo idéntico a sí no podía dejar de chocar con ella. Sin embargo, no se trata de una simple adición; su soporte es experimental y se inspira en los trabajos conducidos en el campo de la fisiología animal y humana sobre los efectos orgánicos inducidos por la percepción del seme-

jante. Pero sobre todo ilustra (aunque eso permanece tácito) la captura precoz del niño en el lenguaje. Si el notable hallazgo del «estadio del espejo» no es deducible de la práctica analítica, debe sin embargo su soporte, su marco, a un análisis del lenguaje que, aun viniendo del lingüista, se experimenta en la cura, pero en tanto deducción retroactiva, si es verdad que la palabra articulada comienza con la iluminación de esta identificación sin poder decir más sobre sus condiciones ni sobre el orden de su génesis. Lo imaginario propio de esta fase está investido de tal carga libidinal, dirá Lacan, sólo porque funda —con este *ese soy yo* [o *aquí está yo*²²] original— la protesta contra el déficit radical por medio del cual el lenguaje somete al «serhablante», es decir, al que plantea la cuestión del ser porque habla.

Si el lenguaje es un sistema de elementos discretos que deben su pertinencia no a su positividad sino a su diferencia (de acuerdo con el análisis de F. de Saussure), este desnaturaliza al organismo biológico sometido a sus leyes, privándolo, por ejemplo, de un acceso a la positividad; salvo que este organismo tienda sobre el intervalo [*entre-deux*: entre dos; remite a una parte o hueco entre dos cosas. También existe en castellano como «entredós», pero es una expresión poco habitual; por ejemplo, para una tira de encaje bordada entre dos telas, o un mueble entre dos ventanas] de los elementos la pantalla iluminada de lo imaginario —su primera imagen fija: el yo—. La práctica analítica es la puesta a prueba de los efectos de esta desnaturalización de un organismo por el lenguaje, cuerpo cuyas demandas son pervertidas por la exigencia de un objeto sin fundamentos y son así imposibles de satisfacer, cuyas necesidades son transformadas por el hecho de no encontrar apaciguamiento sino sobre un fondo de insatisfacción; cuyas pulsiones mismas se manifiestan organizadas por un montaje gramatical; cuyo deseo se muestra articulado por un fantasma que desafía al yo y al ideal, violando su pudor a través de la búsqueda de un objeto cuya captura provocaría disgusto. El lugar desde donde este deseo toma su voz se llama inconciente y el sujeto escapa a la psicosis bajo la condición de reconocer su voz como su propia voz. El lenguaje deviene así símbolo del pacto de aquello a lo que el sujeto renuncia: el dominio de su sexo, por ejemplo, a cambio de un goce del que deviene esclavo. Sí, pero, ¿cuál?

En efecto, *no hay relación sexual*, dirá Lacan, para escándalo de sus seguidores como de sus detractores. Con esa fórmula (que choca porque contradice dos siglos de fe religiosa) recordaba que, si el deseo apunta al intervalo velado por la pantalla en la que se proyecta la forma excitante, la relación siempre se hace con una imagen;

¿imagen de qué, si no es del instrumento que hace la significancia del lenguaje, es decir, el Falo (causa del panerotismo que le fue reprochado a Freud)? Por eso una mujer se dedica a representarlo haciendo semblante de serlo (la mascarada femenina) mientras que el hombre, por su parte, hace semblante de tenerlo (lo cómico viril). Si tuviese que haber relación, se haría así, imaginariamente, con el Falo (verdad de experiencia para el homosexual), y no con la mujer, que no existe. El intervalo designa también, en efecto, el lugar Otro (Otro porque no puede haber ninguna relación con él), y en el cual, de mantenerse en ese lugar, una mujer no podría encontrar aquello que la fundase en su existencia e hiciese de ella la mujer. Es conocida, por otra parte, la inquietud habitual de las mujeres acerca de lo bien fundado de su existencia y la envidia que fácilmente dirigen hacia el varón que, sin necesidad alguna de rendir examen, se estima de entrada legitimado.

La categoría del Otro es esencial entre las formulaciones originales de Lacan porque designa primordialmente, en el intervalo, el lugar vacío, pero también potencialmente grávido de todos los elementos del lenguaje susceptibles de venir a insertarse en mi enunciación y de hacer allí oír a un sujeto que no puedo sino reconocer como mío, sin que por ello pueda hacerlo hablar a mi gusto ni tampoco saber qué quiere: el sujeto del inconciente.

Un significante (S_1) es así, dirá Lacan, lo que representa a un sujeto ($\$$) para otro significante (S_2). Pero que este último venga del lugar Otro lo designa también como síntoma, si es cierto que decepcionará infaltablemente mi llamado haciendo fracasar la relación.

El signo, por su parte, designa alguna cosa (así el humo es indicio del fuego; la cicatriz, de la herida; la subida de la leche, de un parto, dicen los estoicos), pero para alguno; en presencia de la cosa, efectivamente, el *yo [je]* se desvanece. La fórmula lacaniana del fantasma $\$ \diamond a$ (a leer «S tachada losange/punción de pequeño a» [véase **fantasma**]) liga la existencia del sujeto ($\$$) a la pérdida de la cosa (a), lo que la teoría también registra como castración. La emergencia eventual en mi universo perceptivo del objeto perdido singular que me funda como sujeto —de un deseo inconciente— lo oblitera, dejándome sólo la angustia propia del individuo (*un-dividido*). Se habrá reparado seguramente en el desplazamiento radical así operado en la tradición especulativa. El enunciado de que el significante no tiene una función denotativa sino representativa, no de un objeto sino del sujeto, que no existe sino a condición de la pérdida del objeto, no es sin embargo una aserción más que se agregue a otras aserciones, anteriores en la tradición. No se autoriza en un decir sino en el ejercicio de una práctica verificable y repetible por otros.

En cuanto a la mutación del significante en signo que denota la cosa, es divertido observar que estos ejemplos tomados de los estoicos señalan todos el *alguno* a quien se dirigen, en sus figuras urinaria, castradora o fecundante: el Falo, del que son otros tantos llamamientos. Si este es una causa de la imposibilidad de la relación sexual, se debe considerar entonces otra categoría, además de las de lo imaginario y lo simbólico: la de lo real, como imposible precisamente. No se trata de lo imposible de conocer, propio del nómeno kantiano, ni siquiera de lo imposible de concluir, propio de los lógicos (cuando les importa Gödel), sino de la incapacidad propia de lo simbólico para reducir el agujero del que es autor, puesto que lo abre a medida que intenta reducirlo, siendo *nada* la respuesta propia de lo real a los ensayos hechos para obligarlo a responder. Este tratamiento de lo real rompe con las alternativas demasiado clásicas: racionalismo positivista, escepticismo o misticismo.

Scilicet —«Tú puedes saber»—, tal fue el título dado por Lacan a su revista. ¿Saber qué, si no es el objeto *a* por el cual haces de tapón al agujero en el Otro y mutas lo imposible en goce, aunque este deba quedar marcado por ello? ¿Irás sin embargo suficientemente lejos en su conocimiento como para saber qué objeto eres? Sea como fuere, la gestión del psicoanálisis se demuestra bien inscrita en la tradición del racionalismo, pero dándole, con las categorías de lo imaginario y lo real, un alcance y unas consecuencias que esta tradición no podía sospechar ni agotar.

Era previsible sin duda que este sacudón de estanterías, aunque tomado de Freud y de su práctica, provocase reacciones. ¿Acaso no era incomprensible, en primer lugar, por estar en ruptura con los hábitos mentales —la comodidad—, que van mucho más allá de lo que se cree? En realidad, lo es sobre todo por su soporte lógico —una topología no euclidiana—, al haber marcado el estadio del espejo lo que la familiaridad del pensamiento y nuestra intuición le deben al espejismo plano del narcisismo.

En 1953 y aunque era su presidente, Lacan dimitió de la Sociedad Psicoanalítica de París (la que siempre tuvo una actitud reservada hacia Freud) en compañía de D. Lagache, J. Favez-Boutonier, F. Dolto, y fundó con ellos la Sociedad Francesa de Psicoanálisis.

El motivo de la ruptura fue la decisión de la Sociedad parisina de fundar un instituto de psicoanálisis encargado de impartir una enseñanza reglada y diplomada sobre el modelo de la Facultad de Medicina. ¿Ignoraba acaso el carácter ambiguo y fácilmente falaz de nuestra relación con el saber cuando es impuesto? Pero la realidad sin duda era más trivial: el seminario de Lacan, los cursos en la Sorbona de Lagache y de Favez-Boutonier, el carisma de Dolto

atraían a los estudiantes, que por otra parte los siguieron en su éxodo. Este conoció la atmósfera estimulante y fraternal de las comunidades libres en su principio. El discurso de Lacan en Roma sobre «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis» servía de brújula. Demasiado sin duda; su éxito vino bastante pronto a hacerle sombra a sus amigos y luego también a los alumnos que habían crecido y se mostraban ahora preocupados por su persona. Un decenio de nomadismo bastaba; era necesario, parece, reintegrarse a la Asociación Psicoanalítica Internacional. Las negociaciones conducidas por un trío de alumnos (W. Granoff, S. Leclair y F. Perrier) terminaron en un trueque: reconocimiento por la IPA a cambio de la renuncia de Lacan a formar psicoanalistas. . .

En 1963, Lacan fundaba solo la Escuela Freudiana de París. Un puñado de amigos deprimidos y de alumnos aislados lo siguieron en ese nuevo desierto. Gracias a su trabajo, iba a mostrarse de una fecundidad excepcional. A los primeros signos de enfermedad del fundador, se produjo una agitación tal que lo condujo a disolver su Escuela (1980). El objetivo de Lacan fue asegurarle al psicoanálisis un estatuto científico que protegiese sus conclusiones de los desvíos de los taumaturgos para imponerlo así al pensamiento occidental: volver a encontrar el Verbo, que estaba en el comienzo y que hoy se encuentra bien olvidado. Pero mostrar también que no se trataba de una teoría sino de las condiciones objetivas que determinan nuestra vida mental. Y además ponerle un término a ese comienzo por el cual cada generación parece querer reescribir el psicoanálisis como si sus conclusiones, precisamente, siguiesen siendo inadmisibles.

Pero, ¿es el campo psicoanalítico apropiado para un tratamiento científico, es decir, para asegurar una respuesta siempre idéntica de lo real a la formalización que lo solicita? Más aun, ¿es apto para calcular las respuestas susceptibles de ser dadas por un sujeto, que la teoría de los juegos construye en el marco de las ciencias conjeturales? Sí, si se admite que existe una clínica de las histerias, es decir, una reseña de los modos de contestación del sujeto al orden formal que lo condena a la insatisfacción.

Hay allí un proyecto de revisión del estatuto del sujeto tal como lo valoriza el humanismo cristiano. ¿Será en provecho de una mortificación, a ejemplo del budismo? Seguramente que no, si la finalidad de la cura es devolverle al sujeto el acceso a la fluidez propia del lenguaje sin que reconozca en él otro punto fijo que no sea un anclaje a través de un deseo acéfalo, el propio.

Tarde, sin embargo, Lacan volverá de esta esperanza de cientificidad (que justificó, por ejemplo, el anonimato de los artículos de

Scilicet a semejanza de los libros de Bourbaki [grupo de matemáticos que inventó este nombre, como si fuera el de un solo autor, ocultando la identidad de sus miembros en el trabajo colectivo de la obra]), sin explicarse de otro modo que por medio de enunciaciones que antes hubiera repudiado, tales como: «Es con mi pedazo de inconciente que he tratado de avanzar. . .».

Una interpretación sin embargo es posible: si la ciencia, arrinconada entre el dogmatismo y el escepticismo, no tiene otra alternativa que dominar lo real (y forcluir la castración) y afirmar un incognoscible demostrado por la pluralidad de los modelos (se renuncia a la verdad en provecho de lo que

es operatorio), otro abordaje de lo real se justifica, precisamente el psicoanalítico. Por eso la consistencia de lo real, lo simbólico y lo imaginario (R.S.I.) ya no se buscará en la asociación con el síntoma (que es una defensa frente a lo real), tradición que la ciencia prosigue, sino en otro campo: el campo físico-matemático del nudo borromeo (tres redondeles de hilo ligados de modo que el corte de cualquiera de ellos desanuda los otros dos), donde las tres categorías (R.S.I.) deben sostenerse juntas, ya no a través de un anudamiento por medio de un cuarto redondele (el del síntoma) sino por la propiedad borromea del nudo y su consistencia de cuerda. (Figuras 1 y 2.) ¿La castración, o sea, lo que causa la insatisfacción sexual y el malestar en la cultura, es un hecho de estructura o de cultura? ¿El Edipo, o sea, el culto del padre, es necesario o contingente? He aquí estas últimas reflexiones a propósito de la posibilidad de escribir el nudo con tres o bien cuatro redondeles, en cuyo caso el último es edípico y debe su consistencia al anudamiento por medio del redondele del síntoma. La afasia motriz, con la que Lacan tropezó [que sufrió él mismo al fin de su vida], silenció esta tentativa.

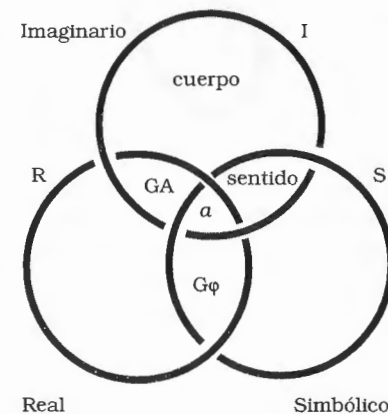


Figura 1. Nudo borromeo de tres redondeles. La propiedad borromea se refiere al hecho de que el corte de un redondele libera a todos los otros. Se ve en esta figura que lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario acaso deben su consistencia a este tipo de anudamiento y a la textura de cuerda de los redondeles.

Símbolos: I Imaginario,
R Real,
S Simbólico,
GA goce del Otro,
a objeto causa del deseo,
Gφ goce fálico.

Fuese cual fuese el visitante, Lacan le ofrecía siempre la condición previa de su interés y su simpatía: ¿no compartía acaso con él

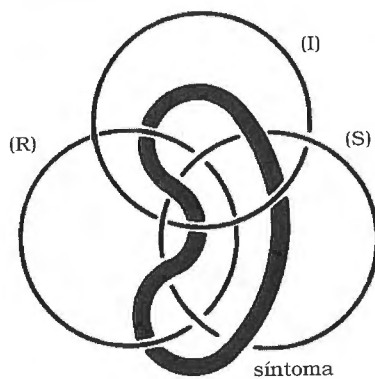


Figura 2. Nudo de cuatro redondeles. En esta figura (no borromea), lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario están superpuestos. Su consistencia está asegurada por un cuarto redondele, el del síntoma o también el del Nombre-del-Padre.

la suerte del «serhablante», es decir, de aquel que plantea la cuestión del ser porque habla? A cambio, él esperaba que se privilegiase la honestidad intelectual: reconocer y decir lo que hay. A pesar de las decepciones repetidas con sus maestros, que lo desaprobaban, con sus amigos, bien discretos hacia él (¿dónde lo citaron Lévi-Strauss o Jakobson?), con sus alumnos que quisieron venderlo, siempre mantenía lista una atención que no era nunca ni prevenida ni desconfiada.

No por ello era un santo. Si el deseo es la esencia del hombre, como escribió Spinoza, Lacan no temía ir hasta el fin de sus *impases*, confrontando al mismo tiempo

a estas y a los que se encontraban invitados a ellas. Pocos, parece, encontraron el hilo del laberinto: ya que no existe. Pero quejarse de haber sido seducido sigue siendo una ridiculez que es un aditamento de nuestra época; los procesos por posesión diabólica siempre son de actualidad.

Faltaría todavía decir al menos una palabra sobre su estilo, considerado oscuro. Un día se percibirá que se trata de un estilo clásico de gran belleza, es decir, sin ornamento y regido por el rigor: es este último el difícil de captar. En cuanto a los juegos de palabras que pululan en sus proposiciones, estos prosiguen una tradición retórica que se remonta a los Padres de la Iglesia, en la época en que se sabía y se experimentaba el poder del Verbo.

Después de un fin de agosto pasado a solas, Lacan muere el 9 de setiembre de 1981 y es enterrado con una discreción que impidió a numerosos de sus más cercanos alumnos rendirle el homenaje que le debían.

Lagache (Daniel). Médico, psicoanalista y psicólogo francés (París 1903 - *id.* 1972).

Es el fundador de la psicología clínica en Francia. Ex alumno de la Escuela Normal Superior (1924), profesor de filosofía (1928) y

doctor en medicina (1934), fue alumno de G. Dumas en psicología patológica y de H. Claude en psiquiatría. Siguió una cura psicoanalítica con R. Loewenstein y se hizo psicoanalista en 1938. Nombreado profesor de psicología en la Universidad de Estrasburgo en 1937, sigue a esta universidad hasta Clermont-Ferrand durante la Segunda Guerra Mundial. Llega a ser profesor en la Sorbona en 1947, en la cátedra de psicología general, en la que sucede a P. Guillaume, después de haber sostenido su tesis de doctorado en letras sobre *Los celos amorosos* (publicada en 1947). Ocupa luego la cátedra de psicología patológica dejada por G. Poyer en 1955. En sus investigaciones clínicas y en su enseñanza, se esfuerza en introducir el psicoanálisis, tanto en la psicología social e individual como en la criminología. Funda una «psicología clínica» definida como «estudio de las conductas individuales, considerado en una coyuntura socioafectiva y cultural determinada», utilizando a la vez las técnicas psicométricas, la comprensión fenomenológica y la interpretación de inspiración psicoanalítica. Es en *La unidad de la psicología* donde muestra que una verdadera psicología sólo puede ser clínica y que debe utilizar estos diversos abordajes con un enfoque sintético centrado en la subjetividad y la intersubjetividad del hombre. Al final de su vida anima el proyecto de *Vocabulario del psicoanálisis* que realizan sus alumnos J.-B. Pontalis y J. Laplanche bajo su dirección.

lapsus s. m. (fr. *lapsus*; ingl. *freudian slip*; al. *Lapsus, Versprechen*). [Término de origen latino que indica caída, tropiezo, error.] Falta que se comete por inadvertencia al hablar (*lapsus linguae*) o al escribir (*lapsus calami*) [*Verschreiben*] y que consiste en decir (o escribir) otra palabra en lugar de la que se quería decir (o escribir).

El psicoanálisis considera al lapsus como una variedad de acto fallido consistente en la interferencia del inconsciente en la expresión hablada o escrita.

latencia (período de) (fr. *période de latence*; ingl. *latence period*; al. *Latenzperiode, Aufschubperiode*). Período de la vida sexual infantil desde la edad de cinco años hasta la preadolescencia, en el curso del cual las adquisiciones de la sexualidad infantil normalmente caen bajo la represión.

Leclaire (Serge). Psicoanalista francés (1924-1994).

Nacido en Estrasburgo en una familia judía alsaciana, Serge Leclaire fue, desde la década de 1950, analizante y alumno de Jacques Lacan. Participó, como tal, en la fundación de la Sociedad

Francesa de Psicoanálisis, de la que fue presidente entre 1959 y 1963, luego en la Escuela Freudiana de París, en la que fue miembro del directorio y del jury del **pase**. En 1968 fundó el departamento de psicoanálisis de la Universidad de París VIII. Las diversas obras escritas por Serge Leclaire, en un lenguaje muy accesible, dan testimonio de sus cualidades de clínico y de su comprensión activa de la obra de Jacques Lacan. Se puede mencionar en especial *Psicoanalizar*, donde muestra, a partir de un caso largamente presentado, y de un examen del **Hombre de los Lobos**, que una existencia puede organizarse alrededor de la repetición de secuencias significantes mínimas, o incluso alrededor de la repetición de algunas letras que se combinan de diferentes maneras. Su actividad pública e institucional fue más controvertida. Fue el principal negociador que intentó obtener el reconocimiento de la S.F.P por la organización internacional (IPA) [véase **psicoanalítico (historia del movimiento)**]. Participó en 1984-1985 en una emisión televisiva, «Psy-show», que constituía una tentativa de responder «en directo» a los sufrimientos privados. Finalmente, en los últimos años de su vida, propuso hacer regular por una «instancia ordinal» comparable al Orden de los Médicos [nombre que recibe en Francia la agrupación de los médicos] los problemas de la «profesión psicoanalítica». Esta última iniciativa fue la más discutida, la menos bien recibida por la mayoría de los analistas.

Serge Leclaire es autor especialmente de *Psychanalyser* (1968), *Démasquer le réel* (1971), *On tue un enfant* (1975), *Rompre les charmes* (1981).

letra s. f. (fr. *lettre*). En el sentido de carácter o en el de misiva [tanto en francés como en inglés, el término correspondiente significa las dos cosas: letra y carta], la letra es a la vez el soporte material del significante y lo que se distingue de él como lo real se distingue de lo simbólico.

Aunque la letra y la escritura no devienen términos psicoanalíticos sino con Lacan, ya existen en Freud numerosas referencias a la escritura, desde el *Proyecto de psicología* (1895) y las cartas [*lettres*] a Fliess hasta el texto titulado *Nota sobre la «pizarra mágica»* (1924). La pizarra mágica ilustra la oposición entre el sistema percepción-conciencia y el inconciente. De un lado tenemos la hoja de celuloide, siempre dispuesta a recibir nuevas inscripciones o percepciones, y del otro la pizarra de cera, que guarda indefinidamente todas las huellas escritas, es decir, todas las huellas mnémicas. Esta utilización metafórica de la escritura no prejuzga en nada sobre el papel de la escritura concreta en el funcionamiento psíquico tal como

Freud lo pone en evidencia. En primer lugar, en los mecanismos del sueño, que compara de buen grado con el rebus [véase en **dibujo**] o la escritura egipcia, la imagen tiene valor de significante y no de significación. Si bien el jeroglífico es un dibujo simplificado, no está para representar allí por ejemplo un buitre o un instrumento agrícola. El dibujo es de hecho utilizado por su valor de letra, porque el nombre del objeto representado participa fonéticamente en la composición de un significante que no tiene nada que ver con un pájaro. Del mismo modo, en un sueño, [la imagen de] *un águila* se podrá leer como *una liga*. Si bien no se trata de la escritura alfabética usual, se trata de una escritura fonemática, ciertamente privada y fuertemente dependiente de la lengua del soñante. En ocasiones, el sueño no se priva de usar la escritura común, como en el sueño del «Hombre de las Ratas», donde las letras «p, c» (para condolencias) [en el texto de Freud, en francés: «pour condoléances»], se transforman mientras escribe en «p, f» (para felicitar) [*ibid.*, «pour féliciter»]. En lo concerniente al *lapsus calami*, en el nivel de la interpretación Freud no lo distingue del *lapsus linguae*. Sin embargo, hay ejemplos que interesan específicamente a la escritura y no al fonema. Hay que concluir de ello que el inconciente sabe leer [afirmación de Lacan en el *Seminario XX*, 1972-73, «Aún»]. Numerosos ejemplos clínicos lo demuestran. En el «Hombre de los Lobos», la letra V o W juega un papel central. Freud la encuentra en la V del reloj que marca la hora de la escena primaria, en la apertura de las piernas de las muchachas, en el batir de las alas de la mariposa o en las alas arrancadas de la avispa (*Wespe*), que el «Hombre de los Lobos» pronuncia «espe», castrándola de su W para encontrar allí las iniciales de su nombre, S. P., arriesgándose a verla resurgir en los lobos (*Wölfe*), a los que debe su sobrenombre. En el «Hombre de las Ratas», Freud, como el Saussure de los anagramas, descompone la fórmula conjuratoria *Glejisamen*, que debía proteger a su bienamada, en *Gisela* y *Samen* (semen), donde la fusión de las letras realiza lo que estaba evitando.

Melanie Klein, partiendo de los análisis de niños, descubre tras las faltas de ortografía innumerables fantasmas sobre las letras, por ejemplo la imagen fálica vinculada a la letra *i* o a la cifra *1*. Fórmula la hipótesis de que la escritura pictográfica [véase en **dibujo**] antigua, fundamento de nuestra escritura, volvería a encontrarse en los fantasmas inconcientes de cada uno. Esto ilustra la vertiente **imaginaria** de la letra.

LA CARTA ROBADA [*lettre* = carta/letra]. Para Lacan, el significante **está** en esencia soportado por la voz y se modula en la palabra. Si

en «La instancia de la letra en el inconciente» (1957; *Escritos*, 1966) Lacan se apoya en la letra y la escritura del algoritmo saussureano S/s, es para mostrar que en el significante hay una estructura localizada, la del fonema entendido como unidad diferencial. Esta estructura localizada de la palabra estaba predestinada a colarse en los caracteres de la escritura, y la escritura, como veremos, esperaba por su lado ser fonetizada. Por ejemplo, cuando Lacan, releendo a Freud, dice que el sueño se aborda a la letra, precisa que entiende la estructura fonemática como estructura literante. En el «Seminario sobre "La carta robada"» (1955; *Escritos*, 1966), Lacan se apoya en el cuento de Edgar Poe [«The purloined letter»] para demostrar el poder del significante. La letra es el sujeto verdadero del cuento y, sin que su contenido sea revelado nunca, regula las evoluciones de todos los personajes; la expresión «estar en posesión de una carta [letra]» revela entonces ser admirablemente ambigua. La letra escapa a la investigación minuciosa de la policía, cuyo error consiste en tomarla como un objeto de la realidad, una basura según el juego de palabras joyceano: *a letter/a litter*. En lo real, en efecto, nada está escondido; lo que está escondido es del orden de lo simbólico, como lo muestra el ejemplo del libro perdido aunque presente en la biblioteca, simplemente porque no está en su sitio alfabético, es decir, simbólico. Esta carta/letra pone en cuestión el orden simbólico, la ley que el rey encarna; pero, de hecho, también lo constituye puesto que este orden se basa en la exclusión de una letra. Esto basta para situar la letra como objeto *a* y, más precisamente, como el falo mismo. En su Introducción al «Seminario sobre "La carta robada"» (*Escritos*), Lacan presenta la construcción formal de una cadena significante elemental. Esta cadena de letras da cuenta del automatismo de repetición freudiano, de la sobredeterminación simbólica en tanto se distingue de lo real y de la existencia de una represión primaria que funda la ley.

LETRA, RASGO UNARIO Y NOMBRE PROPIO. Hay en Lacan una teoría de la génesis de la escritura, expuesta en el seminario *La identificación* (1961-62). La escritura no es primaria, es el producto del lenguaje, pero la escritura esperaba ser fonetizada. Así, las marcas distintivas sobre las cerámicas egipcias se volvieron signos de escritura. Lacan establece el lazo entre el *einzigster Zug*, el «rasgo unario» freudiano, es decir, una de las tres formas de la identificación, la identificación con uno de los rasgos del objeto, y esta génesis de la escritura. En el pretendido ideograma [véase en **dibujo**], el rasgo es «lo que resta de lo figurativo que es borrado, reprimido, rechazado». El rasgo retiene algo del objeto, su unidad, que hace uno.

Este resto por lo tanto es del orden del rasgo unario y puede desempeñar el papel de marca entrando en relación con la emisión vocal. Por ejemplo, el carácter que en sumerio se dice «an» y designa al cielo o dios es una representación deformada de un astro tomada por los acadios, que dicen cielo y dios de otra manera; tanto más funcionará este carácter entonces por su valor fonético «an». La toma en préstamo de un material de escritura a un pueblo extranjero favorece el proceso de fonetización. El nombre propio juega entonces un papel esencial. A causa de su afinidad con la marca, el nombre propio se conserva de una lengua a otra y permite descifrar una escritura desconocida. Hay un lazo privilegiado entre el nombre propio, el sujeto y el rasgo unario. El sujeto se nombra, y esta nominación equivale a la lectura del rasgo uno, pero enseguida se coagula en ese significante uno y se eclipsa, de tal manera que el sujeto se designa por el borramiento de este trazo, como una tachadura [*rature*, término que en francés se asocia fácilmente con *rater*: errar el blanco, verbo muy usado y popular, y con la división del sujeto por la barra —sujeto tachado—]. El corte a la vez simple y doble de la banda de Moebius le da a esto su soporte topológico.

LO REAL DE LA LETRA. En *Lituraterre* (1971), Lacan, tomando sin duda como interlocutor a Derrida, insiste en decir que la escritura no es de ningún modo primaria. La letra «haría de litoral entre goce y saber». Lacan sitúa así el significante del lado de lo simbólico y la escritura del lado de lo real; «es el surco del torrente del significado. . .», es decir, de lo imaginario; la letra es una precipitación del significante. Hay en esta precipitación de la escritura una oposición entre la no identidad consigo del significante y la identidad consigo de la letra, un movimiento del sentido al sinsentido. Existe en el saber del inconciente un agujero que hace incompleto el goce, y Lacan utiliza la letra *a* para marcar la frontera de ese agujero. El sinsentido radical de la letra obedece a lo real. La letra, distinta del significante, es susceptible de marcar su límite, la intrusión del objeto *a* como radicalmente otro.

LA LETRA Y EL INCONCIENTE. La escritura no es primaria, es el significante el que es primero y el que condiciona el inconciente y, por lo tanto, la función de la letra. Hay que distinguir por una parte el río del lenguaje, el significante y la estructura gramatical que participa del sentido, y, por otra parte, los aluviones que se depositan, el Inconciente, lugar de las representaciones de cosa, puro encadenamiento literal, al fin de cuentas, sinsentido radical que funciona gracias a la exclusión de la letra. El análisis es una lectura, las

producciones del inconciente se prestan a esta lectura y el psicoanalista lee de una manera distinta en lo que dice el analizante con cierta intención. Por supuesto, esta lectura es equívoca con la ortografía. Pero esto supone entonces una escritura en el inconciente. En cuanto al síntoma, «si puede ser leído, es porque ya está inscrito en un proceso de escritura», dice Lacan en «El psicoanálisis y su enseñanza» (1957; *Escritos*). Lo que es importante en un síntoma no es la significación «sino su relación con una estructura significativa que lo determina». Después definirá el síntoma como lo que no cesa de escribirse. El síntoma es una verdadera función matemática donde la letra inconciente hace oficio de argumento. El análisis es una lectura de este inconciente textual e insensato, una lectura que por lo tanto hace equívoco con la ortografía y que, por las cesuras que introduce, hace sentido hasta el extremo de descubrir su sinsentido radical. Esta dialéctica de la escritura y la lectura ha sido explotada por Lacan hasta en los títulos de sus seminarios: *Les non-dupes errent* o *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mouirre*, que pueden leerse de múltiples maneras [por ejemplo, el primero: los no engañados yerran, o los nombres del padre; el segundo: lo no sabido que sabe de la equivocación «se alea» (es el alero, el aleteo, el aleas) de la morra, o lo no sabido que sabe del *Unbewußt* (inconciente) es el amor]. Del mismo modo, la escritura de los matemáticos intenta tocar un real de estructura y se ofrece a múltiples lecturas.

LA ESCRITURA NODAL. Con el nudo borromeo, en sus últimos seminarios, Lacan introduce una lectura nueva, precisamente la de los nudos, lo que invierte el sentido de la escritura. En efecto, el nudo borromeo es una verdadera escritura primaria, no una precipitación del significante sino un soporte del significante, puesto que lo simbólico viene a engancharse allí. Así, Lacan analiza la obra de Joyce, su escritura, como la reparación de un error en la escritura de su nudo borromeo.

libido s. f. [Término de origen latino. de trasposición igual en todos los idiomas, rescatado por Freud.] Energía psíquica de las pulsiones sexuales que encuentra su régimen en términos de deseo, de aspiraciones amorosas, y que, para S. Freud, da cuenta de la presencia y de la manifestación de lo sexual en la vida psíquica.

C. Jung, por su parte, concibe la libido como una energía psíquica no específica, que se manifiesta en todas las tendencias, sexuales o no; refuta esto Freud, quien mantiene su referencia a lo sexual. Asimilando su concepción de la libido, como energía de todo

lo que se puede englobar bajo el nombre de amor, al Eros de Platón, Freud llega a llamar *libido* a la energía del Eros. J. Lacan retoma la cuestión y propone concebir la libido no tanto como un campo de energía sino como un «órgano irreal» que tiene relación con la parte de sí mismo que el ser viviente sexuado pierde en la sexualidad [*Seminario XI*, «Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis», 1964].

Es relativamente arduo extraer una definición de la libido en Freud, especialmente porque recibe distintas aclaraciones según los momentos de conceptualización de la teoría de las pulsiones, los avances concernientes a la vida sexual, normal o patológica, el cuestionamiento reiterado del problema de las neurosis, las perversiones, las psicosis, etc. El término latino *libido*, que significa «deseo» [violento, inclinación intensa], «ganas», «aspiración», tal como Freud lo usa, designa «la manifestación dinámica en la vida psíquica de la pulsión sexual»; es la energía «de esas pulsiones relacionadas con todo lo que se puede comprender bajo el nombre de amor». Al afirmar la referencia a lo sexual de la libido, referencia que hace valer en las diversas definiciones que da, Freud se contrapone al punto de vista de Jung, que extiende, generaliza y desespecifica la libido, viéndola operante en todo tipo de tendencias. En *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-17), en especial, Freud adopta una clara posición: «No ganamos nada evidentemente en insistir con Jung en la unidad primordial de todas las pulsiones y en dar el nombre de "libido" a la energía que se manifiesta en cada una de ellas (. . .) Es imposible, sea cual fuere el artificio al que se recurra, eliminar de la vida psíquica la función sexual (. . .) el nombre de libido permanece reservado a las tendencias de la vida sexual, y únicamente en este sentido lo hemos empleado siempre».

LIBIDO Y SEXUALIDAD. La economía y la dinámica libidinales, sobre cuya comprensión y conceptualización Freud no cesa de volver, suponen una concepción de la sexualidad mucho más amplia que la vigente en su época y aun, por otra parte, en la nuestra. Como lo explica en *Tres ensayos de teoría sexual* (1905) o en *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, es a través del estudio de la sexualidad infantil y de las perversiones como Freud encuentra sus argumentos para deslindar la sexualidad de la finalidad de la procreación, para refutar la identidad entre sexual y genital, para concebir entonces la existencia de algo sexual que no es genital y que no tiene nada que ver con la reproducción sino con la obtención de una satisfacción. Llega así, produciendo entonces un escándalo, a calificar de sexuales un conjunto de actividades o tendencias que

no sólo registra en el adulto sino también en el niño, aun lactante. De este modo, por ejemplo, caracteriza como sexual, y reconoce como actividad sexual, la succión en el niño y la satisfacción que extrae de ella. A través de esta concepción ampliada de la sexualidad despliega la concepción de un desarrollo sexual o, expresión para él equivalente, de un desarrollo de la libido según diferentes **estadios**. Da así por sentado que la vida sexual, o la vida libidinal, o la función de la sexualidad (para él sinónimos), lejos de estar instalada de entrada, está sometida a un desarrollo y atraviesa una serie de fases o estadios. El «punto de giro de este desarrollo», escribe en *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, está «constituido por la subordinación de todas las tendencias sexuales parciales al primado de los órganos genitales, o sea, por la sumisión de la sexualidad a la función de la procreación».

Otro aspecto del desarrollo sexual que pone en juego la economía libidinal y su dinámica energética es el que compromete toda la cuestión de la relación con el objeto, pudiendo la libido investir y tomar como objeto tanto la persona misma (se la llama entonces *libido del yo*) como un objeto exterior (se la llama entonces *libido de objeto*). Freud designa con el término **narcisismo** el desplazamiento de la libido sobre el yo. Además introduce la cuestión del objetivo de la pulsión, que es la satisfacción; Freud la interroga en especial con el problema del devenir libidinal en la **sublimación**. Una misma energía psíquica, cuyo carácter sexual inicial mantiene, una misma energía libidinal, cuyo «gran reservorio», dice, es el **yo**, opera, por lo tanto, para Freud, en las pulsiones sexuales y sus modificaciones, cualquiera que sea el objeto al que se dirijan, cualquiera que sea el objetivo que alcancen, directamente sexual o sublimado.

LIBIDO Y PULSIÓN DE VIDA. La concepción ampliada de la sexualidad que Freud promueve lo lleva a referirse en reiteradas oportunidades al Eros platónico. Ve en este una concepción muy cercana a lo que él entiende por pulsión sexual, según lo escribe en *Tres ensayos de teoría sexual*, donde evoca la fábula poética que Platón hace relatar en el *Banquete* a Aristófanes: la división en dos partes del ser humano, que desde entonces aspira incesantemente a volver a encontrar su mitad perdida para unirse con ella. A Eros, el Amor, Platón nos lo muestra como el deseo, siempre desprovisto y siempre en busca de lo que pueda apaciguarlo, satisfacerlo, yendo sin cesar tras lo que le falta para ser colmado. De este modo, dice Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), «al ampliar la concepción del amor, el psicoanálisis no ha creado nada nuevo. El Eros de Platón presenta, en cuanto a sus orígenes, sus manifesta-

ciones y sus relaciones con el amor sexual, una analogía completa con la energía amorosa, con la libido del psicoanálisis. . .». Freud está entonces plenamente de acuerdo con la teoría del amor en Platón y su concepción del deseo, pero al mismo tiempo se niega a abandonar el término psicoanalítico *libido* por el filosófico y poético *Eros*, pues, aunque señala su gran proximidad, rehúsa arriesgarse a perder así aquello que quiere hacer reconocer: su concepción de la sexualidad. De este modo, escribe también: «Aquellos que consideran la sexualidad como algo que avergüenza a la naturaleza humana y la rebajan son perfectamente libres de usar los términos más distinguidos de Eros y erótica (. . .) Nunca se puede saber hasta dónde se va a llegar de esta manera: se comienza por ceder en las palabras y luego se termina cediendo en las cosas» (*ibid.*). En *Más allá del principio de placer* (1920) primero, y en obras posteriores, Freud utiliza el término *Eros* para connotar las pulsiones de vida, que opone a las pulsiones de muerte, transformando entonces especulativamente, como dice, la oposición entre pulsiones libidinales y pulsiones de destrucción. El Eros, que Freud da como equivalente de las pulsiones de vida (que reúnen ahora a las pulsiones sexuales y a las pulsiones de autoconservación), es la energía misma de estas pulsiones que tienden a la ligazón, a la unión, a la reunión y al mantenimiento de este estado. En *Esquema del psicoanálisis* (1938), escribe que llamará de ahora en adelante libido a «toda la energía del Eros».

PÉRDIDA Y SEXUALIDAD. Lacan sustituye el mito de Aristófanes recordado por Freud por lo que llama «el mito de la laminilla», producido para «encarnar la parte faltante»; con esto busca retomar la cuestión de la libido y su función, y en tanto la cuestión del amor queda relegada a un fundamento narcisista e imaginario. El mito de la búsqueda de la mitad sexual en el amor queda sustituido por «la búsqueda, por el sujeto, no del complemento sexual, sino de la parte de sí mismo perdida para siempre, constituida por el hecho de que no es más que un ser viviente sexuado y ya no es más inmortal». En *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1973), especialmente, se explica al respecto: la laminilla «es algo que tiene relación con lo que el ser sexuado pierde en la sexualidad; es, como la ameba con relación a los seres sexuados, inmortal». En esta laminilla inmortal que sobrevive a toda división, en este órgano que «tiene como característica no existir», allí, dice Lacan, está la libido inmortal, irreprimible, lo que le es sustraído al ser viviente por estar sujeto al sexo. La libido se encuentra entonces designada por la imagen y el mito de la laminilla ya no «como un campo de fuerzas

sino como un órgano», un «órgano parte del organismo» y un órgano «instrumento de la pulsión». Órgano «irreal», dice todavía Lacan, definiéndose lo irreal «por articularse a lo real de una manera que se nos escapa, lo que requiere justamente que su representación sea mítica, como la concebimos nosotros. Pero ser irreal no le impide a un órgano encarnarse».

libre asociación (método de) (fr. *méthode de libre association*; ingl. *free association method*; al. *Methode der freien Assoziation*). Véase **asociación (método de libre)**.

M

maniaco-depresiva (psicosis). Véase **psicosis maniaco-depresiva**.

Mannoni (Octave). Psicoanalista francés (1899-1989).

Octave Mannoni, que fue sin duda uno de los clínicos más finos y originales de los últimos decenios, llegó al psicoanálisis bastante tarde, tras una cura emprendida en 1945. Antes había enseñado filosofía en Madagascar, y durante la guerra fue director de informaciones, cargo que perdió por estar a favor de la independencia.

Espíritu curioso y muy cultivado, se interesó por la mayoría de las grandes corrientes que marcan la historia del psicoanálisis. Sin embargo, el encuentro decisivo de su vida fue con Lacan. Se puede seguir en los primeros *Seminarios* de este último el diálogo que llevaron adelante durante muchos años.

La obra escrita de Octave Mannoni da testimonio de un real talento de escritor, ligado sin duda a un cuidado por la legibilidad. Esto explica por ejemplo que su pequeña obra sobre Freud ofreciera a fines de la década de 1960 una de las mejores introducciones al psicoanálisis que se podían encontrar. Más o menos por la misma época, presenta, con *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*, una recopilación de artículos en los que pone al servicio del psicoanálisis un abordaje muy fino de los mecanismos literarios y, más en general, del lenguaje. Sus obras posteriores, siempre interesantes, ponen sin embargo al lector ante la alternativa de decidir si debe alabar en ellas ante todo la libertad de espíritu o lamentar que a su autor le haya faltado el deseo de afirmar con más vigor sus opciones y las consecuencias que implicaban. Octave Mannoni publicó, entre otras obras: *Psychanalyse de la colonisation* (1950); *Freud* (1968); *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène* (1969); *Fictions freudiennes* (1978); *Un commencement qui n'en finit pas* (1980); *Ça n'empêche pas d'exister* (1982); *Un si vif étonnement* (1988).

masoquismo s. m. (fr. *masochisme*; ingl. *masochism*; al. *Masochismus*). Búsqueda del dolor físico o, más generalmente, del sufrimiento.

miento y de la decadencia, que puede ser conciente pero también inconciente, especialmente en el caso del masoquismo moral.

El término *masoquismo* proviene del nombre de Leopold von Sacher-Masoch, escritor austriaco (1836-1895) que describió en sus novelas una actitud de sumisión masculina a la mujer amada, con búsqueda del sufrimiento y la humillación.

Para el psicoanálisis, el masoquismo constituye una de las formas en las que puede comprometerse la libido, de una manera mucho más frecuente de lo que dejaría pensar el número bastante reducido de masoquistas en el sentido trivial de este término, es decir, de adultos que no pueden encontrar una satisfacción sexual a menos que se les inflija un dolor determinado.

La toma en consideración de la sexualidad infantil muestra que la pulsión sexual puede adquirir corrientemente en la infancia una dimensión sádica o masoquista. El masoquismo aparece allí más precisamente como una inversión del sadismo (actividad transformada en pasividad) y una vuelta contra la propia persona. Por otra parte, Freud destaca que originalmente el sadismo busca más bien la humillación o la dominación del otro. Es con la inversión masoquista como la sensación de dolor puede ligarse con la excitación sexual. Sólo entonces puede aparecer el objetivo sádico de infligirle dolores al otro, lo que quiere decir que en ese momento «se goza de manera masoquista en la identificación con el objeto sufriente».

El masoquismo infantil cede generalmente a la represión. A partir de allí subsiste en el inconciente bajo la forma de fantasmas. Estos fantasmas pueden retornar a la conciencia, generalmente a través de una formulación transformada. Este es el caso especialmente del fantasma «pegan a un niño», célebre porque Freud le ha dedicado uno de los artículos más importantes concernientes a la teoría psicoanalítica del **fantasma**.

Esta representación fantasmática —indica— es confesada con una frecuencia sorprendente en los sujetos histéricos u obsesivos que han demandado un análisis. Se ligan a ella sentimientos de placer y, con frecuencia, una satisfacción onanista eventualmente rechazada y que vuelve entonces de modo compulsivo. Freud desmonta, a partir de cuatro casos, todos femeninos, los diferentes tiempos de este fantasma. Un primer tiempo en el que el fantasma se presenta bajo la forma «el padre le pega al niño odiado por mí», forma que da testimonio de una rivalidad infantil primitiva. El segundo, reconstruido por el análisis, en el que es el sujeto mismo el azotado: «Soy azotado(a) por el padre». En esta etapa, masoquista, el hecho de ser azotado satisface la culpa edípica y permite al mismo tiempo la obtención de un placer en una modalidad regresiva.

Sólo en una tercera etapa tanto el fustigador como el niño azotado pierden toda identidad definida, lo que le permite al fantasma mantenerse conciente bajo esta nueva forma, tolerada esta vez por la censura.

Si este artículo limita el lugar del masoquismo, del que hace uno de los tiempos del fantasma, tiempo que no es más que la inversión de un fantasma sádico, un artículo posterior, *El problema económico del masoquismo*, que data de 1924, es decir, es posterior a la hipótesis de la pulsión de muerte, le da un alcance mucho mayor, distinguiendo un masoquismo erógeno, un masoquismo femenino y un masoquismo moral.

En lo concerniente al masoquismo erógeno, Freud retoma las tesis anteriores según las cuales hay masoquismo erógeno desde el momento en que el placer está ligado al dolor. También continúa distinguiendo el fantasma masoquista de su realización perversa. La idea de un masoquismo femenino, por otra parte, ha sido históricamente controvertida. Si psicoanalistas como H. Deutsch la retoman y hacen de ella una condición indispensable para asumir «la función de la reproducción», muchos otros autores, entre ellos psicoanalistas, la han rechazado. Por otra parte, es interesante notar que Freud describe sobre todo este masoquismo «femenino» en hombres cuyo fantasma masoquista sería ser castrado, sufrir el coito o parir.

El masoquismo moral es el de esos sujetos que no esperan su sufrimiento de un compañero sino que se las arreglan para obtenerlo de diversas circunstancias de la vida, dando cuenta así de una especie de «sentimiento inconciente de culpa» o, si esta expresión parece demasiado paradójica, de una «necesidad inconciente de castigo». Esta forma de masoquismo se puede presentar totalmente desexualizada y manifestar así una necesidad de autodestrucción, referible en sí a la pulsión de muerte. Pero Freud indica que la necesidad de castigo, cuando se revela como deseo de ser azotado por el padre, puede remitir al deseo de tener relaciones pasivas con él. De este modo, aun esta forma de masoquismo manifiesta la intrincación de las pulsiones.

Lacan se interesó en la cuestión del masoquismo. Especialmente intentó demostrar que, al hacerse objeto, al hacerse desecho, el masoquista busca provocar la angustia del Otro, un Otro que hay que situar más allá del compañero del perverso, un Otro que, en el límite, se confundiría aquí con Dios. De hecho, lo que sobre todo se puede ver es que hay una inclinación en todo sujeto hacia el masoquismo en la precisa medida en que el Otro, en el que cada uno busca el sentido de la existencia, el Otro al que le planteamos la

cuestión de nuestro ser, no responde. A partir de ahí, curiosamente, es que el sujeto supone lo peor y nunca está tan seguro de existir ante los ojos del Otro como cuando sufre.

matema s. m. (fr. *mathème*). Escritura de aspecto algebraico que contribuye a formalizar la teoría psicoanalítica.

El matema no es una simple abreviatura, o una inscripción taquigráfica, sino que tiene la ambición de denotar una estructura realmente en juego en el discurso psicoanalítico y, a partir de allí, en los otros discursos. Por la escritura, el matema se parece a las fórmulas algebraicas y formales existentes en matemáticas, en lógica y en las ciencias matematizadas, y para Lacan este era el puente que vinculaba al psicoanálisis con la ciencia. Una de las funciones del matema es permitir una transmisión del saber psicoanalítico, transmisión que se vincula con la estructura, más allá de las variaciones propias de lo imaginario, y que escapa a la necesidad del soporte de la palabra del autor.

Construcciones formales que datan de los primeros seminarios de Lacan pueden ser calificadas retrospectivamente de matemas.

LA FÓRMULA DEL SIGNIFICANTE. El primer matema lacaniano de hecho es tomado de la lingüística con una ligera transformación: se trata del algoritmo S/s debido a Ferdinand de Saussure, que dispone *significante* y *significado* de una parte y otra de la barra. Este instrumento le permite a Lacan demostrar que las leyes del inconciente descubiertas por Freud son las leyes del lenguaje, en particular la *metáfora* y la *metonimia*. Ya desde los primeros seminarios de Lacan están los principales elementos de su álgebra, que son: el término gran Otro, que se escribe A [por *Autre*], encarnado en primer lugar por la madre, pero que principalmente constituye el lugar en el que los significantes están ya, antes de todo sujeto; el sujeto mismo, que Lacan escribirá después $\$$ para subrayar su división; la instancia imaginaria del yo ideal, que se notará $i(a)$; el falo imaginario (- ϕ), y el falo simbólico Φ .

EL ESQUEMA L. Con ocasión del *Seminario sobre «La carta robada»* (1955), Lacan presentó una sucesión simbólica formal mínima que se construye a partir de cuatro letras: α , β , γ , δ , cuyo encadenamiento depende de una ley muy simple que reposa en la exclusión de cierto número de agrupamientos. Una memoria simbólica aparece entonces en la sucesión de las letras. Esta cadena elemental ilustra la determinación simbólica que Freud descubre en el automatismo de repetición, donde el encadenamiento de los signifi-

cantes repite el fiasco [*ratage*] en la captación de un objeto perdido. El recorrido subjetivo que describe esta sucesión contornea un reprimido primordial constituido justamente por los agrupamientos excluidos, imposibles, que fundan la ley. Con esta sucesión formal podemos palpar de cerca lo que el inconciente tiene de lógica pura, que justifica el camino de Lacan en su escritura de los matemas.

El discurso del Otro constituye así al inconciente, es decir que en ese discurso el sujeto recibe su propio mensaje en forma invertida. Por ejemplo, en una formación del inconciente, como un lapsus, el sujeto recibe del Otro su propio mensaje que ha sido reprimido, justamente como una represión que hace retorno. Lo que el sujeto no ha aceptado de su propio discurso ha sido depositado en el Otro y hace así retorno sin que aquel lo sepa. Pero, más en general, toda palabra toma fundamentalmente su origen del Otro.

El esquema L dispone el circuito de la palabra en un cierto orden a partir del gran Otro; el sujeto S no está en el origen sino en el recorrido de esta cadena significativa que atraviesa un eje simbólico AS y un eje imaginario, del que Lacan habla en *El estadio del espejo*, entre el yo [*moi*] y la imagen del otro, el semejante. De este modo, el inconciente en tanto discurso del Otro atraviesa el filtro imaginario aa' antes de llegar al sujeto. (Figura 1.)

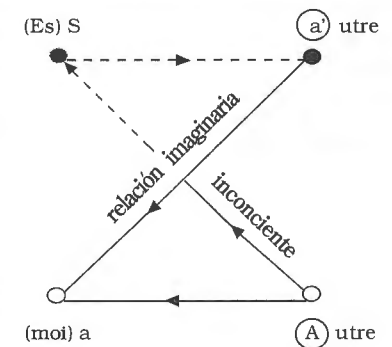


Figura 1. El esquema L.

El esquema L dispone los cuatro lugares en el circuito de la cadena significativa. El inconciente se define como «discurso del Otro» sobre el eje simbólico AS, siendo la S del sujeto homófona al Es [ello] freudiano. El eje imaginario aa' inscribe la relación en espejo entre el yo y el pequeño otro, el semejante.

Símbolos: S sujeto; a el yo; a' el pequeño otro en posición de objeto; A el gran Otro, lugar de los significantes. (Lacan, *Escritos*.)

EL GRAFO. El grafo construido en el curso del *Seminario sobre las formaciones del inconciente* (1957) y reproducido en el texto de los *Escritos* «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconciente freudiano» retoma, enriqueciéndola, esta topología de la cadena significativa, articulando la identificación simbólica y la identificación imaginaria. Desde $\$$ hasta I(A), encontramos el trayecto de esta identificación simbólica del sujeto $\$$ con el ideal del yo I(A). En A, el gran Otro es el «tesoro de los significantes» y en s(A) se sitúa la puntuación de la cadena significativa. Este circuito se duplica en un cortocircuito

imaginario $\overline{i(a)m}$ articulado sobre $\overline{\$I(A)}$ y sobre $\overline{s(A)A}$, donde se fija la imagen del yo ideal $i(a)$ y donde se determina en espejo el yo en su función de rivalidad, de dominio, de prestancia. (Figura 2.)

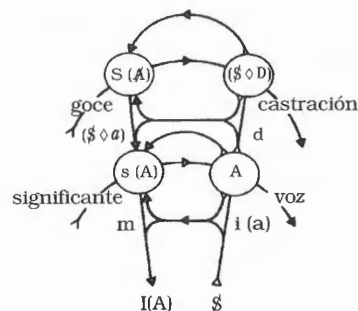


Figura 2. El grafo del deseo. El grafo es construido a partir de la cadena significativa $s(A)A$ que tiene a la voz en su punto terminal. $\$I(A)$ inscribe el trayecto de la identificación simbólica. El piso superior del grafo está constituido por la cadena significativa en el inconciente. Los términos *gocce* y *castración* vienen aquí a recordar que, para el sujeto hablante, la Ley se funda en la prohibición [interdicción] del *gocce*. (J. Lacan, Escritos, 1966.)

Símbolos: $\$$ el sujeto dividido; $I(A)$ ideal del yo; m el yo; $i(a)$ el yo ideal; $s(A)$: la puntuación de la cadena significativa; A el gran Otro, lugar de los significantes; \diamond punción que simboliza el corte (o *quad*); $(\$ \diamond a)$ fórmula del fantasma; d deseo; $(\$ \diamond D)$ fórmula de la pulsión; $S(A)$ significante de la falta del²³¹ Otro (el gran Otro no tiene a su vez gran Otro). (Lacan, Escritos.)

está formado por una batería extraída del cuerpo, precisamente de los lugares marcados por un corte: se trata de las pulsiones $(\$ \diamond D)$. Esta cadena se encuentra puntuada en su enunciación inconciente por $S(A)$, el significante de la falta del Otro del Otro. Es la ausencia de este significante $S(A)$ lo que el significante fálico Φ va a ser llamado a simbolizar en los procesos de la castración.

El deseo d que parece regularse por el fantasma $(\$ \diamond a)$ constituye una línea imaginaria del grafo homóloga a la línea $\overline{i(a)m}$, en

Articulando en dirección al Otro su demanda, el niño encuentra en ese Otro materno un deseo, y, en un primer tiempo, va a identificarse como sujeto con el objeto de ese deseo. En la respuesta del Otro, en su mensaje que vuelve sobre el sujeto, es el deseo lo que le es significado. Con este deseo del Otro, por lo tanto, va a identificar el sujeto su deseo. Pero hacerse objeto del Otro es también ser tragado por un *gocce* mortal, de ahí la inevitable señal de angustia cuando el objeto se devela en su crudeza. El sujeto no puede salir de esta peligrosa primera *impasse* sino porque el Otro también está capturado por la ley del significante. Es la función del Nombre-del-Padre y del falo simbólico la que, para retomar una imagen de Lacan, mantiene, como si fuera un bastón, bien abiertas las mandíbulas del cocodrilo materno. El padre viene a sostener la función simbólica del ideal del yo $I(A)$ (opuesto al yo ideal). El piso superior del grafo está constituido por la cadena significativa en el inconciente.

Aquí, el tesoro de los significantes

cortocircuito sobre la cadena significativa. Estos matemas merecen un comentario: el significante de la demanda D dirigida al Otro le pifia a la captación del objeto por razones que obedecen a la relación entre lo simbólico y lo real. Esta pifia induce la repetición de la demanda, y el deseo no es más que el deslizamiento metonímico de un significante de la demanda a otro significante. El sujeto resulta verdaderamente engendrado, producido por el pasaje de un significante a otro; no es, como vemos, suponible antes de la primera demanda. Como los significantes vienen del Otro, la demanda necesita en sentido inverso una demanda del Otro dirigida al sujeto.

Y la repetición de la demanda cava en el Otro un agujero de donde se originan también una demanda y un deseo enigmático dirigidos al sujeto. El concepto de pulsión expone este dispositivo que evoca fácilmente las fauces devoradoras de la mujer ogro o de la esfinge. Esto nos indica la razón por la que, en el matema de la pulsión $(\$ \diamond D)$, el sujeto está articulado a la demanda D por el corte \diamond .

En el matema del fantasma $(\$ \diamond a)$, el sujeto $\$$ está articulado al objeto a (leer «objeto pequeño a ») por este corte \diamond . Esta fórmula puede leerse de la siguiente forma: un sujeto es el efecto de un corte en el Otro que produce la caída del objeto a . Es decir que la repetición del significante de la demanda que cava en el Otro este agujero da la vuelta a este objeto a .

Y este constituye ese resto o producto primordialmente perdido, verdadera causa del deseo. Lacan hace la lista de estos objetos a : el seno, los excrementos, el pene pero también la mirada, la voz, el nada [en francés existen dos términos para nada: *néant*, que refiere a la nada abstracta, en oposición al ser, y *rien*, que puntúa una falta concreta]. Todo lo que puede imaginariamente recortarse en el cuerpo es susceptible de llegar a serlo.

El fantasma fundamental se construye en la primera infancia, o sea, en función de esos grandes Otros reales que son los padres. Este fantasma fundamental sella el destino clínico del sujeto. El matema $S(A)$ tiene la particularidad de ser un significante que no existe y que falta en el conjunto de los significantes.

Si, en efecto, cada significante representa al sujeto para otro significante, ¿habría acaso un significante último al que se remitirían todos los otros significantes, un significante que sería así el Otro del gran Otro? Tal significante falta, es precisamente el agujero antes mencionado, y el significante fálico Φ viene a limitar ese agujero, le sirve de frontera.

LOS CUATRO DISCURSOS. Los cuatro discursos, establecidos por Lacan en su seminario *El revés del psicoanálisis*, proponen en una

forma extremadamente reducida y sintética un sistema de relaciones entre manifestaciones muy complejas y masivas. Se trata en efecto de inscribir en forma algebraica la estructura de los discursos denominados por Lacan: discurso del amo, discurso de la universidad, discurso histérico, discurso psicoanalítico.

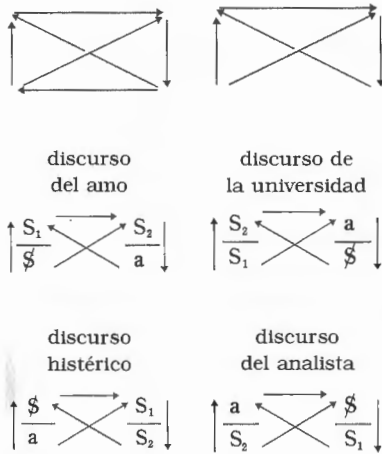


Figura 3. Los cuatro discursos.

Símbolos: $\$$ el sujeto dividido; a el objeto a causa del deseo [o plus-de-gozar]; S_1 el significante amo; S_2 el otro significante [o el saber].

comutación, es decir, no se permiten intercambios entre dos términos en el interior del círculo. Los cuatro términos son: S_1 , el significante amo; S_2 , el saber; $\$$, el sujeto; a , el plus-de-gozar [véase **objeto a**]. Los cuatro discursos se obtienen simplemente a través de una operación bien conocida en matemáticas y en teoría de los grupos bajo el nombre de *permutación circular*, en el sentido de que los cuatro términos van a ocupar por turno cuatro lugares definidos por la matriz del discurso del amo:

$\frac{\text{el agente}}{\text{(la verdad)}}$	$\frac{\text{el otro}}{\text{la producción.}}$
---	--

Cada discurso se transforma por medio de un cuarto de vuelta en otro discurso. Más precisamente, estos cuatro lugares son los vértices de un tetraedro orientado: se trata de una figura geométrica de cuatro caras y seis aristas. Si las aristas están orientadas, sólo existe una única posibilidad de orientarlas de modo de poder circu-

Estos diferentes discursos se encadenan y se sostienen los unos a los otros en una lógica enteramente determinada por el juego de la letra. Un interés no despreciable de estas fórmulas es superar la errónea oposición entre un psicoanálisis del sujeto individual y un psicoanálisis de lo colectivo. Es el significante, efectivamente, el que determina el orden de los procesos del sujeto o los sujetos captados en estos discursos.

La definición del significante como lo que representa a un sujeto para otro significante sirve de matriz para el establecimiento de los cuatro discursos. Esta matriz ordena los cuatro términos en un orden circular estricto: $S_1, S_2, \$, a$. No está permitida ninguna

lar sobre todo el tetraedro; aquí, Lacan suprime una de las aristas entre los dos vértices inferiores, lo que bloquea la circulación: es lo que llama la impotencia propia de cada discurso. (Figura 3.)

LOS MATEMAS DE LA SEXUACIÓN. Las fórmulas de la sexuación del seminario *Aún* (1972) proponen una lógica que expone las curiosidades de la identificación sexual en el ser hablante. (Figura 4.)

Este cuadro presenta la situación masculina a la izquierda y la situación femenina a la derecha, o, mejor dicho, muestra cómo *tiene* que determinarse el sujeto con relación al falo y a la castración, siendo los efectos del sexo anatómico contingentes respecto de esa estructura simbólica. Estas fórmulas utilizan los signos matemáticos \forall y \exists , es decir, los cuantificadores, y el término Φ como función. A la izquierda, por lo tanto del lado imaginariamente hombre, la castración actúa como ley universal $\forall x \Phi x$: todo sujeto x está sometido a la castración. Esto significa que el acceso al falo simbólico Φ necesita de la operación de la castración. Únicamente escapa a esta castración el *padre*, que tiene justamente por función aplicarla: $\exists x \overline{\Phi x}$ existe al menos uno que no está castrado.

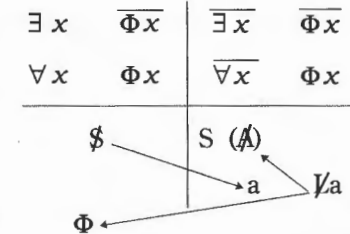


Figura 4. Fórmula de la sexuación.

Símbolos: $\$$ el sujeto dividido; $S(A)$ el significante de la falta del Otro; a el objeto causa del deseo; Φ el falo simbólico; $\forall a$ «La mujer no existe». Vale decir, según Lacan, que las mujeres no constituyen un conjunto que pueda ser tomado como un todo, de ahí la barra sobre el artículo definido $\forall a$. Por otra parte, una mujer no es toda en el goce fálico; ella tiene acceso al goce Otro (J. Lacan, Seminario XX, 1972-73, «Aún»: 1975).

Puede verse aquí cómo la excepción paterna confirma la regla universal (lo que no es así, por supuesto, en lógica matemática).

De ese lado, encontramos el falo simbólico Φ y el sujeto $\$$ que se autoriza en él. Pero este sujeto encuentra del otro lado, del lado femenino, al objeto a , que determina su deseo.

A la derecha, por lo tanto del lado mujer, la castración es abordada de una manera singular, puesto que habría sido sufrida de entrada como una privación por la niña, privación que es atribuida a una madre fálica antes de ser transferida sobre el padre. Por lo tanto, una mujer se sitúa fuera de la ley universal fálica: $\overline{\forall x} \Phi x$, o sea, para no-todas [las] x , Φ de x . No hay universal de ese lado, y es por eso que «La mujer no existe» y $\forall a$ es el matema de la falta de ese significante. Del lado mujer, es decir, del lado Otro, el goce puede

concernir al falo que se encuentra a la izquierda, pero también existe otro goce que interesa al agujero en el Otro S(\mathcal{A}): es el goce propiamente femenino.

Del lado Otro, la castración no determina una ley universal, una mujer no está toda entera implicada en el goce fálico, pero esta negación de lo universal no implica la existencia de una excepción a la castración $\exists x \Phi x$.

melancolía s. f. (fr. *mélancolie*; ingl. *melancholia*; al. *Melancholie*). Afectación profunda del deseo, concebida por Freud como la psiconeurosis por excelencia, caracterizada por una pérdida subjetiva específica, la del yo mismo.

ENTIDAD CLÍNICA Y ESTADO PSÍQUICO. Si bien la melancolía no figura en verdad entre los conceptos propios del psicoanálisis, sin embargo su uso en el campo analítico merece ser explicitado porque es suficientemente particular y suficientemente diferente del de la psiquiatría. De hecho, el término evoca dos nociones distintas: la de una *entidad clínica* por entero aparte, y la de un *estado psíquico*, suficientemente particular como para aclarar a contrape lo ciertas características de la subjetividad misma.

En tanto entidad clínica, la melancolía participa de la reflexión nosológica freudiana en su conjunto y, en particular, de la distinción operada entre neurosis actuales, psiconeurosis de defensa o de transferencia, y psiconeurosis narcisistas. Constituye, de hecho, el paradigma de estas últimas, y se define como una depresión profunda y estructural, marcada por una extinción del deseo y un desinvestimiento narcisista extremo. En una palabra, es una enfermedad del deseo, constituida alrededor de una pérdida narcisista grave.

En tanto estado psíquico, la melancolía remite a la ubicación de los conceptos de libido, narcisismo, yo, objeto, pérdida, etc. Se distingue del estado de duelo (al que al mismo tiempo le ofrece un modelo), revela muy claramente las estrechas relaciones que existen entre el yo y el objeto, entre el amor y la muerte, y muestra, finalmente, en y a través de los extremos a los que conduce al sujeto, cómo se estructura este de una manera general por la falta y hasta dónde se constituye este ser subjetivo sobre un fondo de «desser».

CONCEPCIONES FREUDIANAS. Se sabe que, bien al principio de su reflexión, Freud hace una división entre las *neurosis actuales*, en cuya etiología no interviene ningún proceso psíquico, y las *psiconeurosis de defensa* (histeria, obsesión), cuyo origen, por el contrario, es netamente psíquico. En esa ocasión, construye una teoría

energética, basada a la vez en la oposición entre energía sexual somática y energía sexual psíquica y en la necesidad de transformación de una en otra. Emite entonces la hipótesis de que la melancolía resulta de una falta de descarga adecuada de la energía sexual psíquica, tal como la angustia proviene de una falta de descarga de energía somática. De ese modo, en ese momento, la melancolía constituye, para Freud, el «correspondiente de la neurosis de angustia». A decir verdad, al querer desarrollar esta tesis, destruye su fundamento, o sea, la distinción entre los dos tipos de energía, que se reagrupan bajo la apelación común de «libido», pero ya adelanta entonces —o sea, desde 1895— la intuición de que la melancolía consiste en una especie de «duelo provocado por una pérdida de esta libido», o, más concisamente, que la melancolía corresponde a una «hemorragia libidinal».

Veinte años después, habiendo «introducido el (concepto de) narcisismo» en la teoría analítica, Freud pudo proponer un nuevo tipo de división. Por un lado las *psiconeurosis de transferencia* (las neurosis modernas), concebidas como un «negativo de la perversión» y resultantes de los avatares (represión, introversión) de las pulsiones sexuales, y las *psiconeurosis narcisistas*, debidas a un «mal destino» de las pulsiones (libidinalizadas) del yo. El movimiento es de importancia: se trata de una modificación general de la teoría de las pulsiones (véase **pulsión**), de la consideración, gracias al **narcisismo**, del yo como objeto princeps del amor, y de una inteligencia posible de las psicosis. Estas, en efecto, son comprendidas desde entonces como producto de un repliegue de la libido sobre el yo, que provoca ya sea su difracción (parafrenias), ya sea su inflamamiento desmesurado (paranoia), ya sea, precisamente en el caso de la melancolía, un «tragado», luego un agotamiento de la libido, y finalmente una pérdida del yo.

Todavía faltaba comprender la razón de este repliegue y de este agotamiento libidinales. Es lo que Freud intenta hacer en 1916 en ese artículo decisivo que es *Duelo y melancolía*. Define allí el duelo como un estado (normal) debido a «la pérdida de un objeto amado» a la vez que como un trabajo psíquico cuyo objetivo es permitirle al sujeto renunciar a ese objeto perdido. Si, en un primer momento, parece que el duelo se corresponde estrechamente con la melancolía, pronto se ve que su diferencia no es sólo de orden cuantitativo —que la melancolía no es sólo un duelo patológico, cuyo trabajo no ha ocurrido— sino también cualitativo: recae efectivamente sobre la *naturaleza del objeto perdido*. Y Freud señala que el objeto perdido del melancólico es el yo mismo. ¿Por qué? A causa de una *regresión libidinal* (que Abraham estudiará particularmente) al estadio

del narcisismo primario, en el que el yo y el objeto de amor son verdaderamente uno solo. De este modo, la «hemorragia libidinal» antes sostenida es explicada por la pérdida del yo, que en cierta forma abre la brecha para este escurrimiento, y la calificación de la melancolía como «psiconeurosis narcisista» queda confirmada, puesto que se trata en ella de una ruptura de la función del narcisismo. Todavía falta aprehender precisamente la *posición subjetiva* que esta pérdida y esta hemorragia traen consigo. Esta será la última formulación de Freud sobre este punto, en 1923, después de haber construido la teoría de la pulsión de muerte (*El yo y el ello*, 1923). Esta posición subjetiva consiste en una sola palabra: *renunciamento*. Finalmente, la melancolía produce el mismo trabajo que el duelo. Pero mientras el duelo debe permitirle al sujeto renunciar al objeto perdido, para poder así reencontrar su propio investimento narcisista y su capacidad de desear nuevamente, la melancolía, al llevar al sujeto a renunciar. . . a su yo, lo lleva a una posición de renunciamento general, de abandono, de dimisión deseante, la que da cuenta, en última instancia, del fin de la melancolía: el pasaje al acto suicida, generalmente radical.

REFERENCIAS LACANIANAS. No se puede decir que Lacan haya desarrollado una concepción particular de la melancolía, sobre la cual, de hecho, fue muy discreto, salvo para situarla netamente del lado de las psicosis y para marcar la posición que allí ocupa el sujeto: la del «dolor en estado puro», la del dolor de existir, lo que hace de la melancolía una de las pasiones del ser. Pero algunos de los conceptos lacanianos permiten retomar más simplemente y radicalizar las teorías freudianas.

El primero es ciertamente el concepto de *pérdida*, que se debe distinguir bien de la *falta*. Si la falta es fundante del deseo subjetivo (sólo se desea porque se carece de algo), la pérdida, en cambio, hace vacilar el deseo, pues le trae al sujeto el sentimiento de que el objeto perdido es el que verdaderamente deseaba, es decir, presentifica al objeto faltante, el objeto *a*, colmando así su falta y obturando su función. Puede decirse entonces que el objeto perdido del melancólico es aquel que, al contrario del objeto del neurótico, nunca le ha faltado: lo posee por medio de su pérdida misma y esta posesión ahoga todo deseo.

El segundo concepto lo provee el desarrollo que Lacan hace del amor, en su pendiente opuesta al deseo y puesto en perspectiva con la muerte, lo que se expresa en una serie de resonancias, como la de la vieja grafía del término: «la *mourre*» [asonancia de «l'amour» con «la mourre» —la morra—, explotada por Lacan en el título de

uno de sus seminarios (véase, en **letra**, el apartado «La letra y el inconciente»), y pasible de poner en serie, en nuestro idioma, con la morriña, de origen gallego y que expresa la nostalgia; por ende, la melancolía]. La melancolía, en este sentido, no es sino un extremo del enamoramiento, de ese estado en que el sujeto no es nada en comparación con el todo del objeto amado (e idealizado), un extremo que perdura (cuando el amor, como se sabe, por su parte, apenas dura) y propulsa definitivamente al sujeto en la órbita de la pulsión de muerte.

El tercer concepto, el tercer sesgo, más bien, es el del *acto* de «dejar caer» (al. *Niederkommen* [tematizado por Freud en el caso de la joven homosexual y su intento suicida. *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina*, 1920]), en el que Lacan ve la marca del desfallecimiento del discurso, cuya ilustración decisiva es el suicidio del melancólico. El acto signa entonces el punto en el que ya no hay palabra posible, ni posibilidad de dirigirse al Otro, salvo en ese instante en que el sujeto, llegando al extremo de su «dessar», cae y se reencuentra al fin —en su propia caída, en sus espasmos melancólicos consigo mismo— en la muerte.

metáfora s. f. (fr. *métaphore*; ingl. *metaphor*; al. *Metapher*). Sustitución de un significante por otro, o transferencia de denominación.

«Una palabra por otra, esa es la fórmula de la metáfora», escribe J. Lacan, dando como ejemplo un verso de Victor Hugo de *Booz dormido*: «Su gavilla no era avara ni odiosa» [«Sa gerbe n'était pas avare ni haineuse», de *La légende des siècles*, citado en «La instancia de la letra», *Escritos*; también en *Seminario III*, «Las psicosis»]. Pero no se trata simplemente del remplazo de una palabra por otra: «Una ha sustituido a la otra tomando su lugar en la cadena significante, mientras que el significante oculto permanece presente por su conexión (metonímica) con el resto de la cadena». Si, en una cadena significante, «gavilla» remplace a Booz, en otra cadena se alude a la economía agraria de este.

Hay por lo tanto en la metáfora un elemento «dinámico de esa especie de operación brujeril cuyo instrumento es el significante y cuyo objetivo es una reconstitución tras una crisis del significado» y, agrega Lacan a propósito de Hans: «a partir del significante caballo (. . .) que va a servir de soporte a toda una serie de transferencias», a todos los reacomodamientos del significado.

La sustitución significante «es en primer lugar lo que el niño encuentra» (igual etimología que «tropa» [en francés: «trouve» = encuentra, proviene de *tropare*: inventar, componer —presente en «trovador»—, y tiene un puente en común con «tropa» en «tropas»:

giro, manera]. Por ejemplo el juego del «fort-da» descrito por Freud en *Más allá del principio de placer* (1920): su nieto simboliza (metaforiza) a su madre por medio de un carretel que hace desaparecer a lo lejos (al. *Fort*) y reaparecer acá (al. *Da*: acá, ahí) cuando lo desea (metaforización de la alternancia ausencia-presencia).

El niño somete luego el lenguaje a sus propias metáforas, desconectando «la cosa de su grito» y elevándola a la función de significante: el perro hace miau, dice, usando el poder del lenguaje para conmovier al otro. Ataca al significante: ¿qué es correr? ¿por qué es alta la montaña? Freud da además el ejemplo de la metáfora radical, las injurias del niño a su padre en el *Hombre de las Ratas* (1909): «Tú lámpara, tú pañuelo, tú plato». Lacan da la fórmula matemática y lingüística de la estructura metafórica:

$$f \frac{(S')}{S} S \cong S (+) s \text{ [cf. «La instancia de la letra»].}$$

En una función proposicional, un significante sustituye a otro, S a S', creando una nueva significación; la barra resistente a la significación ha sido franqueada (+), un significante «ha caído en los abajos» [«les dessous»: también «secreto» y «ropa interior femenina»]; un nuevo significado aparece: (s). El signo de congruencia indica la equivalencia entre las dos partes de la fórmula.

METÁFORA PATERNA. En la relación intersubjetiva entre la madre y el niño, un imaginario se constituye; el niño repara en que la madre desea otra cosa (el falo) más allá del objeto parcial (él) que representa; repara en su ausencia-presencia y repara finalmente en quien constituye la ley; pero es en la palabra de la madre donde se hace la atribución del responsable de la procreación, palabra que sólo puede ser el efecto de un puro significante, el nombre-del-padre, de un nombre que está en el lugar del significante fálico.

metáfora y metonimia.

Es estudiando el delirio del presidente Schreber y para desmascarar sus articulaciones como J. Lacan, en su seminario *Las [estructuras freudianas de las] psicosis* (1956-57), apela al trabajo de R. Jakobson sobre las afasias motrices y sensoriales (*Ensayos de lingüística general*), donde la degradación del lenguaje se produce sobre las dos vertientes del significante: en el primer caso, articulación y sintaxis son afectadas, hay agramatismo, trastorno de la contigüidad; en el segundo caso (afasia sensorial), el enfermo no puede decir la palabra, gira alrededor de ella; está en la paráfrasis, toda respuesta a una demanda de sinónimos le es imposible; lo

intenta pero se desvía: son los trastornos de la semejanza. El significante está conservado pero la intención es impedida, mientras que, en la afasia motriz, es el lazo interno al significante el descompuesto. Esto sería imposible sin la estructura misma del significante. Es el lazo posicional el afectado, no sólo en el orden de la sintaxis y del léxico, sino también en el del fonema, elemento radical de discriminación de los sonidos de una lengua. La distinción según lo posicional y lo opositivo es esencial a la función del lenguaje. La otra dimensión del lenguaje es la posibilidad infinita del juego de las sustituciones que crea las significaciones. Véanse **metáfora**, **metonimia**.

metapsicología s. f. (fr. *métapsychologie*; ingl. *metapsychology*; al. *Metapsychologie*). Parte de la doctrina freudiana que se presenta destinada a aclarar la experiencia sobre la base de principios generales, constituidos a menudo como hipótesis necesarias antes que como sistematizaciones basadas en observaciones empíricas.

Si la obra de Freud le otorga el lugar más grande al abordaje clínico, si partió de la cura, y especialmente de la cura de las histéricas, sin embargo pronto llega a la idea de que es absolutamente indispensable elaborar cierto número de hipótesis, de conceptos fundamentales, de «principios» sin los cuales la realidad clínica permanecería incomprensible. Estas hipótesis conciernen especialmente a la existencia del inconsciente y, más en general, de un aparato psíquico dividido en instancias, a la teoría de la represión, a la de las pulsiones, etcétera.

Por otra parte, Freud tenía el proyecto, que sólo realizó parcialmente, de dedicar a la metapsicología una obra importante. En este conjunto de artículos indica que se puede hablar de metapsicología cada vez que se logra describir un proceso en el triple registro **dinámico, tópico y económico**.

metonimia s. f. (fr. *métonimie*; ingl. *metonymy*; al. *Metonymie*). Palabra puesta en lugar de otra y que designa una parte de lo que significa.

Con la metonimia, Lacan introduce la posibilidad del sujeto de indicar su lugar en su deseo. Como la metáfora, la metonimia pertenece al lenguaje de la retórica. Un ejemplo trivial, como para hacernos captar mejor la duplicidad de los significantes en la lengua, es el de las «treinta velas», en lugar de naves: una información directa, pero que nos hace oír otra cosa. ¿Cuántos son?: ¿muchos, pocos, suficientes barcos? Vemos aquí que las condiciones de ligazón del significante son las de la contigüidad, una parte va en lugar

de un todo no medible. De la estructura metonímica procede la fórmula lacaniana siguiente:

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

La función (f) de esta palabra a palabra del significante (S . . . S') conserva la significación dada. Los dos significantes en contigüidad, vela y nave, en el mismo eje sintagmático (barco de vela) no autorizan una significación que remita a otra (de ahí el signo menos entre paréntesis); no es tanto el sentido lo que es evocado como el palabra a palabra.

Metonimia del deseo. Obligado a hacerse demanda para hacerse oír, el deseo se pierde en los desfiladeros del significante, alienándose en él. De objeto en objeto, el todo deseado por el niño se fragmenta en partes o metonimias que emergen en el lenguaje. (Véanse **metáfora**, **metáfora** y **metonimia**.)

miser s. m. (fr. *m'être* [textualmente «ser-me», homofónico con «maître», palabra polívoca muy usada por Lacan en sus sentidos de «amo», «maestro», relacionados con el dominio y el saber]). Neologismo de Lacan, forjado a partir de los significantes «moi» [yo] y «être» [ser], que evoca así la cuestión del dominio [*maîtrise*].

Este neologismo conjuga el empleo complejo en Lacan de la noción de ser con el desarrollo de la cuestión del dominio, centrada desde 1968 en la noción de «discurso del amo» (véase **discurso**). Indica de entrada una colusión entre el discurso filosófico y el discurso del amo. Pero hace resonar, más allá del imperativo del significante amo —notado como S_1 en el álgebra lacaniana—, la dimensión de mandato ejercida por todo significante. Además, evoca la ilusión, la captura en un imaginario sustantivado del yo de un sujeto comprometido en el discurso del amo, o en un discurso que apela al discurso del amo, como el discurso histérico, o como el desconocimiento paranoico, paradigma de toda búsqueda del ser.

EL SER Y EL YO. En *Proposiciones sobre la causalidad psíquica*, pronunciado en 1946 y publicado en los *Escritos* en 1966, Lacan muestra que el ser humano se aliena en primer lugar a la imagen del otro (estadio del espejo) en una serie de identificaciones ideales. Gracias a estas identificaciones, el niño entra en la «pasión de ser un hombre», de creerse un ser humano. El paranoico revela crudamente, eventualmente por el asesinato o el suicidio, que la coincidencia del ser y del yo es desconocimiento: como Luis II de Baviera, que se tomaba por un rey, confunde una identificación con su ser. Sin embargo, ser no tiene, porque de entrada es otro.

EL SERHABLANTE [*parlêtre*: traducido a veces como «parlanteser» o «serparlante», es una condensación de Lacan entre «parler» (hablar) y «être» (ser), que alude a la fundamental condición hablante del ser humano, y también a la «parlotte»: parloteo]. La puesta en juego de la dimensión simbólica del lenguaje conduce a la misma conclusión, pero permite subvertir la problemática filosófica. Si el sujeto se plantea la cuestión de su ser, ese «¿qué soy allí? concerniente a su sexo y su contingencia en el ser, a saber, por una parte, que es hombre o mujer, por otra, que podría no ser» («De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis», 1959; *Escritos*), esta cuestión, en el corazón de los síntomas, está planteada en el lugar del Otro, articulada en significantes y dirigida al Otro, es decir, al que el sujeto supone ocupa ese lugar, del que va a exigir respuesta y reconocimiento. Porque habla, entonces, el sujeto se compromete en la búsqueda del amor y del ser. Lacan forjará así el neologismo «parlêtre» para designar al ser humano. La cuestión filosófica del ser resulta desplazada: el ser es un efecto de lenguaje.

EL SER Y EL AMO [*MAÎTRE*]. La experiencia analítica de las psicosis y de las neurosis obsesivas permite comprobar claramente que todo significante es apto para ejercer un mandato feroz sobre el sujeto bajo la forma de palabras impuestas (véase **neurosis obsesiva**). De este poder extrae el discurso del amo su aptitud para hacer lazo social.

La ontología filosófica ha aislado el uso copulativo del verbo «ser» para hacer de él un significante, el ser, que a partir de allí se ha mostrado particularmente capaz de marcar el valor imperativo del significante. Se puede leer así en Aristóteles, cuando se dirige a un futuro amo [/maestro], cómo se prescribe a un sujeto realizar en sí mismo un orden ético orientado por el soberano bien, orden conforme al del ser. Los filósofos de inspiración religiosa monoteísta asimilarán fácilmente el ser a Dios. Pero es más notable que la psicología, e incluso el psicoanálisis en alguno de sus avatares, trate el desarrollo del niño en la perspectiva exclusiva de la adquisición del dominio de sí mismo: «Yo progreso en mi-seridad [*m'êtrise*: homófono de *maîtrise*: dominio], soy miser [*m'être*: maître] de mí como del universo», ironizará Lacan en el *Seminario XX*, 1972-73, «Aún» (1975). Este tipo de psicoanálisis plantea al yo como función de dominio en el centro del aparato psíquico.

Hay por lo tanto una afinidad de la dimensión imaginaria con el discurso del amo. Del mismo modo que lo imaginario está organizado por una dialéctica dual, el discurso del amo cree apoderarse de lo que intenta dominar ignorando su alteridad. A ejemplo de la pa-

reja paradigmática hombre/mujer, los pares de elementos opuestos aparecen como complementarios y semejan constituir una totalidad en su asociación, aunque siempre se denuncie la falta de uno de los elementos. Lo que es desconocer que un elemento es el otro del primero y no su complemento, y que ocupa otro lugar, el real, y no el simbólico.

El psicoanálisis lacaniano opondrá por lo tanto a la ontología y al discurso del amo el estatuto preontológico, evasivo y elusivo del inconciente, cuya estructura de hendidura y de batimiento temporal dejan entrever el lugar, lo real, de donde ello habla. (Véase **inconciente**.)

N

narcisismo s. m. (fr. *narcissisme*; ingl. *narcissism*; al. *Narzissmus*). Amor que dirige el sujeto a sí mismo tomado como objeto.

EL CONCEPTO EN FREUD. La noción de narcisismo está dispersa y mal definida en la obra de Freud hasta 1914, fecha en la que escribe *Introducción del narcisismo*, artículo donde se preocupa de darle, entre los otros conceptos psicoanalíticos, un lugar digno de su importancia. Hasta entonces, el narcisismo remitía más bien a una idea de perversión: en lugar de tomar un objeto de amor o de deseo exterior a él, y sobre todo diferente de él, el sujeto elegía como objeto su propio cuerpo. Pero, a partir de 1914, Freud hace del narcisismo una forma de investimiento pulsional necesaria para la vida subjetiva, es decir, ya no algo patológico sino, por el contrario, un dato estructural del sujeto.

Desde allí hay que distinguir varios niveles de aprehensión del concepto. En primer lugar, el narcisismo representa a la vez una etapa del desarrollo subjetivo y un resultado de este. La evolución del pequeño humano lo debe llevar no sólo a descubrir su cuerpo, sino también y sobre todo a apropiárselo, a descubrirlo como propio. Esto quiere decir que sus pulsiones, en particular sus pulsiones sexuales, toman su cuerpo como objeto. Desde ese momento existe un investimiento permanente del sujeto sobre sí mismo, que contribuye notablemente a su dinámica y participa de las pulsiones del yo y de las pulsiones de vida. Este narcisismo constitutivo y necesario, que procede de lo que Freud llama primero autoerotismo, en general se ve redoblado por otra forma de narcisismo desde el momento en que la libido inviste también objetos exteriores al sujeto. Puede ocurrir entonces, en efecto, que los investimientos objetales entren en competencia con los yoicos, y sólo cuando se produce cierto desinvestimiento de los objetos y un repliegue de la libido sobre el sujeto se registrará esta segunda forma de narcisismo, que interviene en cierto modo como una segunda fase.

De esta manera, el narcisismo representa también una especie de estado subjetivo, relativamente frágil y fácilmente amenazado en

su equilibrio. Las nociones de los ideales, en particular el yo ideal y el ideal del yo, se edifican sobre esta base. Pueden ocurrir allí alteraciones del funcionamiento narcisista: por ejemplo las psicosis, y más precisamente la manía y sobre todo la melancolía, que son para Freud enfermedades narcisistas, caracterizadas o por una inflación desmesurada del narcisismo o por su depresión irreductible. Por ello las llama psiconeurosis narcisistas.

A partir de la década de 1920 y del advenimiento de su segunda tópica, Freud preferirá distinguir netamente las dos formas de narcisismo antes mencionadas calificándolas de «primaria» y «secundaria»; pero, al hacerlo, termina casi asimilando el narcisismo primario al autoerotismo.

CONCEPCIONES LACANIANAS. Las concepciones lacanianas del narcisismo simplifican considerablemente estas cuestiones. Lo mejor es presentarlas a través del proceso de estructuración del sujeto. Para J. Lacan, el *infans* —el bebé que no habla, que todavía no accede al lenguaje— no tiene una imagen unificada de su cuerpo, no hace bien la distinción entre él y el exterior, no tiene noción del yo ni del objeto. Es decir, no tiene todavía una identidad constituida, no es todavía un sujeto verdadero. Los primeros investidimientos pulsionales que ocurren entonces, durante esta especie de tiempo cero, son por lo tanto en sentido propio los del autoerotismo, en tanto esta terminología deja justamente entender que hay ausencia de un verdadero sujeto.

El inicio de la estructuración subjetiva hace pasar a este niño del registro de la necesidad al del deseo; el grito, de simple expresión de la insatisfacción, se hace llamada, demanda; las nociones de interior/exterior, luego de yo/otro y de sujeto/objeto sustituyen a la primera y única discriminación, la del placer/displacer. La identidad del sujeto se constituye en función de la mirada de reconocimiento del Otro. En ese momento, como lo describe Lacan en lo que llama el «estadio del espejo», el sujeto puede identificarse con una imagen global y aproximadamente unificada de sí mismo («El estadio del espejo como formador de la función del yo [je]», 1949; *Escritos*, 1966. (Véanse **espejo (estadio del)** [y **yo**].) De allí procede el narcisismo primario, es decir, el investidimiento pulsional, deseante, amoroso, que el sujeto realiza sobre sí mismo o, más exactamente, sobre esa imagen de sí mismo con la que se identifica.

El problema luego es que, sobre la base de esta identificación primordial, vienen a sucederse las identificaciones imaginarias, constitutivas del «yo» [moi]. Pero, fundamentalmente, este yo, o esta imagen que es el yo, es «exterior» al sujeto y no puede entonces pre-

tender representarlo completamente en sí mismo. «Yo es un otro» [*Moi est un autre*], resume Lacan, parafraseando a Rimbaud [*Je est un autre*]. El narcisismo (secundario) sería en cierto modo el resultado de esta operación, en la que el sujeto inviste un objeto exterior a él (un objeto que no puede confundirse con la identidad subjetiva), pero a pesar de todo un objeto que se supone es él mismo, ya que es su propio yo, un objeto que es la imagen por «la que se toma», con todo lo que este proceso incluye de engaño, de ceguera y de alienación (*Seminario I*, 1953-54, «Los escritos técnicos de Freud»; 1975).

Se comprende entonces que el ideal (del yo) se edifica a partir de este deseo y de este engaño. Pues no hay que olvidar que el término *narcisismo*, tanto para Freud como para Lacan, remite al mito de Narciso, es decir, a una historia de amor en la que el sujeto termina por conjugarse tan bien consigo mismo que, por encontrarse demasiado consigo, encuentra la muerte. Ese es por cierto el destino narcisista del sujeto, ya sea que lo sepa o que se engañe: al enamorarse de otro que cree que es él mismo, o al apasionarse por alguien sin darse cuenta de que se trata de sí mismo, pierde en todas las ocasiones, y sobre todo se pierde.

necesidad de castigo (fr. *besoin de punition*; ingl. *need for punishment*; al. *Strafbedürfnis*). Véase **castigo (necesidad de)**.

neurosis s. f. (fr. *névrose*; ingl. *neurosis*; al. *Neurose*). Modo de defensa contra la castración por fijación a un escenario edípico.

MECANISMOS Y CLASIFICACIÓN DE LAS NEUROSIS SEGÚN FREUD. Tras haber establecido la etiología sexual de las neurosis, S. Freud emprendió la tarea de distinguirlas según sus aspectos clínicos y sus mecanismos. De un lado, situó a la neurastenia y a la neurosis de angustia, cuyos síntomas provienen directamente de la excitación sexual sin intervención de un mecanismo psíquico (la primera ligada a un modo de satisfacción sexual inadecuado, la masturbación, y la segunda, a la ausencia de satisfacción) (*Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de «neurosis de angustia»*, 1895). A estas neurosis, a las que agregará luego la hipocondría, llamará *neurosis actuales*.

Del otro lado, situó a las neurosis en las que interviene un mecanismo psíquico de defensa (la represión), a las que denomina *psiconeurosis de defensa*. En ellas la represión se ejerce sobre representaciones de orden sexual que son «inconciliables» con el yo, y determina los síntomas neuróticos: en la histeria, la excitación, desli-

gada de la representación por la represión, es convertida en el terreno corporal; en las obsesiones y la mayoría de las fobias, permanece en el terreno psíquico, para ser desplazada sobre otras representaciones (*Las neuropsicosis de defensa*, 1894).

Freud observa luego que una representación sexual sólo es reprimida en la medida en que ha despertado la huella mnémica de una escena sexual infantil que ha sido traumatizante; postula entonces que esta escena actúa *après-coup* de una manera inconciente para provocar la represión (*Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa*, 1896). La «disposición a la neurosis» parece depender entonces de acontecimientos sexuales traumatizantes realmente ocurridos en la infancia (en particular, la seducción). Después, Freud reconocerá el carácter poco constante de la seducción real, pero mantendrá que la neurosis tiene su origen en la primera infancia. La emergencia de las pulsiones sexuales, efectivamente, constituye un trauma en sí misma, y la represión consiguiente es el origen de la neurosis infantil. Con frecuencia esta pasa inadvertida y, cuando hay síntomas, se atenúan en el período de latencia, pero luego resurgen. La neurosis del adulto o del adolescente es, por lo tanto, una revivencia de la neurosis infantil.

La fijación (a los traumas, a las primeras satisfacciones sexuales) aparece así como un factor importante de las neurosis; con todo, no es un factor suficiente porque se encuentra también en las perversiones. El factor decisivo es el conflicto psíquico: Freud da cuenta constantemente de las neurosis por la existencia de un conflicto entre el yo y las pulsiones sexuales. Conflicto inevitable, puesto que las pulsiones sexuales son refractarias a toda educación y sólo buscan el placer, mientras que el yo, dominado por la preocupación de la seguridad, está sometido a las necesidades del mundo real así como a la presión de las exigencias de la civilización, que le imponen un ideal. Lo que determina la neurosis es la «parcialidad del joven yo en favor del mundo exterior con relación al mundo interior». Freud pone así en juego el carácter inacabado, «débil» del yo, que lo conduce a desviarse de las pulsiones sexuales y, por lo tanto, a reprimirlas en lugar de controlarlas.

En 1914, Freud divide las psiconeurosis en dos grupos, que opone: las *neurosis narcisistas* (expresión ahora en desuso, que corresponde a las psicosis) y las *neurosis de transferencia* (histeria, neurosis obsesiva e histeria de angustia) (*Introducción del narcisismo*, 1914). En las neurosis narcisistas, la libido inviste al yo y no es movilizable por la cura analítica. Por el contrario, en las neurosis de transferencia, la libido, investida en objetos fantasmáticos, es fácilmente transferida sobre el psicoanalista.

En cuanto a las *neurosis actuales*, también ellas se oponen a las neurosis de transferencia porque no provienen de un conflicto infantil y no tienen una significación dilucidable. Freud las considera «estériles» desde el punto de vista analítico, pero reconocerá que la cura puede ejercer sobre ellas una acción terapéutica.

En reiteradas oportunidades, Freud se esforzó en precisar los mecanismos en juego en las neurosis de transferencia (*La represión*, 1915; *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, 1916; *Inhibición, síntoma y angustia*, 1926). Trabajó allí las siguientes cuestiones: ¿hay modalidades diferentes de represión en las diversas neurosis de transferencia? ¿En qué tendencias libidinales recae? ¿De qué manera fracasa o, dicho de otro modo, cómo se forman los síntomas? ¿Hay otros mecanismos de defensa en juego? ¿Qué lugar le cabe a la regresión? Sin que pueda resumirse el rumbo de su pensamiento, se puede establecer simplemente que, en la histeria, la represión desempeña el papel principal, mientras que en la neurosis obsesiva intervienen otros mecanismos de defensa, que son la anulación retroactiva y el aislamiento.

EL EDIPO, COMPLEJO NUCLEAR DE LAS NEUROSI. Freud situó al Edipo como el núcleo de toda neurosis de transferencia: «La tarea del hijo consiste en desprender de su madre sus deseos libidinales para volver a ponerlos en un objeto real ajeno, en reconciliarse con el padre si le guarda cierta hostilidad o en emanciparse de su tiranía cuando, por reacción contra su rebelión infantil, se ha convertido en su esclavo sumiso. Estas tareas se imponen a todos y cada uno y debe observarse que su cumplimiento rara vez se logra de una manera ideal (. . .) Los neuróticos fracasan totalmente en estas tareas, permaneciendo el hijo toda su vida inclinado bajo el peso de la autoridad del padre y siendo incapaz de volver a colocar su libido en un objeto sexual ajeno. Tal puede ser también, *mutatis mutandis*, el destino de la hija. En este sentido preciso, el complejo de Edipo puede ser considerado como el núcleo de las neurosis» (*Conferencias de introducción al psicoanálisis*).

¿Por qué persiste este apego a los padres, en buena parte inconciente? ¿Por qué no es superado, sobrepasado, el Edipo? Porque las reivindicaciones libidinales edípicas son reprimidas y se hacen así perennes. En cuanto al móvil de la represión, Freud va a precisar que se trata de la angustia de castración, quedando abierta para él la cuestión de lo que perpetúa esta angustia (*Inhibición, síntoma y angustia*). Para Lacan, la angustia de castración viene a señalar que la operación normativa que es la simbolización de la castración no ha sido totalmente realizada. Esta se realiza por vía del Edipo.

La castración, es decir, la pérdida del objeto perfectamente satisfactorio y adaptado, está determinada simplemente por el lenguaje, y el Edipo permite simbolizarla atribuyéndola a una exigencia que el Padre (la función paterna simbólica tal como nosotros la imaginamos) tendría respecto de todos. Habiendo sido simbolizada la castración, persiste habitualmente una fijación al Padre, que es nuestro modo ordinario de normalidad (designado por el término *síntoma* en su acepción lacaniana).

Pero, si el síntoma no es la neurosis, ¿cuáles son entonces los factores que hacen al Edipo neurotizante? No se puede dejar de evocar la influencia de los padres reales, pero, ¿con qué criterio evaluarla? Lacan afirma que lo patógeno es la discordancia entre lo que el sujeto percibe del padre real y la función paterna simbólica (*El mito individual del neurótico*, 1953). El problema es que tal discordancia es inevitable y por lo tanto es peligroso atribuir la neurosis a lo que los padres le hicieron o no le hicieron sufrir al niño. Se vuelve a encontrar aquí la cuestión que se le había planteado a Freud desde sus principios, a propósito de la cual terminó concluyendo que, en la neurosis, lo que importa es la «realidad psíquica».

Retomando la expresión *mito individual*, Ch. Melman insiste en la importancia de la historización en la constitución de la neurosis. Resalta que hay un rechazo de la situación general común: rechazo de la aceptación de la pérdida del objeto, que, desde entonces, es atribuida no a una exigencia del padre sino a una historia estimada como original y exclusiva (y que forzosamente no lo es: insuficiencia del amor materno, impotencia del padre real, trauma sexual, nacimiento de un hermano o hermana, etc.). Allí donde el mito edípico, mito colectivo, abre una promesa, el mito individual del neurótico hace perenne un daño. Y si bien hay también allí una fijación al padre, es por el reclamo que se le dirige de reparar ese daño.

Así, no sólo al padre y a la madre el neurótico permanece atado, sino, más ampliamente, a una situación original que su mito individual organiza. Ch. Melman observa que esta situación está estructurada como un libreto y que este libreto va a repetirse a lo largo de toda la vida imponiendo sus estereotipias y su fracaso a las diversas circunstancias que se presentarán.

Esta captura en un libreto es propia de la neurosis. En la psicosis, no hay drama edípico que pueda ser representado. En la fobia, que es de un tiempo anterior a la neurosis, hay repetición de un elemento idéntico que es el elemento fóbigeno, pero que no se inscribe en un libreto. En cuanto a la perversión, se caracteriza por un montaje inmutable que tiene como objetivo dar acceso al objeto sin acordar un lugar ni una historia a personajes específicos. De este

modo, «lo real establecido en la infancia va a servir de modelo para todas las situaciones por venir, la vida se presenta como un sueño sometido a la ley del corazón [expresión de Hegel retomada por Lacan] y al desprecio de una realidad forzosamente distinta, y el conflicto sigue siendo el de antaño» (Ch. Melman, *Seminario 1986-87*, inédito). El punto fundamental, en razón de sus consecuencias clínicas, es que el libreto desemboque en el fracaso: «La manera en que el neurótico aborda lo real muestra que reproduce, incambiada, la situación del fracaso originario». ¿Qué significación darle a esta repetición del fracaso? ¿Se trata de conseguir al fin una captación perfecta del objeto o, por el contrario, de lograr que su pérdida sea verdaderamente definitiva? Se verá que la posición del neurótico oscila entre estas dos metas opuestas.

LA RELACIÓN DEL NEURÓTICO CON EL OTRO. Para el neurótico, como para todo serhablante, la relación fundamental es con el Otro. La relación narcisista es por cierto de una gran pregnancia en la neurosis (por lo que las reacciones paranoicas no son excepcionales en ella), pero toma su estructura de la relación con el Otro. Para retomar, con otros términos, lo dicho precedentemente: el Edipo, a través de la promoción del nombre-del-padre, propone un pacto simbólico. Por medio de la renuncia a un cierto goce (el del objeto *a*), el sujeto puede tener un acceso lícito al goce fálico. Para el futuro neurótico, las condiciones del pacto están bien establecidas (lo que no es el caso para el psicótico), pero él no va a renunciar completamente al goce del objeto *a* (como se ve muy bien en la neurosis obsesiva, e incluso frecuentemente en la histeria), como tampoco va a renunciar a pretenderse no castrado.

¿Cómo se defiende entonces? Imaginarizando el Nombre-del-Padre, que es un significante, y haciendo de él el Padre ideal, que, como dice Lacan, «cerraría los ojos ante los deseos», no exigiría la estricta aplicación del pacto simbólico. El neurótico da existencia de este modo al Otro que, por definición, sólo es un lugar. El dispositivo de la cura, con su posición acostada y con la invisibilidad del psicoanalista, hace más sensible esta necesidad de la existencia del Otro: es al Otro, y no a la persona del psicoanalista, al que se dirigen los llamados y las interrogaciones del analizante.

La transferencia neurótica es esta creencia, muy a menudo inconciente, en el Padre ideal, que se supone acoge la queja, se conmueve con ella y aporta su remedio, y que es «supuesto saber» acerca de la senda en que el sujeto debería comprometer su deseo. La transferencia es el motor de la cura puesto que la interrogación del «sujeto supuesto [al] saber» le permite al analizante adquirir los ele-

mentos de ese saber, pero es también el obstáculo para su fin, puesto que este fin implica la destitución de ese Padre ideal.

El neurótico se querría a la imagen de ese Padre: sin falta, no castrado; por eso Lacan dice que tiene un yo «fuerte», un yo que, con toda su fuerza, niega la castración que ha sufrido. Lacan indica así que toda tentativa de reforzar al yo agrava sus defensas y va en el sentido de la neurosis. A pesar de estar en contradicción con la expresión yo «débil» empleada por Freud, Lacan está de acuerdo con lo que, al final de su obra, Freud formula sobre la «roca de la castración», que no es otra cosa que el rechazo a admitir la castración (*Análisis terminable e interminable*, 1937).

Defendiéndose de la castración, el neurótico la sigue temiendo como amenaza imaginaria, y al no saber nunca muy bien en qué puede autorizarse —respecto de su palabra o de su goce—, mantiene sus limitaciones. Cuando estas son demasiado intolerables, el llamado a la indulgencia del Otro puede, momentáneamente, transformarse en un llamado a cumplir su castración, lo que no constituye para nada un progreso, porque enseguida se imagina que es el Otro el que pide su castración, que, desde ese momento, rechaza. «Lo que el neurótico no quiere, y rechaza encarnizadamente hasta el fin del análisis, es sacrificar su castración al goce del Otro, dejándola que sirva para ese fin» («Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconciente freudiano», 1960; *Escritos*, 1966).

El psicoanálisis, que no está al servicio de la moral ordinaria (de inspiración edípica y que preconiza la ley paterna), debe permitirle al sujeto interrogarse tanto sobre la elección de goce que ha hecho como sobre la existencia del Otro.

HISTERIA Y NEUROSIS OBSESIVA. Las dos principales neurosis de transferencia son la histeria y la neurosis obsesiva. Freud ha incluido entre las neurosis de transferencia a ciertas fobias, bajo la denominación de histeria de angustia, aproximándolas así a la histeria. Lacan, al final de su enseñanza, dio a la fobia otro lugar, calificándola de «plataforma giratoria» hacia otras estructuras, neuróticas o perversas. Ch. Melman, como se ha visto, separa radicalmente la estructura fóbica de la neurosis.

La histeria y la neurosis obsesiva pueden ser opuestas sistemáticamente en cierto número de puntos:

el sexo: predominancia femenina en la histeria y predominancia masculina todavía más marcada en la neurosis obsesiva. Si se sitúa la neurosis, no con relación al sexo anatómico, sino a la posición sexual («sexualización»), la oposición se hace todavía más nítida: la histeria es propia de la posición femenina, y la neurosis obsesiva,

de la posición masculina. En el primer caso [la histeria], la cuestión del sexo es central (cuestión inconciente que Lacan formula como: «¿soy hombre o mujer?» o: «¿qué es una mujer?»); en el segundo [la neurosis obsesiva], es central la cuestión de la deuda simbólica impaga, que se formula en los temas de la existencia y de la muerte;

la sintomatología: propende a lo somático en la histeria, puramente mental en la neurosis obsesiva;

el mecanismo psíquico en juego: represión en la histeria, aislamiento y anulación retroactiva en la neurosis obsesiva;

el objeto preeminente y la dialéctica operante respecto del Otro: en la histeria, el seno que simboliza la demanda hecha al Otro; en la neurosis obsesiva, las heces que simbolizan la demanda hecha por el Otro;

la condición que determina la angustia: pérdida del amor en la histeria, angustia ante el superyó en la neurosis obsesiva;

la subjetividad: la histeria es la manifestación de la subjetividad, la neurosis obsesiva es la tentativa de abolirla. Se entiende que la sintomatología, en el primer caso, pueda ser exuberante e incluso «teatral», y que, en el segundo, esté mucho tiempo disimulada;

el tipo de obstáculo puesto a la realización del deseo: Lacan señala el carácter «insatisfecho» del deseo de la histérica («el deseo se mantiene por la insatisfacción que se le aporta al sustraerse como objeto») y el carácter «imposible» que reviste el deseo en el obsesivo.

Esta serie de oposiciones subraya la «antipatía profunda» (Melman) entre las dos neurosis. Con todo, hay que precisar que histeria y neurosis obsesiva no se sitúan en el mismo plano, en la medida en que el término histeria no connota sólo una neurosis, sino, mucho más ampliamente, un discurso (véase **discurso**), aquel en que la subjetividad ocupa la posición amo, y que puede ser adoptado por cualquiera. Esto da cuenta, y no por argumentos genéticos, de la posibilidad de rasgos histéricos en una neurosis obsesiva.

neurosis de angustia (fr. *névrose d'angoisse*; ingl. *anxiety neurosis*; al. *Angstneurose*). Véase **angustia (neurosis de)**.

neurosis de destino (fr. *névrose de destinée*; ingl. *fate neurosis*; al. *Schicksalsneurose*). Véase **destino (neurosis de)**.

neurosis obsesiva (fr. *névrose obsessionnelle*; ingl. *obsessional neurosis*; al. *Zwangsneurose*). Entidad clínica aislada por S. Freud gracias a su concepción del aparato psíquico: la interpretación de las ideas obsesivas como expresión de deseos reprimidos le permitió a Freud identificar como neurosis lo que hasta entonces figura-

ba como «locura de duda», «fobia al contacto», «obsesión», «compulsión», etcétera.

El caso princeps, publicado por Freud en 1909, es el del llamado «Hombre de las Ratas» (*A propósito de un caso de neurosis obsesiva*), rico en enseñanzas todavía no agotadas. Freud destaca que la neurosis obsesiva deberá sernos más fácil de captar que la histeria porque no comprende un «salto a lo somático». Los síntomas obsesivos son puramente mentales, pero aun así siguen siendo oscuros para nosotros. Hay que confesar que los epígonos han contribuido poco a aclararlos. J. Lacan, por su parte —excluyendo su tesis de medicina—, no escribió sobre clínica, hablando propiamente, por temor a que contribuyese a la objetivación de los casos, es decir, que no agregase nada a los avatares de la subjetividad. Sin embargo, haremos referencia a sus tesis en este desarrollo.

¿POR QUÉ ESTA DIFICULTAD ESPECÍFICA, EN PRIMER LUGAR? Sin duda, obedece al hecho de que la neurosis obsesiva está muy próxima a nuestra actividad psíquica ordinaria y, por ejemplo, al procedimiento lógico mismo con el que habitualmente se está tentado de dar cuenta de ella. Por otro lado, esta disposición mental solicita una de nuestras relaciones más conflictivas, la que nos liga con el padre, mientras que el complejo de Edipo más bien nos incitaría, como Tiresias lo había aconsejado oportunamente, a atemperar nuestro deseo de saber. Opera a este respecto una disolución de la función propia de la causa en provecho de una relación que liga firmemente, en la cadena hablada, el antecedente con el sucesor, y de una manera que oblitera todo plano de clivaje. El investigador se ve así expuesto al riesgo de compartir la duda del obsesivo sobre lo que estaba al comienzo y hubiera podido ser determinante.

CLÍNICA. La clínica de la neurosis obsesiva se distingue de la clínica de la histeria en principio por al menos dos elementos: la afinidad electiva aunque no exclusiva por el sexo masculino; la reticencia del paciente a reconocer y dejar conocer su enfermedad: suele ser la intervención de un tercero la que lo incita a consultar. La predilección de esta neurosis por el sexo masculino es instructiva, en tanto marca el rol determinante del complejo de Edipo —ahí está la causa que había sido disimulada— en la instalación del sexo psíquico. En cuanto al «rechazo» en confesar la enfermedad, depende manifestamente de que esta es vivida como «falta moral» y no como una patología. (Pero existe otro motivo esencial de disimulo.)

La sintomatología principal está por lo tanto representada por ideas obsesivas con acciones compulsivas y la defensa iniciada contra ellas.

Las obsesiones son destacables por su carácter resueltamente sacrílego: las circunstancias que llaman a la expresión del respeto, del homenaje, de la devoción o de la sumisión, desencadenan regularmente «ideas» injuriosas, obscenas, escatológicas, e incluso criminales. Aun cuando a menudo están articuladas bajo la forma de un mandato imperativo (por ejemplo, la «idea» respecto de la mujer amada: «Ahora, le vas a c. . . en la boca. . .»), son reconocidas por el sujeto —azorado y aterrorizado de que sea tan monstruosa— como expresión de su propia voluntad. Hay que destacar entonces que estas *ocurrencias* (al. *Einfällen*) no son tomadas nunca como de inspiración ajena, aun cuando en ciertos casos su audición puede ser cuasi alucinatoria. A partir de aquí se entabla una lucha, hecha de ideas contrarias expiatorias o propiciatorias, que pueden ocupar toda la actividad mental diurna, hasta que el sujeto se da cuenta, con espanto redoblado, de que estas contramedidas mismas están infiltradas. Se impone así la imagen de una fortaleza asediada, cuyas defensas, febril y sucesivamente elevadas, se revelan burladas y puestas al servicio del asaltante, o de la falla, que, apenas colmada, se abre en otra parte. Puede reconocerse, en estas representaciones familiares de nuestra imaginería mental, la expresión de la pesadilla, pero también de lo cómico. En cuanto a las acciones compulsivas, de objetivo verificador o expiatorio, están marcadas por una ambigüedad similar y pueden mostrarse también involuntariamente obscenas o sacrílegas.

Este debate permanente opera en un clima de duda mucho más sistemático que el aconsejado por el filósofo y no desemboca en ninguna certidumbre de ser. Con frecuencia se instala en medio de esa duda una interrogación lancinante, generadora de múltiples verificaciones siempre insatisfactorias, sobre la posibilidad de un asesinato que el sujeto habría cometido o acabaría de cometer sin saberlo. Un automovilista se sentirá así obligado a desandar su camino para controlar si no ha atropellado a un peatón en un cruce sin darse cuenta; desde luego que la verificación no podrá convencerlo puesto que puede haber pasado una ambulancia y pueden haberse ido los testigos.

Un síntoma así merece ser destacado porque conjuga acto y duda; el obsesivo no está solamente posesionado por el horror de cometer algún acto grave (asesinato, suicidio, infanticidio, violación, etc.) que sus ideas podrían imponerle, sino también por el de haberlo realizado sin darse cuenta. Forzando el trazo, se delineará progresivamente la figura de un tipo humano que no es raro: un solterón que se ha quedado junto a su madre, un funcionario o un contador lleno de hábitos y pequeñas manías, escrupuloso y preo-

cupado por una justicia igualitaria, que privilegia las satisfacciones intelectuales y vela con su civismo o su religiosidad una agresividad mortífera.

EL HOMBRE DE LAS RATAS. Tal caricatura no se parece en nada al joven jurista —su verdadero nombre parece haber sido Ernst Langer— que en 1905 vino a consultar a Freud: inteligente, valiente, simpático, muy enfermo, el Hombre de las Ratas tenía todo como para seducirlo.

Su síntoma de ese momento se había producido durante un período militar: giraba alrededor de la imposibilidad de reembolsar, según las modalidades que le habían sido prescritas, una modesta suma debida a una empleada de correos. Cuando un capitán «conocido por su crueldad» le ordenó pagarle al teniente A. que hacía de correo las 3 coronas con 80 que había adelantado por un envío contra reembolso, Ernst debía saber que se equivocaba. Era el teniente B. el que se había encargado de la función, y la empleada del correo la que había dado el crédito. Sin embargo, esta intimación actuó como una *ocurrencia* reincidente (al. *Einfall*) y se vio poseído por la coerción de realizarla para evitar que desgracias espantosas viniesen a caer sobre seres que le eran queridos. Fue un tormento atroz tratar de hacer circular su deuda entre estas tres personas antes de que llegara a indemnizar a la empleada de correos. Es cierto que el objeto despachado no era indiferente: un par de *quevedos* (al. *Zwicker*) encargados a un óptico vienés en remplazo de los que había perdido durante un alto y que no había querido buscar para no retrasar la partida. En el curso de ese descanso, el capitán «cruel», partidario de los castigos corporales, había relatado un suplicio oriental (descrito por O. Mirbeau en *El jardín de los suplicios*) por el cual a un hombre despojado de sus ropas lo sientan atado sobre un cubo que contiene ratas: estas, hambrientas, se introducen lentamente por su ano. . . Freud destaca el «goce ignorado por él mismo» con el que el paciente le relataba la anécdota.

El padre de Ernst había muerto poco tiempo antes: un buen parroquiano, un vienés vividor del tipo «tiro al aire», el mejor amigo de su hijo y su confidente «salvo en un solo terreno». Ex suboficial, había dejado el ejército con una deuda de honor que no pudo reembolsar y debía su buen pasar al matrimonio con una rica hija adoptiva.

Es la madre, por otra parte, la que tiene los cordones de la bolsa y la que será consultada, después de la visita a Freud, sobre la oportunidad de emprender una cura. En su horizonte amoroso está la dama que «venera» y corteja sin esperanza: pobre, no muy bella,

enfermiza y sin duda estéril, no espera demasiado de él. El padre deseaba un matrimonio más pragmático, que siguiera su ejemplo. Por otro lado, el paciente tiene algunos raros vínculos de baja extracción. Tiene un amigo «como un hermano» al que acude en caso de desesperación; es este el que le aconseja consultar. La lectura que había hecho de la *Psicopatología de la vida cotidiana* lo conduce a Freud. Sus estudios de derecho no terminan y la procrastinación [postergar para mañana, de «cras»: mañana, en latín] se ha agravado después de la muerte del padre.

El esfuerzo de Freud se centró en hacerle reconocer su odio reprimido hacia su padre y que la renuncia relativa a la genitalidad había desembocado en una regresión de la libido al estadio anal, convirtiéndola en deseo de destrucción. Ernst parecía haberse beneficiado mucho con la cura, pero la guerra de 1914 terminó con su brío recuperado.

OBSESIÓN. Como se ve, lo que permanece incomprendible especialmente es el carácter específico de la enfermedad: la obsesión. ¿Por qué retorna inmediatamente lo reprimido con una virulencia proporcional a la fuerza de la represión, a tal punto que esta pueda mostrar en una de sus caras a lo reprimido mismo? ¿Por qué esos actos impulsivos que constriñen al obsesivo?

Es deseable una respuesta a estas preguntas si se quiere que su particularidad contribuya a enseñarnos las leyes del funcionamiento psíquico.

Por nuestra parte, trataremos de avanzar a partir de la comparación hecha por Freud entre la ceremonia religiosa y el ritual obsesivo, asimilando este último a «una religión privada».

Para ello debemos recordar el carácter patrocéntrico de la religión judeocristiana, basada en el amor al Padre y el rechazo de los pensamientos o sentimientos que le sean hostiles. Se habrá notado que, si la histeria está perfectamente descrita a pesar de su polimorfismo clínico y tiene identificada su etiología cerca de 2.000 años a. C. por los médicos egipcios, no se encuentra en cambio rastro alguno significativo de la neurosis obsesiva —en los textos médicos, literarios, religiosos, o en las inscripciones— antes de la constitución de esta religión judeocristiana. Una vez establecida esta, se observa una acumulación de los comentarios de los textos sagrados destinados a depurar actos y pensamientos de todo lo que podría no estar de acuerdo con la voluntad superior: de esta suerte, cada instante termina por estar dedicado a esto con una minuciosidad cada vez más refinada. Puede entenderse, por otra parte, en esta perspectiva, al Evangelio como una protesta de la subjetividad,

que se supone separable del fardo de las obras y de un ritual que no impide la «incircuncisión [infidelidad] del corazón».

Sin embargo, una objeción importante hace de obstáculo en este camino. La tentativa racionalista, en efecto, no es menos causa de neurosis obsesiva. La recusación de la referencia a un Creador y la preocupación por un pensamiento riguroso y lógico van fácilmente a la par con la morbosidad obsesiva, compañera inesperada de quien esperaba una liberación del pensamiento. ¿Cómo reconciliarnos con tal paradoja si no intentamos hacerla funcionar para que nos aclare el mecanismo en juego?

Lo que las dos opciones aparentemente contrarias (no lo son para Santo Tomás) tienen en común, en efecto, es un tratamiento idéntico de lo real. Postulando nuestra filiación de aquel que se sostendría en lo real (categoría cuya cercanía produce angustia y espanto), la religión tiende a domesticarlo. No es excesivo decir que la religión —lazo sagrado— es una operación de simbolización de lo real. Una vez anulada la idea de que lo real siempre está en otra parte, el único modo de hacer valer la dimensión del respeto al amo divino es la distancia euclidiana. En esta esencial mutación vemos la causa de la estasis propia del estilo obsesivo: el rechazo a desprenderse y crecer, a franquear etapas, a terminar los estudios, e incluso a la cura analítica. Tal acceso comportaría, efectivamente, el riesgo de igualarse con el ideal y de esa manera destruirlo, lo que comprometería el mantenimiento de la vida. Pero hay otra consecuencia todavía más destructiva: la anulación de la categoría de lo real a través de la simbolización suprime en el mismo movimiento al referente en el que se apoya la cadena hablada. Desde allí, no es solamente la duda lo que se instala. La función de la causa —privada de su soporte— recae sobre cualquier par de la cadena, ligando el antecedente con el sucesor, que se convierte así en consecuente. El poder de la generación depende ahora del rigor de la cadena, con lo que se entiende la preocupación obsesiva por verificarla incesantemente y expulsar de ella el error convertido en crimen.

La desdicha —típicamente obsesiva— de este esfuerzo considerable es que, si lo real está forcluido, vuelve como falla entre dos elementos cualesquiera que se trataba de soldar perfectamente (el niño jugará con la cesura entre dos adoquines). Pero cada falla es percibida como causa de objeciones, fuente de comentarios que llamarán a otros comentarios, verificación retroactiva del camino seguido, cuestionamiento de las premisas, etc., en resumen, como causa de un raciocinio que no puede encontrar descanso. Falto de un referente que lo alivie, cada elemento de la cadena adquiere una positividad tal («es eso») que sólo es soportable si se anula («no es

nada»). Quedará así desbrozado el terreno propicio para una formalización, de la que daremos un ejemplo aplicado a esta neurosis.

Se puede decir, efectivamente, que el dispositivo evocado está soportado por una relación R que clasifica todos los elementos de la cadena según un modo reflexivo ($x R x$), lo que quiere decir que cada elemento puede ser supuesto como su propio generador, antisimétrico ($x R y$ y no $y R x$), a causa del par antecedente-sucesor, y transitivo ($x R y$, $y R u$, por lo tanto $x R u$), lo que permite ordenar todos los elementos de la cadena. Siendo esta relación R idéntica a la de los números naturales, se comprenderá mejor la afinidad espontánea del pensamiento obsesivo con la aritmética y la lógica (lo mismo sucede a la inversa, causa por la cual una formación científica no siempre es la mejor para devenir psicoanalista).

En todo caso, estamos en la conjunción en la que se adivina por qué la religión y la racionalidad, al proponer un mismo tratamiento de lo real, se arriesgan a las mismas consecuencias mórbidas.

EL PRECIO DE LA DEUDA. La forclusión de lo real, categoría que se opone a «toda» totalitarización (y también al pensamiento que funda al totalitarismo), equivale a una forclusión de la castración. He aquí lo impago cuya deuda asedia la memoria del obsesivo, siempre preocupado por equilibrar las entradas y las salidas: en el caso del Hombre de las Ratas, primeramente es lo impago por su padre, que sin duda saldrá a costa de su vida. Pero el rechazo del imperativo fálico se pagará con el retorno, en el lugar desde el cual se profieren para el sujeto los mensajes que deberá retomar por su cuenta (el lugar Otro en la teoría lacaniana), del imperativo puro, desencadenado, sin límite ahora (puesto que la castración está forcluida), y por lo tanto grávido de todos los riesgos. Es comprensible la repugnancia del obsesivo por las expresiones de autoridad, aun cuando es partidario del orden. En contrapartida, y a falta de referencia fálica, este imperativo del Otro surgirá de allí en adelante excitando las zonas llamadas «pregenitales» (oral, escópica, anal) como otros tantos lugares propicios a un goce, en este caso perverso y culpable, en tanto puramente egoísta.

Los lentes perdidos de Ernst Lanzer nos recuerdan el voyeurismo de su infancia, y la historia de las ratas, su analidad. Pero la homosexualidad que se atribuye al obsesivo es de un tipo especial, porque incluye no sólo el deseo de hacerse perdonar la agresividad contra el padre y de ser amado por él, sino también el retorno en lo real y de un modo traumático del instrumento que se trataba de abolir. Esta abolición, como se ha visto, ha provocado ya el retorno en el Otro (desde donde se articulan los pensamientos del sujeto) de

una obscenidad desencadenada y sacrílega en efecto, porque concierne al instrumento que también prescribe el más alto respeto.

Pero también justifica la retención del objeto, denominado por Lacan «pequeño *a*», soporte del plus-de-gozar que el obsesivo consigue irregularmente pero al precio de infinitas precauciones y de una constipación mental. En fin, en cuanto a los actos impulsivos, sin duda vienen a recordar por su impotencia al acto principal (la castración) del que el obsesivo ha preferido sustraerse y que sólo le deja la muerte como acto absoluto, temible y deseable a la vez.

neutralidad s. f. (fr. *neutralité*; ingl. *neutrality*; al. *Neutralität*). Rasgo planteado históricamente como característico de la posición del analista en la cura, o incluso de su modo de intervención.

Históricamente, el psicoanálisis se ha constituido desprendiéndose de otras formas de intervención terapéutica, especialmente de aquellas, nacidas de la hipnosis, que otorgaban un sitio importante a la acción directa sobre el paciente, a una «sugestión». En esta perspectiva es preciso resituar cierto número de indicaciones de Freud referidas a la neutralidad que le convendría al analista.

Esta noción, sin embargo, es menos evidente de lo que parece y ha dado lugar a muchos malentendidos. Lo que es seguro es que el analista debe guardarse de querer orientar la vida de su paciente en función de sus propios valores: «No buscamos ni forjar por él su destino, ni inculcarle nuestros ideales, ni modelarlo a nuestra imagen con el orgullo de un Creador» (S. Freud, *Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica*, 1918).

Es en un plano técnico, precisamente, donde esta noción de neutralidad plantea más problemas. Tiene un cierto alcance en cuanto a la relación **imaginaria** del analizante y el analista. Ser neutro, en este sentido, sería, para el analista, evitar entrar en el tipo de relaciones que generalmente se establecen con la mayor facilidad, relaciones en las que la identificación sostiene tanto el amor como la rivalidad. Con todo, el analista no puede evitar totalmente que el analizante lo instale en ese lugar, y debe evaluar sus consecuencias antes que conformarse con preconizar la neutralidad.

Más importantes sin duda son las observaciones que se pueden hacer a partir de las teorías del deseo y del significante. Si en el sueño, por ejemplo, el deseo aparece ligado a significantes privilegiados, nada indica empero, por lo general, si cada uno de esos términos está tomado en un sentido positivo o negativo, si el sujeto persigue o evita los objetos y situaciones que los significantes de sus sueños organizan. La tarea del analista entonces es mantenerse más bien en el nivel del cuestionamiento, dejando que la elabora-

ción acostumbre poco a poco al sujeto no sólo al lenguaje de su deseo, sino a los puntos de bifurcación que este incluye.

Sin embargo, a pesar de todo esto, el término *neutralidad* quizá no esté particularmente bien elegido. Ya que en efecto puede dar a entender una actitud de aparente desapego o, peor todavía, de pasividad: una forma de creer que basta con dejar venir los sueños y las asociaciones sin tener que meterse en ellos de ninguna manera. Por ello más vale oponer, a la idea de una neutralidad del analista (incluso de una «neutralidad benevolente», según una fórmula que se ha impuesto pero que no es de Freud), la idea de un **acto psicoanalítico**, que da mejor cuenta de la responsabilidad del analista en la dirección de la cura.

Nombre-del-Padre s. m. Producto de la metáfora paterna que, designando en primer lugar lo que la religión nos ha enseñado a invocar, atribuye la función paterna al efecto simbólico de un puro significante, y que, en un segundo tiempo, designa aquello que rige toda la dinámica subjetiva inscribiendo el deseo en el registro de la deuda simbólica.

El padre es una verdad sagrada de la cual por lo tanto nada en la realidad vivida indica su función ni su dominancia, pues sigue siendo ante todo una verdad inconciente. Por eso su función ha emergido en el psicoanálisis necesariamente a través de una elaboración mítica, y atraviesa toda la obra de S. Freud hasta su último libro, *Moisés y la religión monoteísta*, donde se desarrolla su eficacia inconciente como la del padre muerto en tanto término reprimido. Freud ya había situado muy temprano las figuras parentales con relación a las nociones de destino y de providencia. Se sabe, por otra parte, dado el gran número de tratados de la Antigüedad sobre el tema, que el destino fue una de las preocupaciones rectoras de los filósofos y moralistas. Pero, si el Nombre-del-Padre es un concepto fundamental en el psicoanálisis, se debe al hecho de que el paciente viene a buscar en la cura el tropo bajo el que está la figura de su destino, es decir, aquello del orden de la figura retórica que viene a comandar su devenir. A este título, Edipo y Hamlet siguen siendo ejemplares. ¿Quiere esto decir que el psicoanálisis invitaría a un dominio de este destino? Todo va contra esta idea, en la medida en que el Nombre-del-Padre consiste principalmente en la puesta en regla del sujeto con su deseo, respecto del juego de los significantes que lo animan y constituyen su ley.

Para explicitar este hecho, nos conviene volver a la formalización de J. Lacan de la metáfora paterna, formalización que, debe observarse, consiste únicamente en un juego de sustitución en la

cadena significante y organiza dos tiempos distintos que pueden, por lo demás, trazar el trayecto de una cura en su conjunto.

FORMALIZACIÓN EN DOS TIEMPOS. El primero realiza la elisión del deseo de la madre para sustituirlo por la función del padre, en tanto esta conduce, a través del llamamiento de su nombre, a la identificación con el padre (según la primera descripción de Freud) y a la extracción del sujeto fuera del campo del deseo de la madre. Este primer tiempo, decisivo, regula, con todas las dificultades atinentes a una historia particular, el porvenir de la dialéctica edípica. Condiciona lo que se ha convenido en llamar «la normalidad fálica», o sea, la estructura neurótica que resulta de la inscripción de un sujeto bajo el impacto de la represión originaria. En el segundo tiempo, el Nombre-del-Padre como significante viene a duplicar el lugar del Otro inconciente. Dramatiza en su justo lugar la relación con el significante fálico originariamente reprimido e instituye la palabra bajo los efectos de la represión y de la castración simbólica, condición sin la cual un sujeto no podría asumir válidamente su deseo en el orden de su sexo.

CORRELACIÓN ENTRE EL NOMBRE-DEL-PADRE Y EL DESEO. De aquí se desprenden varias consecuencias: siendo la metáfora la creación de un sentido nuevo, el Nombre-del-Padre toma entonces una significación diferente. Si el nombre inscribe en primer lugar al sujeto como eslabón intermediario en la secuencia de las generaciones, en tanto significante intraducible, este nombre soporta y transmite la represión y la castración simbólica. En efecto, el Nombre-del-Padre, al venir en el lugar del Otro inconciente a simbolizar el falo (originariamente reprimido), redobla en consecuencia la marca de la falta en el Otro (que es también la del sujeto: su **rasgo unario**) y, por medio de los efectos metonímicos ligados al lenguaje, instituye un objeto causa del deseo. Se establece así entre Nombre-del-Padre y objeto causa del deseo una correlación que se traduce en la obligación, para un sujeto, de inscribir su deseo de acuerdo con el orden de su sexo, reuniéndose bajo este Nombre, el Nombre-del-Padre, al mismo tiempo la instancia del deseo y la Ley que lo ordena bajo el modo de un deber por cumplir. Este dispositivo se distingue radicalmente de la simple nominación, porque el Nombre-del-Padre significa aquí que el sujeto asume su deseo como consintiendo en la ley del padre (la castración simbólica) y en las leyes del lenguaje (bajo el efecto de la represión originaria). La eventual deficiencia de esta última operación se traduce clínicamente en la inhibición o en una imposibilidad de satisfacer el deseo en sus consecuencias afectivas, intelectuales, profesionales o sociales.

Cuando J. Lacan recuerda que el deseo del hombre es el deseo del Otro (en genitivo objetivo y subjetivo), debe entenderse con ello que este deseo es prescrito por el Otro, forma reconocida de la deuda simbólica y de la alienación, y que, en cierto modo, su objeto también le es arrancado al Otro. De esta manera, el Nombre-del-Padre resume la obligación de un objeto de deseo hasta en el automatismo de repetición.

EL NACIMIENTO DE LA RELIGIÓN COMO SÍNTOMA. Por otra parte, *Moisés y la religión monoteísta* demuestra que la represión del asesinato del padre engendra una doble prescripción simbólica: en primer lugar, la de venerar al padre muerto; en segundo lugar, la de tener que suscitar un objeto de deseo que permita reconocerse entre los elegidos. Tal proceso sitúa entonces al Nombre-del-Padre en el registro del síntoma. De tal suerte que lo «necesario del Nombre-del-Padre», en tanto necesario para fundamentar la normalidad fálica, vuelve bajo la forma de la cuestión de lo «necesario del síntoma» en la estructura. Esto no es una simple petición de principio puesto que, si la metáfora crea un sentido nuevo, su traducción será un síntoma original del sujeto. Esta es sin duda la razón por la que Lacan pudo afirmar que hay «Nombres-del-Padre», lo que la cura puede confirmar. Una paradoja sin embargo subsiste: si el Nombre-del-Padre significa que el sujeto toma en cuenta el deseo en todas sus consecuencias, también funda esencialmente la religión y humaniza el deseo. La cuestión en la cura es, por lo tanto, la posibilidad de levantar en parte la hipoteca de lo «necesario» en la estructura. Porque en la palabra del sujeto la interrogación recae siempre sobre «¿quién habla más allá del Otro?», siendo la respuesta tradicional: el Nombre-del-Padre. Así Lacan creyó necesario sugerir que, si la cura permitía la ubicación del Nombre-del-Padre, su función era llevar al sujeto a poder pasárselas sin él. El lector puede remitirse a Lacan: *Las estructuras freudianas de las psicosis* (Seminario, 1955-56, publicado bajo el título *Las psicosis*, 1981), *Las relaciones de objeto* (Seminario, 1956-57, inédito), *Las formaciones del inconciente* (Seminario, 1957-58, inédito), *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis* (Seminario, 1955-56; publicado en *Ecrits*, 1966).

novela familiar (fr. *roman familial*; ingl. *family romance*; al. *Familienroman*). Fantasma particular en el que el sujeto imagina haber nacido de padres de rango social elevado, al mismo tiempo que desdefía a los padres propios, creyendo haber sido un niño adoptado por estos.

En otras variantes de este fantasma, el sujeto puede imputar a su madre relaciones amorosas clandestinas o considerarse el único hijo legítimo de su madre. Estas elaboraciones sobrevienen cuando el niño se ve confrontado con la necesaria separación que debe consumir respecto de sus padres.

O

objeto s. m. (fr. *objet*; ingl. *object*; al. *Objekt, Gegenstand, Ding*). Aquello a lo que el sujeto apunta en la pulsión, en el amor, en el deseo.

El objeto como tal no aparece en el mundo sensible. Así, en los escritos de Freud, la palabra *Objekt* siempre viene unida a un determinante explícito o implícito: objeto de la pulsión, objeto del amor, objeto con el cual identificarse. En oposición a *Objekt, das Ding (la cosa)* aparece más bien como el objeto absoluto, objeto perdido de una satisfacción mítica.

EL OBJETO DE LA PULSIÓN. El objeto de la pulsión es «aquello en lo cual o por lo cual ella puede alcanzar su objetivo» (Freud, *Pulsiones y destinos de pulsión*, 1915). No está ligado a ella originariamente. Es su elemento más variable: la pulsión se desplaza de un objeto a otro en el curso de su destino. Puede servir para la satisfacción de varias pulsiones. Sin embargo, puede estar fijado precozmente. El objeto de la pulsión no podría entonces ser confundido con el objeto de una necesidad: es un hecho de lenguaje, como lo muestra la fijación. La fijación de la pulsión a su objeto puede ser ilustrada por un caso relatado en un artículo de 1927 (Freud, *Fetichismo*, 1927). En un sujeto germanófono, educado en Gran Bretaña desde su primera infancia, la condición necesaria para el deseo sexual era la presencia de un «Glanz» («brillo» en alemán) sobre la nariz de la persona deseada. El análisis mostró que había que oír «glance» («mirada, vistazo» en inglés) sobre la nariz fetichizada. Gracias al destino particular de este sujeto, se demuestra que la fijación se inscribe en términos no de imagen sino de escritura.

Uno de los destinos de la pulsión aislado por Freud consiste en el retorno de la pulsión sobre la propia persona. Explica así la génesis del exhibicionismo. Habría primero una mirada dirigida sobre un objeto extraño (pulsión voyeurista). Luego el objeto es abandonado y la pulsión retorna sobre una parte del cuerpo propio. Por último se introduce «un nuevo sujeto al que uno se muestra para ser mirado». En su lectura de Freud, J. Lacan (*Seminario del 13 de ma-*

yo de 1964) muestra que este movimiento de retorno es el que permite la aparición del sujeto en el tercer tiempo. En este caso, el objeto de la pulsión es, para Lacan, la mirada misma como presencia de ese nuevo sujeto. La persona exhibicionista hace «gozar» al Otro haciendo aparecer allí la mirada, pero no sabe que ella misma es, como sujeto, una denegación de esa mirada buscada. Se hace ver. Más en general, toda pulsión puede subjetivarse y escribirse bajo la forma de un «hacerse. . .» al que puede agregarse la lista de los objetos pulsionales: «hacerse. . . chupar (seno), cagar (heces), ver (mirada), oír (voz)».

EL OBJETO DE AMOR. El objeto de amor es un revestimiento del objeto de la pulsión. Freud reconoce que el caso del amor concuerda difícilmente con su descripción de las pulsiones:

1. si bien no puede ser asimilado a una simple pulsión parcial como el sadismo, el voyeurismo, etc., no por ello podría representar la «expresión de una tendencia sexual total» (que no existe);

2. su destino es más complejo; puede ciertamente retornar sobre la persona propia pero también puede transformarse en odio; y odio y amor, además, se oponen ambos a la indiferencia como tercera posibilidad. La oposición amor-odio es referida por Freud a la polaridad «placer-displacer»;

3. el amor, por último, es una pasión del *yo total* (al. *gesamtes Ich*), mientras que las pulsiones pueden funcionar de modo independiente, autoerótico, antes de toda constitución de un yo.

Freud sostuvo siempre que «no existe un primado genital sino un primado del falo» (para los dos sexos). Este falo no entra en juego en el amor sino por medio del complejo de castración. La amenaza de castración, contingente, sólo adquiere su efecto estructurante tras el descubrimiento de la privación real de la madre. Hasta entonces, la falta de la madre sólo era registrable en los intervalos, en «el entre-dicho [interdicto]» de sus dichos, y el niño se complacía en identificarse con este órgano imaginario, el falo materno, verdadero objeto de amor. La simbolización de una falta al respecto y la asunción de su insuficiencia real para colmarla son decisivas para el desenlace del complejo de Edipo del varón, para obligarlo a abandonar sus pretensiones sexuales sobre la madre. Sin embargo, una de las derivaciones de este amor edípico, el fenómeno del rebajamiento del objeto sexual, consistente en separar el objeto idealizado (de la corriente tierna del amor) del objeto rebajado (de la corriente sensual), da testimonio de la persistencia frecuente de la fijación incestuosa a la madre. Los hombres llegan así frecuentemente a una división: «Allí donde aman, no desean, y allí donde desean, no aman».

Esta división entre amor y deseo reproduce la diferencia freudiana entre pulsiones de autoconservación (necesidades) y pulsiones sexuales (verdaderas pulsiones). El amor tiene una ligazón contradictoria con la necesidad. Todo lo que perturba la homeostasis del yo provoca displacer, es odiado. Pero todo objeto que aporta placer, en tanto extraño, amenaza también la perfecta tranquilidad del yo, desencadena una parte de odio. (Lacan traslada sobre el sujeto mismo la división operada por M. Klein entre objetos buenos y malos; ella es causada por el objeto [véase **objeto a**].) Ligado al placer, es decir, a la menor tensión posible compatible con la vida, el amor apenas tiene recursos para investir los objetos. Por eso debe ser sostenido por las verdaderas pulsiones, las pulsiones sexuales parciales. El objeto de amor se convierte así en el revestimiento del objeto de la pulsión. Para su puesta en acto y para la elección de objeto, el amor es tributario del discurso social: las formas del amor varían según los tiempos y los lugares.

El amor conoce también una vertiente pasional, debido a que compromete al «yo total», a la unidad del yo. Freud había destacado que no existía «desde el principio, en el individuo, una unidad comparable al yo». . . «Una nueva acción psíquica debe venir entonces a agregarse al autoerotismo para darle forma al narcisismo» (*Introducción del narcisismo*, 1914). Una de las primeras contribuciones de Lacan al psicoanálisis fue haber mostrado que esta nueva acción psíquica era el reconocimiento por la criatura, todavía incoordinada en su motricidad, de la forma unificada de su cuerpo en su propia imagen en el espejo, siempre que fuera reconocida por el Otro. Que la unidad del yo dependa de una imagen (yo ideal) reconocida por la palabra del Otro explica, primeramente, la tensión agresiva hacia esta imagen rival tanto como su poder de fascinación, caracteres propios de toda relación dual; segundo, que el yo sólo se vea amable a condición de moldearse según este signo de reconocimiento (ideal del yo). El investimento del yo ideal no es sin embargo total. Una parte de la libido permanece ligada al cuerpo propio. El núcleo autoerótico falta a la imagen amada y precisamente por esta falta el objeto es amado. En tanto no tiene el falo, justamente, una mujer puede serlo para un hombre.

EL OBJETO DE IDENTIFICACIÓN. Se ha visto cómo situaba Lacan el ideal del yo, función simbólica, en este rasgo formal del asentimiento del Otro. Este rasgo extrae su poder del estado de desamparo del lactante frente a la omnipotencia del Otro. Lacan acerca así el ideal del yo a ese *rasgo único* (al. *einzigiger Zug*) que el yo, según Freud, toma del objeto de amor para identificarse con él a través de un

síntoma. De acuerdo con este proceso, «la identificación toma el lugar de la elección de objeto, la elección de objeto regresa hasta la identificación» (Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, 1921). Efectivamente, para Freud, la identificación es la forma más precoz y más originaria del lazo afectivo con otra persona. Una primera identificación se haría al principio con el padre. Ella instala el ideal del yo y hace así posible el enamoramiento: en el estado amoroso, «el objeto se ubica en el lugar del ideal del yo». El mismo mecanismo explica la hipnosis así como el fenómeno de la masa y su sumisión al conductor: «Una masa primaria (no organizada) es una suma de individuos que han puesto a un mismo y único objeto en el lugar del ideal del yo y, en consecuencia, en su yo, se han identificado los unos con los otros».

EL OBJETO PERDIDO. «En el caso de la identificación, el objeto se ha perdido o se ha renunciado a él. . .» (Freud, *op. cit.*). La identificación reduce el objeto a un rasgo único y se hace por lo tanto al precio de una pérdida. De acuerdo con el principio de placer, el aparato psíquico se satisfaría con representaciones agradables, pero el principio de realidad lo obliga a formular un juicio no sólo sobre la calidad del objeto, sino sobre su presencia real. «El fin primero e inmediato del examen de realidad no es por lo tanto encontrar en la percepción real un objeto correspondiente al representado, sino volver a encontrarlo, convencerse de que todavía está presente» (Freud, *La negación*, 1925). Ahora bien, por el hecho del acceso al lenguaje, el objeto está definitivamente perdido, al mismo tiempo que está constituido. «Es este objeto, *das Ding*, en tanto otro absoluto del sujeto el que se trata de volver a encontrar. Se lo vuelve a encontrar a lo sumo como nostalgia. No se lo reencuentra a él, sino que se reencuentran sus coordenadas de placer» (Lacan, *Seminario del 9 de diciembre de 1959*). Hay, por lo tanto, distinguido ya por Lacan en los textos freudianos, un objeto más fundamental: *das Ding*, la cosa, opuesta a los objetos sustitutivos, perdida desde el comienzo. (Véase **objeto a**.) Es el soberano bien, la «madre» interdicha por las leyes mismas que hacen posible la palabra. Se puede comprender así, por ejemplo, el mecanismo de la melancolía y su potencial suicida: identificación no ya con un rasgo único del objeto (al precio de la pérdida de ese objeto) sino identificación «real», sin mediación, con la cosa misma, expulsada del mundo del lenguaje.

objeto a. Según J. Lacan, objeto causa del deseo.

El objeto *a* (pequeño a) no es un objeto del mundo. No representable como tal, no puede ser identificado sino bajo la forma de «es-

quirilas» [«éclats»: esquirlas, fragmentos brillantes, brillos] parciales del cuerpo, reducibles a cuatro: el objeto de la succión (seno), el objeto de la excreción (heces), la voz y la mirada.

CONSTITUCIÓN DEL OBJETO *a*. Este objeto se crea en ese espacio, ese margen que la demanda (es decir, el lenguaje) abre más allá de la necesidad que la motiva: ningún alimento puede «satisfacer» la demanda del seno, por ejemplo. Este se hace más precioso para el sujeto que la satisfacción misma de su necesidad (mientras esta no se vea realmente amenazada) pues es la condición absoluta de su existencia en tanto sujeto deseante. Parte desprendida de la imagen del cuerpo, su función es soportar la «falta en ser»^[24] que define al sujeto del deseo. Esta falta sustituye como causa inconciente del deseo a otra falta: la de una causa para la castración. La castración, es decir, la simbolización de la ausencia de pene de la madre como falta, no tiene causa, a no ser mítica. Depende de una estructura puramente lógica: es una presentación bajo una forma imaginaria de la falta en el Otro (lugar de los significantes) de un significante que responda por el valor de este Otro, de este «tesoro de los significantes», o sea, que garantice su verdad.

INCIDENCIAS DEL OBJETO *a*. El objeto *a* responde así en este lugar de la verdad para el sujeto en todos los momentos de su existencia. En el nacimiento, en tanto el niño se presenta como el resto de una cópula, maravilla alumbrada «inter faeces et urinas». Antes de todo deseo, como el objeto precursor alrededor del cual la pulsión hace retorno y se satisface sin alcanzarlo. En la constitución del fantasma, acto de nacimiento verdadero del sujeto del deseo, como el objeto cedido como precio de la existencia (ligado a partir de allí al sujeto por un lazo de reciprocidad total aunque disimétrico [notado por el losange]). En la experiencia amorosa, como esa falta maravillosa que el objeto amado reviste o esconde. En el acto sexual, como el objeto que remedia la irreductible alteridad del Otro y sustituye, en tanto participante del goce, la imposibilidad de hacer uno con el cuerpo del Otro. En el afecto (duelo, vergüenza, angustia, etc.), que es la prueba de su develamiento o solamente la amenaza de este develamiento, el objeto *a*, finalmente, responde según el lugar y el modo de su presencia: en el duelo, en tanto perdemos a aquel para quien éramos ese objeto; en la vergüenza, en tanto soportamos su presentificación ante la mirada del otro; en la angustia, en tanto ella es la percepción del deseo inconciente; en el pasaje al acto suicida, en fin, donde sale del marco de la escena del fantasma forzando los límites de la «elasticidad» de su lazo con el sujeto.

EL OBJETO *a* EN LA ENSEÑANZA DE LACAN. Un breve recorrido de la elaboración que hace Lacan sobre el objeto *a* puede ser útil para mostrar su necesidad, la imposibilidad de su captación y la modificación constante de su escritura. Al principio de su enseñanza, Lacan designa con la letra *a* al objeto del yo [*moi*], el «pequeño otro». Se trata entonces de distinguir entre la dimensión imaginaria de la alienación por la cual el yo se constituye sobre su propia imagen, prototipo del objeto, y la dimensión simbólica donde el sujeto hablante está en la dependencia del «gran Otro», lugar de los significantes. En el seminario *La ética del psicoanálisis* (1960), Lacan retoma de Freud, esencialmente del *Proyecto de psicología* (1895) y de *La negación* (1925), el término alemán *das Ding*. «Das Ding» es la cosa, más allá de todos sus atributos. Es el Otro primordial (la madre) como eso real extraño en el corazón del mundo de las representaciones del sujeto, por lo tanto a la vez interior y exterior. Real también por inaccesible, «perdido» a causa simplemente del acceso al lenguaje. El descubrimiento y la teorización por D. W. Winnicott del objeto **transicional** (ese objeto que puede ser cualquiera: un pañuelo, un pedazo de lana, etc., hacia el cual el niño manifiesta un apego incondicional) fueron saludados por Lacan, más allá del interés clínico de este verdadero emblema del objeto *a*, porque el autor reconoció allí la estructura paradójica del espacio que este objeto crea, ese «campo de la ilusión» ni interior ni exterior al sujeto.

El objeto *a* no es por lo tanto la **cosa**. Viene en su lugar y toma de ella a veces una parte de horror. A ejemplo de la placenta, es algo común tanto al sujeto como al Otro, que vale para ambos como «semblante» en un linaje (metonimia) cuyo punto de perspectiva es el falo (lo que Freud había revelado en las equivalencias «en las producciones del inconciente entre los conceptos de excrementos —dinero, regalo—, hijo y pene»). Se convierte así en el objeto fálico dentro del fantasma que hace habitable lo real.

En el seminario VI, *El deseo y su interpretación*, Lacan introduce al objeto *a* definido como objeto del deseo. En *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconciente freudiano* (setiembre de 1960) se precisará su carácter de incompatibilidad con la representación. De hecho, «el objeto del deseo en el sentido corriente es o un fantasma, que es en realidad el sostén del deseo, o un señuelo». Así, muy rápidamente, el objeto *a* se llamará «objeto causa del deseo». Como causa del deseo, es causa de la división del sujeto tal como aparece en la escritura del fantasma (§ $\diamond a$) «en exclusión interna de su objeto». Los seminarios *La identificación* (1961-62) y *La angustia* (1962-63) están dedicados, por una parte, a la presentación topológica de este objeto *a* por el recurso a ciertos tipos de superfi-

cies aptas para soportar sus características; por otra parte, al estudio clínico de su función en el afecto así como de su lugar según las diversas estructuras: enmascarado en el fantasma del neurótico, objetivamente presente en la realidad de la escena perversa, reificado alucinatoriamente en la psicosis.

En los seminarios de 1966-67 (*La lógica del fantasma*) y de 1967-68 (*El acto psicoanalítico*), Lacan retoma la dialéctica de la alienación. (Véase **sujeto**.) Distingue allí dos modos de la falta bajo los cuales se anuncia el sujeto del inconciente: o yo no pienso, o yo no soy. El objeto *a* presentifica la falta en ser del sujeto por oposición a ϕ , escritura del inconciente como pensamientos carentes de sujeto [*manquant de sujet*, resuena con falta del sujeto] (el sinsentido de lo sexual), retomando estas dos letras *a* y ϕ la disparidad en la teoría freudiana entre el ello (aspecto pulsional) de la segunda tópica y el inconciente (aspecto ideativo) de la primera.

En el Seminario XVII, 1969-70, «El revés del psicoanálisis», el objeto *a* deviene, bajo el nombre «plus-de-gozar» [marcando un punto de límite (en este caso de renuncia al goce), pero también de franqueo del límite, como suele hacer Lacan en otros sintagmas similares], por analogía con la función de la plusvalía en Karl Marx, uno de los cuatro términos con los que Lacan formaliza los cuatro discursos que estructuran los diferentes modos del lazo social entre los hombres. (Véase **discurso**.)

Por último, en el seminario *Real, simbólico, imaginario* o R.S.I. (1974), el objeto *a*, presentado hasta entonces como el efecto de un corte, aparece de una manera totalmente renovada. Es el punto de encaje por el cual los tres registros de la subjetividad: real, simbólico e imaginario, realmente independientes el uno del otro, revelan sin embargo poder «sostenerse juntos» en la presentación del nudo borromeo. Se trata siempre de una escritura. El objeto *a* es la letra en tanto se distingue del significante. Mientras que el significante está en lo simbólico, la letra en tanto letra (y no imagen o soporte de una combinatoria) está en lo real. Por eso permite la represión. Corresponde al «representante de la representación» de la pulsión en Freud [*Vorstellungsrepräsentanz*]. Proveniente de lo simbólico «caído» en lo real por efecto de la articulación significante, produce el franqueamiento del significado. El V romano, la hora quinta, que marca la escena primaria en el análisis del Hombre de los Lobos, da una ilustración de su función de vía de retorno de lo reprimido. El objeto *a* es entonces el objeto del psicoanálisis, y los psicoanalistas tienen en parte a su cargo el tratamiento de la letra. La ciencia, que sólo opera por medio de una formalización escrita, ha remontado vuelo desde que ha tomado el partido de no querer saber nada del

objeto *a*, de la verdad como causa (en la ciencia la subjetividad está reducida al error). Pero la verdad hace su retorno en lo real con la profusión de objetos cuya fabricación permite (sin haberlo querido), que son otros tantos travestimientos positivizados del objeto *a*, con la conmoción ética que suscita su utilización.

El psicoanálisis, por racional que sea, no es la ciencia del objeto *a*. Sostiene que no hay esperanza de suturar la falla en el saber, la del objeto *a* en tanto condición absoluta del sujeto, y que, por consiguiente, «de nuestra posición de sujeto somos todos responsables» (Lacan, «La ciencia y la verdad», 1964-65, en *Escritos*, 1966).

objeto transicional (fr. *objet transitionnel*; ingl. *transitional object*; al. *Übergangsbjekt*). Véase **transicional (objeto)**.

obsesión s. f. (fr. *obsession*; ingl. *obsession*; al. *Zwangsvorstellung*, *Zwangshandlung*). Trastorno psíquico caracterizado por la irrupción en el pensamiento de un sentimiento o una idea que le aparece al sujeto como un fenómeno morboso, que proviene sin embargo de su propia actividad psíquica, y que persiste un tiempo más o menos largo a pesar de su voluntad conciente y de todos sus esfuerzos para desembarazarse de él.

Fue el alienista francés J. Falret quien introdujo este término (a partir del latino *obsidere*, asediar) para subrayar hasta qué punto ciertas ideas patológicas asedian la conciencia del paciente. Se pensó por mucho tiempo que era una patología de la voluntad, ya que el enfermo no parecía tener la fuerza como para desembarazarse de ella. Fue S. Freud el que le dio una explicación psicoanalítica, recurriendo a las nociones de represión, aislamiento, anulación y regresión al estadio sádico-anal, al individualizar la neurosis obsesiva. La obsesión está generalmente asociada a la compulsión, acción que el sujeto se ve obligado a cumplir contra su voluntad conciente. En alemán, por otra parte, «Zwang» corresponde a *obsesión* cuando se trata de ideas (*Zwangsvorstellung*, representación obsesiva) y a compulsión cuando se trata de actos (*Zwangshandlung*, acción compulsiva).

obsesiva (neurosis) (fr. *névrose obsessionnelle*; ingl. *obsessional neurosis*; al. *Zwangsneurose*). Véase **neurosis obsesiva**.

odio s. m. (fr. *haine*; ingl. *hatred*, *hate*; al. *Haß*). Pasión del sujeto que busca la destrucción de su objeto.

El odio es para S. Freud un hecho clínico fundamental. De él esboza el origen psíquico y las consecuencias sociales.

UN HECHO CLÍNICO FUNDAMENTAL. El odio es un hecho clínico cuya evidencia se le impone a Freud. Esta pasión se manifiesta particularmente en la experiencia del duelo a través de los síntomas o de los sueños. Freud muestra de entrada su importancia a propósito de su paciente Elisabeth (*Estudios sobre la histeria*, 1895). La joven había experimentado una gran satisfacción con la idea de que su hermana al fin muriese y le dejase así la vía libre para casarse con su cuñado. Pero se había defendido de esta representación insoportable convirtiendo esa excitación psíquica en síntomas somáticos: dolores en la pierna. La confesión de este odio acarrea en ella la desaparición parcial de sus síntomas. Del mismo modo, el obsesivo puede sufrir la pérdida real de un ser cercano con una intensidad que Freud califica de patológica. Paga el derecho de este odio inconfesado respecto de ese ser cercano volviéndolo contra sí mismo bajo la forma de una culpabilidad autopunitiva. El odio hacia sí mismo es por lo tanto característico del masoquismo moral (*Duelo y melancolía*, 1915). Pero Freud comprueba más generalmente en *La interpretación de los sueños* (1900) que la obligación convencional de amar al prójimo provoca la represión de los pensamientos de odio y su reaparición disfrazada en los sueños de duelo. Cuando alguien sueña que su padre, su madre, su hermano o su hermana han muerto y que se apena mucho por ello, es porque ha deseado su muerte en un momento dado, antes o ahora. El dolor experimentado en el sueño burla a la censura.

SU ORIGEN Y SU INCIDENCIA SOCIAL. Este odio se origina para Freud en la relación primordial del sujeto con los objetos reales pertenecientes al mundo exterior, y no deja de tener su efecto social. Así, el sujeto odia, detesta y persigue, con la intención de destruirlos, a todos los objetos que son para él una fuente de displacer. La relación con el mundo exterior extraño que aporta excitaciones está marcada entonces por este odio primordial. Forman parte de esto real extraño todos los objetos sexuales cuya presencia o ausencia el sujeto al principio no domina. Así sucede con el seno materno, por ejemplo (*Trabajos sobre metapsicología*, 1915). También forman parte de esto los seres cercanos que impiden la satisfacción: caso de los hermanos o las hermanas. Por lo común el sujeto los ve como intrusos en la conquista del afecto parental. Igualmente, el odio puede separar a la madre y a la hija en la lucha más o menos explícita que llevan para recibir el amor exclusivo del padre. Y opone con fuerza al padre y al hijo en la rivalidad sexual.

Pues es la función del padre la que le interesa sobre todo a Freud. Su presencia hace obstáculo para el niño en la satisfacción

del deseo con la madre, cualquiera que sea su sexo. Pero el varón lo odia con particular vigor, porque le prohíbe gozar del objeto femenino que el apetito sexual de ese padre lo lleva sin embargo a desear. Freud ve en esta rivalidad rencorosa el resorte de la prohibición del incesto, del complejo de **Edipo** y del complejo de **castración**, incluso del **deseo** mismo. El destino psíquico del sujeto depende para él de la manera en que el sujeto atraviesa este período. La significación simbólica de este odio lo distingue del odio primordial e indiferenciado respecto de toda fuente de displacer. Efectivamente, el odio al padre está en el origen de la ley simbólica de la interdicción, es decir, del lazo social. Para subrayar su alcance civilizador, Freud elabora el mito del padre de la horda asesinado por sus hijos celosos o el de Moisés asesinado por su pueblo. Del remordimiento por el odio y el asesinato del padre nacen para él todas las interdicciones sociales (*Tótem y tabú*, 1912-13; *Moisés y la religión monoteísta*, 1939). A la inversa, Freud insiste también en la tendencia natural del hombre a la maldad, la agresión, la crueldad y la destrucción, que viene del odio primordial y tiene incidencias sociales desastrosas. Pues el hombre satisface su aspiración al goce a expensas de su prójimo, eludiendo las interdicciones. Explota sin resarcir, utiliza sexualmente, se apropia de los bienes, humilla, martiriza y mata. Como debe renunciar a satisfacer plenamente esta agresividad en sociedad, le encuentra un exutorio en los conflictos tribales o nacionalistas. Estos permiten a los beligerantes señalar fuera de las comunidades fraternales enemigos aptos para recibir los golpes (*El malestar en la cultura*, 1929). Esta comprobación lo vuelve a Freud pesimista y poco inclinado a creer en el progreso de la humanidad. Lacan aprueba estas conclusiones. La voluntad de hacer el bien desde un punto de vista moral, político o religioso enmascara siempre [si está muy centrada en el bien] una insondable agresividad. Es la causa del mal (*La ética del psicoanálisis*, 1960).

Lacan se empeña sobre todo en mostrar la dimensión imaginaria del odio según dos registros distintos: el odio celoso y el odio del ser. La experiencia analítica lleva a veces al sujeto a superarlo, pero también a reconocer su fecundidad simbólica.

ODIO CELOSO Y ODIO DEL SER. El hermano, la hermana y más en general toda persona rival son objeto del odio celoso. Para ilustrarlo, Lacan desarrolla a lo largo de sus seminarios el mismo ejemplo, el del niño descrito por San Agustín en las *Confesiones*. Todavía no habla y ya contempla pálido, y con una mirada ponzoñosa, a su hermano de leche. El hermano prendido al seno materno le presenta de pronto a este niño, al sujeto celoso, su propia imagen corpo-

ral. Pero en esta imagen que le presenta, el sujeto se percibe como desposeído del objeto de su deseo. Es el otro el que goza de él en una unidad ideal con la madre, y no él. Esta imagen es fundante de su deseo. Pero la odia. Le revela un objeto perdido que reanima el dolor de la separación de la madre (*La identificación*, 1962). El paranoico permanece en este odio de la imagen del otro sin acceder al deseo. Es el doble, el perseguidor que conviene eliminar. Esta experiencia se renueva para cada uno a través de los encuentros en los que el deseo es visto en el otro bajo la figura del rival, del traidor o de la otra mujer. Basta con que el otro sea supuesto [como] gozando, aun si el sujeto celoso no tiene la menor intuición de ese goce.

El odio del ser, más intenso todavía, concierne a Dios o a alguien más allá de los celos (*Aún*, 1973). Contrariamente al precedente, no depende de la mirada o de la imagen. Es inducido por el hecho de que el sujeto imagina la existencia de un «ser» que posee un saber inasible y, sobre todo, amenazante para su propio goce. Lo odia entonces con violencia. Para Lacan es el odio de los hebreos hacia Jehová. El Dios celoso de saber perfecto prescribe la Ley a su pueblo radicalmente imperfecto, exponiéndose a la traición y al odio. El odio del ser puede también apuntar al ser de una persona a la que le es supuesto un saber más perfecto y cuyas conductas o proposiciones son entonces execradas. Más en extenso, es el caso del que viene a perturbar el goce común, las convicciones bien asentadas. Este odio, a menudo amplificado por las instituciones, les tocó en suerte a ciertos científicos demasiado audaces para su tiempo: Galileo, Cantor, Freud, y otros. Más en general, el que está adelantado a su época desde el punto de vista del conocimiento lo encuentra inevitablemente. Deviene el «ser», ese objeto extraño y repugnante que se trata de destruir o excluir, como en el odio primordial descrito por Freud, y aun, ese padre fundador cuya memoria conviene reprimir.

VANIDAD Y FECUNDIDAD DEL ODIO. El odio del ser, como el odio celoso, son en última instancia vanos desde un punto de vista psicoanalítico. El odio del ser divino le parece a Lacan cada vez menos justificado. Los sujetos han visto revigorizado y luego ahogado este odio por los diluvios de amor del cristianismo. Finalmente han dejado de creer en la presencia de un saber divino sobre todo, de una «omni-ciencia» amenazante de la intimidad de su goce. Del mismo modo, si durante la cura le sucede a un analizante hacer de su analista un dios, más o menos rápidamente se da cuenta de que ese otro no lo sabe todo (*Aún*, 1973). La alternancia de odio y amor, esa «enamorodiación» [*hainamoratton*], según Lacan, con la que el ana-

lizante gratifica al analista supuesto [al] saber, es por lo tanto superable. El odio se debilita desde que se revela la naturaleza de ese saber. Pues el saber del que el analizante puede disponer al final de la cura no es el saber de ningún ser. Es colectivo, impersonal e incompleto, no tiene nada de divino. El ateísmo consecuente del psicoanalista sería entonces una docta ignorancia sin odio ni amor. En cuanto al odio celoso, para Lacan es también un síntoma («Apertura» del Seminario del Servicio Deniker en Sainte-Anne, 1978). Sólo se revela superable a condición de que el sujeto haya tomado la medida exacta del goce que codicia en su semejante.

El odio es vano, pero sus afinidades con la figura paterna, por una parte, y con el conocimiento, por otra, pueden hacerlo fecundo. Sin esta experiencia inicial del odio del padre, no hay acceso al orden de la ley simbólica. En su otra vertiente, el odio tiene un lazo profundo con el deseo de saber. Para Freud, nuestro placer y nuestro displacer dependen en efecto del conocimiento que tenemos de algo real tanto más odiado cuanto que es desconocido. Lo real es entonces sobrestimado por la amenaza que representa. El odio participa así de la inventiva del deseo de saber (*Pulsiones y destinos de pulsión*, 1915, Freud; *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan, 1964; 1973).

oral (estadio) (fr. *stade oral*; ingl. *oral stage*; al. *orale Stufe*). Primer estadio de la evolución libidinal, caracterizado por el hecho de que el lactante encuentra su placer en la alimentación, la actividad de la boca y de los labios.

El placer de chupar, ligado primero a una necesidad fisiológica, se convierte en el lugar de una actividad autoerótica específica, que constituye el primer modelo de toda satisfacción sexual. En 1915, S. Freud insiste en el carácter canibólico del estadio oral: la relación que se instaura con el objeto del deseo es la de «comer-ser comido», relación llamada de «incorporación». K. Abraham ha distinguido dos fases en el seno del estadio oral: primero una fase de succión, luego una fase sádica (estadio sádico-oral), correspondiente a la aparición de los dientes y a fantasmas de mordedura y de devoración. Para M. Klein, discípula de Abraham, el estadio oral está ligado a la relación entre el niño y el seno materno: satisfacción y frustración constituyen la relación del niño con el seno, a la vez bueno y malo. Véase **estadio**.

otro, Otro s. m. (fr. *autre, Autre* [de donde derivan las letras *a* y *A*, cuyo origen se pierde en la traducción en castellano *otro, Otro*]; ingl. *other*; al. [*der*] *Andere*). Lugar en el que el psicoanálisis sitúa, más

allá del compañero imaginario, lo que, anterior y exterior al sujeto, lo determina a pesar de todo.

La elaboración de las instancias intrapsíquicas se acompaña necesariamente, para el psicoanálisis, de la atención a la relación del sujeto con el otro, o con el Otro. De entrada, por supuesto, el acento recae sobre el lugar y la función de aquellos en relación con los cuales se forma el deseo del niño: madre, padre, e inclusive, en una dimensión de rivalidad, hermanos y hermanas. Pero, aun en este nivel obvio, hay que distinguir registros que no son equivalentes. Está claro, por ejemplo, que el niño constituye su **yo** [*moi*], en toda una dimensión de desconocimiento, a través de mecanismos de identificación con la imagen del otro: la identificación imaginaria, fuente de agresividad como de amor, cualifica una dimensión del otro donde la alteridad, en cierto modo, se borra, tendiendo los participantes a parecerse cada vez más.

A esta primera dimensión de la alteridad debe oponerse sin embargo una segunda, una alteridad que no se reabsorbe, un Otro [*Autre*] que no es un semejante y que J. Lacan escribe con una *A* mayúscula, una «gran *A*», para distinguirlo del compañero imaginario, del pequeño otro [*autre*].

Lo que se busca marcar con esta convención de escritura es que, más allá de las representaciones del yo [*moi*], más allá también de las identificaciones imaginarias, especulares, el sujeto está capturado en un orden radicalmente anterior y exterior a él, del que depende aun cuando pretende dominarlo.

La teoría del Edipo podría servir aquí al menos para introducir lo que ocurre con este Otro. Así el padre, por ejemplo, puede aparecer bajo las formas tomadas a lo imaginario del padre bonachón o del padre azotador, puede confundirse con el otro de la rivalidad. Pero, por su lugar en el discurso de la madre, es también el Otro cuya evocación impide confundir las generaciones, no deja subsistir una relación sólo dual entre la madre y el hijo. Observemos que la misma madre, inaccesible por causa de la prohibición del incesto, encarna, en tanto objeto radicalmente perdido, la alteridad radical.

A partir de aquí, se puede dar un paso más. Si la referencia a una instancia Otra se hace en el interior de la palabra, el Otro, en el límite, se confunde con el orden del lenguaje. Es dentro del lenguaje donde se distinguen los sexos y las generaciones, y se codifican las relaciones de parentesco. Es en el Otro del lenguaje donde el sujeto va a buscar situarse, en una búsqueda siempre a reiniciar, puesto que ningún significante basta para definirlo. Es por este Otro como el sujeto intenta hacer aceptar, en el **chiste**, la expresión de un pensamiento obsceno, absurdo o agresivo. Esta definición del Otro

como orden del lenguaje se articula por lo demás con la que podemos producir desde el Edipo, si la despojamos de todo elemento imaginario. Es el **Nombre-del-Padre** el que está en el punto de articulación; el Nombre-del-Padre, o sea, «el significante que en el Otro en tanto lugar del significante es el significante del Otro en tanto lugar de la ley».

EL DESEO Y EL GOCE. Una vez introducida, esta categoría del Otro se muestra indispensable para situar una buena parte de lo que el psicoanálisis está llamado a conocer. Si el inconciente, por ejemplo, constituye aquella parte de un discurso concreto de la que el sujeto no dispone, no debe concebirse como un ser escondido en el sujeto, sino como transindividual, y más precisamente, como discurso del Otro. Y esto en el doble sentido del genitivo: del Otro se trata en lo que dice el sujeto, aun sin saberlo, pero también a partir del Otro él habla y desea: el deseo del sujeto es el deseo del Otro.

Pero la cuestión central para el psicoanálisis, en lo concerniente al Otro, es la de lo que puede romper la necesidad del retorno de lo mismo. Así, por ejemplo, a partir de que Freud demuestra que toda libido se ordena alrededor del falo como símbolo, que toda libido es fálica, resurge la cuestión de lo que, a pesar de todo, más allá de la referencia efectiva de los hombres y las mujeres al falo, califica al sexo femenino como Otro. Por otra parte, a partir de allí puede ser introducida también la idea de un goce Otro, un goce no todo fálico [siendo la mujer no toda fálica], es decir, que no estaría ordenado estrictamente por la castración. Se observará que el **goce** mismo se presenta como satisfacción Otra con relación a lo que mueve al sujeto a recorrer tan fácilmente las vías balizadas, las del placer, que le permiten restablecer con la mayor rapidez una tensión menor. El Otro en el sujeto no es lo extraño o la extrañeza. Constituye fundamentalmente aquello a partir de lo cual se ordena la vida psíquica, es decir, un lugar en el que insiste un discurso articulado, aunque no siempre sea articulable.

P

padre (nombre del). Véase **Nombre-del-Padre**.

padre real, padre imaginario, padre simbólico. Registros diferentes bajo los cuales se presenta la paternidad, en la medida en que remite a su compleja función.

Si el complejo de **Edipo**, planteado por S. Freud como constitutivo para el sujeto humano, parece ordenarse en primer lugar como una triangulación, donde el niño toma como objeto de amor al progenitor del sexo opuesto y rivaliza con el progenitor del mismo sexo, también es cierto que las posiciones de la madre y el padre no son equivalentes.

¿Cómo concebir en efecto lo que sucede con el padre? Objeto de una **identificación** primaria, tomado de entrada como ideal, aparece al mismo tiempo, al menos en el varón, como rival, cuando el niño intenta apropiarse del primer objeto de amor, la madre. En la niña, las cosas se complican más por el hecho de que en un primer momento este objeto de amor es el mismo, y que, al menos para Freud, el padre sólo puede ser elegido como objeto al término de una historia. Pero sobre todo no se puede dejar de percibir que hay una distancia importante entre la figura del padre en el mito edípico y la personalidad del padre tal como aparece en la realidad familiar. Esto no quiere decir que uno de estos dos términos deba ser **descalificado** en provecho del otro, sino que obliga a distinguir los niveles y las funciones de nuestras referencias al padre, tanto más cuanto que estas distinciones son esenciales en la experiencia de la cura.

Llamemos, en un primer momento, padre real al padre concreto, el de la realidad familiar, que tiene sus particularidades, sus elecciones, pero también sus dificultades propias. Su sitio efectivo en la familia varía en función de la cultura, que no siempre parece dejarle las manos libres, pero también, al mismo tiempo, de su historia singular, que no deja de tener *impasses* o inhibiciones. De este padre, parece, se espera mucho: que haga valer la ley simbólica, que es ante todo prohibición del incesto, que disponga un acceso

atemperado al goce sexual. En este sentido, «haría falta —nos indica J. Lacan (*El mito individual del neurótico*, 1953)— que el padre (...) representara en toda su plenitud el valor simbólico cristalizado en su función». Ahora bien, dice, «este recubrimiento de lo simbólico y de lo real es absolutamente inasible. Al menos en una estructura social como la nuestra, el padre es siempre, por algún lado, un padre discordante respecto de su función, un padre carente, un padre humillado, como diría el Sr. Claudel».

Esta discordancia tiene consecuencias esenciales. Ya desde 1938, en un artículo sobre *La familia: el complejo, factor concreto de la psicología familiar; los complejos familiares en patología*, Lacan ve en la carencia del padre respecto de lo que implica su función el «nódulo» de «la gran neurosis contemporánea». En efecto, cuando el niño encuentra en el padre un obstáculo algo consistente se refuerzan «el impulso instintivo» y «la dialéctica de las sublimaciones». De otro modo, nos encontramos con «la impotencia y la utopía, madriñas siniestras instaladas en la cuna del neurótico».

Sin embargo, no es satisfactorio presentar la cuestión de la carencia del padre como si pudiese ser representada sobre una única escala de valores, donde el padre real se viera obligado a ponerse a la altura exigible del padre simbólico. La función paterna no puede ser expuesta en su complejidad a menos que se especifique lo que depende de lo simbólico, de lo imaginario y de lo real, como tres órdenes diferenciados.

El padre simbólico es aquel al que remite la ley, ya que la prohibición [interdicción], en la estructura, siempre está proferida en el **Nombre-del-Padre**. Se puede agregar que se trata del padre muerto: si Freud, en *Tótem y tabú* (1912-13), funda la prohibición en la culpabilidad de los hijos después de la muerte del padre de la horda primitiva, es sin duda porque en el inconciente de cada uno la Ley está referida ante todo a una instancia idealizada o, mejor aún, a un puro significante. Es en tanto hay un significante del Nombre-del-Padre como puede haber **castración**, es decir, esa operación que limita y ordena el deseo del sujeto. Esta castración, por supuesto, no es una mutilación real. No se confunde tampoco con las representaciones fantasmáticas de desmembramiento, de eviración o de eventración. Sin embargo, este imaginario está presente en el sujeto y es tanto más embarazoso cuanto peor haya funcionado la castración simbólica. En cuanto al padre imaginario, ya sea que aparezca como terrible o como bondadoso, lo que se le atribuye es la castración o, mejor dicho, la **privación** de la madre, el hecho de que ella no posea el falo simbólico con el que el niño se ha identificado al principio. En la lógica de la teoría freudiana, porque choca

con la falta de la madre el niño se introduce a la cuestión de su propia castración.

En esta perspectiva, hay que hacerle, junto con Lacan, un lugar aparte a la noción de padre real. La función del padre real no es proferir la prohibición, que resulta finalmente de la captación que hace el lenguaje del sujeto humano, y que se organiza alrededor del Nombre-del-Padre. El padre real es el que le permite al niño tener acceso al deseo sexual, el que le permite especialmente al varón tener una posición viril. Para ello, conviene que el padre real pueda dar prueba de que posee la carta de triunfo maestra, el pene real: la interdicción sólo puede hacer pasar al sujeto a una posición sexual a condición de que la madre, interdicta para él, esté interdicta porque el padre la posee, no porque la sexualidad sea en general una actividad vulgar o inconveniente. Si el padre de la realidad puede ser llamado carente, es en tanto no sostiene la función del padre real así como la hemos descrito. Debemos cuidarnos sin embargo de tomar todos estos enunciados como otras tantas normas propuestas al hombre contemporáneo: así como no aboga por la ley (por ejemplo en las instituciones psiquiátricas, donde se ha confundido demasiado el reglamento con la ley simbólica), el psicoanálisis tampoco prescribe al padre real un comportamiento determinado respecto de lo que sería su rol viril. Se limita a demostrar las consecuencias de la estructura.

En su seminario sobre *La relación de objeto y las estructuras freudianas* (1956-57), Lacan ha dado una ilustración cautivante de la «detruplicación» del padre, a propósito del caso del pequeño **Hans** [Juanito]. El padre real, amable, buen hijo él mismo pero esposo discreto, es carente a pesar de su presencia constante junto a Hans. Freud interviene entonces como padre imaginario, casi como divinidad, profiriendo la prohibición del incesto «desde el Sinaí». Los que adquieren valor simbólico a partir de esta intervención son los «mitos», los fantasmas que Hans va a forjar poco a poco y que van a permitir finalmente al niño ahorrarse su síntoma fóbico.

paranoia s. f. (fr. *paranoïa*; ingl. *paranoia*; al. *Paranoia*). Psicosis caracterizada por un delirio de persecución sistematizado e interpretativo al que se atribuyen especialmente los delirios de celos, de erotomanía y de grandeza. Desde el punto de vista freudiano, estas diversas formas de delirio son otras tantas maneras de negar la homosexualidad proyectándola al exterior [véase **delirio**]. El análisis de la paranoia es ejemplar para Lacan de la teoría de la psicosis, para la cual justamente ha introducido el concepto de **forclusión del Nombre-del-Padre**.

Esta «forclusión del Nombre-del-Padre» le quita todo sentido a lo que depende de la significación fálica, cuyo encuentro sumerge al sujeto en el desconcierto, librándolo al retorno en lo real, en forma de alucinaciones, de lo que falta en el nivel simbólico. El delirio va a suplir a la metáfora paterna desfalleciente, construyendo una «metáfora delirante», destinada a dar sentido y cohesión a aquello que carece de sentido y cohesión.

El uso del término paranoia, muy antiguo en psiquiatría, ha evolucionado desde una extensión muy amplia, tanto que en la psiquiatría alemana del siglo XIX llega a englobar al conjunto de los delirios, hasta un empleo más preciso, limitado, esencialmente bajo la influencia de E. Kraepelin (1899), a las psicosis en las que se instala un sistema delirante durable e incommovible, que deja intactas las facultades intelectuales, la voluntad y la acción. Corresponde a los conceptos de *monomanía* y de *delirio crónico sistematizado* de los autores antiguos y se distingue por lo tanto de la esquizofrenia, o demencia precoz.

S. Freud, después de Kraepelin, adopta esta gran distinción y engloba en la paranoia, además del delirio de persecución, la erotomanía, el delirio de celos y el delirio de grandeza. Se opone así a Bleuler, que hace entrar la paranoia dentro del grupo de las esquizofrenias y encuentra en el origen de las dos enfermedades mentales el mismo trastorno fundamental, la disociación. Esta última concepción es la que prevalece actualmente en la escuela psiquiátrica norteamericana de inspiración psicoanalítica.

Freud, sin embargo, por otras razones, en particular porque la sistematización del delirio no bastaba a sus ojos para definir la paranoia, no vacila en vincular a este grupo ciertas formas, llamadas «paranoides», de la demencia precoz. Así, en el título mismo de su observación del caso Schreber, hace equivaler paranoia y demencia paranoide (*dementia paranoides*).

Pero el aporte esencial del psicoanálisis a propósito de la paranoia no concierne a estos problemas de clasificación nosográfica. Incluso tendería a dejarlos de lado para dedicarse más bien a poner en evidencia los mecanismos psíquicos en juego en esta psicosis y la parte innegable que le cabe a la psicogénesis en su etiología.

EL CASO SCHREBER. En 1911 Freud establece la observación de un caso de paranoia a partir de las *Memorias de un neurópata* (1903) del presidente Schreber, eminente jurista que había escrito y publicado él mismo la historia de su enfermedad. Esta había comenzado, después de su nominación para la presidencia de la Corte de Apelaciones, bajo la forma progresiva de un «delirio alucinato-

rio» multiforme, para culminar luego en un delirio paranoico sistematizado, a partir del cual, según uno de sus médicos, «su personalidad se había reconstruido» y había podido mostrarse «a la altura de las tareas de la vida, exceptuando ciertos trastornos aislados».

En este delirio, Schreber se creía llamado a salvar el mundo, por una incitación divina que se trasmitía a él por medio del lenguaje de los nervios y en una lengua particular, llamada *lingua fundamental* (al. *Grundsprache*). Para eso, debía transformarse en mujer. La hipótesis de arranque de Freud fue que podía abordar estas manifestaciones psíquicas a la luz de los conocimientos que el psicoanálisis había adquirido de las psiconeurosis, porque ellas provenían de los mismos procesos generales de la vida psíquica.

Así, en las relaciones que en su delirio Schreber mantiene con Dios, Freud reencuentra, traspuesto, el terreno familiar del «complejo paterno». Reconoce, en efecto, en ese personaje divino, el «símbolo sublimado» del padre de Schreber, médico eminente, fundador de una escuela de gimnasia terapéutica, con quien él mantenía relaciones a la vez de veneración y de insubordinación. Del mismo modo, en la subdivisión entre un Dios superior y un Dios inferior, redescubre los personajes del padre y del hermano mayor.

NARCISISMO Y HOMOSEXUALIDAD. Freud hace girar su interpretación esencialmente en torno de la relación erótica homosexual con estas dos personas. Considera, en efecto, esencial a la paranoia que Schreber haya debido construir un delirio de persecución para defenderse del fantasma del deseo homosexual, que expresaría, según él, la feminización exigida por su misión divina. Este fantasma, presente en la evolución normal del varón, sólo deviene causa de psicosis porque hay en la paranoia un punto de fragilidad situado «en alguna parte de los estadios del autoerotismo, del narcisismo y de la homosexualidad».

La referencia al narcisismo será precisada en 1914, cuando Freud distinga más nítidamente todavía la libido de objeto de la libido narcisista, de cuyo lado situará la psicosis en su conjunto. Tanto en los esquizofrénicos como en los paranoicos, Freud supone una desaparición de la libido de objeto en provecho del investimento del yo, y el delirio tendría como función secundaria la de intentar retrotraer la libido al objeto.

Esta reflexión ya se encuentra en los trabajos de K. Abraham (1908), que opone, a propósito de la demencia precoz, los dos tipos de investimento, del mismo modo como supone para la persecución un origen erótico, no siendo el perseguidor al principio sino el objeto sexual mismo.

EL MECANISMO PROYECTIVO. Al retomar esta tesis, Freud le va a dar un desarrollo muy importante, puesto que va a fundar lo esencial de su teoría: el delirio de persecución, en efecto —lo mismo, por otra parte, que los delirios erotomaniacos y de celos—, sería siempre el resultado de una *proyección*, que produce, a partir del enunciado de base homosexual «Yo, un hombre, amo a un hombre», primero su negación: «Yo no lo amo, lo odio», y luego la inversión de las personas: «El me odia». Por medio de esta proyección, lo que debería ser sentido interiormente como amor es percibido como odio proveniente del exterior. El sujeto puede evitar así el peligro en el que lo colocaría la irrupción en su conciencia de sus deseos homosexuales. Peligro considerable a causa de la fijación de estos enfermos al estadio del narcisismo, lo que haría de la amenaza de castración una amenaza vital de destrucción del yo. El delirio por lo tanto aparece como un medio para el paranoico de asegurar la cohesión de su yo al mismo tiempo que reconstruye el universo.

DESARROLLOS DE LA TEORÍA FREUDIANA. De estos dos puntos esenciales en la teoría freudiana de la paranoia, regresión al narcisismo y evitación de los fantasmas homosexuales por medio de la proyección, el primero conoció su desarrollo más importante a partir de M. Klein, para quien toda psicosis era un estado de fijación o de regresión a un estadio primario infantil, en el que un yo precoz era capaz, desde el nacimiento, de experimentar angustia, emplear mecanismos de defensa y establecer relaciones de objeto, pero con un objeto primario, el seno, escindido entre un seno ideal y un seno persecutorio. Este yo todavía desorganizado y lábil desviaría la angustia, suscitada en él por el conflicto entre las pulsiones de vida y las pulsiones de muerte, por una parte recurriendo a la proyección y, por la otra, a la agresividad. Se ve en consecuencia que, desde el principio, todo ser humano es psicótico y, en particular, paranoico. Esta posición primitiva es denominada, por otra parte, *esquizoparanoide*.

Por el contrario, en lo concerniente al segundo punto, es decir, al núcleo homosexual de la paranoia, Melanie Klein no lo retoma y plantea además problemas de fondo que ya los mismos contemporáneos de Freud habían señalado.

LA FORCLUSIÓN DEL NOMBRE-DEL-PADRE. Pero sin duda es en Lacan (*Seminario sobre las psicosis*, 1955-56) en quien esta cuestión ha sido retomada de la manera más apropiada para aclararla. Volviendo a la lectura freudiana del texto de Schreber, introduce un supuesto esencial para comprender lo que Freud llama el «complejo

paterno» en el neurótico y lo que lo distingue de lo que se encuentra en el psicótico, clarificando de un solo golpe considerablemente lo que significa la pretendida «homosexualidad» del paranoico. Este supuesto es el de la función paterna simbólica, o metáfora paterna, designada también con el término *Nombre-del-Padre*, que conviene distinguir del padre real porque resulta del reconocimiento por la madre no sólo de la persona del padre, sino sobre todo de su palabra, de su autoridad, es decir, del lugar que ella le reserva a la función paterna simbólica en la promoción de la ley. En el paranoico, esta metáfora no opera. Hay en él —Lacan retoma aquí un término posterior en la obra de Freud— *Verwerfung*, que Lacan traduce por «forclusión», es decir que, en el lugar del Nombre-del-Padre, hay un agujero, que produce en el sujeto un agujero correspondiente en el sitio de la significación fálica, lo que provoca en él, cuando se encuentra confrontado con esta significación fálica, el desarreglo más completo. Es así como se desencadena la psicosis en Schreber, en el momento en que es llamado a ocupar una función simbólica de autoridad, situación frente a la cual sólo puede reaccionar con manifestaciones alucinatorias agudas, a las que poco a poco la construcción de su delirio vendrá a aportarles una solución, constituyendo, en el lugar de la metáfora paterna desfalleciente, una «metáfora delirante», destinada a dar un sentido a lo que para él carece totalmente de sentido.

En esta concepción se comprende mejor a qué corresponde lo que Freud designa como homosexualidad. Se trata, con más exactitud, de una posición transexual, es decir, de una feminización del sujeto, subordinada no al deseo de otro hombre, sino a la relación que su madre sostiene con la metáfora paterna y, por lo tanto, con el falo. En este caso, que es de forclusión del primer término, se atribuye al hijo *ser ese falo materno*, lo que lleva a la conclusión de que «a falta de poder ser el falo que le falta a la madre, le queda la solución de ser la mujer que le falta a los hombres» («De una cuestión preliminar. . .», *Escritos*) o, todavía, la mujer de Dios.

La forclusión de la metáfora paterna impide en efecto asimilar a una posición femenina en la homosexualidad, o a aquella más general del Edipo invertido, este *ser la mujer* al que se encuentra constreñido Schreber, porque, contrariamente a esas otras dos situaciones, lo que le falta precisamente es la amenaza de castración. El padre de Schreber, situado fuertemente como una figura imponente y respetada, ilustra bien que un padre pueda ser así en la realidad, pero, al propio tiempo, por el hecho mismo de que se arroga una posición de legislador o de servidor de una obra, puede estar en relación con esos ideales en una postura de demérito o incluso

de fraude, es decir, «de excluir al Nombre-del-Padre de su posición en el significante» (*Escritos*).

Otra consecuencia de esta reformulación teórica es que pone término, de manera quizás abrupta, a las discusiones sobre el distinguo entre paranoia y esquizofrenia. La cuestión de la paranoia deviene la cuestión totalmente general de la estructura de la psicosis.

pase s. m. (fr. *passé*, s. f.; ingl. *pass*). Procedimiento establecido por Lacan en su escuela para plantear la cuestión del fin del psicoanálisis, y renovar a partir de allí las cuestiones del análisis didáctico y de la nominación de los analistas.

A partir de 1918, las asociaciones de psicoanalistas convienen en considerar que es indispensable que todo psicoanalista haya sido él mismo analizado. No se trata solamente, como en los años anteriores, de una simple experiencia puntual destinada a hacerle reconocer al clínico la realidad del inconciente. Se considera más bien que, sin un análisis profundizado, aquel tendería a proyectar demasiado fácilmente sobre sus pacientes sus propias dificultades, y que por lo tanto hay que limitar al máximo las zonas de sombra, sin desconocer que los puntos ciegos nunca serán totalmente reductibles, ni en el psicoanalista ni en ninguna otra persona. Ferenczi fue uno de los que más insistió en la necesidad de llevar lo más lejos posible lo que la tradición llama «análisis didáctico».

¿Puede ser precisada, sin embargo, esta exigencia? La mayoría de los institutos de psicoanálisis adheridos a la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA) han arribado a una concepción formalista del análisis didáctico: número y duración de las sesiones determinados por adelantado, elección del analista limitada a una breve lista de «didactas», planificación de la enseñanza teórica que debe acompañar al cabo de algunos años a la cura misma. Al término de este recorrido, el sujeto postulante [«candidato»] al título de psicoanalista puede ser autorizado a conducir análisis bajo control [o «supervisión»]. Todo este dispositivo da a estos institutos la forma de grupos fuertemente jerarquizados que inducen con facilidad a cierto conformismo.

Para Lacan, que deseaba que su escuela funcionase de acuerdo con otros principios totalmente distintos, el sujeto que se compromete en un psicoanálisis de miras didácticas no debe ser distinguido, en un primer momento, del analizante común. ¿Cómo podría revelarse su deseo en un procedimiento estipulado, entre estructuras burocráticas? En contrapartida, esto no nos exime de interrogarnos por lo que puede hacer que un psicoanalizante devenga analista, tanto más cuanto que este pasaje no va de suyo. Devenir

analista, en efecto, es aceptar, sobre todo, hacer función de objeto a para el analizante: en la transferencia, el analista está en ese lugar del objeto que ha causado el deseo del analizante, pero porque la relación del hombre con su objeto está hecha así, por ello mismo es objeto de horror, objeto de angustia, objeto finalmente expulsado al término del proceso.

Lacan imagina entonces un procedimiento particular que permitiría, a aquellos a quienes su psicoanálisis ha llevado a ese punto de pasaje al analista, dar testimonio de ello. Para él, «el analista sólo se autoriza por sí mismo», en el sentido de que nadie puede tomar en su lugar las responsabilidades que son las de él en la efectua-ción de su acto. Esto no impide que una institución pueda reconocer a un psicoanalista. En el dispositivo previsto por él, los que son concernidos por el pasaje al analista, los «pasantes», se dirigen a «pasadores», analizantes que están en su propio análisis en un momento en que pueden oír algo de este pasaje, y son ellos los que transmiten a un jury lo que han oído, lo que debería evitar algunos efectos imaginarios ligados ordinariamente a todo funcionamiento de una instancia encargada de una nominación. El jury puede designar como Analista de la Escuela (AE) al pasante, que a partir de entonces es supuesto capaz de contribuir a los problemas cruciales del psicoanálisis. Paralelamente a este modo de nominación bastante revolucionario, Lacan mantenía otro más tradicional que, sobre la base de la calidad profesional de los psicoanalistas, podía designarlos como Analistas Miembros de la Escuela (AME).

Aunque Lacan haya considerado que el pase fue un fracaso, muchos grupos salidos de su escuela han retomado el procedimiento. Hoy es uno de los desafíos de la formación del analista saber si todavía es esencial retomar de modo sistemático el examen de lo que produce el deseo del analista en tanto elemento operante en una cura (deseo cuyo objeto puede ser por otra parte muy diferente del objeto del fantasma), o si tal procedimiento plantea más dificultades de las que resuelve.

pene (envidia del) (fr. *envie du pénis*; ingl. *penis envy*; al. *Penisneid*). Véase **envidia del pene**.

perversión s. f. (fr. *perversion*; ingl. *perversion*; al. *Perverston*). Experiencia de una pasión humana en la que el deseo se sostiene en el ideal de un objeto inanimado.

La perversión no es una simple aberración de la unión sexual frente a los criterios sociales establecidos. Pone en juego el primado del falo realizando una fijación del goce a un objeto imaginario —a

menudo errático— en el sitio y en lugar de la función fálica simbólica que organiza el deseo bajo el efecto de la castración y de la falta.

La perversión aísla bien la función del objeto en su relación con el complejo de castración en tanto este objeto se enuncia como causa que dicta la dialéctica del deseo en el neurótico. S. Freud hizo notar que «la predisposición a las perversiones es la predisposición original y universal de la pulsión sexual» (*Tres ensayos de teoría sexual*, 1905). Esta proximidad es la razón de la dificultad para marcar la especificidad de la perversión dentro de su generalidad.

LA PERVERSIÓN EN SU CONTEXTO MORAL. El término, bastante antiguo, de *perversión*, con su significación de «vuelco, inversión», sugiere por sí mismo la noción de una norma moral o natural de la que el perverso se apartaría. Recordemos que la Iglesia, muy tempranamente, relegó la sexualidad a la estricta finalidad de la reproducción.

Tal apreciación no tiene en cuenta evidentemente la verdadera dimensión del deseo sexual, que, sometido a las leyes del lenguaje, escapa a toda finalidad directamente aprehensible. Esta referencia moral, empero, está en el origen del movimiento de integración de las perversiones al campo de la competencia médica en el siglo XIX. El establecimiento de su catálogo y su descripción, por R. von Krafft-Ebing y Havelock Ellis, buscaba precisar la incidencia médico-legal de los actos delictivos y apreciar su relación con la nosografía psiquiátrica. El interés de estas publicaciones reside en la cuestión de la existencia de una estructura clínica perversa individualizada, si bien esto debe matizarse por el hecho de que el acto o el hecho perverso constituye la mayor parte de las veces una *impasse* en la organización neurótica. Sin embargo, puede suceder que el perverso, presintiendo la incompatibilidad de su economía libidinal con la demanda analítica, evite esta última. Por otro lado, los esfuerzos de ciertos autores por elaborar un cuadro exhaustivo del «sujeto perverso» son poco convincentes y hasta analíticamente discutibles.

Una mención especial se debe hacer a propósito de las obras literarias, en las que se distinguen tres tipos:

los textos de libertinaje erótico (Restif de La Bretonne, Réage, Klossowski), que destacan muy bien una de las características humanas: llevar la experiencia del deseo hasta sus límites en tanto experiencia moral;

las obras autobiográficas (abate de Choisy, Sacher-Masoch);

las utopías filosóficas y sociales (Sade, Ch. Fourier), que mues-

tran hasta qué punto puede ser afectado el lazo social por la promoción de un goce universal de un objeto.

Se ejemplifica así una estructura social capaz de organizar una perversión generalizada por la vía de una sublimación asumida colectivamente. Estas utopías sugieren entonces que la noción de perversión depende seguramente más de un lazo social que de un sujeto exclusivo.

Las perversiones ilustran en diversos grados la función del objeto tal como se enuncia en el fantasma del neurótico pero con una diferencia notable. Al psicoanálisis le corresponde el mérito de una descripción específica de la perversión, articulada en su forma definitiva por Freud en 1927, a propósito de un caso de fetichismo, el que permanece como modelo a partir del cual pueden aclararse las otras formas de perversión. Este caso confirma el primado del falo y el establecimiento de un objeto sustitutivo, metonímico en su relación con la castración simbólica. Estos elementos se desarrollan en la experiencia primordial del niño durante su encuentro con la cuestión del sexo, que aparece bajo una luz radicalmente traumática.

DESCRIPCIÓN PRINCEPS DEL DESCUBRIMIENTO FREUDIANO. La descripción de Freud observa tres tiempos.

1. El descubrimiento y luego el reconocimiento, en primer lugar por el varón, y en menor grado por la niña, de dos categorías de seres: los que están provistos de pene y los que no lo tienen. El estupor y el espanto de este descubrimiento determinan en el varón el temor a una castración cuya ejecución es atribuida tradicionalmente a la función del padre.

2. El segundo tiempo es el del *rechazo*, el de la *desmentida* de la *representación* [de la castración], que otros autores traducen como **renegación** (al. *Verleugnung*): «No es verdad. . .», proposición que combate la angustia y la amenaza de castración.

3. Por último, una solución de compromiso mantiene las dos proposiciones contrarias en el inconciente, que puede admitirlas, lo que favorece una *escisión subjetiva* (o *escisión del yo* según otros autores; al. *Ischspaltung*) que incluye tanto la *desmentida* como el reconocimiento de la castración. La observación de Freud aclara la razón por la que la perversión es el punto débil del hombre mientras que sólo se encuentra excepcionalmente en la mujer.

LA CASTRACIÓN SIMBÓLICA. La castración imaginada por el varón tanto como la privación experimentada por la niña dependen específicamente de la castración simbólica, que universaliza la falta

situada en el origen del deseo según las leyes del lenguaje, donde el falo es el significante originariamente reprimido. A tal título, el falo sólo puede intervenir en su función simbólica, es decir, bajo la forma de lo que debe permanecer velado o con el privilegio que le otorga la neurosis: el de tener que «reencontrarlo» en el lugar mismo en el que se ejerce la castración.

Pero, en lo esencial, la castración implica que, en el varón, él se tiene que fundar sobre esa parte de goce perdido (en verdad proscribido por la interdicción del incesto). Es esta parte originariamente sustraída la que el perverso se empeña en recuperar a través de un *objeto de goce*, a diferencia del neurótico, para quien el interés reside en los efectos de deseo que suscita la falta. De este modo, el fetiche realiza esta doble operación de una desmentida que al mismo tiempo provee la garantía última para el goce a través de un objeto concreto (calzado, «brillo sobre la nariz», etc.) que establece una relación metonímica con el significante falo.

Del mismo modo, el exhibicionista revela la dimensión fálica de lo que es exhibido por medio de un develamiento inesperado, forzando el pudor del otro, provocando su estupor. Como de ordinario la relación con el significante fálico está cerrada para el sujeto, sólo puede tener acceso a ella desde el lugar del Otro. Así es primordialmente al lugar de la madre (Otro primordial) al que se le requiere este significante que divide inauguralmente al sujeto en su deseo. Este dispositivo simbólico afecta el lazo social del perverso en la medida en que su voluntad de doblegar al otro al arbitrio del goce de una parte de su cuerpo («Kant con Sade», 1963; en *Escritos*, 1966) hasta llegar hasta el trasfondo de la angustia del otro marca la división del sujeto que le vuelve como del Otro. Pero también es en el doblegamiento de ese otro donde le vuelve al sujeto su propia abolición respecto del significante que anima a su deseo. Desvanecimiento que el masoquista realiza identificándose con el objeto denigrado que condiciona su goce, sin dejar de exigir la participación de otro en el contrato. De suerte que, si el perverso pone en juego la gama de los objetos (voz, mirada, seno, heces), igual que el neurótico, su deseo permanece confinado a un goce clandestino, sujetado a esa parte prohibida del Otro. De ahí la necesidad de asegurarse al Otro inconciente y de realizar conjuntamente la fijación exclusiva del deseo a ese objeto, momento de suspensión de la cadena significativa. Por este sesgo, todas las perversiones solicitan, en consecuencia, lo imaginario intersubjetivo de la relación con el otro, no sin que en todos los casos se designe la condición simbólica de la referencia al Otro a través del significante fálico.

EL MODELO CLÍNICO DE LA HOMOSEXUALIDAD MASCULINA. A todo lo que acaba de ser mencionado hasta aquí, la homosexualidad masculina le agrega una dimensión suplementaria: *la imagen del yo [moi] libidinizada* dicta la elección de un objeto en la propia persona a través de otro. Esta situación hace la complejidad y la vacilación perpetua que caracterizan a la homosexualidad masculina. Ya en 1915 Freud indicaba que «las pulsiones sexuales se apoyan primeramente en la satisfacción de las pulsiones del yo» (*Pulsiones y destinos de pulsión*). De este modo, la fijación a una herida o al estado de abandono narcisista induce un proceso de restitución en la vida amorosa a través de una revalorización fálica de la imagen libidinizada del sujeto, imagen a la cual el otro se verá instado a alienar su libertad. Esta imagen, herida y libidinizada a la vez, comanda la elección narcisista, hecha de identidad y de fraternidad: esta perversión, gracias a la sublimación de la que es capaz, deviene el ideal social por excelencia.

La perversión, por lo tanto, no hace más que imitar la apariencia del deseo del neurótico bajo el efecto de la castración, puesto que apunta a la parte prohibida del goce, con lo que el perverso se hace tanto más esclavo del Otro cuanto que este lo divide radicalmente en el punto justo en el que intenta protegerse de la angustia de castración. Ser la presa crucificada por el significante fálico lo vuelve así accesible a la cura.

placer (principio de) (fr. *principe de plaisir*; ingl. *pleasure principle*; al. *Lustprinzip*). Principio que rige el funcionamiento psíquico, según el cual la actividad psíquica tiene como objetivo evitar el displacer y procurar el placer.

Para Freud, el principio de placer, presentado paralelamente al principio de realidad, es una certidumbre, pero al mismo tiempo es la fuente de diversas dificultades. Puede ser concebido según el modelo del apaciguamiento de una necesidad, vinculada a la satisfacción de las pulsiones de autoconservación, pero más bien tendería por sí mismo a una desrealización; Freud dice, por ejemplo, que el lactante, bajo la influencia del principio de placer, alucinaría el seno en vez de alimentarse.

Por otra parte se lo presenta sobre todo como principio de disminución de la tensión, y sin embargo Freud reconoce la existencia de tensiones agradables. Bajo otro aspecto, la existencia de un más allá del principio de placer, a partir de la hipótesis de la pulsión de muerte, viene a plantear el interrogante sobre lo que el hombre efectivamente busca. La noción lacaniana de goce constituye una tentativa para resolver estas dificultades.

plus-de-gozar s. m. (fr. *plus-de-jour*; ingl. *increase in enjoy*; al. *Mehrlust*). [Debe entenderse como una renuncia al goce pero también como un franqueamiento que permite un deslizamiento en el goce, sustentado en el objeto *a*, paradoja que se apoya en la negación en francés, que se construye con los adverbios en función auxiliar *pas, point, plus, absolument*, etc., que Lacan explota en distintos conceptos.] Neologismo propuesto por Lacan para designar, por homología con la plusvalía, la función estructural a la que se reduciría generalmente el **goce**, y que constituye uno de los modos de presentación del **objeto a**.

La noción de plus-de-gozar viene a tomar su lugar, para el psicoanálisis, en el marco de una teoría del objeto causa del deseo, que Lacan denomina objeto *a*. Para Lacan, el sujeto no puede asegurar su ser en el nivel de la cadena significante, que empero lo determina. Allí, en efecto, se ve remitido sin cesar de un significante a otro significante, y en el fondo sólo se sitúa en el corte entre los significantes. De ahí que se sostenga más bien en el fantasma, o sea, en su relación con el objeto de deseo. Pero el objeto que causa su deseo se revela él mismo marcado por el sello formal del corte. De ahí que sea difícil hablar de él, sin error, precisamente, aquello que le da su valor particular, y hace de él, según Lacan, un «ser sin esencia».

Por esta razón, sin duda, es que Lacan, a lo largo de toda su obra, busca proponer diversas vías de presentación de este objeto. Además de su ubicación topológica (véase **topología**), se refiere, a partir de una lectura del *Banquete* de Platón, a la noción de **agalma**. Y sitúa también al objeto *a* como «plus-de-gozar», por homología con el concepto de «plusvalía» [*Mehrwert*] en Marx.

Para Marx, la plusvalía se define a partir de una sustracción. Si se abstrae de la amortización del capital constante (máquinas, etc.), el valor de cambio de una mercancía corresponde al tiempo de trabajo necesario para su producción. En contrapartida, el salario del obrero corresponde solamente al valor de su fuerza de trabajo, valor inferior determinado por el tiempo necesario para su reproducción. De este modo, el capitalista puede realizar una plusvalía, igual a la diferencia entre el valor de la mercancía y el del trabajo del obrero. Sin embargo, Marx mismo hace notar que el capitalista no se apropia de esta plusvalía sino muy parcialmente. La lógica del sistema lo obliga, en efecto, a reinvertir en la producción. De este modo, la plusvalía da el modelo de un objeto del que nadie puede gozar verdaderamente, aun cuando toda la producción capitalista parece organizada con vistas a su realización.

Comentando a Marx, Lacan destaca que la plusvalía es posible a partir de efectos de lenguaje, en particular de aquellos que determi-

nan una «absolutización del mercado», que hace que el trabajo mismo se convierta en una mercancía como las otras. E indica, sobre todo, que hay homología entre lo que revela la obra de Marx y lo que hace aparecer el discurso psicoanalítico: una renuncia al goce.

Cuando Freud estableció los grandes principios que regulan la existencia del sujeto, definió el principio de placer como una tendencia a reducir la excitación con el fin de evitar el displacer. Lacan, por su parte, intenta dar cuenta, al hablar de goce, de un más allá del principio de placer, de algo que pondría en juego al cuerpo, de una suerte de forzamiento. El goce absoluto, con todo, es imposible para el hombre. Este más bien se relaciona con una pérdida de goce, como se ve en el amo, en la teoría de Hegel, que efectivamente no puede hacerse amo si no es arriesgando su vida, renunciando al goce de la vida. Es más bien esta pérdida la que viene a simbolizar el objeto *a*. Lo que causa el deseo del sujeto es el objeto *a* en tanto signo de un goce perdido.

Estas tesis, introducidas en el *Seminario XVI*, «De un Otro al otro», son precisadas el año siguiente en el *Seminario XVII*, «El revés del psicoanálisis». Presentado en el marco de una teoría de los **discursos**, el plus-de-gozar viene especialmente a definir, en el discurso del amo, lo que produce la articulación de lenguaje que nos determina. Es ahí donde la homología entre el objeto perdido que describe el discurso psicoanalítico y el estatuto de la plusvalía en Marx viene a tomar todo su sentido. Debe destacarse sin embargo que Lacan establecerá también una escritura específica destinada a presentar al «discurso capitalista», escritura que da mejor cuenta de lo que después de Marx ha podido modificarse, incluso en la esfera de la economía.

preconciente s. m. (fr. *préconscient*; ingl. *preconscious*; al. [*das*] *Vorbewußte*). Instancia psíquica supuesta por S. Freud tras su descubrimiento del inconciente para representar en el aparato psíquico un lugar intermedio entre el conciente y el inconciente, lugar necesario para asegurar el funcionamiento dinámico de este aparato.

El establecimiento de estos lugares le da a Freud la base de su «nueva psicología», el psicoanálisis.

CARACTERÍSTICAS. El preconciente hace de pantalla entre el inconciente y el conciente. Mantiene en el inconciente lo que está allí reprimido, imponiendo una censura cuyo levantamiento obedece a ciertas fuerzas y que es un lugar de resistencia en la cura. Las excitaciones que le llegan del otro lado se evacúan bajo el control del proceso secundario, tanto en forma de descarga motriz como de

transformación en fenómeno conciente, pero con ciertas condiciones. Lugar de almacenamiento donde vienen a inscribirse las representaciones de cosa y las representaciones de palabra ligadas entre sí, es por consiguiente sede de la memoria y corresponde a nuestro «yo oficial».

El término *preconciente* subraya una separación relativa del conciente, del que es «la antecámara», a tal punto que el hecho de aislar este término desdeña ciertas formulaciones, como la de «sistema preconciente-conciente». Freud, efectivamente, osciló entre un aparato de dos y de tres instancias. Y sólo posteriormente el conjunto de las tres instancias diferenciadas recibió la denominación de primera tópica.

PREMISAS. En la carta 52 a Fliess, en 1896, abandonando parcialmente sus presupuestos biológicos, Freud habla de registro, de transcripción, de traducción de las representaciones verbales en un espacio psíquico: «El preconciente es la tercera transcripción ligada a las representaciones verbales». Esta tesis se repetirá en todos los textos y se confirmará aun en el *Esquema del psicoanálisis* (1938).

EL APORTE DE LA INTERPRETACIÓN DE LOS SUEÑOS. La publicación de *La interpretación de los sueños*, en 1900, hace conocer las teorías freudianas a partir del estudio del sueño, tomado como paradigma de las formaciones psíquicas anormales, como Freud lo menciona desde la primera edición. Establece en primer lugar que el sueño es una producción del inconciente. Siempre al acecho de las contradicciones, se da cuenta, al estudiar la elaboración secundaria del sueño, de que tropieza «con los sentimientos de crítica en el interior del sueño» y se pregunta de dónde viene que «en un sueño, podamos tener el sentimiento de que eso es sólo un sueño». Comprueba que «el contenido del sueño no proviene enteramente de los pensamientos del sueño sino que una parte de sus elementos puede ser provista por una función psíquica inseparable de nuestro pensamiento de vigilia» —lo que exige la hipótesis del preconciente— y agrega que «esta función que censura puede también producir agregados y acrecentamientos», que llama «pensamientos intermedios». Destaca su carácter tendencioso, dirigido a «quitarle al sueño su apariencia de absurdo e incoherencia».

Identifica «la elaboración secundaria con el trabajo de nuestro pensamiento de vigilia (pensamiento preconciente), que se comporta hacia los elementos provistos por la percepción exactamente igual que la elaboración secundaria hacia los contenidos del sueño. Pone orden, establece relaciones, aporta una cohesión inteligible».

Freud estipula además que el preconciente asegura la creación de compromisos en las formaciones del inconciente que no son el sueño: el síntoma, el chiste, el lapsus, el acto fallido. Concluye, en esa época, que «la psicoterapia no puede seguir otro camino que poner al inconciente bajo el dominio del preconciente».

LOS APORTES DE LA METAPSICOLOGÍA. Quince años después de *La interpretación de los sueños*, Freud precisa, en *Trabajos sobre metapsicología* (escritos en 1915), ciertas propiedades del preconciente: «El sistema preconciente-conciente rige la afectividad como también el acceso a la motilidad», y al preconciente le incumbe el gasto permanente de la represión originaria gracias a un «contrainvestimento». En la represión propiamente dicha, se agrega a ello el retiro del investimento preconciente sobre los retoños inconcientes. En el preconciente reina el principio de realidad y, con él, la relación con el tiempo. Es la sede de una cierta memoria cuyo contenido proviene en parte de la vida pulsional y en parte de la percepción. En 1916, Freud no vacila en asimilar «la vida psíquica normal al sistema preconciente».

A partir de 1920, la segunda tópica: el ello, el yo y el superyó, sustituye a la primera sin recubrirla, y el preconciente pierde su referencia tópica para no ser más que una cualidad del yo. En el *Esquema del psicoanálisis*, Freud retoma su definición primera del preconciente (carta 52) y agrega que «el hecho de que un proceso sea condicionado por la palabra permite concluir con seguridad que este proceso es de naturaleza preconciente» y que «el estado preconciente, caracterizado de un lado por su acceso a la conciencia, de otro lado por su ligazón con las huellas verbales, es algo particular cuya naturaleza no se agota en estas dos características».

DESPUÉS DE FREUD. Sería excesivo afirmar que el concepto de preconciente resultó fallido, pero son pocos los analistas que lo utilizan. Lacan, en los *Escritos*, se refiere a él rara vez y no lo desarrolla.^[25] En su *Seminario I*, 1953-54, «Los escritos técnicos de Freud» (1975), se vale de la proposición freudiana de comparar el aparato psíquico con una especie de «microscopio complicado» para dar «libre curso a sus hipótesis», según el consejo de Freud. Es así como sustituye el esquema freudiano del aparato psíquico por la experiencia del ramo invertido y luego por un esquema óptico que muestra este objeto (véase **esquema óptico**). Con la ayuda de esta nueva metáfora, hace el salto desde la tópica freudiana hasta sus propias categorías: real, imaginario y simbólico, dándole desde entonces al yo [moi] preconciente su estatuto imaginario.

preedípico, ca adj. (fr. *préoedipien, enne*; ingl. *preoedipal*; al. *prä-ödipial*). Se dice del estadio de la relación del hijo con su madre, anterior a su entrada en el Edipo. La presencia desde el principio de la vida de la instancia paterna obliga a relativizar esta noción.

privación s. f. (fr. *privation*; ingl. *privation*; al. *Entbehrung*). Ausencia real de un objeto que, según el sujeto lo entiende, es algo que le debe pertenecer, o que debe pertenecer a aquel a quien él percibe indebidamente despojado de ese objeto.

Si para el psicoanálisis un sentimiento de falta está ligado a todo deseo, esto no significa que toda falta sea real. En contrapartida hay efectivamente a veces falta real. El descubrimiento de la diferencia de los sexos por el niño pasa por el reconocimiento del hecho de que la madre no tiene pene, que está realmente privada de él. Conviene sin embargo destacar que aun aquí interviene lo simbólico. Para Lacan, que presenta paralelamente **castración, frustración** y privación, el objeto de la privación es simbólico. Lo real, en efecto, es lo que es. Para que un objeto pueda faltar en lo real, hace falta que esté determinado simbólicamente como algo que debe estar allí presente. Así, un libro no falta en una biblioteca sino en tanto su sitio está previsto, determinado, por ejemplo, en un fichero.

La privación puede ser concebida como uno de los tiempos del Edipo. Si la madre parece apropiarse al principio del niño en lo que se presenta como una relación fusional, es necesario empero que sea privada de ello para que aquel pueda acceder a su propio deseo.

Esta privación es atribuida al padre, un padre que no se confunde ni con el padre real ni con el padre simbólico (o Nombre-del-Padre): proviene del padre imaginario.

proceso primario, proceso secundario (fr. *processus primaire, processus secondaire*; ingl. *primary process, secondary process*; al. *Primärvorgang, Sekundärvorgang*). Modos de funcionamiento del aparato psíquico que caracterizan respectivamente al sistema inconciente y al sistema preconciente-conciente.

S. Freud designó como «proceso primario» un modo de funcionamiento caracterizado, en el plano económico, por el libre flujo de la energía y por el deslizamiento del sentido. El inconciente es por excelencia el lugar de esos procesos, cuyos mecanismos específicos son el desplazamiento y la condensación como modos de pasaje de una representación a otra. A la inversa, los procesos secundarios se caracterizan en el plano económico por estar ligados y por un control del flujo energético sometido al principio de realidad. El sistema preconciente-conciente es el lugar de estos procesos secundarios,

que son el verdadero soporte del pensamiento lógico y de la acción controlada. Por el contrario, los procesos primarios corresponden a un pensamiento libre, imaginativo, en el que el movimiento de los significantes no sufre el peso de los conceptos, como ocurre en el caso del sueño.

proyección s. f. (fr. *projection*; ingl. *projection*; al. *Projektion*). Operación por la cual un sujeto sitúa en el mundo exterior, pero sin identificarlos como tales, pensamientos, afectos, concepciones, deseos, creyendo así en su existencia exterior, objetiva, como un aspecto del mundo.

En un sentido más estricto, la proyección constituye una operación por la que un sujeto expulsa hacia afuera y localiza en otra persona una pulsión que no puede aceptar en su persona, lo que le permite desconocerla en sí mismo. La proyección, a diferencia de la **introyección**, es una operación esencialmente imaginaria.

psicoanálisis aplicado. La expresión «psicoanálisis aplicado» designa, en la acepción corriente, al psicoanálisis cuando «se aplica» su saber teórico y su método a objetos exteriores al campo de la cura (tales como las obras literarias o artísticas, pero también las religiones, las instituciones, la medicina, la economía, la política, la justicia, el deporte y cualquier otra disciplina).

La expresión proviene del título *Ensayos de psicoanálisis aplicado* dado a la recopilación de una serie de artículos de Freud sobre el tema. De estos artículos, escritos en su mayor parte entre 1910 y 1923, citemos *El Moisés de Miguel Angel*, *Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas*, *El motivo de la elección del cofre*, *Un recuerdo de infancia en «Poesía y verdad»*.

El término «aplicado» pegado al de «psicoanálisis» no siempre tuvo consecuencias felices, en tanto pudo llevar a privilegiar la idea del apoderamiento por parte de un saber totalmente constituido de un objeto pasivo que no tendría ningún efecto de retorno sobre dicho psicoanálisis. Tal concepción del psicoanálisis «aplicado» puede encontrarse por cierto en algunas obras de los psicoanalistas de la primera hora, que no contenían su entusiasmo militante por un instrumento teórico capaz de abrazar «totalmente» la significación «escondida» de una obra y las motivaciones «profundas» del autor puestas al desnudo por un diagnóstico colonizador (cf. *Edgar Poe de Marie Bonaparte*, que además tradujo al francés en 1933 los *Ensayos* mencionados en el párrafo anterior).

Esta acepción no es la de Freud, que, en *El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen*, nos dice de entrada: «(. . .) los poetas y

los novelistas son aliados preciosos (. . .) Son, en el conocimiento del alma, los maestros de nosotros, hombres vulgares, pues abrevan en fuentes que todavía no hemos podido hacer accesibles a la ciencia». Esta perspectiva freudiana será retomada por Lacan en su *Hommage fait à Marguerite Duras du ravissement de Lol V. Stein* [*Homenaje hecho a Marguerite Duras por el encantamiento de Lol V. Stein*]. «Sería una grosería —dice— atribuir la técnica confesa de un autor a alguna neurosis (. . .) la única ventaja que un analista tiene derecho a tomar de su posición es recordar con Freud que en su materia el artista siempre lo precede y que por lo tanto no tiene que hacerse el psicólogo allí donde el artista le franquea el camino».

Pero Lacan también dirá: «El psicoanálisis no se aplica, en el sentido estricto, más que como tratamiento, por consiguiente, a un sujeto que habla y escucha»; y agrega, dándonos los límites del llamado psicoanálisis aplicado: «Sólo puede tratarse, fuera de este caso, del método psicoanalítico, aquel que procede al desciframiento de los significantes sin consideración por ninguna forma de existencia presupuesta del significado».

Si tomamos el ejemplo de la obra literaria, y si retenemos la acepción común del «psicoanálisis aplicado», no se trata por consiguiente de abordar la obra como un síntoma neurótico, no se trata de «comprender», de remitir el discurso del escritor a un saber constituido, sino de confiar en el escritor, en el trabajo de la escritura y la coherencia interna de la obra, en su desarrollo lógico. Y, lejos de un discurso manifiesto que esconde un sentido profundo, se trata de operar un desciframiento de los significantes en juego, o sea, de tomar el texto a la letra.

«La práctica de la letra converge con el uso del inconciente», nos dice Lacan. Edipo nos hace oír lo que dice todo sujeto y «Hamlet no es un caso clínico. No es un ser real, es un drama que se presenta como una plataforma giratoria en la que se sitúa el deseo». La práctica del llamado psicoanálisis aplicado comienza en general en el analista por un interrogante que tiene su elaboración en el encuentro con una obra, un acontecimiento o una disciplina particular. Lo que constituye el punto de encuentro entre el psicoanalista «aplicante» y la obra es la manera en que la obra va a cernir un mismo punto de imposible, un efecto de real, con la lógica de los instrumentos que le son propios. Por eso, si el psicoanálisis aplicado a una obra o a otra disciplina ha permitido a veces ilustrar o ejemplificar la teoría, para ofrecer didácticamente una presentación de ella a un público más amplio, el apoyo tomado en la obra, el hecho de servirse de un saber para interrogar a otro saber, está allí para permitir franqueamientos, para ofrecer vados a los avances teóricos.

Esto es totalmente coherente con la teoría lacaniana de los cuatro **discursos**, en la cual el discurso psicoanalítico es el que interroga y pone a trabajar a los otros discursos.

Citemos, entre los ejemplos más famosos de psicoanálisis «aplicado» en Freud, al Edipo por supuesto, a la Gradiva de Jensen, al motivo de los tres cofres, a Hamlet, a Goethe, al Moisés de Miguel Ángel, a Leonardo da Vinci, pero también a Moisés, a las religiones, a la Iglesia, al ejército, a la civilización moderna, etcétera.

Del lado de Lacan, *La carta robada* de Edgar Poe, *Booz dormido* [*La leyenda de los siglos*, Victor Hugo], *El balcón* de Genet, *Hamlet*, *Antígona* y *Edipo en Colona* de Sófocles, la trilogía de Claudel, *El encantamiento de Lol V. Stein*, Joyce, pero también la pintura, la lingüística, las matemáticas.

Y a propósito de James Joyce, ¿no se puede, por otra parte, remitir al encuentro de Jacques Lacan con la topología y el nudo borromeo (véase **topología**), que menciona por primera vez en 1972, en el seminario *Aún?* Psicoanálisis «aplicado» al nudo borromeo, por cierto, pero en tanto este es portador de respuestas potenciales a cuestiones cruciales y a obstáculos del psicoanálisis.

Gracias a Jacques Lacan, el nudo borromeo recibe nuevos títulos de nobleza, es reconocido en su justo valor y llega así a su destino. En retorno, «se aplica» a la teoría psicoanalítica, la cuestiona y la hace avanzar. Tomemos el ejemplo del seminario de Lacan sobre Joyce, donde Lacan postula el nudo de cuatro redondeles, siendo el cuarto el del «sinthome» como suplencia de una «falta» en el anudamiento borromeo. ¿Y qué decir del hecho de que, gracias al nudo, el objeto *a* ya no puede ser considerado como el resultado de un corte sino de un encaje por medio de este mismo anudamiento? Todas estas postulaciones cuestionan al psicoanálisis en cuanto a su fin y tienen notables incidencias o «aplicaciones» en la práctica de la cura. En este sentido, por ejemplo, ¿qué decir de la interpretación en análisis y del escrito poético, si recordamos que en 1977 Lacan dice: «sólo la poesía permite la interpretación»? ¿Cómo hacer pasar no sólo al dicho o al escrito la verdad de la estructura, sino también cómo hacerla consecuente, como obtener efectos de sentido reales en la cura e incluso en nuestros intercambios cotidianos y en el campo social? ¿No nos podrá ayudar el nudo borromeo en estas cuestiones que se le plantean al psicoanálisis y, por lo tanto, a todo aquel que habla y escucha?

psicoanálisis del niño (fr. *psychanalyse de l'enfant*; ingl. *psychoanalysis of children*; al. *Kinderpsychoanalyse*). Aplicación del psicoanálisis a los niños.

Considerado a menudo como una forma menor del psicoanálisis delegada a las mujeres no médicas o a los aprendices de psicoanalistas, el psicoanálisis del niño se ha impuesto como un campo de investigación y de creación excepcionales.

Su notable extensión a la psiquiatría del niño, cuyo cuerpo teórico alimenta [debemos hacer notar que esto sucede así en el marco hospitalario francés, y no en otros lados], pero también a campos conexos como la educación y la prevención, ha contribuido a la difusión del psicoanálisis y a la trivialización de algunos de sus conceptos. Este éxito y la doxa que ha generado, por ejemplo con respecto al desarrollo pretendidamente armonioso del niño y a un ideal de normalidad, son indisociables de la acción de los analistas de niños en las instituciones y en el terreno de la formación.

Los analistas de niños, efectivamente, han sido a menudo creadores de instituciones para niños y formadores proselitistas. Comprometidos con la vida de las ciudades, ya sea en la Viena de 1920 (Aichhorn con los delincuentes, Anna Freud que funda una escuela modelo, o luego la Jackson Nursery) o en la Londres de posguerra (la Hampstead Clinic de Anna Freud, la Tavistock Clinic de Melanie Klein) o en los Estados Unidos (la Escuela Ortogenética de Chicago de Bruno Bettelheim, la Child Analytic Clinic de Cleveland) o en Francia (el Centro Claude Bernard en 1946, los C.M.P.P. a partir de 1964, la Escuela Experimental de Bonneuil de Maud Mannoni, las Casas Verdes de Françoise Dolto), han tendido siempre a promover lugares específicos, una práctica específica, una formación específica, han buscado transmitir su saber, su experiencia, y mantener vivas estas cuestiones en las sociedades de psicoanálisis a las que pertenecían.

¿Constituye sin embargo el psicoanálisis de niños, con todo ello, una disciplina aparte, una especialidad aparte?

FREUD Y EL NIÑO. Para dar cuenta de la etiología de las neurosis, ya desde los *Estudios sobre la histeria* (1895), Freud supone la existencia de un trauma sexual precoz ocurrido en la infancia. Aunque ya había descrito las zonas erógenas y las formas pregenitales de la excitación sexual en 1897, sólo muy lentamente terminó por reconocer la sexualidad infantil y por hacer de ella el verdadero pivote de la organización neurótica. En 1905, con los *Tres ensayos de teoría sexual*, Freud indica precisamente a sus alumnos la orientación a seguir: «Puesto que la fórmula según la cual los neuróticos han permanecido en el estado infantil de su sexualidad o han sido llevados a este estado comienza a dibujarse en nuestro espíritu, nuestro interés se volverá hacia la vida sexual del niño y pondremos nues-

tra energía en seguir el juego de las influencias que gobiernan el proceso evolutivo de la sexualidad infantil hasta su culminación bajo la forma de perversión, de neurosis o de vida sexual normal». El pedido que Freud hace a los primeros analistas de que verifiquen directamente en los niños la validez de sus teorías suscita numerosas observaciones, en particular la de Herbert Graf, llamado «el pequeño Hans». Conducido por su padre, bajo la alta autoridad de Freud, este constituye el caso princeps del análisis de niños, publicado por Freud en 1909: *Análisis de la fobia de un niño de cinco años (el pequeño Hans)*. (Véanse **Hans, fobia**.)

La observación de Hans confirma las tesis de Freud sobre la sexualidad infantil, la angustia de castración y el complejo de Edipo. Permite afirmar la normalidad de la neurosis infantil y propone una comprensión de la fobia. Demuestra, además, la posibilidad de llevar adelante la cura de un niño pequeño y permite imaginar una profilaxis de las neurosis gracias a una educación basada en el psicoanálisis. Por primera vez, la palabra de un niño de cinco años es escuchada, transcrita por su padre analista, y relatada a Freud; el niño ya no es sólo un objeto de cuidados, de educación o de amor, sino también la fuente de un nuevo saber. De este modo, a semejanza del neurótico, el niño deviene sujeto de estudio del psicoanálisis; es él quien da testimonio de la realidad de la neurosis infantil y quien, al mismo tiempo, suscita la inmensa esperanza de poder prevenirla. En el texto de 1915, *De la historia de una neurosis infantil (el Hombre de los Lobos)*, Freud compara «el análisis que se realiza en el niño neurótico con el del adulto, en el que la enfermedad del niño va a resurgir a través de los recuerdos». De este modo, el psicoanálisis de niños es de entrada una parte integrante del psicoanálisis: no se distingue de él, pues la teoría sobre el niño se elabora indisociablemente de la teoría analítica misma.

Hermine Hug-Hellmuth (1871-1924) es la primera en Viena en tener una práctica casi exclusiva con niños y en elaborar cuestiones teóricas precisas concernientes al análisis del niño. Fiel alumna de Freud, escribe desde 1912 numerosos artículos, publicados en *Imago*, entre los cuales una memoria en 1913, *La vida psíquica del niño*, y, en 1920, en *A propósito de la técnica del análisis del niño*, introduce el uso del juego. Pero es sobre todo el *Diario de una niña* el que suscitó un verdadero escándalo: fue acusada, como también el psicoanálisis, de arrebatar a los niños su inocencia (*Ent-harmlosung*). Caída en el olvido, su obra fue suplantada por las obras de Anna Freud (en Viena) y Melanie Klein (en Berlín), las que aparecen en la escena analítica a partir de 1920.

ANNA FREUD Y MELANIE KLEIN. El antagonismo célebre entre Anna Freud y Melanie Klein, si bien es por cierto fruto de una sólida enemistad, encuentra también su fundamento lógico en la naturaleza misma de sus investigaciones y de su objeto de estudio: una y otra no se interesan en el mismo «niño»; bien por el contrario, ellas exploran dos campos heterogéneos con instrumentos conceptuales radicalmente diferentes, aunque provenientes de la teoría de Freud.

A Anna Freud (véase **Freud**, Anna), pedagoga de formación, el psicoanálisis le permite ante todo llevar a cabo «una observación psicoanalítica» del niño y «verificar» las hipótesis de su padre. El niño que le interesa es en primer lugar el de la fase de latencia y el de la pubertad; es el niño que habla, en el que se puede ver la neurosis *in statu nascendi*; pero es también el niño víctima de sus padres, de la educación, de la pedagogía, de la miseria social y, luego, de la guerra. Preocupada por «observar» a los niños, siempre creyó imposible analizarlos antes de que se estableciesen los procesos secundarios y la verbalización. De la misma manera, las patologías graves son excluidas de su campo de estudio, que permanece exclusivamente centrado en la neurosis y las variaciones de la normalidad (*El yo y los mecanismos de defensa*, 1936). A lo largo de toda su vida, intentó promover una «educación psicoanalítica» del niño, formando educadores y maestros, creando lugares específicos «capaces de asegurar una prevención de la neurosis» (*Normalidad y patología en el niño*, 1965).

Su elaboración teórica pretende estar en continuidad con la de Freud; se apoya en particular en los *Tres ensayos*, en *Inhibición, síntoma y angustia* y en la teoría del yo de la segunda tópica. Su primera obra, *El tratamiento psicoanalítico del niño*, que agrupa sus primeras conferencias de 1926-27, tiene el mérito de desarrollar los puntos singulares de la práctica con niños (los padres, la transferencia, la dificultad de las asociaciones verbales) y de poner de manifiesto el ideal de omnipotencia que anima a esta práctica.

Desde ese momento, la línea divisoria entre Anna Freud y Melanie Klein queda establecida virtualmente. Si Anna Freud permanece reticente a la cura psicoanalítica del niño, Melanie Klein (véase **Klein**, Melanie) encara desde un principio la cura analítica de niños muy pequeños, antes incluso del lenguaje. Para ella, no es la educación lo que puede provocar cambios en un niño, sino el trabajo analítico, que permite la exploración del inconsciente. El niño que le interesa es el de antes del lenguaje, el de antes de la neurosis infantil (tal como Freud la define): se trata del terreno del *infans*, situado más acá de la amnesia infantil, y por extensión, de la psicosis

infantil y el autismo (*Psicoanálisis de niños, Desarrollos en psicoanálisis, Contribuciones al psicoanálisis*).

Melanie Klein afirma que el inconsciente de un niño de 2 a 3 años ya está constituido, ya está ahí, y que puede desplegarse en la transferencia en la cura. El mundo interno del niño está compuesto para ella por imagos primitivas, resultado del proceso de introyección de las diferentes imágenes de la realidad; está poblado de monstruos, de demonios, y su sexualidad es fuertemente sádica. Para tener acceso al inconsciente del niño, Melanie Klein recurre a la *técnica del juego*; el juego libre del niño es para ella el equivalente de las asociaciones libres; los elementos del juego pueden ser considerados análogos a los elementos del sueño en el adulto y sometidos al análisis, pues son la expresión simbólica de los fantasmas, los deseos y las experiencias del niño, cuyo contenido latente puede ser interpretado. En 1935, publica un artículo fundamental, *Contribución al estudio de la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos*, en el que aísla la posición depresiva infantil como posición central del desarrollo del niño; pone en evidencia las angustias psicóticas que subtienden la neurosis infantil, de la que elabora una nueva definición (hace de ella una estructura precoz de defensa contra las angustias). El objeto parcial y la pulsión de muerte constituyen los pilares de su elaboración teórica: descubre la importancia de los mecanismos de escisión y propone un cambio radical de perspectivas al insistir en los aspectos creadores de la posición depresiva.

Melanie Klein situó siempre su obra en continuidad con la de Karl Abraham, de la que fue discípula de 1921 a 1924. Su aporte teórico es reducido frecuentemente a la expresión de una dialéctica basada en los pares antagónicos: objeto bueno/objeto malo, objeto total/objeto parcial, introyección/proyección, paranoide/depresivo, cuando en cambio le ha abierto al psicoanálisis el terreno hasta entonces inexplorado del *infans* y de la psicosis. Lacan le ha rendido homenaje a menudo en sus seminarios, saludando su justeza clínica y su espíritu creador, al mismo tiempo que puntualiza los callejones sin salida de su teoría.

De estos dos cuerpos teóricos se pueden, con todo, desprender algunas cuestiones recurrentes que parecen específicas del psicoanálisis del niño: la cuestión de los padres y del campo social (como alternativa de ser tomados en cuenta o ignorados), la cuestión del uso de una técnica específica (el juego) y del manejo de la transferencia (hacer una alianza con el niño o interpretar su transferencia negativa), la de la finalidad de la cura y del imperativo terapéutico, la de la psicogénesis y el desarrollo del niño. Cada grupo responde de manera singular a estas cuestiones: así, mientras que para Anna

Freud la profilaxis de la neurosis se sitúa en el nivel de la educación, para Melanie Klein depende de un psicoanálisis sistemático preventivo, hecho a partir de los tres años de edad. Sólo la definición del encuadre técnico del psicoanálisis del niño parece serles común: debe desarrollarse a razón de cinco sesiones semanales de cincuenta minutos. Winnicott (véase **Winnicott**, Donald Woods), independiente de las dos orientaciones, mantiene la misma definición. De este modo, es el encuadre ante todo el que para los anglosajones permite hablar de análisis o de psicoterapia.

ORIGINALIDAD E INVENCION. Si las teorías kleinianas fueron introducidas en Francia recién hacia 1960 y si la influencia de Anna Freud fue modesta, el éxito de Winnicott fue, por el contrario, muy grande, y su aporte teórico muy extensa e incluso abusivamente incorporado [observemos que en Argentina la influencia de M. Klein fue enorme desde la década de 1940, muy poca la de A. Freud, y fuerte la de toda la escuela inglesa siempre, en el psicoanálisis, con gravitación social pero escasa proyección hacia el campo de la psiquiatría y la educación]. Su teoría del self (falso self/verdadero self) y sobre todo la del objeto transicional y del espacio potencial constituyen referencias importantes. Para él, el juego del niño es una experiencia cultural esencial que abre el camino de la sublimación. Se interesa particularmente en las interrelaciones madre/hijo, e introduce la noción de «ambiente facilitador», insistiendo en la evolución de la dependencia a la independencia. Citemos por ejemplo *El papel de espejo de la madre y de la familia en el desarrollo del niño* y *La capacidad de estar solo*. Sus textos *De la pediatría al psicoanálisis* y *Juego y realidad* dan testimonio de un acercamiento original al otro, de un pensamiento muy elaborado y de un estilo inimitable que hacen particularmente delicada la posibilidad de la transmisión de su práctica con los niños.

Los analistas franceses que se interesaron en los niños desarrollaron su actividad en numerosas instituciones; no se trató de análisis en sentido estricto, sino de psicoterapias dispensadas por analistas. Algunos crearon lugares de cuidados específicos como los C.M.P.P. (Centros Médicos Psicopedagógicos), o el Centro Alfred Binet, otros se incorporaron a lugares de cuidados pediátricos o neurológicos.

El servicio de neuropsiquiatría infantil del profesor Heuyer en la Salpêtrière [conocido hospital de París donde en su momento Freud asistió a las clases de Charcot] acogió de 1934 a 1940 a Sophie Morgenstern, psicoanalista polaca que desarrolló la técnica del dibujo infantil y que, en 1937, publicó *Psicoanálisis infantil*.

Después de la guerra, el trabajo de Françoise Dolto (véase **Dolto**, Françoise) en el hospital Trousseau es muy notable. Lejos del marco confortable del análisis, escucha el sufrimiento de los niños y elabora todo un trabajo con ellos: más que ninguna otra, ilustra la fórmula que dice que «el análisis del niño es el trabajo hecho por un analista con un niño». Supo hacer valer la palabra de los niños, escucharlos, responderles, situar su síntoma en relación con los Otros reales encarnados por los padres. Conoció un éxito mediático resonante, justificado por su presencia, su carisma, y por un sentido de la interpretación fuera de lo común y por ello difícilmente transmisible. Su libro *El caso Dominique* y sus seminarios sobre el dibujo infantil son buenos testimonios de su estilo y de sus interpretaciones. Tenía también una preocupación por la prevención y hubiera querido ver multiplicarse las «Casas Verdes» donde pudiesen encontrarse los padres con sus hijos para hacer circular la palabra y para que se abriese una dimensión dialéctica entre los adultos y los niños. Esperaba así intervenir precozmente, antes incluso del surgimiento de los síntomas, fuera de todo marco terapéutico.

En el seno de su escuela, Lacan le permitió a Françoise Dolto y a otras (Maud Mannoni, Rosine Lefort) llevar adelante sus investigaciones de manera independiente y hacer valer su práctica.

LACAN. Si bien Lacan no se interesó nunca directamente en el psicoanálisis del niño, el niño sin embargo forma parte de su elaboración. Inaugura de este modo referencias teóricas que modifican radicalmente las concepciones psicoanalíticas sobre los niños. Así, *El estadio del espejo* (Congreso de Marienbad, 1936) constituye una referencia tópica, un momento lógico en el que se originan el yo [moi] y la alienación imaginaria al semejante. La formalización del Otro y del objeto *a* va a permitir situar diversamente el lugar del niño y su relación con los Otros reales. Pero es el seminario *La relación de objeto* (1956-57) el que constituye un verdadero manual clínico del psicoanálisis del niño; propone allí un modelo teórico del desarrollo del niño que se sitúa en ruptura con las ideas dominantes de la época (los estadios instintivos). Demostrando las carencias de las diferentes teorías existentes, va a situar, por su parte, el lugar central de la falta en la subjetividad, y gracias a los tres registros, real, simbólico e imaginario, define y articula entre ellos los conceptos de **privación**, **frustración** y **castración**. A través del modelo dialéctico madre-hijo-falo, intenta dar cuenta de la organización preedípica, es decir, de la intersubjetividad en la que se basa la subjetividad del niño, en tanto no está solo, en tanto es dependiente de esos Otros reales que son los padres. Es esta dialéctica imagina-

ria madre-hijo-falo, referida a la dimensión simbólica del padre, la que va a llevar al sujeto al complejo de castración. Lacan elabora allí la teoría del significante y retoma cuestiones clínicas tales como la fobia, la perversión o la anorexia.

En otros seminarios, como *Las formaciones del inconciente y El deseo y su interpretación*, intenta formalizar el advenimiento del sujeto a la palabra y su capacidad de enunciación, y el niño es situado así en la teoría como un tiempo mítico, como una ficción, como el lugar de una suposición lógica que permite dar cuenta de la estructura y de la dialéctica imaginaria de la alienación al otro.

Estos señalamientos teóricos nos posibilitan pensar la práctica con los niños de otro modo que como una intuición genial. El niño está por cierto en una posición particular con respecto al psicoanálisis: está incluido en la teoría y es a la vez objeto singular de una práctica. Sujetos de una palabra propia, de deseos sexuales, del inconciente que el psicoanálisis les ha reconocido, para algunos niños el síntoma sigue siendo el único medio de hacerse oír. Pero, ¿a quién pertenece el síntoma? ¿Se trata acaso del síntoma del niño que da testimonio de su propia estructura o se trata de síntomas reactivos al inconciente parental?

A través de esta cuestión recurrente puede ser inscrita una especificidad de la práctica con niños: esta supone en efecto que la escucha analítica se despliega en el nivel de la dialéctica padres/hijos, de sus bloqueos, de sus *impasses*, tanto como en el nivel de los propios procesos psíquicos del niño. Apremiar su valor, el sentido del síntoma, y poder plantear las indicaciones justas, tal es la apuesta de este trabajo, de la que da testimonio el libro de J. Bergès y G. Balbo, *L'enfant et la psychanalyse* (Masson, 1994).

psicoanalítica (técnica) (fr. *technique psychanalytique*; ingl. *psychoanalytic technique*; al. *psychoanalytische Technik*). Método original inventado por Freud para facilitar la verbalización de lo que es inaccesible para el sujeto en tanto está reprimido.

Hay que ver en ella una descripción de los medios que se ponen en práctica efectivamente en la conducción de una cura y no la codificación *a priori* de procedimientos tendientes a ritualizarse.

El descubrimiento freudiano supone la existencia de un psiquismo inconciente que nos determina sin saberlo nosotros, inconciente que no es una simple ausencia de conciencia sino el efecto estructural de una represión. Y establece que numerosas dificultades propias del sujeto, numerosos síntomas, no pueden desaparecer a no ser que la represión sea levantada al menos parcialmente y que el sujeto tenga acceso a lo que de ordinario es inaccesible. Hay a

partir de allí una paradoja que parece difícilmente superable. ¿Cómo puede el sujeto tomar conciencia de lo que por definición es inconciente en sí mismo? El proyecto parece irrealizable, a menos que se promueva un método enteramente particular, una técnica apropiada para vencer la represión.

ASOCIACIÓN LIBRE Y ATENCIÓN FLOTANTE. La primera técnica utilizada por Freud, en la cual, por otra parte, hay que ver más bien un procedimiento preanalítico, otorga un lugar predominante a la hipnosis, ya empleada por J. Breuer en el tratamiento de Bertha Pappenheim, designada en los *Estudios sobre la histeria* con el seudónimo de Anna O. Pero Freud no estaba cómodo en la posición de hipnotizador, demasiado aleatoria y expuesta a menudo a la oposición de los pacientes. El abandono de la hipnosis, al que tuvo que decidirse, acentuó la paradoja incluida en el proyecto original: ¿cómo acceder a lo inaccesible privándose de un medio aparentemente apropiado para el objetivo buscado (al menos por la semejanza supuesta entre el estado que produce la hipnosis y la parte del psiquismo que se encuentra inaccesible)?

Fueron las histéricas, esas enfermas brillantes que constituyeron la primera clientela de Freud, las que sugirieron la solución. Ya Anna O. había puesto en evidencia que lo esencial del método empleado por Breuer residía en la verbalización: *talking cure*, decía, cura por la palabra, o también *chimney sweeping*, limpieza de chimenea. Breuer dio a este método el nombre más noble de *catharsis* (véase **catártico (método)**). Fue otra paciente, Emmy von N., de la que Freud nos habla en los *Estudios sobre la histeria*, la que lo incitó a Freud a confiar en las leyes que rigen esta palabra: cuando los obstáculos ordinarios, como la preocupación por la decencia y los modos de pensamiento constreñidos por una «racionalidad» demasiado estrecha, no impiden el funcionamiento de la asociación libre, se presentan otros pensamientos que poco a poco van a ligarse, a tomar sentido y a dar una idea de los contenidos inconcientes que representan. Pero, para permitir su emergencia, es necesario incitar al sujeto a respetar lo que debía aparecer como la regla fundamental del psicoanálisis, o sea, a decir todo lo que se le presenta a la mente, en el momento mismo en que se presenta, aun cuando le parezca sin importancia, sin relación con lo que habla o embarazoso para decir por la razón que sea: en resumen, incitarlo a abstenerse de toda crítica, de toda selección.

Conviene además situar lo que corresponde a la regla fundamental del lado del psicoanalista. Freud le recomienda que permanezca por su parte en un estado de receptividad, en una apertura,

en una disponibilidad tan grande como le sea posible hacia lo que el paciente pueda decir. En el plano de la práctica cotidiana, esto implica que no debe privilegiar un tipo de enunciado por sobre otro. Debe prestarle a todo la misma atención, lo que se designa, de una manera sin duda un poco imprecisa, como «atención flotante». Notemos por otra parte que este método instala del lado del psicoanalista una forma de pensamiento que se emparenta con la del paciente, en cuanto trata de favorecer los procesos inconcientes al menos tanto como la reflexión conciente. El terapeuta debe así, por ejemplo, para captar lo que se le ha dicho, fiarse más de su «memoria inconciente» que de un esfuerzo voluntario de atención.

Por otro lado, uno podría sorprenderse de la importancia que Freud da a esta regla que propone a los analistas, puesto que, en un texto como *Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico*, 1912, no vacila en decir que todas las reglas que debe emplear el terapeuta pueden reducirse a esta. Uno podría preguntarse por qué el consejo principal dado al analista consiste en evitar lo que podría hacer obstáculo a su escucha, antes que darle medios positivos, teóricamente fundados, para la comprensión del sentido de los síntomas o de las formaciones del inconciente. Es verdad que Freud, por otra parte, pudo describir por ejemplo bastante precisamente el método del que se servía para la interpretación de los sueños. Pero la interpretación de los sueños no constituye por sí misma lo esencial del psicoanálisis. Más aún, si el analista se preocupa sólo de ir lo más lejos posible en el análisis de cada sueño en particular, se arriesga a contrariar el proceso de la cura en su conjunto, ya sea por privilegiar de manera indebida un elemento intelectualmente interesante, ya sea por suscitar resistencias allí donde el sujeto no está todavía dispuesto a admitir concientemente los deseos que su sueño vehiculiza.

EL ANÁLISIS DE LAS RESISTENCIAS Y LA CRÍTICA DE LACAN. La noción de resistencia, justamente, ha sido el centro de uno de los debates más vivos sobre la técnica psicoanalítica. Ya desde el principio, Freud había reconocido que la represión tiene efectos en la cura misma. Cuando el análisis se acerca mucho al «núcleo patógeno» del conflicto inconciente fundamental, el discurso del paciente se hace más dificultoso o aun se interrumpe. Y casi siempre, en el momento en que ya no puede enfrentarse con su propia verdad, traspone sus dificultades a la relación con su analista, repitiendo en la transferencia lo que no puede verbalizar en su discurso.

En el nivel descriptivo, nadie puede negar que la experiencia impone reconocer estas dificultades. El problema se sitúa más allá, en

el nivel de los deslizamientos de la teoría y de la práctica que produjo lo que se llamó el «análisis de las resistencias».

Si la lectura de los textos de Freud permite plantear claramente, a pesar de algunas ambigüedades, el origen de la resistencia en el nivel de las dificultades que encuentra el sujeto para abordar lo real de sus conflictos inconcientes, no ocurre lo mismo con los planteos de los analistas que lo siguieron. Insistiendo en lo que se manifiesta en el nivel de la transferencia, estos hicieron de la resistencia una dificultad de la relación de persona a persona, de yo a yo [*moi à moi*] (véase **yo**) y, sobre todo, codificaron una técnica que buscaba en lo esencial analizar predominantemente en ese plano. W. Reich, por ejemplo, que dirigió el seminario técnico de Viena durante varios años, exigía que se analizaran las resistencias antes de analizar el «contenido» de los conflictos constitutivos de la problemática del paciente. Si el analista no podía vencer la agresividad del paciente (y antes que nada hacer manifiesta la agresividad latente), agresividad dirigida contra aquel que intentaba llevarlo a reconocer sus pulsiones reprimidas, fracasaría inevitablemente. Una interpretación dada antes de haber reconocido y vencido todas las resistencias era inútil. Al proponerla, el analista no haría más que perder sus «municiones» en un momento inadecuado, arriesgándose con ello a encontrarse escaso de argumentos en el momento en que debiesen encararse las cosas más serias.

J. Lacan iba a oponerse firmemente a esta técnica que después de la Segunda Guerra Mundial había alcanzado universal aceptación. Mostró que todo análisis de la resistencia en el nivel de la relación imaginaria con el analista, toda interpretación que situase los problemas en el nivel del ego, del yo, no podía sino incrementar las dificultades porque no hacía sino reforzar las reacciones de presancia, de celos, de amor o de odio, al analizarlas en este plano. El análisis no es una relación de yo a yo, supone siempre un tercero, aunque más no sea el discurso mismo.

EL ACTO PSICOANALÍTICO. Tal toma de posición tiene efectos inmediatos y constantes en la práctica. Por ejemplo, sobre la **interpretación**: interpretar no consiste en proponer al sujeto un *sentido* que vaya contra lo que cree comprender, y sobre todo no consiste en intentar imponerse a su aceptación conciente, a su yo oficial, sino más bien en hacer jugar el enigma que la propia enunciación vehiculiza. De este modo, la escansión, la detención de la sesión fuera de la jurisdicción del reloj, no sólo permite que surja en el discurso algún término esencial que así recorta: impide también al sujeto, descaminado por lo que ha podido decir, reasegurarse en su

completud imaginaria, pone fuera de juego la resistencia, antes que combatirla o analizarla. Todo esto no es posible evidentemente si se considera que las reglas técnicas de Freud son las prescripciones, deducidas de una vez para siempre, de una ciencia acabada. Freud mismo decía por otra parte que su técnica sólo era un instrumento, un instrumento adaptado a su mano, pero que otros quizá podrían servirse de otros instrumentos. De este modo, ninguna regla técnica dispensa al analista de asumir a su manera la responsabilidad de su acto.

psicoanalítico (historia del movimiento).

I. VIENA Y EL «COMITÉ». Fue en Viena donde Freud pasó casi toda su vida, salvo los años de su primera infancia (nació en Freiberg, Moravia, en 1856; su familia residió allí hasta 1859, y luego se estuvo por algunos meses en Leipzig) y el último año de su existencia, cuando, echado por la persecución nazi, tuvo que refugiarse en Londres.

La ciudad. La juventud y la madurez de Freud son contemporáneas del reino de Francisco José (1848-1916). Se trata de una época de desarrollo considerable de la ciudad y, en primer lugar, de un desarrollo demográfico sin precedentes (unos 900.000 habitantes en 1869, más de dos millones en 1910). Es un período de florecimiento de la industria y la banca. Es también la época en que ocurrieron las transformaciones más considerables del marco urbano mismo, con la sustitución de las antiguas defensas por un bulvar circular, el Ring, en el que iban a alternarse edificios públicos monumentales (museos, la Opera, el Parlamento, la Universidad) y ricas mansiones privadas. Pero sobre todo, sin duda, es una época de desarrollo cultural considerable, tanto en la ciencia como en la literatura y en la música. El psicoanálisis surgió, por consiguiente, en un mundo donde las necesidades vitales de la población empezaban a estar mejor garantizadas, en un mundo también donde las aspiraciones intelectuales mismas podían encontrar cierta satisfacción. Esto constituyó quizás una condición necesaria para que pudiese al fin ser interrogada la cuestión del deseo, si se la quiere distinguir de la cuestión de la necesidad, aunque fuese necesidad espiritual. Debe decirse sin embargo que, a pesar de ese clima favorable, fueron muchos los intelectuales vieneses de la época que criticaron la vida cultural de la gran ciudad, a veces en duros términos. Algunos, como Musil, reprocharon a Viena su dependencia de Berlín, sobre todo en el plano editorial. Otros, como Hofmannstahl, criticaron con severidad ciertos aspectos estrechos del pensamiento vienes: «En lo intelectual—escribe— somos como cocottes que

sólo se alimentan de champagne y de caviar». Hay que decir que, por considerable que fuese el desarrollo cultural, podía parecer a veces carente de autenticidad, o de originalidad, ya sea, por ejemplo, que en la arquitectura de fines del siglo XIX se hiciese un pastiche de los estilos anteriores (antiguo, gótico, renacentista), ya sea que se buscara inspiración en formas y conceptos tomados de otras grandes capitales europeas, y en particular de Berlín. Así, hacia fines del siglo XIX, Viena ofrecía ese aspecto convencional que, en cierto modo, el psicoanálisis cuestiona en la existencia individual. Es verdad que los primeros decenios del siglo XX debían asistir al surgimiento de formas artísticas nuevas: la «secesión» en arquitectura, el simbolismo de un Klimt en pintura; y en música, sobre todo, la evolución anunciada por Bruckner o Mahler se ve confirmada en Schönberg, Berg y Webern. Es verdad también que los días que siguieron a la Gran Guerra hicieron aparecer mejor una profundidad e incluso una gravedad que los valeses de Strauss y el gusto vienes por la opereta disimulaban en el período anterior: basta con pensar aquí en Hofmannstahl o en Schnitzler. Pero, precisamente en ese momento, el público vienes no encontraba en ello la ocasión de serenarse espiritualmente. La época era más bien de inquietud, inquietud sobre los límites de la civilización, que los decenios posteriores confirmarían trágicamente.

La Sociedad Psicológica de los Miércoles. Freud, en todo caso, fue siempre ambivalente con respecto a Viena. Es cierto que residió en ella durante setenta y nueve años y no aceptó de buen grado partir, ni aun cuando la ocupación de Austria lo puso en peligro. Pero no dejó de criticarla durante su vida y de considerar la posibilidad de ir a instalarse en otra parte, por ejemplo Roma, como se lo confía en una carta a su mujer fechada en setiembre de 1907.

Esta ambivalencia (se ha llegado a hablar inclusive de un verdadero odio) se debía en parte a ese carácter un poco provinciano de Viena, pero más, sin duda, a la forma del poder político, puesto que la modernización de la sociedad, curiosamente, estaba acompañada del mantenimiento de una monarquía neo-absolutista. Y sobre todo, esa ambivalencia se debía al antisemitismo casi oficial que reinaba en Viena. Si, hacia sus doce años, época del ministerio burgués, Freud puede escuchar que le predicen que será ministro sin que esto sorprenda a su entorno, las cosas, en cambio, ya han variado mucho en el momento de su madurez, y son conocidas las dificultades que tendrá para obtener un puesto de profesor en la universidad, que, por otra parte, nunca ocupará plenamente.

A todo esto hay que agregarle todavía el tiempo que le requirió a Freud ser reconocido en su ciudad. Se sabe que durante casi diez

años, en la época en que introdujo la teoría de la etiología sexual de las neurosis, Freud conoció el aislamiento y la incompreensión.

Sin embargo fue en Viena donde comenzaron a reunirse, a partir de 1902, sus primeros discípulos. Al principio, se trataba de un grupo muy pequeño: dos médicos que habían tenido ocasión de oír las conferencias de Freud, M. Kahane y R. Reitler, otro que había sido tratado por Freud por una afección neurótica, W. Stekel, y por último A. Adler constituyeron con Freud el primer núcleo. Aquello fue «la Sociedad Psicológica de los Miércoles», así llamada porque el grupo tomó la costumbre de reunirse, cada semana, los miércoles, en la sala de espera de Freud. En los años siguientes, otros se unieron a ellos, a veces transitoriamente. En 1906, la primera sesión del año reúne a diecisiete personas, pero por aquella época sólo una decena de miembros asisten a las sesiones y habrá que esperar a 1910 para que el grupo alcance un número demasiado grande como para poder continuar reuniéndose en casa de Freud. Entretanto, en 1908, ha tomado el nombre de «Sociedad Psicoanalítica de Viena».

Los informes detallados de las reuniones, cuya redacción desde 1906 estuvo a cargo de O. Rank, se han conservado [*Actas de la Sociedad Psicoanalítica de Viena*]. Ellos nos muestran bien la composición, el trabajo y el funcionamiento de este pequeño grupo. Muy pronto no se limitó sólo a médicos sino que incluyó a docentes, escritores, y un musicólogo. Durante los primeros años, de todas maneras, era Freud solo, o casi, el que podía beneficiar al grupo con su experiencia del psicoanálisis. Pero los otros estaban lejos de ser únicamente receptores pasivos. Se los ve interesarse por todo, analizar las obras más importantes que se publicaban, de literatura, de historia o de etnología. Se los ve discutir francamente, sin cuidarse unos de otros, lo que no será siempre el caso en las sociedades psicoanalíticas. Se los ve a veces evocar su propia vida, como cuando Urbantschitsch describe su vida sexual hasta su matrimonio. Freud interviene siempre, aun cuando no exponga: rectifica lo que le parece erróneo pero no deja nunca de subrayar la calidad de las intervenciones.

El comité. En resumen, la sociedad de los miércoles, y luego la Sociedad Psicoanalítica de Viena, fueron lugares de real actividad intelectual donde personalidades diversas pero en muchos casos originales comenzaron a retomar de manos de Freud la teoría y la práctica del psicoanálisis. Pero curiosamente el grupo de los primeros discípulos dio muestras a menudo de insatisfacción con respecto a Freud, a quien acusaron de manera más o menos explícita de relegarlos para preferir a los extranjeros que comenzaban a ad-

herir a las tesis del maestro vienés. Esto sucedió, en particular, cuando Freud decidió confiar la presidencia de la Asociación Psicoanalítica Internacional a C. G. Jung, idea que en efecto mostró ser mala porque muy rápidamente este iba a criticar las tesis de Freud, en particular sobre la etiología sexual de las neurosis, y a descuidar por completo su función de presidente para desarrollar sus propias opciones y separarse finalmente del grupo freudiano. Se ha creído poder explicar la excesiva confianza que Freud depositó en Jung a partir de algunas observaciones de Freud mismo: le preocupaba que el psicoanálisis quedase confinado a un medio restringido como el medio judío vienés, y el hecho de que Jung, un célebre terapeuta de Zurich, hubiese adherido al psicoanálisis podía llegar a constituir un comienzo brillante de reconocimiento oficial. Pero tal explicación es sin duda por entero insuficiente.

Más bien es probable que Freud haya sentido las dificultades a las que podían llevar las relaciones en el interior de un grupo cuando estas tienden a anular toda diferencia y cada uno se reconoce con demasiada absorción en el otro, mientras todos buscan estar en un acuerdo absoluto con el maestro. Sin duda, Freud estaba preocupado por preservar las tesis esenciales que había introducido y no dejaba de elevar su voz cuando le parecía que sus discípulos renunciaban a ellas. Pero también alentaba a sus seguidores a labrar por sí mismos, a su manera, el terreno que él abría, antes que buscar una conformidad absoluta con él. Eso es por ejemplo lo que le escribe a Ferenczi en febrero de 1924: «En cuanto a su deseo de permanecer en un perfecto acuerdo conmigo (. . .) estimo que no es un objetivo deseable ni fácil de alcanzar (. . .) ¿Por qué no tendría usted el derecho de tratar de ver si las cosas no funcionan de una manera distinta de la que me ha parecido? Si al hacerlo se extravía, se dará cuenta solo (. . .) o yo me tomaré la libertad de hacérselo ver no bien esté seguro de ello».

Se puede exponer esta dificultad a la luz del mismo psicoanálisis. Cuando la personalidad de un maestro domina considerablemente a la de sus discípulos, estos a menudo no tienen otro recurso que intentar inscribirse en una filiación, con todos los avatares que entonces se avizoran: ya sea buscar una conformidad total con lo que representa el padre, ya sea rebelarse contra su autoridad, en tanto que las elaboraciones «teóricas» sólo vienen a dar un pretexto a la rebelión. Esto no podía dejar de producirse en el entorno de Freud.

¿Cómo evitarlo entonces? Habiéndose mostrado insuficiente el recurso a alguna personalidad exterior, como se vio en el episodio con Jung, E. Jones tuvo la idea del «comité», o sea, de un pequeño

grupo de amigos fieles, una especie de «vieja guardia» alrededor de Freud que le asegurase la prolongación de su obra. El único compromiso de los miembros sería no cuestionar públicamente los principios fundamentales del psicoanálisis, como el inconciente o la sexualidad infantil, antes de discutirlo con los otros. Este comité se reunió efectivamente por primera vez en mayo de 1913, y Freud le dio a este acontecimiento un peso simbólico particular al ofrecer a cada uno de los que lo componían con él (K. Abraham, S. Ferenczi, Rank, Sachs, luego Eitingon) una piedra tallada griega que cada uno hizo luego montar en un anillo.

Si su objetivo era evitar el retorno de las formas desagradables de conflicto, como las producidas con Jung o con Adler, está claro que el comité fracasó en su tarea. Los años siguientes vieron todavía la defección de Rank, que ni siquiera ocurrió de la forma atemperada que Jones había imaginado para los desacuerdos eventuales futuros. Pero lo esencial no está quizás allí. La idea del comité da cuenta indudablemente de una cuestión esencial para el psicoanálisis. Si la cura analítica a la que cada analista se somete lleva a cada uno a sostener su deseo con menos dependencia, quizá, de las formas convencionales de la vida social, ¿puede imaginarse una forma nueva de lazo social en el grupo analítico que responda a lo que, en la cura, permite prestar atención a aquello que está reprimido en otra parte? La pregunta sigue planteada hoy para las diversas asociaciones de analistas, tal como se le había planteado ya a la Sociedad Psicológica de los Miércoles o a la Sociedad Psicoanalítica de Viena.

II. ALGUNOS HITOS EN LA HISTORIA DE LAS INSTITUCIONES PSICOANALÍTICAS. Los conceptos freudianos no fueron todos aceptados en bloque por aquellos que se consideran pertenecientes al movimiento psicoanalítico. La historia del movimiento, efectivamente, está ornada de escisiones por cuestiones teóricas desde el principio.

A partir de 1902, se reunía en Viena, los miércoles, en el domicilio de Freud, un grupo de médicos con el fin de estudiar el psicoanálisis, grupo al que se unirán rápidamente A. Adler, S. Ferenczi, O. Rank y W. Stekel. E. Bleuler, psiquiatra suizo de renombre, y luego su asistente, C. G. Jung, muestran enseguida interés por los descubrimientos freudianos. Jung participa en el primer congreso de psicoanálisis en Salzburgo en 1908 y acompaña a Freud en su viaje a los Estados Unidos (1908). En 1910, durante el segundo congreso de psicoanálisis, en Nuremberg, queda fundada la International Psychoanalytical Association (IPA), «con el fin —escribe Freud— de prevenir los abusos que podrían cometerse en nombre

del psicoanálisis una vez que este se haya vuelto popular». El propio Freud dicta después algunas exclusiones: por una parte, las de Adler (1911) y Jung (1913); por otra, la de Rank (1924). Con los primeros, el diferendo recae sobre el papel de la sexualidad como referencia primordial de la causalidad en psicoanálisis; con Rank, sobre cuestiones prácticas, ligadas a la teoría de la regresión y al trauma. Los discípulos más fieles de Freud son K. Abraham, que funda en Berlín el primer instituto de psicoanálisis, y E. Jones, en Londres. Viena, la ciudad de Freud, permanece en el centro del movimiento —al que W. Reich se une en 1920— hasta que el nazismo obliga a una gran parte de los psicoanalistas a emigrar, principalmente a los Estados Unidos. Es en este país, al que se dice que Freud creía haber llevado la peste, donde el psicoanálisis se dejará domesticar más fácilmente: con H. Hartmann, por ejemplo, se convertirá en una especie de psicología adaptativa. En los países socialistas, a despecho de una implantación en los comienzos de la revolución socialista (sobre todo por la actividad de Ferenczi en Budapest, en 1919), pronto el psicoanálisis es excluido totalmente por considerárselo una ciencia burguesa y reaccionaria; esta situación permanece inalterable hasta 1990, donde, de subterráneo y clandestino que era, comienza a hacer algunas apariciones en el mundo de los escritores y en cierta inteligencia.

En Gran Bretaña, el psicoanálisis tiene un repunte teórico importante: con Melanie Klein, que se opone a Anna Freud con respecto al análisis de niños, se da un paso esencial en la teoría de los estadios preedípicos. Más tarde, los trabajos de D. W. Winnicott, de W. Bion y de D. Meltzer se inscriben en la dimensión desarrollada por Klein, y permiten especialmente el abordaje de las psicosis.

En Francia, habrá que esperar a 1923 para que algunas de las obras de Freud sean traducidas y a 1926 para que Marie Bonaparte, Eugénie Sokolnicka, A. Hesnard, R. Allendy, A. Borel, R. Laforgue, R. Loewenstein, G. Parcheminy y E. Pichon funden la Sociedad Psicoanalítica de París. Esta sociedad tiene como objetivo agrupar a todos los médicos de lengua francesa en condiciones de practicar el método terapéutico freudiano y de dar a los médicos deseosos de hacerse psicoanalistas la ocasión de pasar por el psicoanálisis didáctico indispensable para el ejercicio del método. La sociedad es reconocida por la IPA. J. Lacan es aceptado como miembro adherente en noviembre de 1934, y expone su primer estudio sobre el estadio del espejo en el Congreso Internacional de Psicoanálisis en Marienbad en 1936. La primera escisión del movimiento psicoanalítico francés se produce en 1953 a propósito de lo que se llama la «cuestión del Instituto». Ya desde 1933 existía un Instituto

de Psicoanálisis en el seno de la Sociedad Psicoanalítica de París. Después de la guerra, S. Nacht, rodeado por S. Lebovici y M. Bénassy, elabora un proyecto de separación del Instituto de Psicoanálisis (reservado a la enseñanza y la formación de los futuros analistas) de la Sociedad Psicoanalítica de París, y propone también reglamentos para la formación de los candidatos a analistas. Las oposiciones a estos reglamentos se cristalizan alrededor de Lacan, que funda la Sociedad Francesa de Psicoanálisis (S.F.P.), cuyos miembros, por el hecho de su salida de la Sociedad Psicoanalítica de París, no son reconocidos por la IPA. Es también desde esta época cuando la enseñanza de Lacan, que insiste especialmente en el lugar de la palabra y del lenguaje en el psicoanálisis, adquiriría una importancia de primer plano.

En 1963, una nueva escisión, llamada «de la Internacional», ve la luz en el seno de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis: un grupo, compuesto sobre todo por universitarios, aspira al reconocimiento de la IPA, la que dicta la condición *sine qua non* para la renovación de su reconocimiento: la corrección de la manera en que Lacan conduce sus análisis didácticos. Muchos miembros dan vuelta su posición de 1953. La S.F.P. es disuelta. El 21 de junio de 1964, Lacan funda la Escuela Freudiana de París (E.F.P.), seguido por P. Aulagnier, J. Clavreul, S. Leclaire, F. Perrier, G. Rosolato y J.-P. Valabrega. También se forma otro grupo, la Asociación Psicoanalítica de Francia, que pide y obtiene su afiliación a la IPA. Otra escisión, concerniente al análisis didáctico, se produce en marzo de 1969, alrededor de P. Aulagnier, que deja la E.F.P. para formar el Cuarto Grupo. En 1980, Lacan disuelve la Escuela Freudiana de París. Hará falta sin duda algún tiempo todavía para apreciar correctamente lo que estuvo en juego en esta disolución, así como en la consiguiente constitución de varios grupos que invocan la enseñanza de Lacan. En contrapartida, lo que se ve claramente es que la transmisión no se opera en el psicoanálisis de una manera simple y directa, como un padre lega su herencia a sus hijos. El psicoanálisis pone a cada uno frente a algo real difícil de aceptar, se trate de la pulsión de muerte o de lo que en la sexualidad se acomoda mal. La tentación es grande en cada uno de olvidar eso real, deslizándose hacia teorías o prácticas edulcoradas, o de intentar amaestrarlo en instituciones burocráticas. A partir de todo esto es comprensible que las renegaciones y los retornos a la inspiración original puedan alternarse: estas dificultades no han impedido, sin embargo, hasta el presente, que el psicoanálisis mantuviese vigente lo más vivo de su experiencia.

psicología colectiva [o **de las masas**] (fr. *psychologie collective*; ingl. *group psychology*; al. *Massenpsychologie*). Estudio racional de las relaciones sociales en tanto están determinadas por factores psíquicos.

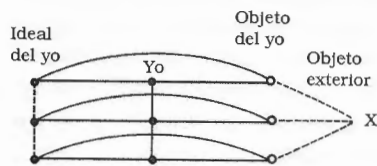
Las relaciones de lo individual y de lo colectivo (de lo «social») constituyen uno de los objetos triviales de la epistemología de las ciencias humanas. Hay que admitir que este tema suscita controversias generalmente bastante estériles, sobre todo cuando se busca hacer valer la preeminencia de un abordaje psicológico o de un abordaje sociológico de los hechos humanos.

El psicoanálisis es en cierto modo más radical. Según él, lo colectivo y lo individual obedecen a las mismas leyes, son producidos por mecanismos idénticos, aun cuando esto sólo pueda ser demostrado por ahora en un número reducido de ejemplos.

Es concebible que haya una continuidad entre lo colectivo y lo individual, desde que se observa, con Freud, «que el otro desempeña siempre en la vida del individuo el papel de modelo, de objeto, de asociado o de adversario». Así, «la psicología individual se presenta desde el principio, al mismo tiempo y bajo cierto aspecto, como una psicología social, en el sentido amplio, pero plenamente justificado de la palabra» (*Psicología de las masas y análisis del yo*, 1921). J. Lacan mostrará después que el inconciente está formado por lo que no pudo ser dicho en un discurso dirigido al **Otro**, o no pudo ser oído en un discurso proveniente del Otro. El inconciente está constituido por la parte faltante de un discurso transindividual, y así incluye de entrada una referencia a una instancia social.

¿De qué fenómenos colectivos, sin embargo, está en mejores condiciones de dar cuenta el psicoanálisis? Freud le ha dedicado numerosas páginas a la constitución de esos grupos ligados por un ideal común, al funcionamiento de esas «masas» frecuentemente conducidas por un líder indiscutido. Toma así de Gustave Le Bon (*Psicología de las masas*) la descripción de una multitud «impulsiva, móvil e irritable», «inclinada a todos los extremos», influenciada y voluble. Y propone una teorización rigurosa de ella poniendo en serie el estado de enamoramiento, la hipnosis y la masa. En la hipnosis, como en el enamoramiento, el objeto ha tomado el lugar del ideal del yo y se convierte así en el único objeto digno de atención (aun cuando por otra parte «la hipnosis se distingue (. . .) del enamoramiento por la ausencia de tendencias sexuales directas»). Del otro lado, la hipnosis está tan cerca de la masa (con su fascinación por el líder) que se puede decir que constituye una «formación colectiva de dos». A partir de allí Freud va a presentar lo que pasa en la masa con ayuda de un esquema.

Este esquema permite observar que «una masa primaria se presenta como una reunión de individuos que han remplazado su ideal del yo por el mismo objeto, lo que ha tenido como consecuencia la identificación [recíproca] de sus propios yoes».



El estudio fue escrito en 1921. Se puede estimar que, aparte de su alcance general, anticipa elementos que permitirán captar lo que podrá unir a las masas fanatizadas del nazismo algunos años más tarde. En este sentido, es

prolongado por el que constituye sin duda uno de los mejores libros de W. Reich: *La psicología de masas del fascismo* (1933). Reich resitúa el amor por el jefe (*der Führer*) en el marco más general de la familia patriarcal. Muestra que las pulsiones sexuales, desviadas de su objetivo, pueden fácilmente transformarse en sadismo; y que pueden, al mismo tiempo, ser proyectadas sobre el otro, el extranjero acusado de contaminar a la «madre Alemania» (la asimilación del judío a la enfermedad venérea se lee en numerosos textos nazis).

Se puede lamentar que el psicoanálisis contemporáneo no dé mayor espacio a este tipo de investigaciones. Sin embargo, un autor como Lacan, con su teoría de los «discursos», ha suministrado algunos elementos teóricos nuevos que podrían favorecer estas búsquedas.

psicología del yo (fr. *égopsychologie*; ingl. *ego psychology*; al. *Ich-Psychologie*). Doctrina psicoanalítica de origen norteamericano, representada por E. Kris, H. Hartmann y R. Loewenstein, a la que se podría vincular también a Anna Freud, que hizo del ego el centro de la realidad del sujeto.

La psicología del yo se ha situado en la perspectiva de una psicología de adaptación a la realidad. El libro sobre el cual se basa la psicología del yo es *La psicología del yo y el problema de la adaptación* de H. Hartmann (1930), que se apoya en los trabajos de Freud posteriores a 1920, que dan una importancia creciente al yo y sus mecanismos de defensa, desinteresándose del estudio del ello y las pulsiones, centro de sus primeras investigaciones.

Las tesis de la psicología del yo, que restablecen en el ser humano una suerte de equivalente de la conciencia en el sentido filosófico y modifican sensiblemente el sentido de la práctica analítica, han sido vivamente discutidas por Lacan en sus primeros seminarios.

psiconeurosis s. f. (fr. *psychonévrose*; ingl. *psychoneurosis*; al. *Psychoneurose*). Freud introdujo el término para designar las neurosis determinadas por los conflictos infantiles y sus modos de defensa específicos (la histeria, la neurosis obsesiva, la fobia) y ciertas psicosis, entre ellas la paranoia, en oposición a las neurosis actuales [en las que no habría elaboración psíquica de la tensión sexual].

El término ya no se utiliza, a partir de la distinción entre neurosis y psicosis. Véase **neurosis**.

psicosis s. f. (fr. *psychose*; ingl. *psychosis*; al. *Psychose*). Organización de la subjetividad en la que Freud ve una forma específica de pérdida de la realidad con regresión de la libido sobre el yo y con, eventualmente, la constitución de un **delirio** como tentativa de curación; para Lacan, el mecanismo constitutivo de la psicosis es la **forclusión del Nombre-del-Padre**.

No hay una definición propiamente psicoanalítica de la psicosis. Pero ha sido tarea del psicoanálisis haberse esforzado a través de sus teorías en iluminar los mecanismos psíquicos que conducen a la psicosis, delimitando con ello su campo en relación con el de la neurosis.

Si Freud sigue siendo el adelantado incuestionable e ineludible de los avances teóricos en materia de psicosis, fue seguido sin embargo de maneras distintas en los desarrollos teóricos posteriores de los otros adelantados que fueron Lacan, M. Klein y, con ella, Winnicott.

LA CONCEPCIÓN DE FREUD. Freud, como Kraepelin en aquella época, veía un lazo entre paranoia y catatonía (la esquizofrenia de E. Bleuler, alumno de los dos), pero, contrariamente a este, no aceptaba la organogénesis que se les suponía. Por lo que se esforzó, a partir de su propia teoría de la libido, en poner en evidencia el fundamento sexual de toda psicosis, dando la clave de los diferentes tipos de delirio [véase **delirio**] en un magistral análisis lingüístico.

Fue en el análisis de las *Memorias de un neurópata*, publicadas en 1903 por el presidente de la Corte de Apelaciones de Saxe, el doctor en derecho P. D. Schreber, donde Freud encontró los fundamentos de su teoría de las psicosis (1911), cuando acababa de explorar la libido infantil (1907-1910) y justo antes de elaborar su concepción del narcisismo (1914).

La psicosis del presidente Schreber se desencadenó al ser nombrado presidente de la Corte de Apelaciones. Se ha mencionado de su vida el verdadero **terrorismo pedagógico** ejercido por su padre,

que era médico (M. Mannoni, *La educación imposible*, 1973). Este padre es el autor de un tratado de educación donde se dedica un gran espacio al enderezamiento postural con el concurso de una «gimnasia terapéutica», cuyo objetivo era erradicar lo malo en el niño y aplastar todo lo que podía ser del orden del deseo. Tuvo un hermano que se suicidó a los treinta y ocho años. Su vida conyugal, feliz, se vio empañada por la ausencia de hijos. Estos elementos presentan un gran interés en la lógica de su proceso mórbido. La enfermedad de Schreber comienza en 1893 con algunos sueños donde algunos síntomas experimentados nueve años antes (hipocondría grave, se dijo) se repiten, y donde se impone la idea súbita e insólita de que «sería hermoso ser una mujer en el momento del coito». Los malestares físicos son interpretados como persecuciones ejercidas por el doctor Flechsig, el mismo que lo había tratado y curado anteriormente, que es acusado de «asesinato del alma». El presidente Schreber permanecerá internado en un sanatorio hasta 1902, y el juicio que le devuelve la libertad, relata Freud, contiene el resumen de su sistema delirante en el siguiente pasaje: «Se consideraba llamado a procurar la salvación del mundo y devolverle la felicidad perdida, pero sólo podría hacerlo tras haberse transformado en mujer». Schreber estimaba que tenía un papel redentor que cumplir, convirtiéndose en la mujer de Dios y procreando un mundo schreberiano, al precio de su emasculación. Pues ese Dios, sustituto del doctor Flechsig, sólo estaba rodeado de cadáveres.

Freud observa que el perseguidor designado, el doctor Flechsig, había sido antes objeto de amor de Schreber (y también de su mujer, que, en señal de reconocimiento, había conservado por años su foto sobre el escritorio), y emite la hipótesis de un empuje [«poussée»; término igualmente presente en la expresión de Lacan: «poussée à la femme» = empuje a (ser) mujer] de libido homosexual como punto de partida de toda la enfermedad. Se apoya en el hecho de que Flechsig fue para el paciente un sustituto de sus objetos de amor infantiles, a saber, el padre y el hermano, ambos muertos ya en el momento de la explosión del delirio. «El fondo mismo del fantasma de deseo se convierte en el contenido de la persecución», escribe Freud.

Las afirmaciones teóricas de Freud sobre la libido infantil le hacen llevar el punto débil de los paranoicos a la fijación en el estadio del autoerotismo, del narcisismo y de la homosexualidad, etapa obligada de toda construcción libidinal en la que el niño toma como objeto de amor a aquel que detenta órganos genitales similares a los de él, pues se ha amado primero a sí mismo con sus propios órganos genitales.

Freud agrega que esto mismo ocurre en la esquizofrenia: los psicóticos tienen en esencia una libido vuelta sobre el propio cuerpo.

La libido, de un modo general, se sublima en las relaciones sociales, pero su ejercicio es peligroso para el psicótico que, en todo otro, sea cual sea, se las tiene que ver con una duplicación de sí mismo que desconoce. El genio de Freud fue haber hecho notar que, en los diferentes delirios que se constituyen, todo se remitía a contradecir una única proposición: «yo, un hombre, lo amo a él, un hombre», y que las diferentes formas clínicas de los delirios agotan todas las maneras posibles de formular esta contradicción.

Por medio de un análisis lingüístico, Freud muestra tres maneras de contradecir la proposición: contradicción del sujeto, del verbo o del objeto. El delirio de persecución operará una inversión del verbo: «yo no lo amo, él me odia, lo odio porque me persigue»; el erotomaníaco rechazará el objeto: «no es a él a quien amo, es a ella a quien amo», que se transformará en un «es a ella a quien amo porque ella me ama»; por último, el celoso delirante no reconocerá al sujeto y transformará la proposición en «no soy yo quien ama al hombre, es ella quien lo ama; no soy yo la que ama a las mujeres, él las ama». La proposición, agrega Freud, puede también ser rechazada en bloque: «no amo a nadie, sólo me amo a mí», y se trata entonces del delirio de grandeza.

El problema teórico a resolver para Freud es entonces el de aclarar los lazos entre proyección y represión, puesto que, en la economía libidinal del psicótico, una percepción interna es sofocada, y en su lugar aparece una percepción venida del exterior.

Se plantea así la cuestión de un mecanismo que sería propio de la psicosis. Apoyándose en la convicción de Schreber de la inminencia del fin del mundo, convicción que se encuentra muy a menudo en la paranoia, Freud estima que la represión consistiría en un retiro de los investimentos libidinales colocados en las personas u objetos antes amados y que la producción mórbida delirante sería una tentativa de reconstrucción de estos mismos investimentos, una especie de tentativa de curación. Hace entonces la observación, extremadamente importante, de que lo abolido del adentro (*Verwerfung*) vuelve del afuera; agrega que el desprendimiento de la libido debe de ser el mecanismo esencial y regular de toda represión, pero deja en suspenso el problema mismo del desprendimiento de la libido.

Después de haber elaborado su segunda tópica, Freud deslindará el campo de la psicosis en un conflicto entre el yo y el mundo exterior, y el campo de la neurosis, en un conflicto entre el yo y el ello (*Neurosis y psicosis*, 1924).

La pérdida de la realidad, consecuencia de estos conflictos, que se ve en ambos casos, sería un dato inicial en la psicosis, en la que es mejor decir entonces que un sustituto de la realidad ha venido en lugar de algo forcluido, mientras que, en la neurosis, la realidad es reacomodada dentro de un registro simbólico.

LAS PERSPECTIVAS DE LACAN. En línea directa con la empresa freudiana, Lacan retomará la perspectiva sobre el narcisismo de 1914 y la cuestión de la *Verwerfung* (como *forclusión*) para construir su teoría del fracaso de la metáfora paterna en la base de todo proceso psicótico. El narcisismo no es sólo la libido investida sobre el propio cuerpo, sino también una relación imaginaria central en las relaciones interhumanas: uno se ama en el otro. Es allí donde se constituye toda identificación erótica y donde se juega toda tensión agresiva (Lacan, *Seminario III*, 1955-56, «Las psicosis»).

La constitución del sujeto humano es inherente a la relación con su propia imagen; esto es lo que Lacan conceptualizó con el estadio del espejo, etapa en que el niño se identifica con su propia imagen. Esta imagen es su yo [*moi*], con tal que un tercero la reconozca como tal. Así, por un lado, le permite diferenciar su propia imagen de la de otro, y le evita, por otro lado, la lucha erótica o agresiva que provoca la colusión no mediatizada de un otro con otro, donde la única elección posible es «él o yo». En esta ambigüedad esencial en la que puede estar el sujeto, la función del tercero, por lo tanto, es regular esta inestabilidad fundamental de todo equilibrio imaginario con el otro. Este tercero simbólico es lo que Lacan llama el «Nombre-del-Padre», y por ello la resolución del complejo de Edipo tiene una función normativa.

Para comprender este mecanismo, hay que referirse al juego del deseo que es inherente al psiquismo humano, sujetado de entrada en un mundo simbólico por el hecho de que el lenguaje lo preexiste. El juego del deseo capturado en las redes del lenguaje consistirá en la *aceptación* por parte del niño (al. *Bejahung*) de lo simbólico, que lo apartará para siempre de los significantes primordiales de la madre (represión originaria), operación que en el momento del Edipo hará lugar a la metáfora paterna: en tanto sustitución de los significantes ligados al deseo de ser el falo materno por los significantes de la ley y del orden simbólico (el Otro). Así quedará asegurada la perpetuación del deseo, que recaerá sobre un objeto distinto de la madre. Si hay fracaso de la represión originaria, hay forclusión, rechazo de lo simbólico, que resurgirá entonces en lo real —dice Lacan— en el momento en que el sujeto se vea confrontado con el deseo del Otro dentro una relación simbólica. El Otro, de la misma

manera que el otro, el semejante, será arrojado entonces al juego especular.

Lacan indica que en todo el delirio de Schreber se observa la disolución del otro en tanto identidad en una subjetividad especular en disolución. Es así como la homosexualidad de Schreber no tiene nada que ver con una perversión sino que se inscribe en el proceso mismo de la psicosis. El perseguidor, en efecto, no es sino una simple imagen de un otro con el cual la única relación posible es la agresividad o el erotismo, sin mediación de lo simbólico. Lo que no ha sido simbolizado en Schreber es el significante padre, la relación con la mujer en el símbolo de la procreación, y bien podría ser que el fracaso de la metáfora paterna se debiese al hecho de que el padre real de Schreber se había instaurado como figura de la ley del deseo y no como representante de esa ley, bloqueando así toda sustitución significativa.

En el campo de la neurosis, nunca hay pérdida de la relación simbólica. Todo síntoma es una palabra que se articula; y la relación con la realidad no está obturada por una forclusión sino por una *renegación* (al. *Vernetzung*).

LA CONCEPCIÓN DE MELANIE KLEIN Y DE DONALD WOODS WINNICOTT. Muy otra es la posición de Melanie Klein. Ella otorga un papel esencial a la madre como proveedora de objetos buenos y malos y, en tanto tal, como generadora de todos los males y todos los bienes. En el sistema de conceptos que forjó para el desarrollo libidinal, dentro de las diferentes etapas que llevan a la resolución del conflicto edípico, la noción de escisión es fundamental: consiste en una oscilación perpetua entre agresividad y angustia donde los objetos de deseo se juegan a la vez en el interior y en el exterior del cuerpo; Lacan, admirador de sus experiencias, la denomina «tripera genial», sin adherir a su manera de teorizar.

Para Klein, dentro del juego perpetuo de introyección de los objetos buenos y los objetos malos en el interior del cuerpo, subentendido por la agresividad y la angustia inherentes a la libido, que ella designa como posición esquizoparanoide, la psicosis es la huida hacia el objeto interno bueno, y la neurosis, la huida hacia el objeto externo bueno.

Distinguiéndose ligeramente de Klein, Winnicott, aunque también adjudica un papel muy importante a la madre, denuncia el proceso psicótico como una enfermedad de la falla del entorno; el prematuro desinvertimiento de la madre, al no permitir la sustitución de los objetos buenos, fija al niño en la posición esquizoparanoide, de donde la importancia del objeto transicional en la

conquista de la independencia del niño pequeño. Klein y Winnicott estuvieron en el origen de todo el movimiento de la antipsiquiatría (R. Laing y D. Cooper) y tienen un vasto público en los países anglosajones. La influencia de Lacan es preponderante en los países francófonos, con una vasta penetración del otro lado del Atlántico, especialmente en América Latina.

psicosis maniaco-depresiva (fr. *psychose maniaco-dépressive*; ingl. *manic-depressive psychosis*; al. *manisch-depressive Psychose*). Psicosis que se manifiesta por accesos de manía o por accesos de melancolía, o por unos y otros, con o sin intervalos de aparente normalidad.

Bajo la apariencia de un trastorno biológico de la regulación del humor, modelo de la enfermedad endógena e incluso hereditaria, esta psicosis corresponde a una disociación de la economía del **deseo** de la del **goce**. Totalmente confundido con su ideal en la manía, puro deseo, el sujeto se reduce totalmente al objeto en la melancolía, puro goce.

LA MELANCOLÍA. Recordemos solamente aquí un rasgo clínico que distingue la culpa del melancólico (véase **melancolía**) de la de otros estados depresivos, cualquiera sea su gravedad: la acusación dirigida contra sí mismo toma aquí el carácter de una comprobación, antes que de una queja, comprobación que no lo divide (no hay duda ni dialéctica posible); que no recae nunca sobre *la imagen de sí mismo* (Lacan, *Seminario VIII*, 1960-61, «La transferencia»). Se trata de un odio que se dirige al *ser* mismo del sujeto, desprovisto de toda posesión, hasta la de su propio cuerpo (síndrome de Cotard) y denunciado como la causa misma de esta ruina, sin la modestia que implicaría tal indignidad.

LA MANÍA: CLÍNICA. El síntoma patognomónico de la crisis maníaca es la *fuga de ideas*. La expresión verbal o escrita está acelerada, es incluso brillante, pero parece haber perdido toda resistencia y toda orientación, como si el pensamiento sólo estuviese organizado por puras asociaciones o conexiones literales (juegos de palabras, dislates). Otro síntoma notable es la extrema capacidad del maníaco para distraerse, su respuesta inmediata a toda sollicitación, como si su funcionamiento mental hubiera perdido todo carácter privado. En contraste con la riqueza de los pensamientos, las acciones son inadecuadas y estériles: gastos ruinosos, empresas excesivamente audaces que ponen de manifiesto la pérdida del sentimiento de lo imposible. Existe una tendencia a hacer participar a

los semejantes en esta fiesta apremiante con abolición del sentimiento de la alteridad así como de la diferencia de los sexos. La fisiología se ve modificada: ausencia de fatiga a pesar de la falta de sueño, agitación, etc. El humor, incontestablemente exaltado, no es por fuerza bueno y se muestra precario, siendo todo estado maníaco potencialmente un estado mixto (maníaco y melancólico).

LA MANÍA: ESTUDIO PSICOANALÍTICO. La manía sólo fue abordada al comienzo por el psicoanálisis (K. Abraham, 1911; Freud, 1915) secundariamente y en su relación con la melancolía: ambas dependerían de «un mismo complejo, al que el yo ha sucumbido en la melancolía, mientras que en la manía lo ha dominado o apartado» (Freud, *Duelo y melancolía*, 1915). En *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), Freud afirma: «No es dudoso que en el maníaco yo e ideal del yo hayan confluído». Por último, en *El yo y el ello* (1923), Freud incidentalmente pudo considerar la manía como una defensa contra la melancolía. Esta noción de defensa maníaca fue retomada y extendida a otros campos por M. Klein (*Contribuciones al estudio de la psicogénesis de los estados maniaco-depresivos*, 1934) y Winnicott (*La defensa maníaca*, 1935), especialmente. Sin embargo es objetable, en la manía, por el dominio que supone en el sujeto de los mecanismos de su psicosis.

Para comprender el humor maníaco, conviene recordar las condiciones del humor normal (muy influido, por lo demás, por las convenciones sociales). En ausencia de inscripción en el inconsciente de una relación entre los sexos, no existe, para suplirla y guiar el deseo sexual, más que una relación con los **objetos** de la **pulsión** que la castración va a hacer funcionar como causas del deseo. Estos objetos funcionan desde entonces como faltantes a la imagen del cuerpo. El hecho de deber así el deseo a la castración da a cada uno un humor más bien depresivo. Además, que el sujeto sólo asuma esta castración en nombre del padre muerto, alimenta su culpabilidad tanto por faltar al ideal que este encarnaba como por pretender realizarlo. A través de la fiesta, con todo, se ofrece la ocasión de celebrar colectivamente cierta realización imaginaria del ideal en un ambiente de consumación, e incluso de trasgresión, que recuerda a la manía pero que permanece cargado de sentido (se trata de conmemorar) y reconoce un límite (la fiesta tiene un término). A la inversa, el maníaco triunfaría totalmente sobre la castración: él ignora las coerciones de lo **imaginario** (el sentido) y de lo **real** (lo imposible). Alcanzaría así dentro del orden **simbólico** una relación al fin lograda con el **Otro**, a través de una consumación desenfadada hecha posible por la riqueza inagotable de su nueva realidad. En

esta «gran comilona» [«bouffe»: también bufonada], aparece sin embargo más «devorado» por el orden simbólico desencadenado en él que entregado a las satisfacciones de un festín. Por otra parte, esta «devoración» no significa fijación o regresión al estadio oral. Se trata aquí de un levantamiento general del mecanismo de inercia que lastra el funcionamiento normal de las pulsiones (la castración). Los orificios del cuerpo pierden entonces su especificidad (M. Czermak, *Oralité et manie*, 1989) para venir a presentificar indistintamente la «gran boca» del Otro, la deficiencia estructural de lo simbólico, desmascarada por el desanudamiento de lo real y de lo imaginario

ESPECIFICIDAD DE LA PSICOSIS MANÍACO-DEPRESIVA. ¿Cómo situar la psicosis maníaco-depresiva? Freud propone para ella, en 1924 (*Neurosis y psicosis*), un marco particular, el de las neurosis narcisistas, donde el conflicto patógeno surge entre el yo y el **superyó**, mientras que en la neurosis se sitúa entre el yo y el ello, y en la psicosis, entre el yo y el mundo exterior. El mismo año, en su *Esquema de una historia del desarrollo de la libido*, K. Abraham se dedica a distinguirla de la neurosis obsesiva. Mientras que el obsesivo lucharía constantemente contra el asesinato edípico no cumplido, «en la melancolía y la manía, el crimen es perpetrado a intervalos en el plano psíquico, del mismo modo como es realizado ritualmente en el curso de las fiestas totémicas de los primitivos». En esta perspectiva, propia de la evolución del sujeto, M. Klein insiste en el acceso del melancólico a una relación con un objeto completo (que correspondería al yo [*moi*] lacaniano), cuya pérdida podría ser sentida como una pérdida total.

Para Ch. Melman (*Seminario*, 1986-87), la existencia posible de dos cuadros clínicos así contrastados traduce «una disociación específica de la economía del deseo de la del goce». Cita el ejemplo de aquellos que, a consecuencia de la inmigración y del cambio de lengua de sus padres, tienen un inconciente «formado» en una lengua que, para los padres, era extranjera. En esta lengua de adopción, el deseo no está ligado a una interdicción *simbólica*, inscrita en el inconciente, sino solamente a una distancia *imaginaria* del sujeto, tanto de su ideal como de su objeto, susceptible por lo tanto de ser abolida para cometer el «crimen». Este caso ejemplar muestra cómo podría aparecer una psicosis maníaco-depresiva aun cuando los padres tuviesen entre ellos una relación correcta con la ley simbólica. Lo que daría cuenta de la conservación en esta psicosis de cierta relación con el **Nombre-del-Padre**, como lo manifiesta la ausencia generalmente comprobada en ella de alucinaciones, de

construcciones delirantes o de trastornos específicamente psicóticos del lenguaje.

psicosomático, ca adj. y s. f. (fr. *psychosomatique*; ingl. *psychosomatic*; al. *psychosomatisch*). Se dice de fenómenos patológicos orgánicos o funcionales cuando su desencadenamiento y evolución son comprendidos como la respuesta del cuerpo viviente a una situación simbólica crítica pero que no sido tratada como tal por el inconciente del sujeto, lo que los distingue de los síntomas de conversión histéricos, que son, por su parte, formaciones del inconciente.

Para los psicoanalistas, la psicología consiste en tomar en cuenta en el determinismo de las enfermedades la situación del sujeto con respecto al goce y al deseo inconcientes. Lo que la medicina, en tanto saber científico, no puede en efecto captar, no es el psiquismo, sino el cuerpo en tanto goza. Existe un corte, irreductible para la ciencia, que pasa por el cuerpo: entre el cuerpo de los conocimientos médicos y el cuerpo del inconciente, un saber sobre el goce que sólo cuenta para el sujeto.

La palabra «psicosomática», ausente en Freud y Groddeck, aparece en los Estados Unidos hacia 1930, con Alexander y Dunbar. Alexander se refiere a un esquema energético. Las neurosis «ordinarias» implican una estasis de la energía en el aparato psíquico. Pero esta energía puede también estancarse en un órgano o un aparato específicamente investido por la vida psíquica, creando así una neurosis de órgano y, en ciertos casos, lesiones orgánicas. Dunbar relaciona ciertas enfermedades con ciertos tipos de personalidad. Cree, por otra parte, que la exclusión del conflicto fuera de la conciencia produce una especie de cortocircuito a través de mecanismos subcorticales. Esta noción de exclusión del conflicto ha sido retomada por la Escuela Psicología de París, que sitúa el proceso de somatización ya en el nivel de una deficiencia del funcionamiento mental. Marquemos aquí la diferencia que nos separa de esta escuela, que inauguró la investigación psicología en Francia, pues tiene consecuencias sobre la actitud del psicoanalista. Esta escuela mantiene la metáfora energética, indiscutiblemente freudiana, como fundamento de la teoría psicología. De lo que se sigue que, para ella, el peligro provendría de un real constituido por el «cuerpo de los comportamientos arcaicos y automáticos que podrían actualizarse en cualquier momento por efecto de un exceso de estimulación o de un desfallecimiento del funcionamiento mental» (C. Dejours). Con Lacan, más bien se hace evidente que el efecto psicología proviene de la notable aptitud del cuerpo al condicionamiento, o sea, a someterse al imperativo de signos, que en la

experiencia pavloviana son de hecho significantes del experimentador. El peligro viene del **Otro**.

En el hombre, a causa de la gran prematuridad de su nacimiento, su cuerpo empalma inicialmente con esa máquina extracorporal (J. Bergès) que es la madre. En consecuencia, la satisfacción de las necesidades vitales se ve sometida a su omnipotencia. Ahora bien, lo que regula su capricho o su deseo, su saber inconciente, está estructurado como un lenguaje.

Nuestro cuerpo, privado de instinto, es invadido así progresivamente por otro cuerpo, el de la lengua materna, que va a hacer de él un cuerpo humano. La regulación de su fisiología dependerá de la posición del sujeto con respecto a la constelación significativa que le dicta las condiciones de su existencia, y especialmente del significante fálico, cuyo privilegio es significar la relación de su cuerpo viviente con el deseo del **Otro**.

Si se examinan las circunstancias de desencadenamiento de los fenómenos psicosomáticos, por ejemplo de las crisis de rectocolitis hemorrágica, se comprueba que son acontecimientos bastante diversos: separación, duelo, examen, compromiso, cruce de fronteras, etc., pero que tienen como punto en común la imposición de una pérdida, la instauración de un límite; dicho de otro modo, ponen en juego la significación fálica (V. Nusinovici). Muy a menudo, la respuesta somática a este acontecimiento castratorio no ha sido precedida por una angustia, señal que se desencadena en presencia del deseo inconciente, ni por una vacilación, sino solamente a veces por un pensamiento obsesivo, sin límite, sin corte. Esta ausencia de angustia es tanto más significativa cuanto que el mismo sujeto puede experimentarla en otras circunstancias.

Por otra parte, a partir de 1963, Marty y M'Uzan describen en numerosos pacientes psicosomáticos un modo de pensamiento particular, calificado de «pensamiento operatorio», cuyos rasgos principales son los siguientes: este pensamiento no tiende a significar la acción sino a duplicarla, tiene los rasgos del superyó, supone que el otro es considerado como idéntico, presenta fenómenos de seudodesplazamientos que no son metáforas concientes ni lapsus, parece saltar o soslayar toda la actividad fantasmática, el sujeto está presente pero es vacío, etcétera.

Esta descripción traduce una especie de toma de distancia del orden fálico, que implica límite, disimetría, equívoco, sobrentendido (pues toda significación puede ser remitida a una significación sexual), y el predominio, en estos pacientes, de un modo de identificación imaginaria cuasi transitivista, en detrimento de la identificación simbólica: con un rasgo que sólo vale por su diferencia.

Su búsqueda de una garantía de la verdad no se hará por medio del recurso a la fe en un padre simbólico, y estos pacientes manifiestan una reticencia notoria hacia la transferencia. Se preocupan más bien por encontrar esta garantía en el mantenimiento de un lugar imaginario totalitario con el cuerpo de alguien cercano (padre, madre, cónyuge) y se muestran ávidos de una relación de amor con el terapeuta situado como un semejante. Todo ocurre como si ellos actuaran en función de un fantasma de una lengua materna (Ch. Melman), es decir, con la idea de que toda desgracia proveniría de la introducción de un extraño corruptor, el significante amo (es decir, fálico), en una lengua que de otro modo sería perfecta, purificada de todo equívoco, que aseguraría la satisfacción total de las demandas y daría acceso a un goce sin límite.

Precisamente cuando las circunstancias vienen a denunciar la falsedad de este fantasma, se desencadena la enfermedad. No perder nada es condenarse a no existir: un significante amo S_1 sólo representa a un sujeto para otro significante S_2 (el saber del Otro) al precio de una pérdida, la del **objeto a**, fragmento de goce perdido en la puesta en palabras de la demanda. Este objeto fija la separación entre los dos significantes y produce el equívoco fálico. Por no consentir ninguna pérdida, se produce el mecanismo llamado por Lacan «holofrase». En la holofrase, el sujeto ya no aparece más como equívoco sino que deviene inseparable de una especie de monolito S_1-S_2 . La inscripción de ese bloque, de ese *uno* totalizante, sobrepasa las posibilidades de lo simbólico. Este corte se inscribe fuera del cuerpo simbólico (a diferencia del síntoma histérico), entre cuerpo imaginario y cuerpo real, en lenguaje binario: una crisis o una ausencia de crisis mórbida. La lesión del órgano o de la función conserva sin embargo una dimensión imaginaria en su forma o su proceder que autoriza a veces una tentativa de desciframiento (del modo en que una letra sacada del texto vuelve a encontrar su forma). Notemos sin embargo que los efectos benéficos de la cura se deben en primer lugar a la reconstitución del lazo protector, y luego al enfrentamiento progresivo del sujeto con el muro del lenguaje, a través del cual es llevado a tomar en cuenta la dimensión de lo imposible.

pulsión s. f. (fr. *pulsion*; ingl. *drive* o *instinct*; al. *Trieb*). Concepto fundamental del psicoanálisis, destinado a dar cuenta, a través de la hipótesis de un montaje específico, de las formas de relación con el **objeto** y de la búsqueda de la satisfacción.

Dado que esta búsqueda de la satisfacción tiene múltiples formas, conviene hablar en general más bien de pulsiones que de la

pulsión, excepto en el caso en que interese su naturaleza general: las características comunes a todas las pulsiones. Estas características son cuatro: fueron definidas por Freud como la fuente, el empuje, el objeto y el fin. Determinan la naturaleza de la pulsión: ser esencialmente parcial, así como sus diferentes avatares (sus diferentes destinos: inversión, reversión, represión, sublimación, etc.).

HISTORIA DEL CONCEPTO EN FREUD. La pluralidad pulsional supone la noción de oposición o de dualidad. Para el psicoanálisis, las diferentes pulsiones se reúnen al fin en dos grupos que fundamentalmente se enfrentan. De esta oposición nace la dinámica que soporta al sujeto, es decir, la dinámica responsable de su vida. Esta noción de dualidad fue considerada siempre por Freud como un punto esencial de su teoría y, en buena parte, está en el origen de la divergencia, y luego ruptura, con Jung, que, por su lado, se mostraba cada vez más partidario de una visión monista de las cosas.

Una primera dificultad en el abordaje del concepto de pulsión consiste en resistir la tentación psicologizante, la tentación de comprender rápidamente, que tendería por ejemplo a asimilar la pulsión al instinto, a darle el nombre de *pulsión* a lo que quedaría de animal en el ser humano. Las primeras versiones, en castellano, inglés y francés, de los textos freudianos han favorecido este malentendido, proponiendo casi sistemáticamente traducir como *instinto* el término alemán *Trieb*.

Una segunda dificultad proviene del hecho de que la noción de pulsión no remite directamente a un fenómeno clínico tangible. Si el concepto de pulsión da buena cuenta de la clínica, es porque constituye una construcción teórica forjada a partir de las exigencias de ella, y no porque dé testimonio de alguna de sus manifestaciones particulares.

Desde un punto de vista epistemológico, el término *pulsión* aparece bastante pronto en la obra freudiana, donde viene a dar el rango de concepto a una noción bastante mal definida, la de energía. A partir de ese momento, este concepto pasa a ocupar enseguida una posición esencial en la teoría analítica, hasta llegar a ser verdaderamente su clave de bóveda, lugar que ocupará aun en los últimos textos de Freud. Pero este lugar no se debe sólo al papel fundador de la metapsicología que tiene este concepto: está motivado también por la dificultad misma del concepto y por su resistencia intrínseca, en cierto modo, para entregarle a Freud lo que este espera de él, para develarle ciertos horizontes misteriosos. «La teoría de las pulsiones —escribe en 1915— es la cuestión más importante pero también la menos acabada de la doctrina psicoanalítica».

En J. Lacan, la pulsión conserva e incluso acrecienta todavía este lugar teórico. Para él es uno de los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, junto al *inconciente*, la *transferencia* y la *repetición*, y justamente el que se muestra más delicado en su elaboración. La pulsión constituye también el punto límite donde captar la especificidad del deseo del sujeto, del que revela, por su estructura en *bucle*, la aporía. Permite además erigir una verdadera topología de los bordes y aparece, por último, como uno de los principales modos de acceso teórico al campo de lo real, ese término de la estructura lacaniana que designa lo que para el sujeto es lo imposible.

LA CONCEPCIÓN FREUDIANA. Es en 1905, en los *Tres ensayos de teoría sexual*, donde Freud usa por primera vez el término *pulsión* y hace así de él un concepto determinante. Pero, desde la década de 1890, como lo atestiguan la correspondencia con W. Fliess y el *Proyecto de psicología*, Freud está muy preocupado por aquello que da al ser humano la fuerza para vivir y también por lo que le da a los síntomas neuróticos la fuerza para constituirse. Sospecha ya que esas fuerzas son las mismas y que su desvío es lo que en ciertos casos provoca los síntomas. En esta época, trata de distinguir entre estas fuerzas dos grupos, a los que refiere la «energía sexual somática» y la «energía sexual psíquica», y llega a introducir incluso la noción de libido. Luego, su interés lo lleva ya hacia las teorías del fantasma y de la represión, y descubre las formaciones del inconciente. En 1905, entonces, habiendo ya explorado debidamente el «cómo» de la neurosis, vuelve a la cuestión fundamental que se planteaba antes, la del «por qué», la de las energías operantes en los procesos neuróticos.

El problema, justamente, es que los mecanismos de formación de los síntomas neuróticos disimulan la naturaleza de las fuerzas sobre las que se ejercen. De este modo, para acceder a la comprensión de estas últimas, Freud se ve obligado a tomar un camino indirecto. Hay dos terrenos, piensa, que permiten observar «a cielo abierto» —o sea, suficientemente libre de la represión— este juego de las pulsiones que constituye el motor de las neurosis y el motor del sujeto humano. Estos dos terrenos son, respectivamente, el de las perversiones —donde la represión es apenas eficaz— y el de los niños, esos «perversos polimorfos» —antes de que la represión haya operado demasiado.

El estudio de las perversiones va a proveerle por lo tanto el medio para asir las características y los modos de funcionamiento de las pulsiones. Pero, incidentalmente, también le da los argumentos

en apoyo de la tesis sobre la sexualidad infantil —que se juzgará totalmente inaceptable en la época— y los medios para elaborar una teoría general de la sexualidad.

En *Tres ensayos de teoría sexual*, Freud precisa en primer lugar la naturaleza de la pulsión sexual: la libido. Le parece que no hay lugar ya para repartirla entre las vertientes «somática» y «psíquica». Por el contrario, le parece que se reparte por estas dos vertientes y entre ellas y que es esta posición fronteriza la que mejor la define, como, finalmente, a toda pulsión. «La pulsión —escribe— es el representante psíquico de una fuente continua de excitación proveniente del interior del organismo». Muestra luego que, en el plano sexual, cualquier punto del cuerpo puede estar tanto en el origen de una pulsión como en su término, como lo muestran las «perversiones de objeto». En otras palabras, cualquier lugar del cuerpo puede ser o devenir zona erógena a partir del momento en que una pulsión lo inviste. Esta comprobación tiene varias implicaciones: en primer lugar, la de la multiplicidad de las pulsiones, puesto que sus orígenes y sus objetivos son muy numerosos; en segundo lugar, el de su dificultad en tender hacia un fin común, es decir, en verdad, su casi imposibilidad para unificarse, puesto que pueden conformarse con objetivos parciales y muy diferentes unos de otros; en tercer lugar, la de la precariedad de sus avatares, puesto que estos se muestran finalmente tan variados y movientes como los objetivos mismos.

Por último, propone distinguir bien el grupo de las pulsiones sexuales (que, en ciertas condiciones, entre otras cuando no son «desviadas» hacia una de las vías que se califican de perversas, permiten al ser humano reproducirse) de otro grupo de pulsiones, que, por su parte, tiene por función mantener en vida al individuo. Este segundo grupo engloba las pulsiones que empujan al sujeto a alimentarse, a defenderse, etc., es decir, las pulsiones de autoconservación que Freud no tardará en denominar más bien *pulsiones del yo*, para insistir no tanto en su función (la supervivencia) como en el objeto de esa función: el individuo mismo.

Freud define así las pulsiones en la interfase de lo somático y de lo psíquico, destaca su diversidad (y por consiguiente su pluralidad), indica lo frecuente de su carácter inacabado (por consiguiente su carácter parcial, su falta de unificación y la incertidumbre de sus destinos) y postula dos tipos principales y opuestos de pulsiones: las pulsiones sexuales y las pulsiones del yo.

Algunos años después, en 1914, Freud adelanta una nueva noción, la del narcisismo, el amor que el sujeto dirige a un objeto muy particular: él mismo. Este nuevo concepto le ofrece una clave su-

plementaria para abordar una parte del campo de las psicosis (psicosis narcisistas, como las llama en esa época) pero lo obliga también a reconsiderar esa oposición que tenía por fundamental entre pulsiones sexuales y pulsiones del yo. En efecto, a partir del momento en que admite que existe una verdadera relación de amor entre el sujeto y su propio yo, le es necesario también admitir que hay una libidinización del conjunto de las funciones del yo (que estas no responden simplemente a la lógica de la autoconservación sino que también están erogeneizadas), que la preservación del yo no entra únicamente en el registro de la necesidad, sino además, y en definitiva sobre todo, en el del deseo. Por consiguiente, desde que el yo es también un objeto sexual, se desprende de ahí que la distinción entre pulsiones sexuales y pulsiones del yo ya no tiene razón de ser. Freud la reemplaza entonces por la de pulsiones del yo y pulsiones de objeto. Muy provisionalmente, porque pronto se le hará evidente que esta segunda oposición no es sostenible: la desmiente la teoría misma del narcisismo, ya que esta precisamente muestra que el yo es un verdadero objeto para el sujeto. Por lo tanto, yo y objeto deben ponerse de hecho en el mismo plano, en todo caso en lo concerniente a las pulsiones.

En otra etapa, casi simultánea, se ve llevado a precisar exactamente las características de las pulsiones. Esto ocurre con *Trabajos sobre metapsicología* (1915), recopilación inicial de doce artículos que se proponen suministrar los fundamentos del psicoanálisis. El artículo princeps —uno de los cinco que no fue destruido por el mismo Freud— se titula *Pulsiones y destinos de pulsión*. En la primera parte, tras una muy bella advertencia epistemológica, define la naturaleza de la pulsión: una fuerza constante, de origen somático, que representa «una excitación» para lo psíquico. Luego se enuncian las características de la pulsión: fuente, empuje, objeto y fin. La fuente, como se acaba de decir, es corporal; procede de la excitación de un órgano, que puede ser cualquiera. El empuje es la expresión de la energía pulsional misma. El fin es la satisfacción de la pulsión; dicho de otro modo, la posibilidad de que el organismo alcance una descarga pulsional, o sea, reconduzca la tensión a su punto más bajo y obtenga así la extinción (temporaria) de la pulsión. En cuanto al *objeto*, es todo aquello que permita la satisfacción pulsional, o sea, alcanzar el fin. De todo esto surge que los objetos pulsionales son innumerables pero también, y sobre todo, que el fin de la pulsión no puede ser alcanzado sino de manera provisional, que la satisfacción nunca es completa porque la tensión renace enseguida, y que, al fin de cuentas, el objeto siempre es en parte inadecuado y su función nunca se cumple definitivamente.

Queda así reafirmado el carácter múltiple y opuesto entre sí de las pulsiones. Pero Freud es mucho menos claro sobre la naturaleza de esta oposición, que por otra parte considera poco importante precisar. La distinción yo/objeto que preconizaba le parece ya mucho menos pertinente y, si todavía se refiere a la de las pulsiones del yo/pulsiones sexuales, es más para mostrar que los dos grupos tienen finalmente cada uno por función garantizar la supervivencia de algo y que este algo es lo que los especifica: supervivencia del individuo para el primero, supervivencia de la especie para el segundo. Pero, a partir de aquí, la pulsión sexual, que demuestra la continuidad del germen más allá del individuo, tiene una afinidad esencial con la muerte.

La segunda parte del artículo se refiere a las vicisitudes de las pulsiones: sus *suertes* [sorts], como propone Lacan traducir el término *Triebschicksale* [destinos de pulsión]. No son suertes felices; y, por otra parte, sólo existen por el hecho de que las pulsiones no pueden alcanzar su fin. Freud enumera cinco, que son, en cierto modo, cinco maneras, para la pulsión, de organizar el fiasco [*ratage*: también falla, pifiada] de la satisfacción. La primera es el proceso más corriente en el campo de las neurosis, el responsable de la formación de los síntomas: la *represión*. La segunda, propia de las pulsiones sexuales, sigue siendo quizá la más misteriosa; también es ejemplar en cuanto a la distancia que puede separar un origen pulsional de su devenir último: se trata de la *sublimación*. Las otras tres (la *transformación en lo contrario*, la *vuelta contra la propia persona* y la *pasaje de la actividad a la pasividad*) son de hecho constitutivas de la gramática que organiza el campo de las perversiones, y más particularmente, de las oscilaciones que se operan de una posición perversa a otra. Por último, para ser totalmente exhaustivos, habría que agregar dos maneras más, mencionadas en *Introducción del narcisismo* (1914), que parecen más específicas de las psicosis: la *introversión* y las *regresiones libidinales narcisistas*.

En 1920, en *Más allá del principio de placer*, a partir de los indicios suministrados por la repetición, Freud termina por forjar la hipótesis de una pulsión de muerte (véase **pulsión de vida - pulsión de muerte**). La opone a las pulsiones de vida y hace de esta dualidad la pareja fundamental en la que reposa toda la teoría pulsional. Las pulsiones sexuales, del yo o de objeto, vienen entonces a situarse, según su función, en una u otra de estas dos categorías, con la importante idea de que la supervivencia de la especie puede ser antagónica a la del individuo. A partir de allí, queda reafirmado el principio general del funcionamiento psíquico, a saber, que el aparato psíquico tiene como tarea reducir al mínimo la tensión que

crece en él, especialmente por obra de las pulsiones. Pero ahora este funcionamiento está subsumido a la pulsión de muerte, es decir, a una tendencia general de los organismos no sólo a reducir la excitación vital interna, sino también, por ese camino, a volver a un estado primitivo inorganizado, o sea, en otros términos, a la muerte primera. Y en 1924, en *El problema económico del masoquismo*, Freud corroborará esta visión de las cosas, viendo allí la expresión del principio de Nirvana.

LA CONCEPCIÓN LACANIANA. Lacan, en particular en el *Seminario XI*, «Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis» (1973), se dedica a radicalizar estas concepciones. El hecho de que las pulsiones siempre se presentan como pulsiones parciales le parece determinante, en tanto introduce el lazo necesario entre sexo y muerte y en tanto funda una dinámica de la que el sujeto es el producto. Este sujeto está en lucha con dos lógicas de tendencias antagónicas: la que lo hace diferente de cualquier otro ser viviente, y preocupado entonces ante todo por su propia supervivencia, y la que lo considera uno entre otros, y entonces, aun cuando no se dé cuenta de ello, lo pone al servicio de su especie. Por otra parte, al volver sobre las características de las pulsiones, Lacan va a insistir en el hecho de que lo propio del objeto pulsional es no estar jamás a la altura de lo esperado. Este carácter del objeto tiene toda clase de consecuencias: en primer lugar, hace que sea imposible realizar directamente el fin pulsional, y por motivos no contingentes sino estructurales; en segundo lugar, sitúa la razón de la naturaleza parcial de la pulsión en este carácter inacabado; en tercer lugar, permite también poder describir el trayecto de la pulsión: al errar su objeto, la pulsión describe una especie de bucle alrededor de él que la lleva de nuevo a su lugar de origen y la dispone a reactivar su fuente, es decir, la prepara para iniciar entonces un nuevo trayecto casi idéntico al primero; por último, permite agregar otros dos objetos pulsionales a la lista establecida por Freud: la *voz* y la *mirada*.

Pero este carácter parcial de la pulsión, este fiasco y este aspecto inacabado incitan a Lacan a inscribir allí el origen del despedazamiento corporal fundamental del sujeto y a denunciar el engaño que representa la noción de una genitalidad unificada, o sea, de un estadio subjetivo donde las pulsiones estarían todas reunidas para responder al unísono a una función global como la de la procreación. Este estado, dice, sólo puede ser un ideal, en flagrante contradicción con los principios que rigen a las pulsiones; y esto lo lleva a recusar la noción misma de estadio entendida en la perspectiva de una *progresión genética*.

pulsión de vida - pulsión de muerte (fr. *pulsion de vie - pulsion de mort*; ingl. *life instinct, death instinct*; al. *Lebenstrieb, Todestrieb*). Grupo de pulsiones cuya combinación y enfrentamiento producen la dinámica subjetiva misma.

A partir de 1919, Freud remplace la oposición pulsiones sexuales/pulsiones del yo y la de pulsiones del yo/pulsiones de objeto por la oposición pulsiones de vida/pulsiones de muerte, que considera mucho más fundamental y que, durante todo el final de su obra, le parecerá cada vez más pertinente. La correspondencia entre las primeras oposiciones pulsionales y esta última no siempre es estricta; pero se puede decir que las pulsiones de vida reagrupan una parte de las pulsiones sexuales (la que permite la supervivencia de la especie) y una parte de las pulsiones del yo (la que busca la supervivencia del individuo). Por otro lado, una cara de las pulsiones sexuales (la que pone en peligro al individuo al estar exclusivamente al servicio de la especie), de las pulsiones del yo (la que amenaza a la especie porque privilegia al individuo) y de las pulsiones de objeto (la que preside la destrucción del objeto asegurándose su incorporación al seno del sujeto): una cara oculta, de hecho, debe verse como integrante de la pulsión de muerte.

Cuanto más avanza Freud en su obra, tanto más considera que la noción de pulsión de muerte es indispensable para el psicoanálisis, hasta el punto de llegar casi a constituir su fundamento conceptual. En particular, considera que forma la base del principio primero del funcionamiento del aparato psíquico. Este último consiste en la tarea (nunca acabada y siempre por recomenzar) de disminuir la excitación y, por consiguiente, la tensión del organismo al grado más bajo posible. A primera vista, es la búsqueda de la satisfacción (el principio de placer) la que vuelve a llevar al sujeto, por medio de la descarga pulsional, a este punto de estiaje. Pero, más fundamentalmente, Freud ve allí también la expresión de la pulsión de muerte, porque este retorno al punto de partida, al nivel mínimo de excitación, es en cierto modo el eco de la tendencia que empuja al organismo a volver a su origen, a su estado primero de no vida, es decir, a la muerte. Véase **pulsión**.

R

Rank (Otto Rosenfeld, llamado Otto). Psicoanalista austriaco (Viena 1884 - Nueva York 1939).

Uno de los primeros discípulos de S. Freud, orienta sus trabajos hacia los mitos y las leyendas. Luego, muy ligado a Ferenczi, Rank contribuye con él a ampliar a las psicosis el campo del psicoanálisis. La publicación, en 1924, de *El trauma del nacimiento* marca el principio de sus divergencias con la ortodoxia freudiana; recusa en ellas en efecto la función central del complejo de Edipo en provecho de la angustia del nacimiento. En el plano de la técnica analítica, Rank es partidario de las curas cortas, donde la rememoración cede su lugar en favor de una operación de renacimiento.

rasgo [o trazo] unario (fr. *trait unaire*; al. *einzigiger Zug*). Concepto introducido por J. Lacan, a partir de Freud, para designar al significante en su forma elemental y dar cuenta de la identificación simbólica del sujeto.

Según Freud, cuando el objeto se pierde, el investimento que se dirigía a él es remplazado por una identificación que es «parcial, extremadamente limitada y que toma solamente un rasgo (al. *einzigiger Zug*) de la persona objeto» (*Psicología de las masas y análisis del yo*, 1921). A partir de esta noción freudiana de identificación con un rasgo único, y apoyándose en la lingüística de F. de Saussure, Lacan elabora el concepto de rasgo unario.

Según Saussure, la lengua está constituida por elementos discretos, por unidades que sólo valen por su diferencia. En ese sentido, Lacan habla de «ese uno al que se reduce en último análisis la sucesión de los elementos significantes, el hecho de que ellos sean distintos y de que se sucedan». El rasgo unario es el significante en tanto es una unidad y en tanto su inscripción hace efectiva una huella, una marca. En cuanto a su función, está indicada por el sufijo «-ario», que evoca, por una parte, el conteo (este sufijo se emplea para formar sustantivos de valor numeral) y, por otra parte, la diferencia (los lingüistas hablan de «rasgos distintivos binarios», «terciarios»).

Para explicar cómo entra en juego el rasgo unario, Lacan utiliza el siguiente ejemplo: ha observado en el museo de Saint-Germain-en-Laye una costilla de animal prehistórico cubierta de una serie de marcas, de rasgos que supone han sido trazados por un cazador, representando cada uno de ellos un animal muerto. «El primer significativo es la muesca, con la que por ejemplo queda marcado que el sujeto ha matado un animal, por lo cual no lo confundirá en la memoria cuando haya matado otros diez. No tendrá que acordarse de cuál es cuál, y los contará a partir de este rasgo unario» (seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 1964).

Que cada animal, cualesquiera que sean sus particularidades, sea contado como una unidad, significa que el rasgo unario introduce un registro que se sitúa más allá de la apariencia sensible. En ese registro, que es el de lo simbólico, la diferencia y la identidad ya no se basan más en la apariencia, es decir, en lo imaginario. La identidad de los rasgos reside en que estos sean leídos como unos, por irregular que sea su trazado. En cuanto a la diferencia, es introducida por la seriación de los rasgos [o trazos]: los unos son diferentes porque no ocupan el mismo lugar. Esta diferencia del significante consigo mismo cuando se repite es considerada por Lacan como una de sus propiedades fundamentales. Ella hace que la repetición significativa (el concepto freudiano de repetición) no sea un eterno retorno.

El rasgo unario, en tanto permite el conteo, es el soporte de la identificación del sujeto. El niño, efectivamente, no cuenta sólo objetos, se cuenta a sí mismo y muy pronto. «El sujeto, cuando opera con el lenguaje, se cuenta, esta es su posición primitiva». Está implicado «de una manera radicalmente constitutiva» en una actividad inconciente de conteo (seminario *La identificación*). De este modo, si el niño se incluye en el número de sus hermanos diciendo, por ejemplo: «Tengo tres hermanos, Pablo, Ernesto y yo», es porque «antes de toda formación de un sujeto, de un sujeto que piensa, que se sitúa, ello cuenta, está contado, y en lo contado ya está incluido el que cuenta» (*Los cuatro conceptos fundamentales*. . .). Sólo en un segundo tiempo se reconoce como el que cuenta y que, por ello, puede descontarse. Estas operaciones, y particularmente su capacidad para descontarse, hacen que el sujeto se identifique como uno.

A modo de ejemplo de las relaciones entre el conteo y la identificación, podemos citar un pasaje de las *Historias del buen Dios* de R. M. Rilke. Una mujer termina así la carta dirigida al narrador: «Yo y cinco niños más, incluyéndome». El narrador le responde: «Yo que también soy uno, porque me incluyo».

El sujeto no es por lo tanto uno en el sentido en que el círculo o la esfera simbolizan la unificación, sino uno como el «vulgar palito» que es el trazo. La unificación, desde el punto de vista psicoanalítico, es un fantasma, y la identificación no tiene nada que hacer con ella. Debe destacarse también que la elaboración del rasgo unario es concomitante del trabajo de Lacan sobre superficies de propiedades topológicas diferentes a las de la esfera: toro, cross-cap, etc. (*Seminario IX*, 1961-62, «La identificación»).

La identificación con el rasgo unario es la identificación mayor. Freud, como se ha visto, muestra que el sujeto se identifica con un rasgo único del objeto perdido. Lacan agrega que, si el objeto es reducido a un rasgo, esto se debe a la intervención del significante. El rasgo unario por lo tanto no es solamente lo que subsiste del objeto, también es lo que lo ha «borrado» (a este respecto, es la encarnación del significante fálico, y también, por otra parte, su imagen). La identificación con el rasgo unario, que es entonces correlativa de la castración y del establecimiento del fantasma, constituye la columna vertebral del sujeto.

Identificado con el rasgo unario, el sujeto es un *uno*, idéntico en esto a todos los otros unos que han pasado por la castración, incluido con ellos en el mismo conjunto. Pero ha adquirido también la capacidad (de la que en general no se priva) de distinguirse de los otros haciendo valer su singularidad a través de un solo rasgo, de un rasgo cualquiera. Es el «narcisismo de la pequeña diferencia» descrito por Freud.

El rasgo unario, jalón simbólico, sostiene la identificación imaginaria. Cierta que la imagen del cuerpo le es dada al niño en la experiencia del espejo, pero, para que pueda apropiársela, interiorizarla, es necesario que entre en juego el rasgo unario, lo que requiere que pueda ser captado en el campo del Otro. Lacan ilustra esta captación evocando el momento en que el niño que se mira en el espejo se vuelve hacia el adulto en busca de un signo que venga a autenticar su imagen. Este signo dado por el adulto funciona como un rasgo unario. A partir de él se constituirá el **ideal del yo**.

reactiva (formación) (fr. *formation réactionnelle*; ingl. *reaction-formation*; al. *Reaktionsbildung*). Comportamiento o proceso psíquico de defensa, con valor de síntoma, movilizándolo por el sujeto como reacción a ciertos contenidos o deseos inconcientes.

La formación reactiva expresa sobre todo de una manera manifiesta el componente defensivo del conflicto. Mientras que, en la formación de compromiso, las dos fuerzas que se han separado se encuentran de nuevo en el síntoma, en la formación reactiva es el pro-

ceso de defensa el que predomina en su oposición sistemática al surgimiento de mociones pulsionales reprimidas. En este sentido, la formación reactiva tiene su origen esencialmente en el superyó.

real adj.; a veces se usa como s. m. (fr. *réel*; ingl. *real*; al. [*das*] *Real*). Lo que la intervención de lo simbólico expulsa de la realidad, para un sujeto.

Según J. Lacan, lo real sólo se define con relación a lo simbólico y lo imaginario. Lo simbólico lo ha expulsado de la realidad. No se trata de la realidad ordenada por lo simbólico, llamada por la filosofía «representación del mundo exterior». Pero vuelve en la realidad en un lugar donde el sujeto lo encuentra bajo la forma de algo que lo despierta de su estado ordinario. Definido como lo imposible, es lo que no puede ser completamente simbolizado en la palabra o la escritura y, por consiguiente, no cesa de no escribirse [juego de palabras con las categorías lógicas aristotélicas; en este caso, lo imposible, como lo opuesto correlativo a lo necesario, implica también una necesidad, la de escapar a lo simbólico en la repetición, pero marcando por contraste, constantemente, lo que escapa al desplazamiento de lo simbólico, que vuelve como trauma].

LO REAL EN SU DIMENSIÓN CLÍNICA. *Análisis de un sueño de Freud por Lacan*. Para el sujeto moderno, Lacan ha dado a lo real un derecho de ciudadanía. Lo real de que habla se liga a la estructura que forma con lo imaginario y lo simbólico, deducido esto de una atenta lectura de Freud. El testimonio de que es impensable sin estos otros dos lo ofrece ya la primera elaboración de Lacan sobre lo real. En *La interpretación de los sueños* (1900), Freud analiza un sueño propio en el que aparece una de sus pacientes, Irma. Lacan reinterpreta este sueño, llamado comúnmente «el sueño de la inyección de Irma». Y subraya la imagen terrorífica vista por Freud al fondo de la garganta de su paciente: «grandes manchas blancas», «extraordinarias formaciones en relieve», «y sobre ellas anchas escaras de un blanco grisáceo». Esta forma compleja e insituable revela algo real último, ante lo cual todas las palabras se detienen: «el objeto de angustia por excelencia», dice Lacan, para definir aquello que, tanto en el sueño de Freud como en la teoría que nos ofrece, aparece como primero. Efectivamente, precede a lo imaginario, que surge en el sueño bajo la forma de los personajes en los que el sujeto Freud se proyecta con cierto desorden. Parece llamar a lo que al final del sueño va a dar estructura a esto imaginario caótico junto a esto real innombrable: lo simbólico. El sueño en efecto concluye con una fórmula química, que Freud ve ante sus ojos, impresa en gruesos ca-

racteres. Ella manifiesta la presencia de lo simbólico, y Lacan dice que viene aquí a apaciguar la angustia de Freud, nacida de la visión de eso real. Es entonces en la relación estructural que mantiene lo real con lo imaginario y lo simbólico en lo que insiste ya Lacan con esta elaboración, en su seminario sobre «El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica», 1954-55, *Seminario II* (1978).

Lo real en la alucinación. Por otra parte, en su *Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la «Verneinung» de Freud* (febrero de 1954; en *Escritos*, 1966), Lacan precisa por escrito el alcance de esta relación estructural. «Lo que no ha venido a la luz de lo simbólico reaparece en lo real». ¿En qué sentido? Para que lo real no se manifieste más de una manera intrusiva en la existencia del sujeto, es necesario que sea tutelado por lo simbólico, como sucede en el sueño. Para ello se requiere la afirmación inaugural (al. *die Bejahung*), en la que se enraza el juicio atributivo del sujeto del inconciente, que implica la afirmación de lo simbólico: su reconocimiento por el sujeto. Este reconocimiento supone la castración y la asunción de la función paterna. Si esto no llega a lo simbólico, toda la economía subjetiva resulta realmente modificada, como sucede en las psicosis. «La castración (. . .) cercenada por el sujeto de los límites mismos de lo posible, pero también sustraída así a las posibilidades de la palabra, va a aparecer en lo real, erráticamente» (*ibid.*). Es la alucinación. Común en las psicosis, fundadas precisamente en la forclusión (al. *Verwerfung*) de la función simbólica del padre, surge un día para ese paciente en análisis con Freud, el Hombre de los Lobos, cuando a los cinco años cree ver que su dedo, seccionado, sólo se mantiene colgando de la piel (*De la historia de una neurosis infantil*, 1918). La castración, que el sujeto recusa hasta el punto de ignorar su incidencia estructural sobre la realidad, retorna aquí de un modo errático tal que el sujeto, al volver de esta alucinación, no puede decir nada sobre ello. Lo real de la alucinación irrumpe en el campo de la realidad. Al no estar pacificado de ninguna manera, se presenta bajo la forma de una imagen totalmente extraña al sujeto. Ella manifiesta la presencia de esa cosa real de la que el sujeto no se ha separado al haber evitado la sanción de lo simbólico. Es que, antes del advenimiento del sujeto del inconciente y de su pasaje simbólico a la existencia, lo real, dice Lacan, «ya estaba allí». Agreguemos que de ordinario le toca a la madre encarnarlo. Esto real esperaba la intervención simbólica del padre, que le evita al niño quedar a merced del deseo de la madre. Si esta intervención no opera, los significantes de la paternidad y de la castración reaparecen en lo real para un sujeto que ignora su sentido y no puede interpretarlos, como en el caso del delirio del presidente

Schreber. Que se dirija a Dios como a un significante enigmático y que reciba mensajes de él es algo que da cuenta en lo real de la forclusión de esta función paterna.

LA EXISTENCIA DE LO REAL. *Real y realidad*. Si lo real es lo que ya estaba allí, es por lo tanto evidente que es precisamente lo que escapa a la captación total por lo simbólico: si lo real por lo común se calla, es porque se mantiene más allá de lo simbólico que lo ha hecho callar. Lo simbólico vehiculado por los significantes permite al sujeto expulsar del campo de su representación la realidad, eso real ya allí. En *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964), Lacan retiene de esta puesta fuera de campo de lo real por lo simbólico una definición que insiste en el retorno y la existencia irreductible de esto real, aun tutelado: «Lo real es aquí lo que vuelve siempre al mismo lugar, a ese lugar donde el sujeto, en tanto cogita (. . .) no lo encuentra». Lacan se ve así llevado a indicar en el capítulo V de *Más allá del principio de placer* (1920) la relación del pensamiento con lo real. En la repetición, el automatismo determina el retorno de los significantes que marcan el destino de un sujeto. Más allá de lo que el sujeto repite, lo real que es de él se caracteriza por no ser encontrado, por escapar a la captación del pensamiento. Puede también ser registrado en la clínica como el «mal encuentro» experimentado por el sujeto: en el caso del accidente citado por Freud y retomado como ejemplo por Lacan. Un padre sueña que su hijo, muerto en la realidad a consecuencia de una fiebre, lo interpela: «Padre!, ¿no ves que ardo?», sin despertarse, mientras en la otra habitación arden [al haberse caído una vela] los despojos mortales del niño, cuidados por un viejo. Pero enuncia para sí en el sueño una frase que es en sí misma una brasa «en el punto más cruel del objeto», dice Lacan. Pues da testimonio de su deseo imposible de que todavía viva. El fuego recae sobre lo que aquí es sustraído a los significantes mismos: lo real del sufrimiento y la muerte («Sueño del niño muerto que arde», en *La interpretación de los sueños*, 1900).

Lo real presentado por la escritura. Si vuelve siempre en ese lugar en que el sujeto no lo encuentra, o tropieza con él, es porque este lugar mismo existe y sostiene a lo simbólico en esta existencia por la que el sujeto lo ha expulsado de su representación y ha construido su realidad. Lacan llega entonces a decir que «lo imposible es lo real», y completa su definición afirmando que lo imposible «no cesa de no escribirse». Esta definición permite precisar lo que significa lo real con relación al lenguaje. El significante, soporte de lo simbólico, permite inscribir la castración simbólica, que constituye el

marco de la percepción de la realidad. El lugar de lo real siempre es pifiado por el sujeto, y lo imposible, en tanto real, ya no es, como lo era en la filosofía aristotélica, lo que no puede ser. Con el discurso psicoanalítico, deviene aquello que existe para un sujeto y que sólo puede ser registrado por él, porque lo simbólico, al inscribirse para un sujeto, ha instalado al mismo tiempo a lo real. Es que el sujeto, al conferirle un marco simbólico a su percepción de la realidad, rechaza fuera de ese campo algo real que a partir de allí instala y que para él permanece siempre presente. No puede tener de él una aprehensión directa porque la dimensión simbólica recubre eso real al mismo tiempo que lo cierne. Ahora bien, lo simbólico procede de una necesidad que no cesa de escribirse, en particular en el uso que hace el lógico de la escritura formal. Se comprende así por qué Lacan usó el escrito, para intentar, por medio del escrito, cernir lo real con que el analista se las ve privilegiadamente en la clínica. Lacan define, por lo tanto, al lado de lo que «no cesa de escribirse» (necesidad de una primera inscripción simbólica), algo real que, por su parte, no cesa de no escribirse, porque lo simbólico mismo lo ha establecido: algo real que subyace en toda simbolización. Es así como, a través de una escritura formal, Lacan se esfuerza por cernir eso real con lo que trata la clínica psicoanalítica.

Pero esta escritura tomada de la lógica permanece tributaria no de las concepciones de la lógica sino de su uso de los símbolos (cuantificadores, variables) y, por lo tanto, de una formalización simbólica. Por eso Lacan va a inventar una escritura que no le debe nada a los símbolos, sino a su materialidad únicamente, y que le permite no sólo cernir lo real sino también *presentarlo materialmente*. Esta escritura es tributaria de la teoría matemática de los nudos y se presenta bajo la forma de redondeles anudados conjuntamente: el redondele de lo real, el de lo simbólico y el de lo imaginario. En última instancia, el nudo borromeo demuestra, por su sola materialidad, la existencia de lo real definido treinta años antes. Si se quiere simplemente prestar atención a este dibujo, se comprueba, dice Lacan, que, al ser diferentes, los redondeles de lo real, de lo simbólico y de lo imaginario se mantienen juntos gracias sólo a la materialidad «real» de su anudamiento. Si se corta uno, todos se liberan. Una vez que se ha admitido que este anudamiento está en el origen mismo del deseo humano, es forzoso notar que ninguno de los tres registros es reducible a los otros y que lo real existe con relación a lo simbólico, es decir, al lado, anudado a él gracias a lo imaginario. La especificidad de esta escritura borromea está en que permite demostrar materialmente la existencia de una estructura que se sostiene en algo real irreductible para siempre a lo simbó-

lico, pero ligado a él. Al mismo tiempo, vuelve caduca la ambición de una ciencia exacta que pudiese cerrar el paso a lo real hasta en sus últimos escamoteos, intentando reducirlo a un puro juego de símbolos físico-matemáticos, por ejemplo. Pero al mismo tiempo enriquece al psicoanálisis con un instrumento más exacto para abordar esto real en la cura de un paciente.

realidad (principio de) (fr. *principe de réalité*; ingl. *principle of reality*; al. *Realitätsprinzip*). Principio que rige el funcionamiento psíquico y corrige las consecuencias del principio de placer en función de las condiciones impuestas por el mundo exterior.

Si, para Freud, el principio de **placer** lleva a la búsqueda de la satisfacción por los caminos más cortos, incluso los alucinatorios, el principio de realidad viene a regular esta búsqueda y la compromete en los desvíos requeridos por las condiciones efectivas de existencia del sujeto. Aunque la definición de los dos principios conduzca a Freud a una teoría que parece situarse en el límite de la especulación filosófica, no por ello se muestra idealista: el principio de realidad puede ser secundario con respecto al principio de placer, pero lo real, por su parte, está presente desde el comienzo, aunque más no sea a través de las primeras percepciones.

Existe otro problema, que obedece al hecho de que Freud hace del yo la instancia «realista», la instancia encargada de asegurar el funcionamiento del principio de realidad. Pero el yo, en tanto objeto libidinal en el narcisismo, tiene sobre todo una función de desconocimiento. Esta dificultad sin duda se salva con la teoría lacaniana de lo **imaginario**.

recuerdo encubridor [o **pantalla**] (fr. *souvenir-écran*; ingl. *screen-memory*; al. *Deckerinnerung*). Para Freud, recuerdo reconstruido ficticiamente por el sujeto desde sucesos reales o fantasmas.

Estos recuerdos no tienen por ello menos valor de recuerdos de lo real puesto que el psicoanálisis es una doctrina de la reconstrucción ficticia de la vida libidinal.

regla fundamental (fr. *règle fondamentale*; ingl. *fundamental rule*; al. *Grundregel*). Principio fundamental del psicoanálisis consistente en aplicar sistemáticamente el método de la asociación libre en el transcurso de las sesiones.

Freud prescribía a sus pacientes decir todo lo que les pasaba por la mente, aun cuando les pareciesen ocurrencias sin interés, ilógicas o incluso absurdas. Hoy suele suceder que ya no se formule explícitamente esta regla desde el principio de la cura. Sin em-

bargo, es ella la que estructura la relación analítica. Pero esto puede entenderse en diversos sentidos.

Para los teóricos del «análisis de las resistencias», como Sacha Nacht, la regla fundamental tiene su valor principal en que el paciente no puede seguirla. Sus dificultades en asociar traducen **resistencias**, y el análisis de estas es un momento esencial para alcanzar el inconciente.

En otra perspectiva muy diferente, se estimará más bien que la regla fundamental supone que existe una lógica propia del discurso inconciente. Lógica que constituye una condición necesaria para que el sujeto pueda acceder al lenguaje de su deseo. Es cierto que esta lógica puede ser percibida como un imperativo respecto del cual el paciente estará siempre en falta (C. Stein). Sin embargo, ella establece un espacio para una palabra nueva, en la medida en que indica que no todo discurso recibe sus consignas del yo.

regresión s. f. (fr. *régression*; ingl. *regression*; al. *Regression*). Proceso de organización libidinal del sujeto que, enfrentado a frustraciones intolerables, retornaría, para protegerse, a estadios arcaicos de su vida libidinal, fijándose [*véase fijación*] a ellos en la perspectiva de volver a encontrar allí una satisfacción fantasmática.

Este concepto es utilizado para describir un retorno frecuentemente transitorio a una etapa de desarrollo superada, cuando el pasaje de una etapa a otra se ha vivido como una perturbación insoportable. Se puede notar, con todo, que este término está muy ligado a una concepción genética, elaborada según el modelo de las teorías biológicas. Utilizado para describir ciertos efectos de la cura, resulta poco conveniente, a menos que se vea en él solamente el retorno de significantes venidos de las fases más precoces de la vida infantil.

Reich (Wilhelm). Médico y psicoanalista austríaco emigrado a los Estados Unidos (Dobrzczynica, Galicia austríaca, 1897 - penitenciaría de Lewisburg, Pensilvania, 1957).

Desde 1920, juega un papel importante en el seno de la Sociedad Psicoanalítica de Viena, en la que se distingue por su compromiso con el partido comunista austríaco. Busca desarrollar experiencias terapéuticas en la clase obrera y, paralelamente, justificar el psicoanálisis ante los ojos de los marxistas, al precio de modificaciones incompatibles con la ortodoxia freudiana. Es así como atribuye las neurosis a trastornos de la genitalidad sobre los cuales el orgasmo tiene una virtud curativa y preventiva (*La función del orgasmo*, 1927). Reich rechaza la pulsión de muerte, que, según él,

significa el abandono del concepto fundador y central del psicoanálisis: la sexualidad. Niega también la universalidad del complejo de Edipo porque a sus ojos la represión sexual no es indispensable para el desarrollo de la vida social, no sirviendo la represión y la sublimación más que para mantener el sistema capitalista (*Materialismo dialéctico y psicoanálisis*, 1929). En *La lucha sexual de los jóvenes* (1932), ataca la moral conyugal y la familia, responsables de la miseria sexual y de la sociedad injusta y autoritaria. Primer psicoanalista en plantear el problema de lo socioeconómico en la génesis de los trastornos psíquicos, es excluido (1934) de la Asociación Psicoanalítica Internacional por E. Jones, que lo considera un peligroso bolchevique, y también del partido comunista. El nazismo lo obliga a emigrar, primero dentro de Europa, luego a los Estados Unidos. Allí da comienzo, en 1939, a sus investigaciones sobre el orgón, o energía vital cósmica, cuyo estancamiento en el organismo sería responsable de afecciones psíquicas y somáticas como el cáncer. Acusado de estafa por haber comercializado acumuladores de orgón, Reich es encarcelado y la venta de sus libros es prohibida. [Muere en la cárcel.]

Ha escrito también *Psicología de las masas del fascismo* (1933), *La revolución sexual* (1945) y *Escucha, hombrecito* (1948).

Reik (Theodor). Psicoanalista austríaco emigrado a los Estados Unidos (Viena 1888 - Nueva York 1969).

Después de un análisis conducido por K. Abraham, ejerció el psicoanálisis en Viena y Berlín antes de emigrar a los Estados Unidos (1938). No médico [doctorado en letras y filosofía], se interesó sobre todo en las aplicaciones del psicoanálisis fuera del campo terapéutico. Sus principales trabajos: *La necesidad de confesar*, *Psicoanálisis del crimen y el castigo* (1959) y obras autoanalíticas injertadas en temas culturales (*Variaciones psicoanalíticas sobre un tema de Gustav Mahler*, 1953; *Fragmentos de una confesión*, 1956).

relación de objeto (fr. *relation d'objet*; ingl. *object-relation*; al. *Objektbeziehung*). Relación del sujeto con su entorno, que sería paralela al desarrollo pulsional y cuya consideración permitiría superar el abordaje centrado únicamente en el individuo.

Aunque la expresión *relación de objeto* se encuentre en Freud, nunca propuso una teoría explícita sobre esto. Fueron algunos de sus discípulos, directos o indirectos, los que sistematizaron su empleo; en particular, la escuela húngara, y entre ellos, A. y M. Balint.

Estos destacan, hacia 1935, que la mayoría de los conceptos psicoanalíticos conciernen al individuo considerado aisladamente.

¿Se debe esto al lugar dado por Freud, en la sexualidad infantil, al **autoerotismo**? En las primeras ediciones de los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), efectivamente, Freud parecía haber hecho de este la forma casi exclusiva que tomaba el desarrollo libidinal en la infancia. Lo que rectificó en las ediciones posteriores, con la observación de que un niño de tres a cinco años es totalmente capaz de hacer una elección de objeto. Entiéndase con ello que su pulsión sexual puede dirigirse hacia una persona del entorno y vincularse a ella fuertemente, aun cuando, por supuesto, no encuentra los modos de realizarse de la edad adulta.

M. Balint va a sistematizar este tipo de observaciones (*Amor primario y técnica psicoanalítica*). Lo extiende particularmente a una edad muy precoz, en la que va a situar lo que llama, con A. Balint, el «amor de objeto primario». Este, que se remonta a los primeros años de la vida, generalmente no puede ser recuperado por la memoria. Pero retorna en la transferencia, en ciertos momentos de la cura, bajo la forma de un violento deseo de ser amado. El amor de objeto primario, que constituye la primera relación de objeto, tendría como finalidad «ser amado y satisfecho sin tener que dar nada a cambio». Es, en este sentido, pasivo, por más que el sujeto despliegue una gran actividad para lograr sus fines. Perfectamente egoísta, por otra parte, es al propio tiempo recíproco, puesto que la madre misma, en esta etapa precoz, «trata al hijo como a su cosa, como si este no tuviese ni vida ni interés propios». Otros trabajos de Balint están dedicados además a las diferentes formas de la relación de objeto y, especialmente, a lo que llama «amor genital».

Una vez sistematizado, este tema de la relación de objeto va a ser retomado por numerosos autores. M. Bouvet, en Francia, por ejemplo, hace de él un concepto central de sus trabajos (*La relación de objeto*). En este tipo de elaboraciones se trata de presentar, paralelamente a los estadios libidinales en el sentido propio, los modos relacionales característicos de cada uno de los estadios; por ejemplo, correlativamente al estadio oral, es concebible una relación de objeto oral, centrada en la incorporación, que tendría un papel dominante tanto en la relación con la realidad como en la relación con el fantasma. En las neurosis, habría regresión a una relación de objeto pregenital. Esta concepción es bastante normativa, ya que opone *pregenitales*, que tienen un yo débil, a *genitales*, que tienen un yo fuerte; opone relación mala a relación buena con el objeto, distancia adecuada a distancia inadecuada con el objeto.

La expresión *relación de objeto* continúa siendo utilizada hoy por los psicoanalistas. En Francia, sin embargo, y en todos aquellos lados en que la obra de Lacan tuvo alguna influencia, ha sido

cuestionada seriamente. Esto es porque nos induce con facilidad a adoptar una concepción adaptativa, que busca distinguir, en el entorno del sujeto, el objeto que le sería adecuado, el objeto bueno. Lacan ha indicado que, en el orden que concierne ante todo al psicoanálisis, el de las pulsiones sexuales y sus diversos destinos, no hay nada a lo que se pueda atribuir esa adaptabilidad. En cuanto al objeto, este está determinado ante todo por coordenadas de lenguaje, cuando no sucede que se confunda él mismo con un significante: significante del falo ausente de la madre en el **fetichismo**; significante para todo uso, articulador de numerosas significaciones (padre, madre, falo, etc.), cuando se trata del objeto fóbico. Véase **fobia**.

renegación [o **desmentida**] s. f. (fr. *déni*; ingl. *disavowal* o *denial*; al. *Verleugnung*). Mecanismo psíquico por el cual todo niño se protege de la amenaza de la castración; repudia, desmiente, reniega por lo tanto de la ausencia de pene en la niña, la mujer, la madre, y cree por un tiempo en la existencia del falo materno.

ELABORACIÓN DEL CONCEPTO DE RENEGACIÓN EN FREUD. Este concepto de renegación tomó su valor poco a poco en la obra de Freud. Pues si bien puede decirse que utiliza este término esencialmente en 1927 para designar el mecanismo en juego en las perversiones y muy particularmente en el «fetichismo», no es menos cierto que su investigación comienza mucho antes. Si bien el término *Verleugnung* aparece por primera vez como tal en 1925, en *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos*, ya se trata de este mecanismo en textos de 1905 y 1908: «El niño rechaza la evidencia, rehúsa reconocer la ausencia de pene en la madre. En su investigación de la vida sexual, el niño se ha forjado la teoría según la cual todo ser humano está como él mismo provisto de un pene; al ver las partes genitales de una hermanita, dirá: "Todavía es chiquito. . . cuando ella sea grande, le crecerá"».

Más adelante, en *La organización genital infantil* (1923), Freud es todavía más explícito: «Para el niño, un solo órgano genital, el órgano masculino, juega un papel: es la primacía del falo». Los pequeños, sean nenas o varones, niegan esta falta en la madre, la mujer o la niña; arrojan un velo sobre la evidencia de lo que ven, o más bien no ven, y creen a pesar de todo ver un miembro. Hay allí una contradicción entre la percepción y la idea o la teoría que se han forjado. Hay que destacar que, en este texto, el término utilizado es *negar* [*leugnen*]; el término *renegación* [*Verleugnung*] sólo aparece como tal en la obra freudiana en 1925 (*Algunas consecuencias*. . .);

concierno al rechazo de la aceptación del hecho de la castración y a la obstinación en la idea de que la mujer, en primer lugar la madre, posee un pene. Freud observa entonces: «la renegación no parece ni rara ni muy peligrosa para la vida mental del niño, pero, en el adulto, introduciría una psicosis».

De este modo, durante la fase llamada «fálica», en la que, para los dos sexos, sólo el órgano masculino es tenido en cuenta, y en la que reina la ignorancia con relación a los órganos genitales femeninos, la renegación es por así decirlo normal, tanto para el pequeño como para la pequeña, cuando no se prolonga más allá de esta fase. Freud cuenta la historia de aquel hombre que, escéptico primero en cuanto a la aserción freudiana de este mecanismo infantil (escéptico o creyéndose una excepción a esa ley general), llega a acordarse de que, efectivamente, en la época de la investigación sexual infantil, al contemplar los órganos genitales de una niña, vio claramente un pene «igual que el mío», y que, después, las estatuas femeninas desnudas lo sumergían en el desconcierto, por lo que inventó entonces la siguiente estratagema: «Apretando los muslos, logré hacer desaparecer entre ellos mis órganos genitales y comprobé con satisfacción que, de esa manera, nada diferenciaba ya mis órganos de los de una mujer desnuda. Evidentemente, yo me imaginaba que las figuras femeninas desnudas habían disimulado de la misma manera sus órganos genitales». Así, también en él, el horror a la castración provocó una renegación: renegó de la realidad pero salvó su propio pene. Como se sabe, la representación de la mujer con pene puede volver a aparecer en los sueños de los adultos.

EL FETICHISMO. Hasta aquí, nada es anormal. Pero puede suceder que el niño persista en su creencia en el pene de la mujer; o, más exactamente, que conserve su creencia en la existencia del falo materno y, al mismo tiempo, la haya abandonado; este es especialmente el caso del fetichismo, que tiene ante esta creencia un comportamiento dividido. Se puede decir que, aunque la renegación no tenga relación directa con la represión, sufre en cierto modo los efectos del deseo inconciente. ¿Qué va a hacer este niño? Va a elegir una parte del cuerpo, un objeto, al que le atribuirá el papel de pene, y del que no podrá prescindir. Se trata de un compromiso; el fetiche es en cierto modo el testigo de que la realidad comprobada, si bien renegada, no ha dejado de jugar un papel; el fetiche aparece como un sustituto del falo materno. El fetichista responde así al conflicto por medio de dos reacciones opuestas, dos opiniones contradictorias que persistirán a lo largo de toda su vida sin influirse mutuamente.

RENEGACIÓN Y ESCISIÓN DEL YO. En este artículo de 1927, Freud habla de escisión del yo: hay allí un giro en la elaboración del concepto de renegación, porque si, al comienzo de su teorización, Freud usó la renegación para designar la entrada en la psicosis, de ahí en adelante, y con mayor claridad aún en 1938 (*La escisión del yo en el proceso defensivo*), la renegación es planteada como parte de la estructura del psiquismo en numerosos casos, en los que aparece entonces como una medida a medias, una tentativa imperfecta de apartar al yo de la realidad. Dos actitudes opuestas, independientes la una de la otra, se instauran, lo que desemboca en una escisión del yo.

Freud da el ejemplo de dos jóvenes en los que el análisis revela un desconocimiento respecto de la muerte del padre amado, tal como el fetichista desconoce la castración de la mujer. Ninguno de los dos jóvenes en cuestión desarrolló una psicosis. Había en ellos dos corrientes psíquicas contradictorias que coexistían: una fundada en la realidad (la muerte del padre), la otra en el deseo; una tenía en cuenta la muerte del padre, la otra no la reconocía. Hay que marcar sin embargo la diferencia entre este proceso y lo que ocurre en las neurosis, donde también pueden coexistir dos actitudes psíquicas diferentes, opuestas, independientes la una de la otra: en este caso, una de las actitudes corresponde al yo, mientras que la otra, la opuesta, la que está reprimida, emana del ello. La diferencia entre neurosis y perversiones parece ser de naturaleza topográfica y estructural. Es interesante destacar que J. Lacan retomará las nociones de topografía y de estructura en la elaboración de las categorías de lo real, lo imaginario y lo simbólico. (Véase **topología**.)

Si, en el caso de las neurosis, el proceso operante es la represión, en el fetichismo y otros casos semejantes se trata de la renegación, en la que debemos vernos con esa paradoja psíquica que consiste en que ciertos sujetos a la vez saben y no saben algo, o simplemente no quieren saber nada de algo.

LA TERMINOLOGÍA LACANIANA. Lacan, por su parte, privilegió el término *Verwerfung*, que él traduce —en francés— como «forclusión», para dar cuenta del proceso en juego en las psicosis, a pesar de la opinión de algunos que le aconsejaban servirse del término *Verleugnung* («renegación»), término que él prefiere traducir como «desmentida» [«démenti»]. A este último término lo había reservado para un desarrollo ulterior, relacionado con el analista: «Durante años reservé, puse aparte el término *Verleugnung*, que Freud por cierto hizo surgir a propósito de un momento ejemplar de la *Spaltung* (“división del sujeto”); quería reservarlo, hacerlo vivir allí donde

seguramente es llevado al punto más alto de lo patético, al nivel del analista mismo». (Conferencia de junio de 1968.) En efecto, quizás hay algo en la posición del psicoanalista que puede hacer pensar en la escisión que comporta la renegación: el analista acepta hacer la función de sujeto-supuesto-[al]-saber cuando sabe que todo el proceso de la cura tenderá a desalojarlo de ese lugar.

repetición s. f. (fr. *répétition*; ingl. *repetition*; al. *Wiederholung*). El hecho de que en las representaciones, los discursos, las conductas, los actos o las situaciones que vive el sujeto, algo vuelva sin cesar, la mayor parte de las veces sin que él lo sepa y, en todo caso, sin una intención deliberada de su parte.

Este retorno de lo mismo y esta insistencia se hacen fácilmente compulsivos y, por lo general, se presentan bajo la forma de un automatismo. Por otra parte, es con las expresiones *compulsión a la repetición* o *automatismo de repetición* como se suele traducir la fórmula freudiana original de la *Wiederholungszwang*, coerción a la repetición.

ORIGINALIDAD DE UN CONCEPTO. Desde un punto de vista clínico importa distinguir la repetición de la reproducción; es que, a diferencia de aquella, esta última es actuada, ejecutada voluntariamente por el sujeto.

La comprensión del fenómeno de la repetición remite directamente al del trauma; su teorización pone en juego nociones muy diversas, entre otras las de fracaso (neurosis de fracaso, neurosis de destino) y culpa, y revela un principio de funcionamiento psíquico radicalmente diferente de aquel, descrito en los términos clásicos, que está dominado por el principio de placer: Freud, por otra parte, lo conceptualizó como un más allá del principio de placer.

Desde un punto de vista epistemológico, la repetición es uno de los conceptos rectores de la última parte de la obra de Freud. Introduce la pulsión de muerte, abre el camino para la segunda tópica y, accesoriamente, signa un reajuste considerable de la clínica y de la técnica analíticas.

En J. Lacan, la repetición constituye, con el inconciente, la transferencia y la pulsión, uno de los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, en especial justamente porque se ha convertido en una referencia omnipresente de la clínica, y porque hace nudo de los otros tres conceptos: ¿no es acaso el punto de obstáculo del inconciente, el pivote de la transferencia y el principio mismo de la pulsión?

LAS TESIS FREUDIANAS. Fue en 1914, en el artículo *Recordar, repetir y reelaborar*, donde Freud comenzó a conceptualizar la noción de repetición. El punto de partida es de orden técnico: la eficacia de las curas ha menguado. Es porque el discurso analítico ya está viejo, adquiere un principio de legitimidad social y pierde así una parte de su filo. Es también porque las indicaciones de análisis se han extendido: las histéricas ya no son las únicas en venir y los «nuevos» pacientes escapan en mayor medida que antes al trabajo de la cura, centrado en la reconquista de las nociones reprimidas, en la consideración del inconciente. En una palabra, Freud descubre que hay un límite a la rememoración. Esto plantea un obstáculo: ¿cómo tener acceso a lo que hay más allá? Y también otra dificultad, casi paralela: es cada vez más manifiesto que los pacientes ponen en escena y llevan a la acción, fuera del marco de la cura, en su vida, toda suerte de cosas que sin embargo se vinculan a ella. De hecho, esta será la solución: lo que no se puede rememorar, descubre Freud, retorna de otro modo: por la repetición, por lo que se repite en la vida del sujeto y sin que él lo sepa.

La nueva técnica analítica consistirá, por lo tanto, no sólo en explorar las formaciones del inconciente, sino también en tener en cuenta la repetición y explotar el material que esta revela. Su nueva eficacia va a depender no sólo de su capacidad de hacer desaparecer tal o cual síntoma, sino también de trabar tal o cual compulsión repetitiva a la que el paciente está sometido.

A partir de allí, la repetición va a echar una nueva luz sobre la transferencia: esta no aparece de aquí en adelante sólo como un fenómeno pasional, un enamoramiento, en gran parte inducido por la posición que ocupa el analista, sino más bien como un fenómeno repetitivo, como la revivencia de antiguas emociones. En tanto repetición, la transferencia constituye por lo tanto una resistencia, la más importante de todas, capaz de paralizar completamente el progreso de la cura. Pero también suministra precisamente la posibilidad de captar *in situ* el funcionamiento de la repetición y, gracias a su interpretación, puede llevar al único desenlace posible de la neurosis y de la cura misma.

La repetición también da acceso a la comprensión de las conductas de fracaso, de los libretos repetitivos de los que se ven a veces prisioneros los sujetos, que les dan la sensación de ser los juguetes de un destino perverso. Freud estudió este proceso sobre todo en el marco de las neurosis obsesivas y en el segundo capítulo de un pequeño artículo: «Los que fracasan cuando triunfan» en *Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico* (1916). A partir del análisis de una obra de Ibsen, *Rosmersholm*,

postuló que el fracaso tiene a menudo para el sujeto la función de un «precio a pagar», de un tributo exigido por una culpa subyacente. Era fácil demostrar a continuación que las conductas repetitivas de fracaso eran por lo tanto simultáneamente una manera de soportar el peso de la culpa y una prueba de que esta última no se conformaba con ello puesto que exigía siempre nuevos fracasos.

Se revelaba así una función particular de la repetición: pagar por una culpa subjetiva y disminuir con ello su carga, aunque sin saldarla. Después de la Primera Guerra Mundial, Freud pudo arrojar una luz sobre la función general de la repetición, lo que al mismo tiempo lo llevó a discernir otro modo de funcionamiento psíquico, a suponer la existencia de una pulsión de muerte y a reorganizar finalmente de arriba abajo la teoría analítica. El artículo princeps es *Más allá del principio de placer*, aparecido en 1920. Freud comienza allí por describir ciertos ejemplos de repetición: en la literatura, en los actos de los sujetos, en los sueños, en el marco de las neurosis de guerra o de las neurosis traumáticas. Luego se demora en un ejemplo, el de su nieto, entonces de dieciocho meses, que se divertía arrojando bajo un mueble, es decir, fuera de su vista, un carretel atado a un hilo, y en volver a traer de nuevo hacia él, acompañando estas acciones de un «ooo» para la desaparición del carretel y de un «aaa» para su retorno. Con la ayuda de la madre del niño, pudo establecer que estos fenómenos —ooo para *fort* («allá»), aaa para *da* («acá»)— eran producidos por el pequeño con ocasión de cada partida y cada retorno de la madre. Entonces se planteaba la siguiente cuestión: ¿por qué ponía el niño en escena en forma repetitiva una situación (en este caso la de la partida de su madre) que evidentemente le disgustaba mucho? Esta misma pregunta imponían el retorno incesante de las imágenes del trauma en el accidentado o la insistencia de ciertas pesadillas, o la inquietante porque familiar extrañeza («das Unheimliche») de algunas situaciones repetitivas de la vida cotidiana.

La cuestión era tanto más delicada cuanto que estas manifestaciones tenían la característica particular de contradecir radicalmente el principio esencial de la vida psíquica que Freud había establecido hacía mucho tiempo: que el funcionamiento del sujeto, aun a menudo de manera aparentemente paradójica, o de manera inconciente, buscaba siempre la obtención de la satisfacción, obedecía siempre al principio de placer. Y este ya no era el caso.

Entonces Freud formuló la siguiente hipótesis. Cuando a un sujeto le ocurre algo a lo que no puede hacer frente, es decir, cuando no lo puede integrar al curso de sus representaciones ni lo puede abstraer del campo de su conciencia reprimiéndolo, entonces ese

acontecimiento tiene propiamente valor de trauma. Trauma que, por supuesto, para dejarlo en paz al sujeto, exige ser reducido, ser simbolizado. Su retorno incesante —en forma de imágenes, de sueños, de puestas en acto— tiene precisamente esa función: intentar dominarlo integrándolo a la organización simbólica del sujeto. La función de la repetición es por lo tanto recomponer el trauma («recomponer una fractura», como se dice). Pero, por otra parte, a menudo se evidencia que esta función es inoperante. De hecho, por lo general la repetición es vana: no llega a cumplir su misión, su tarea es renovada sin cesar, siempre por rehacer. Así manifiesta su carácter de automatismo y termina perpetuándose al infinito.

Para Freud, la repetición por lo tanto es la consecuencia del trauma, una vana tentativa por anularlo, una manera también de hacer algo con él, que lleva al sujeto a un registro que no es el del placer, puesto que repite algo que no responde en nada a un deseo. Faltaba aún caracterizar ese «otro registro». Freud lo hace radicalizando la noción de trauma. Finalmente, dice, el primero de los traumas es el del nacimiento, que es inherente al hecho mismo de vivir. Y vivir es tomar todo tipo de desvíos para volver al punto de origen, al estado inanimado, a la muerte. En esta perspectiva, la repetición es ciertamente la marca del trauma original y estructural y de la impotencia del sujeto para borrarla. Lo que equivale a decir que es la firma de la pulsión de muerte, que se revela como retorno al origen, y que también es su anuncio: el retorno de lo mismo es lo contrario de un adelanto, de un paso vital, es el retorno a la muerte.

Esta idea del más allá del principio de placer, de la repetición como sello de la pulsión de muerte, no era al principio para Freud más que una hipótesis metapsicológica. Muy pronto, sin embargo, reconoció que adquiriría el valor de una referencia central de la teoría analítica; finalmente se convirtió en su cuerpo.

LAS TESIS LACANIANAS. Lacan tiene el mismo punto de vista. Una buena parte del retorno a Freud que promovió busca restablecer esta perspectiva que una sola generación de analistas había logrado hacer esfumar. Pero no se queda allí y desarrolla el concepto de repetición según dos ejes diferentes.

El primero es el de lo simbólico. La repetición, expone, está, en resumen, en el principio del orden simbólico en general y de la cadena significante en particular. El seminario sobre «La carta robada», pronunciado en 1954-55 (*Escritos*, 1966), detalla esta proposición. El funcionamiento de la cadena de los significantes, en la que el sujeto tiene que reconocerse como tal y abrir el camino de su palabra, reposa en la operación de la repetición; y si los significantes

retornan sin cesar, lo que en definitiva es un hecho de estructura de lenguaje, esto sucede porque dependen de un significante primero, que ha desaparecido originalmente y al que esta desaparición en cierto modo da el valor de trauma inaugural.

El segundo eje es el de lo real (*véanse imaginario, real, simbólico*). Desde 1964, en el *Seminario XI*, «Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis» (1973), Lacan propone distinguir las dos vertientes de la repetición, sirviéndose de dos conceptos aristotélicos, la *tujê* y el *automaton*. El *automaton* designa para él la insistencia de los signos, ese principio de la cadena simbólica; en cuanto a la *tujê*, dice, se trata de lo que está en el origen de la repetición, lo que desencadena esta insistencia —en suma, el trauma—, es el encuentro, que no ha podido ser evitado, de algo insostenible para el sujeto. A esto insostenible que Freud intentaba tomar en cuenta con la pulsión de muerte, Lacan va entonces a conceptualizarlo bajo el término *real*: lo imposible, lo imposible de simbolizar, lo imposible de enfrentar para un sujeto. O sea que la repetición, para él, está en el nudo de la estructura: indicio e índice de lo real, ella produce y promueve la organización simbólica y permanece en el trasfondo de todas las escapatorias imaginarias.

representación s. f. (fr. *représentation*; ingl. *idea* o *presentation*; al. *Vorstellung*). Forma elemental de aquello que se inscribe en los diferentes sistemas del aparato psíquico y, especialmente, de aquello sobre lo cual recae la represión.

La representación constituye clásicamente, dentro del vocabulario de la filosofía, el «contenido concreto de un acto de pensamiento». S. Freud retoma este término pero su sentido está evidentemente modificado por el simple hecho de la hipótesis del inconsciente. Freud opone así, desde sus primeras obras, representación y afecto. Cuando un acontecimiento (*véase trauma*), incluso una simple percepción, se ha mostrado inasimilable, el afecto que estaba ligado a ella es desplazado o convertido en energía somática, y forma así el síntoma. Es la representación la que propiamente hablando es reprimida. Esta se inscribe en el inconsciente bajo la forma de una huella mnémica. Los dos términos pueden en cierto modo llegar a confundirse, aun cuando la representación constituye más precisamente un investimento de la huella mnémica. Por otro lado, Freud distingue «representación de palabra» (*Wortvorstellung*) y «representación de cosa» (*Sachvorstellung* o *Dingvorstellung*). El hecho de que sean las representaciones de cosa las que caracterizan al inconsciente, mientras que lo verbal parece depender de la «toma de conciencia», podría dar la impresión de que, para él, el in-

conciente tiene como contenido «representaciones» esencialmente visuales, imágenes. Parece más adecuado destacar que las representaciones no subsisten en los diferentes sistemas psíquicos (véase **conciencia**) sino bajo la forma de huellas mnémicas y que, por lo tanto, habría que pensar el contenido del inconciente como un sistema de escritura, al menos metafóricamente. Por eso, el concepto lacaniano de **letra**, y su uso en la práctica de la cura, ayuda mejor, en cierto modo, a retomar esta cuestión seguramente difícil.

En sus *Tres ensayos de teoría sexual*, Freud indicó que la pulsión (*Trieb*) constituye la **representancia** psíquica de la excitación somática. En los *Trabajos sobre metapsicología*, dice más precisamente que la *psychischen (Vorstellungs-)Repräsentanz des Triebes* «ve rehusada su toma a cargo por lo conciente». La expresión (*Vorstellungs-)Repräsentanz* ha sido traducida a menudo de una manera muy discutible. Lacan ha refutado que se trate de un «representante representativo» (es un significante más que una imagen). Propuso la expresión «representante de la representación». Esta traducción puede conservarse con la condición de poner el acento en la función de representancia, en tanto debe especificarse como tal.

representancia s. f. (fr. *représentance*; ingl. *representative*; al. *Repräsentanz*). La **representación** en tanto función, en el sentido de delegación.

La representancia es el término que Freud utiliza, en 1915, para dar cuenta del trabajo de la pulsión, trabajo impuesto a lo psíquico en razón de su ligazón con lo corporal: la pulsión aparece como «la representancia psíquica» (*Tres ensayos de teoría sexual*, 1915) o como «representante psíquico» (*Pulsiones y destinos de pulsión*) de las excitaciones surgidas del interior del cuerpo.

Freud explica esta representancia psíquica en los textos de *Trabajos sobre metapsicología* «La represión» y «Lo inconciente». La represión, lejos de aniquilar esta representancia, la revela como representancia de la representación: «La represión originaria consiste en que la *psychischen (Vorstellungs-)Repräsentanz des Triebes* ve rehusada su asunción por lo conciente». Como anticipa esta formulación (por el paréntesis y el guión), la *Vorstellung* (representación) no es el único elemento de la representancia, otro elemento representa a la pulsión: el *quantum* de afecto ligado a la representación.

Es necesario subrayar el registro dinámico de esta representancia que «prolifera en la oscuridad» del inconciente, pero también su registro económico, en el que Freud define la representancia como «moción de deseo», y la representación, como investimento de huella mnémica. Y también hay que destacar que las traducciones más

viejas, al elegir el término representante para *Repräsentanz*, tuvieron el efecto de borrar ese trabajo, ese deseo operante en la función de representancia que Freud no deja de poner de relieve en sus textos metapsicológicos.

La clínica de las neurosis y de la esquizofrenia enseña a Freud acerca del (dis-)funcionamiento de la función. ¿Puede explicarse la clínica del autismo con relación al establecimiento de esta función?

En el *Proyecto*, Freud insiste en el carácter determinante de la experiencia de satisfacción para «el desarrollo funcional del individuo». Ocurre que esta experiencia no se inscribe salvo que alguien cercano atribuya a las manifestaciones de descarga del *infans* una función de representancia de su deseo. Cuando la persona cercana no hace esta lectura del cuerpo, no inviste la percepciones del *infans*, del niño que todavía no habla, se plantea el interrogante de qué sucede con la función de representancia en este niño.

represión s. f. (fr. *refoulement*; ingl. *repression*; al. *Verdrängung*). Proceso de apartamiento de las pulsiones, que ven negado su acceso a la conciencia.

Para Freud, existen dos momentos lógicos de la represión: la represión originaria y la represión propiamente dicha. La represión originaria es el apartamiento de una significación que, en virtud de la castración, ve negada su asunción por lo conciente: la significación simbólica soportada por el falo, objeto imaginario.

En el *après-coup*, se da la intervención de la represión propiamente dicha, represión de las pulsiones oral, anal, escópica e invocante, es decir, de todas las pulsiones ligadas a los orificios reales del cuerpo. La represión originaria las arrastra tras sí, sexualizándolas. Exige su apartamiento.

DOS CLASES DE REPRESIÓN. Una primera observación semántica permite distinguir dos términos traducidos indiferentemente en francés como represión: *Unterdrückung*, que significa «supresión» y da cuenta del empuje subyacente y activo del elemento suprimido, y *Verdrängung*, para el que convendría más la expresión *apartamiento*. Freud mismo la define en estos términos: «Su esencia consiste solamente en el *apartamiento* (al. *die Abweisung*) y en el *hecho de mantener alejado* de lo conciente (al. *die Fernhaltung*)».

Lo que la represión aparta y mantiene alejado de lo conciente es aquello susceptible de provocar un displacer. Pero, observa Freud, «antes de tal nivel de organización psíquica, los otros destinos pulsionales, como la transformación en lo contrario y la vuelta contra la propia persona, cumplen con la tarea de defensa contra las incita-

ciones pulsionales». En otros términos, Freud observa que, si en ciertas condiciones se producen incitaciones pulsionales capaces de provocar displacer, y la represión todavía no ha tenido lugar, aquellas son desviadas por otros procesos pulsionales. Estos procesos son característicos de la neurosis obsesiva, como el hecho de transformar una incitación en su contrario —no matar a alguien cercano— o de infligirse un imperativo punitivo.

LOS DOS MOMENTOS LÓGICOS DE LA REPRESIÓN. Según Freud, entonces, podemos admitir una *represión originaria* (al. *Urverdrängung*), una primera fase de la represión que consiste en que el *representante de la pulsión*, que va a hacer que haya representación (al. *Vorstellungsrepräsentanz* [*representante de la representación* como propuso Lacan traducir este término que solía traducirse como «representante pulsional», cualitativo, opuesto al «representante pulsional», el otro componente, cuantitativo, de la representación de la pulsión según Freud]), «ve negada su asunción por lo consciente. Con lo que se da una fijación: aquel representante permanece establecido desde entonces en forma invariable y la pulsión queda fijada a él (. . .) El segundo estadio de la represión, la represión propiamente dicha, concierne a las ramificaciones psíquicas del representante reprimido o a las cadenas de ideas que, viniendo de otra parte, se han asociado con ese representante». Aparte de que estas representaciones conocen el mismo destino que lo reprimido originario, «la represión propiamente dicha es (. . .) una represión *après-coup*».

LA REPRESIÓN DE LAS INCITACIONES PULSIONALES. Las incitaciones pulsionales provienen ante todo de los orificios reales del cuerpo. (Véase **deseo**.) Se trate de la pulsión oral, la anal, la escópica o la invocante, actúan «a favor —dice Lacan— del rasgo anatómico de un margen o un borde: labios, “cerco de los dientes”, margen del ano (. . .) y hasta el pabellón de la oreja». Freud habla además de las incitaciones pulsionales cuando evoca esas cadenas de ideas, signos de una excitación orgánica, que se ven aspiradas «*après-coup*» por efecto de la represión originaria. La represión originaria las arrastra tras sí y, al mismo tiempo, son reprimidas como si se tratase de una «rasurada» ejecutada por el sentido sobre los orificios corporales, soportes de la excitación.

Si admitimos ahora con Freud «el primado de lo genital», es decir, el hecho de que «la fijación» de este objeto imaginario, el falo, va a exigir la represión de todas las otras pulsiones, al mismo tiempo que las sexualiza, podemos admitir entonces que el representante

originariamente reprimido del que habla Freud sea precisamente el falo. Se trata del único objeto para el cual, a pesar de la existencia del pene, no hay soporte real. Este exige, en un *après-coup* lógico, la represión propiamente dicha. Las pulsiones no genitales se vinculan a partir de allí al goce que representa el falo. Este las sexualiza y las arrastra en su apartamiento. Llama al sacrificio del goce, cualquiera sea su objeto.

EL SENTIDO COMO CAUSA DE LA REPRESIÓN. ¿Sacrificio en virtud de qué? En virtud del sentido, un sentido unívoco por ser fálico y estar soportado en el significante, trátase de una palabra, una frase o una letra. Bajo este aspecto es notable en la clínica que «la emergencia en la vida psíquica de una incitación pulsional (. . .) de cualquier orden que sea, va a (. . .) encontrar automáticamente la hoja que la va a rasurar (. . .) que va a exigir que se renuncie a esta incitación pulsional, que se la vuelva inofensiva, se la anule, transforme, desvíe, sublime o, si aún debe ser realizada, no se podrá obtener placer de ella sino bajo ciertas condiciones» (Ch. Melman, *Seminario sobre la neurosis obsesiva*, 1989). Se comprende así por qué represión e inconsciente son correlativos. Lo que también explica que esta incitación sólo pueda retornar en la cadena hablada como obscenidad, es decir, que los significantes que se apoyan en la represión del falo pueden llegar a ser, si la conciencia se descuida, signos de esta obscenidad.

A través de la represión, el sujeto sacrifica todo goce. El objeto imaginario, el falo, que significa el goce, es apartado en virtud del significante, y el sujeto le sacrifica todas sus incitaciones. Por último, esta aspiración de las incitaciones pulsionales por la significación fálica apartada, así como la sexualización simultánea de los significantes que se le vinculan en las diferentes pulsiones, puede muy bien producirse sin intervención de la función paterna. La represión originaria del falo está determinada solamente por un efecto de sentido ligado para el niño a enunciados significantes.

LA FUNCIÓN PATERNA EN LA REPRESIÓN. Al mismo tiempo, la idea corriente según la cual el padre prohibiría y sería el iniciador de la castración merece ser precisada. Es cierto que al padre le corresponde por su sola presencia real manifestarle al varón en particular que debe renunciar a ese objeto imaginario que él cree detentar a través del deseo de su madre. Pero es el sentido vehiculizado por la cadena significativa el que opera la verdadera castración, mientras que la función paterna, por el contrario, parece tener como efecto impedir que el mecanismo implacable de la represión acarree la

inhibición definitiva del sujeto. La función paterna autoriza al sujeto a ser menos timorato en su deseo; en resumen: menos golpeado por una castración que, de lo contrario, lo anularía como sujeto deseante. No es raro en la clínica que algunos se den cuenta de que se han sacrificado mucho tiempo a los imperativos de la castración, es decir, que han cumplido sus deberes sociales sin extraer la menor satisfacción de ello.

Es porque no situaban en ellos la función que podía autorizarlos a desear y a gozar dentro de los límites que esa función define y establece sexual y socialmente. Esta observación sobre la naturaleza de la represión originaria permite sin duda relativizar lo que en el psicoanálisis podría desembocar en un culto desconsiderado de la castración. Lo esencial, más bien, es que el sujeto pueda estar de acuerdo con su deseo.

reprimido, da adj.; a veces se usa como s. m. (fr. *refoulé*; ingl. *repressed*; al. *Verdrängt*). Representante psíquico, huella mnémica o recuerdo que ha sufrido la represión en el inconciente. Véase **retorno de lo reprimido**.

resistencia s. f. (fr. *résistance*; ingl. *resistance*; al. *Widerstand*). Todo lo que hace obstáculo al trabajo de la cura, todo lo que traba el acceso del sujeto a su determinación inconciente.

Freud se vio llevado muy pronto a dar un lugar no desdeñable al concepto de resistencia. Este designa el efecto que produce en la cura la represión misma, es decir, el conjunto de los fenómenos que traban las asociaciones o incluso llevan al sujeto al silencio.

¿Cómo situar, sin embargo, el origen de la resistencia? En los *Estudios sobre la histeria* (1895), Freud la liga muy claramente con el acercamiento al inconciente mismo: los recuerdos que la cura revela están agrupados concéntricamente alrededor de un núcleo central patógeno. Cuanto más nos aproximamos a este núcleo, más grande es la resistencia: es como si una fuerza de repulsión interviniera para contrariar la rememoración y la interpretación.

Pero importa introducir aquí la cuestión de la transferencia (véase **transferencia**). En *Sobre la dinámica de la transferencia* (1912), Freud muestra en efecto que, cuando el sujeto se aproxima demasiado a ese núcleo patógeno, cuando las asociaciones le faltan para ir más lejos en la captación del conflicto que para él es determinante, vuelca sus preocupaciones sobre la persona del analista y actualiza en la transferencia las mociones tiernas o agresivas que no llega a verbalizar. La transferencia funciona pues como resistencia, lugar donde el sujeto repite lo que para él constituye un obstáculo.

Empero, si los primeros textos de Freud sitúan en el inconciente el origen de la resistencia, no sucede lo mismo luego, especialmente con la introducción de la segunda tópica. La resistencia es presentada allí como un mecanismo de defensa entre otros, referible al yo. El inconciente, en esta perspectiva, no opone resistencia a los esfuerzos de la cura. Lo que hace obstáculo son los mismos «estratos y sistemas superiores de la vida psíquica que habían producido la represión en su momento». Anna Freud sistematizará esta concepción en su obra sobre *El yo y los mecanismos de defensa* (1937). Dos cosas pueden destacarse sin embargo. Primero, que Freud nunca abandonó la idea de una resistencia del inconciente o incluso del ello: la mantiene en *Inhibición, síntoma y angustia* (1926) paralelamente a tres resistencias del yo (represión, resistencia de transferencia y beneficio secundario de la enfermedad) y a una resistencia del superyó, derivada de la culpa inconciente y de la necesidad de castigo. Esta resistencia específica es «la fuerza de la compulsión a la repetición, la atracción de los prototipos inconcientes sobre los procesos pulsionales reprimidos».

Por último, aun si es verdad que lo que hace obstáculo a la cura se manifiesta la mayoría de las veces en el nivel del yo, y especialmente de las reacciones de reaseguramiento y de prestancia del yo con respecto a la persona del analista, la interpretación de los fenómenos en este nivel se muestra inoperante y desvía la técnica analítica en el sentido de una manipulación psicológica. J. Lacan, en los primeros años de su seminario, criticaría en detalle esta orientación del psicoanálisis.

retoño [o ramificación] del inconciente (fr. *rejeton de l'inconscient*; ingl. *derivative of unconscious*; al. *Abkömmling des Unbewußten*). Reaparición, bajo la forma de síntomas o de una formación del inconciente, de lo que ha sido reprimido.

Para S. Freud, lo reprimido tiende siempre a retornar, a hacer irrupción, y está sujeto, por lo tanto, a una nueva represión (represión *après-coup*). El término «retoño», con sus connotaciones botánicas, subraya el aspecto dinámico de este proceso. Véase **retorno de lo reprimido**.

retorno de lo reprimido (fr. *retour du refoulé*; ingl. *return of the repressed*; al. *Wiederkehr des Verdrängten*). Proceso por el cual los elementos inconcientes reprimidos tienden a reaparecer.

Los contenidos inconcientes, que, siguiendo a Freud, podemos representar como indestructibles, tienden incesantemente a retornar por caminos más o menos desviados (**retoños** del inconciente).

Lo logran parcialmente por medio de formaciones de compromiso entre representaciones reprimidas y representaciones represoras.

Róheim (Geza). Psicoanalista húngaro (Budapest 1891 - Nueva York 1953).

Tras formarse como analista (1915) con S. Ferenczi, y ser titular de la cátedra de antropología en Budapest durante el gobierno de Bela Kun (1919), se definió a sí mismo como el primer antropólogo psicoanalista. El parte de los temas expuestos por S. Freud en *Tótem y tabú* (1912) y los amplía reconociendo la importancia de los fantasmas preedípicos tal como los describe M. Klein. Sobre la base de un estudio de campo, que conduce con ayuda del método psicoanalítico, de un grupo étnico de Nueva Guinea (1930-31) que presentaba una estructura social análoga a la de los trobriandeses estudiados por B. Malinowski, afirma, contrariamente a las tesis de este último, la existencia de una estructura edípica universal. Refugiado en los Estados Unidos en 1938, practica y enseña el psicoanálisis en Nueva York y publica *Origen y función de la cultura* (1943), *Héroes fálicos y símbolos maternos en la mitología australiana* (1945), *Psicoanálisis y antropología* (1950), *Las puertas del sueño* (1953) y *Magia y esquizofrenia* (1955).

S

sádico-anal (estadio) (fr. *stade sadique-anal*; ingl. *anal-sadistic stage*; al. *sadistisch-anale Stufe*). Véase **estadio**.

sadismo s. m. (fr. *sadisme*; ingl. *sadism*; al. *Sadismus*). Forma de manifestación de la pulsión sexual que busca hacer sufrir a otro un dolor físico o, al menos, hacerle sufrir una dominación o una humillación.

El término *sadismo* proviene del nombre del marqués de Sade, escritor francés (1740-1814) cuya considerable obra da un amplio lugar a la algolagnia (ligazón del placer y del dolor) activa pero también pasiva.

El psicoanálisis reconoce al sadismo como una de las posibilidades inscritas en la naturaleza misma de la pulsión sexual. Con todo, ni Freud ni sus sucesores postularon por ello sistemáticamente una agresividad normal como dato constitutivo de las sociedades humanas.

Es cierto que la consideración de la sexualidad infantil lleva a describir una especie de perversión polimorfa original en la que el sadismo tiene su lugar. Sin embargo, en «Pulsiones y destinos de pulsión» (1915, en *Trabajos sobre metapsicología*), Freud destaca que al principio el sadismo busca la dominación del compañero, el control ejercido sobre otro. El lazo entre dolor y excitación sexual aparece primero en el masoquismo, que constituye una inversión del sadismo, con vuelta hacia la propia persona. Sólo entonces infligir un dolor puede devenir una de las perspectivas del sadismo: allí, paradójicamente, el sujeto goza de manera masoquista por identificación con el objeto sufriente.

La hipótesis de la pulsión de muerte, del mismo modo, viene más bien a contradecir la idea del funcionamiento sádico primordial en el hombre. Si la pulsión de muerte es pulsión de destrucción, es sólo en el sentido de que el hombre tiende hacia su propia pérdida. El sadismo, más nítidamente todavía que el masoquismo erógeno, se presenta ya más complejo, opera una intrincación de las pulsiones de muerte y de las pulsiones sexuales.

J. Lacan se refirió al sadismo en el *Seminario X*, 1962-63, «La angustia», para ilustrar una forma particularmente evidente de «positivización» del objeto *a* (véase **objeto a**). A este objeto, que ordinariamente juega como objeto perdido, y en tanto tal causa del deseo, el sádico piensa poder exhibirlo, recortándolo primero en el cuerpo de su compañero. Las descripciones que se encuentran en Sade son particularmente explícitas en este punto.

Schreber (Daniel Paul, llamado «el presidente» o Paul). Presidente de la Corte de Apelaciones de Saxe (Leipzig 1842 - *id.* 1911).

Es hijo de un médico pedagogo, Daniel Gottlieb Schreber (1808-1861). Internado, el presidente Schreber publicó en 1903 unas Memorias (*Memorias de un neurópata*) en las que expone su delirio, que consiste en ser transformado por las potencias superiores en mujer a fin de engendrar un mundo nuevo. S. Freud analizó este escrito y publicó el resultado de sus investigaciones bajo el título de *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Demencia paranoide) descrito autobiográficamente: el presidente Schreber* (1911). Véase **paranoia**.

self s. m. (ingl. *self*). Sinónimo de sí-mismo.

Verdadero self/falso self. En D. W. Winnicott, distinción establecida por él concerniente al desarrollo del niño (en traducciones al francés, se omitió deliberadamente verter *self* por *soi*). Para Winnicott, el yo del lactante se encamina hacia un estado en el que las exigencias instintivas se experimentan como parte del *self* y no del entorno. Winnicott establece un paralelismo entre *self verdadero* y *self falso*: retoma con esto la distinción freudiana entre, por un lado, una parte central del yo gobernada por las pulsiones o por lo que Freud llama sexualidad pregenital y genital, y, por otro lado, una parte dirigida hacia el exterior, que establece relaciones con el mundo.

El *self falso* está representado por toda la organización que se construye sobre la base de una actitud social cortés, de buenos modales y cierta contención. El *self verdadero* es espontáneo, y los acontecimientos del mundo se han acordado a esta espontaneidad a causa de la adaptación producida por una madre suficientemente buena. Véase **sí-mismo**.

sexuación s. f. (fr. *sexuation*; ingl. *sexuation*; al. *Geschlechtlichkeit*). En la teoría psicoanalítica, manera en que hombres y mujeres se relacionan con su sexo propio, así como con las cuestiones de la castración y de la diferencia de los sexos.

El aporte revolucionario del pensamiento freudiano fue situado primero del lado de la sexualidad: reconocimiento de una sexualidad infantil, así como del sentido sexual inconciente de muchos de nuestros actos y representaciones. Se puede agregar a ello una dimensión «perversa», ligada a la vez a la descripción del niño como perverso polimorfo y a la del fantasma inconciente, que tiene frecuentemente una coloración sádica o masoquista, voyeurista o exhibicionista, vecina, en una palabra, a esas puestas en acto que por ejemplo describía un Krafft-Ebing. Sin embargo, es fácil percibir que la importancia dada por S. Freud a la sexualidad va de la mano con una modificación de su definición. Si la sexualidad no se limita a la genitalidad, si, sobre todo, las pulsiones sexuales producen de manera indirecta nuestro amor por la belleza o nuestros principios morales, es necesario ya sea ampliar considerablemente la definición de la sexualidad, ya sea introducir en el lenguaje nuevos términos más adecuados. El término «sexuación», utilizado por Lacan, es de estos últimos. Más allá de la sexualidad biológica, designa el modo en que, en el inconciente, los dos sexos se reconocen y se diferencian.

En Freud, por otra parte, ya se hace sentir la necesidad de forjar categorías nuevas, especialmente por el hecho de que atribuye un papel central al falo, y para los dos sexos. Si en la fase fálica, momento determinante para el sujeto, «un solo órgano genital, el órgano masculino, juega un rol» (*La organización genital infantil*, 1923), este «órgano» no debe situarse en el nivel de la realidad anatómica, nivel en el que cada sexo tiene el propio. De entrada, el falo se sitúa como símbolo.

Es verdad que todo eso introduce al psicoanálisis en una teorización delicada. Por un lado, Freud se ve llevado a sostener que lo que dice del falo vale para los dos sexos. Pero, al mismo tiempo, reconoce no poder describirlo de manera satisfactoria más que en lo concerniente a los hombres. Se trata, por lo tanto, de derecho, de un universal. Pero, de hecho, descriptible para «no-todos». En el artículo *Sobre las teorías sexuales infantiles*, 1908, del mismo modo, Freud presenta las hipótesis hechas por el niño para explicarse los misterios de la sexualidad y del nacimiento. Pero Freud previene desde el comienzo mismo: «circunstancias externas e internas desfavorables hacen que las informaciones que voy a exponer recaigan principalmente sobre la evolución sexual de un solo sexo, a saber, el sexo masculino».

LA DIFERENCIA DE LOS SEXOS. Si la dificultad para situar las cosas del lado femenino es presentada aquí como circunstancial, la

historia iba a hacerla aparecer como uno de los problemas principales del psicoanálisis.

Porque si la sexualidad humana se define como subvertida de entrada por el lenguaje, el término que designa sus efectos no tendrá en sí mismo un valor masculino o femenino. Estará más bien constituido por un significante que representa los efectos del significante sobre el sujeto, es decir, la orientación de un deseo regulado por la inderdicción. Este será el significante fálico, del que el órgano masculino sólo constituye una representación particular. El símbolo fálico, en una perspectiva lacaniana, no representa al pene. Es más bien este el que, a causa de sus propiedades eréctiles y detumescientes, puede representar la manera en que el deseo se ordena a partir de la castración.

Ahora bien, si el falo como significante simboliza la quita operada sobre todo sujeto por la ley que nos rige, se hace muy problemático introducir en la especie humana una distinción que separaría dentro de ella una mitad. Si nos quedamos aquí, nada permite regular, en el inconciente, la cuestión de la diferencia de los sexos, nada permite captar lo que puede distinguir a un sexo del otro.

En este punto, la experiencia clínica da un nuevo impulso a estas cuestiones. Es que ella nos muestra, efectivamente, hasta qué punto la cuestión del sexo insiste en el inconciente: no tanto la cuestión de la actividad sexual, sino sobre todo la de lo que puede diferenciar a los sexos desde el momento en que un mismo significante los homogeneiza, y con ello, particularmente, la cuestión de qué es ser una mujer.

Esta pregunta es la que se plantea con fuerza la histerica. Si Dora (Fragmento de análisis de un caso de histeria, 1905) le da tal importancia a la Sra. K., no es esencialmente porque la desee. Es por que puede interrogar en ella el misterio de su propia femineidad. Identificada con el Sr. K., Dora puede retomar a través de la Sra. K. la pregunta sobre qué es ser mujer.

Lacan dedicó una gran parte de su trabajo a elaborar estas cuestiones, aunque más no sea precisando en primer lugar la descripción freudiana: la del varón que debe poder renunciar a ser el falo materno si quiere poder prevalerse de la insignia de la virilidad, heredada del padre; la de la niña que debe renunciar a tal herencia, pero por esa razón encuentra un acceso más fácil para identificarse ella misma con el objeto del deseo. De allí estas síntesis cautivantes: «el hombre no es sin tenerlo» [no deja de tenerlo, pero a costa de no serlo, es decir, se relaciona con el tener un semblante de falo; el pene], «la mujer es sin tenerlo» [es semblante de falo, pero sin tenerlo].

Pero cuando el psicoanalista habla de sexuación, se refiere sobre todo a un estado más elaborado, más formalizado de la teoría de Lacan, más precisamente, a las «fórmulas de la sexuación».

LAS FÓRMULAS DE LA SEXUACIÓN. Las fórmulas de la sexuación suponen al menos como previa una redefinición del falo, o de la función fálica, y una interrogación acerca de su dimensión de universal.

Si el falo, desde Freud, vale en tanto significante del deseo, también es al mismo tiempo significante de la castración, en cuanto esta no es más que la ley que rige al deseo humano, que lo mantiene en sus límites precisos. Lacan puede entonces denominar función fálica a la función de la castración.

A partir de estas definiciones, la cuestión decisiva va a recaer sobre el punto de lo universal. En la perspectiva freudiana, el símbolo fálico, alrededor del cual se organiza la sexualidad humana, vale de derecho para todos. Pero, ¿qué quiere decir precisamente este «todos»? Para responder a esto, debemos retomar, con Lacan, la cuestión de lo que constituye como tal a un universal. ¿Bajo qué condición puede plantearse la existencia de un «todos» sometido a la castración (escrito como $\forall x \Phi x$)? Bajo la condición, aparentemente paradójica, de que haya al menos uno que no esté sometido a ella ($\exists x \Phi x$). Esto es, en efecto, señala Lacan, lo propio de toda constitución de un universal. Para constituir una clase, el zoólogo debe determinar la posibilidad de la ausencia del rasgo que la distingue; desde allí podrá luego plantear una clase en la que este rasgo no puede faltar.

Más allá de esta articulación lógica, ¿a qué corresponden las fórmulas $\exists x \Phi x$ y $\forall x \Phi x$? Estas organizan el modo en que los sujetos varones se relacionan con la castración: planteando la existencia de un Padre que no estaría sometido a ella (se lo puede ilustrar con el mito del padre de la horda primitiva); y es así como establecen el estatuto de los que reivindican a este padre, aun muerto. En tanto se arrojan la posesión de las insignias del Padre, en tanto aceptan su ley, estos sujetos pueden agruparse en Iglesias o ejércitos, en sindicatos, en partidos, en grupos de toda clase. Este es su modo ordinario de hacer universo, de hacer un «todos».

Debemos hacer notar, por otra parte, que para designar la especie humana en su conjunto (hombres y mujeres), algunos idiomas hablan de «el Hombre». La mujer, dice Lacan, no existe. Entendamos simplemente con ello que las mujeres no tienen vocación para hacer universo. De hecho, la clínica muestra que la cuestión de qué es una mujer no se resuelve para cada una de ellas en una gene-

realización inmediata y debe ser tomada caso por caso. Se escribirá así $\forall x \Phi x$, lo que se puede leer de este modo: del lado femenino, no-todas están sometidas a la castración, se reconocen como no todas sometidas a la misma ley. Lo que se ligará entonces con la fórmula siguiente, $\exists x \Phi x$: no hay excepción a la castración, designando con ello el hecho de que las mujeres no se refieren tan fácilmente como los hombres a un Padre, por el cual ellas se sienten menos reconocidas.

Estas fórmulas, que, presentadas brevemente, pueden parecer abstractas, operan hoy en todo un sector de las investigaciones psicoanalíticas. Entre otras cosas, ya han servido para situar la relación específica del hombre con los objetos parciales separados por la operación de la castración (objetos a). Véase objeto a. Y para situar, también, la relación de las mujeres con el punto enigmático que, en el inconciente, designaría un **goce** Otro que el regulado por la castración, punto cernible por el lenguaje, aunque el lenguaje no pueda describirlo, punto del que las novelas de Marguerite Duras, por ejemplo, dan una idea.

sexualidad infantil (fr. *sexualité infantile*; ingl. *infantile sexuality*; al. *infantile Sexualität*). Forma que toma la pulsión sexual antes de la pubertad y durante los primeros años de la vida, cuya importancia fue reconocida por el psicoanálisis, que la concibe organizada alrededor de la cuestión del falo y dependiente de una especie de «perversión polimorfa».

Las descripciones referidas a la sexualidad infantil constituyen una de las partes más conocidas de la teoría psicoanalítica, y una de las más controvertidas, al menos en los primeros tiempos. Debemos preguntarnos con todo qué constituye su originalidad, si los educadores siempre supieron, aunque más no sea por el hecho de combatirla, de la existencia de una pulsión sexual en el niño.

¿El aporte freudiano consiste principalmente, como se ha creído durante mucho tiempo, en una teoría de los estadios (estadio oral, estadio anal, etc.), que constituirían otros tantos apoyos de la pulsión en necesidades corporales? Sin embargo, estos «estadios», estas «organizaciones pregenitales de la libido», no son descritos por Freud directamente a partir de la observación de los niños. Aun si, en un segundo tiempo, las descubre en ellos, comienza primero por reconstruirlas a partir del análisis de los adultos. Si algunas actividades infantiles, como el chupeteo, son descritas como sexuales, es porque el trabajo asociativo del análisis obliga a vincularlas a lo que en el adulto aparece bajo una forma claramente sexualizada, se trate del beso o de la fellatio. Freud destaca por otra parte cierto nú-

mero de particularidades de la sexualidad infantil que se pueden enumerar rápidamente.

La primera concierne a la aproximación entre sexualidad infantil y sexualidad perversa. El niño se comporta de una manera que, en el adulto, se consideraría perversa (voyeurismo, exhibicionismo, sadismo, etc.). De hecho, es más adecuado hablar de perversión polimorfa, al no estar sujeto el niño a libretos fijos, condiciones absolutas del goce, como sí puede estarlo el perverso en el sentido habitual de este término.

¿Debe decirse entonces que la libido en el niño no está «organizada» como puede estarlo en el adulto, que no se observa en él un primado de la genitalidad? Tras haber sostenido esta tesis, Freud la matiza, indicando que, en el niño, existe efectivamente, para los dos sexos, un primado del **falo**: si este no es reducible en la sexualidad humana al órgano masculino, es porque representa el pivote alrededor del cual se anuda la cuestión del **deseo** con la de la **castración**.

Así, más aun que a comportamientos sexualizados, el psicoanálisis está atento a lo que en el niño depende del **fantasma**, o a lo que Freud llamaba «teorías sexuales infantiles». Estas teorías, que cada niño se forja, sean cuales fueren las explicaciones que pueda dárseles por otro lado, estas teorías más o menos curiosas, que constituyen tentativas de responder a preguntas importantes, como la de saber de dónde vienen los niños, constituyen el fondo inconciente de nuestro saber sexual.

En fin, la cuestión de la sexualidad infantil parece conducir necesariamente a plantear la del **autoerotismo**, si es verdad que la sexualidad del niño no puede realizarse a través de una relación con el otro comparable a la del adulto. Pero sería erróneo hacer equivaler sexualidad infantil y autoerotismo, puesto que el niño, desde su más tierna edad, es capaz de elegir objetos muy precisos.

significante s. m. (fr. *signifiant*; ingl. *signifier*; al. [*der*] *Signifikant*). Elemento del discurso, registrable en los niveles conciente e inconciente, que representa al sujeto y lo determina.

Después de S. Freud es evidente que el psicoanálisis es una experiencia de palabra, que exige un reexamen del campo del lenguaje y de sus elementos constitutivos, los significantes.

La cura de las primeras histéricas, conducida por J. Breuer o por S. Freud, ya hace resaltar este rasgo, sin duda más importante que la «toma de conciencia»: la verbalización. La histérica se cura por poder decir lo que nunca pudo enunciar. Una histérica, Anna O., fue la que denominó al tratamiento «talking cure», cura por la

palabra. Esto, por otra parte, es esclarecedor para la etiología misma de la neurosis: lo que es patógeno en la histeria no es el trauma (por ejemplo, haber visto a un perro tomar agua de un vaso, lo que al parecer suscitó una intensa repugnancia), sino no haber podido verbalizar esta repugnancia. El síntoma viene en lugar de esta verbalización y desaparece cuando el sujeto ha podido decir lo que lo afectaba.

La evolución posterior del psicoanálisis ha acentuado todavía más este papel de la palabra y requiere una atención más precisa al lenguaje.

Desde el momento en que el método psicoanalítico, en efecto, pasa a tomar en cuenta la actualización de los conflictos latentes más que la rememoración directa de los recuerdos patógenos, esto lo lleva a interesarse particularmente en las formaciones del **inconciente**, en las que estos conflictos se encuentran representados. Y estos están regulados por encadenamientos rigurosos de lenguaje. Es el caso del lapsus, del olvido y, en general, del acto fallido, que puede enunciar un deseo de manera alusiva, metafórica o metonímica. Más aún, es el caso del chiste, que logra hacer oír lo prohibido burlando la censura. Por último, es el caso del sueño, cuyo relato se lee como un texto complejo, que solicita una atención muy precisa a los términos mismos que lo componen.

Debía corresponderle a Lacan sistematizar toda esta problemática recentrándola en el concepto de significante.

El término «significante» está tomado de la lingüística. En Saussure, el signo lingüístico es una entidad psíquica de dos caras: el significado o concepto, por ejemplo, para la palabra árbol, la idea de «árbol» (y no el referente, el árbol real); y el significante, también realidad psíquica puesto que se trata no del sonido material que se produce al pronunciar la palabra árbol, sino de la imagen acústica de ese sonido, que por ejemplo se puede tener en la cabeza cuando uno recita una poesía para sí, sin decirla en voz alta.

LA AUTONOMÍA DEL SIGNIFICANTE. Lacan retoma, transformándolo, el concepto saussureano de significante.

Lo que el psicoanálisis acentúa, en primer lugar, es la autonomía del significante. Al igual que en la lingüística, el significante, en el sentido psicoanalítico, está separado del referente, pero es también definible fuera de toda articulación, al menos en un primer momento, con el significado. El juego con los fonemas, que tiene un valor absolutamente esencial en los niños, muestra la importancia que tiene el lenguaje para el ser humano más allá de toda intención de significar. La psicosis, por su lado, da otra ocasión de captar de

una manera directa lo que puede ser un significante sin significación, un significante asemántico. La frase que el psicótico oye en su alucinación lo mienta, lo concierne, se impone a él. Pero, al no poder ser ligada con otra, no tiene, de hecho, una verdadera significación.

Sin embargo, más allá de todas estas referencias particulares a la infancia o a la psicosis, la distinción entre significante y significado debe ser acentuada para todo sujeto.

Lo que el algoritmo lacaniano

$$\frac{S}{s} \left(\frac{\text{Significante}}{\text{significado}} \right)$$

permite escribir es la existencia de una barra que golpea [en el sentido de impresionar o impactar] al sujeto humano a causa de la existencia del lenguaje y que hace que, al hablar, no sepa lo que dice. Así, el Hombre de las Ratas, en Freud, se ve preso bruscamente de la impulsión de adelgazar. Pero esta impulsión permanece incomprendible hasta tanto no se haya revelado que en la lengua que habla, el alemán, gordo se dice «dick», y que Dick es también el nombre de un rival del que quisiera deshacerse. Adelgazar es matar a Dick, el rival. Puede verse el alcance de este tipo de observación. En el límite, la posibilidad misma del inconciente está condicionada por el hecho de que un significante puede insistir en el discurso de un sujeto sin ser asociado por ello a la significación que podría importar para él. «El lenguaje es la condición del inconciente».

De igual modo, el síntoma, que dice algo de una manera indirecta, inaudible, puede ser considerado como el significante de un significado inaccesible para el sujeto.

LA CADENA SIGNIFICANTE. Si el significante es concebido como autónomo respecto de la significación, puede tomar entonces otra función que la de significar: la de representar al sujeto y también determinarlo.

Tomemos un ejemplo simple. Un homosexual confiesa de buen grado su gusto por los jóvenes de cierto estilo y de cierta edad, aquellos que designa perfectamente para él la expresión «los soldaditos». El análisis traerá un recuerdo de un entendimiento muy grande con su madre, recuerdo cristalizado alrededor de la evocación de aquellas tardes de verano en las que, luego de un largo paseo, ella lo llevaba al café y pedía: «Ah, para él, una sodita [más homofónico en francés con soldadito]». Tal recuerdo no implica, evidentemente, que, según el psicoanálisis, todo se aclara en una vida con la evocación de algunas palabras oídas en la infancia. Pero

contribuye a caracterizar la función del significante para el sujeto humano. La manera en que este hombre nombra al objeto de su deseo, y así determina sus rasgos, lo remite a un significante oído en la infancia, que insiste tanto más cuanto que no ha sido reconocido como tal. Según la fórmula de Lacan, «un significante es lo que representa al sujeto para otro significante». Hay que destacar también aquí que lo que cuenta en «soldado» no es su significación, en relación por ejemplo con la vida militar, sino su significancia, o sea, lo que es producido directamente por la imagen acústica de la palabra misma.

Se habrá notado ya, por otra parte, en el ejemplo de Dick, el lugar del juego de palabras en la función del significante. Este lugar se habilita por el hecho de que no es la palabra lo que representa, sino precisamente el significante, es decir, una secuencia acústica que puede tomar sentidos diferentes. La obra de Freud suministra profusamente los ejemplos más diversos en este sentido. Así sucede con esa histórica tratada en los primeros tiempos del psicoanálisis, que sufría de un dolor terebrante [taladrante] en la frente, dolor que desapareció el día en que pudo evocar el recuerdo de su abuela, muy desconfiada, que le dirigía una mirada «penetrante». Las cosas permanecerían incomprensibles de no mediar la referencia al doble sentido de la palabra «penetrante»: sentido «literal» y sentido «figurado».

Es fácil concebir, por otra parte, que estos significantes, que se asocian y se repiten fuera de todo control del yo, que se ordenan en cadenas rigurosamente determinadas, como la gramática determina el orden de la frase, se muestren a la vez totalmente coercitivos para el sujeto humano. La cuestión del significante remite aquí a la de la repetición: retorno reglado de expresiones, de secuencias fonéticas, de simples letras que escanden la vida del sujeto, pasibles de cambiar de sentido en cada una de sus ocurrencias, insistiendo por lo tanto fuera de toda significación definida.

Uno de los ejemplos más conocidos sobre este punto sigue siendo todavía el del Hombre de los Lobos. Freud y luego numerosos analistas que retomaron el relato de su cura han destacado la insistencia de un mismo símbolo, que representa una letra (V mayúscula) o una cifra (el cinco romano). Bajo esta última forma, remitía a accesos de depresión o de fiebre que el Hombre de los Lobos había tenido en su infancia a la quinta hora de la tarde, pero también hora de una escena primaria (habría visto a sus padres hacer el amor en un momento en que la aguja del reloj marcaba V). Bajo forma de letra (V o W), volvía regularmente en la inicial de nombres propios de personajes diversos con los que había estado en con-

flicto; o, todavía, simbolizaba la castración, en un sueño en el que eran arrancadas las alas a una avispa (*Wespe*, pero que él decía «espe», o incluso S. P., sus iniciales). Bajo la forma gráfica, finalmente, V representa, invertido, las orejas enhiestas de los lobos que designan por siempre, para la posteridad, a este célebre paciente de Freud.

ALCANCE Y LÍMITES DE LA REFERENCIA A LA LINGÜÍSTICA. El término significante resulta así esencial para la elaboración psicoanalítica. Cabe preguntarse, en consecuencia, qué rasgos conserva de su origen lingüístico.

Las referencias, explícitas o implícitas, son numerosas en Lacan. Conciernen sobre todo a la dimensión estructural del lenguaje, introducida por Saussure; pero van sin duda mucho más allá: conviene en particular destacar, en una época en que la lingüística pragmática ha ocupado un lugar no desdeñable entre las ciencias humanas, que la concepción lacaniana del significante toma en cuenta desde el principio la dimensión de acto que hay en el lenguaje. El significante no tiene solamente un efecto de sentido. Comanda o pacifica, adormece o despierta.

Más importante quizá que la referencia a la lingüística es la que podemos hacer a la poética. Como el poeta, el analista está atento a las múltiples connotaciones del significante, que abren la posibilidad misma de la **interpretación**.

Pero, al fin de cuentas, ¿es el significante asimilable todavía a la imagen acústica? Esta no es, en todo caso, su definición en Lacan. Por cierto que, en tanto se lo opone a la significación, el significante es identificado la mayoría de las veces con una secuencia fonemática. Pero en ocasiones también puede serlo de una manera totalmente distinta. Lacan hace así aparecer como significante, en la primera escena de *Athalie*, «el temor de Dios». Esta expresión no debe tomarse en el nivel de la significación, al menos de la significación aparente, puesto que «aquello que se llama el temor de Dios (. . .) es lo contrario de un temor». Pero, si es tomada ante todo como significante, es porque, más que otros términos, tiene un *efecto* sobre la significación y sobre uno de los personajes de la pieza, Abner, al que dirige y empuja. Este último ejemplo marca muy bien que es a partir de su efecto de sentido, y sobre todo del papel que juegan en una economía subjetiva, como los elementos del discurso pueden tener valor de significantes.

simbólico, ca adj.; a veces se usa como s. m. (fr. *symbolique*; ingl. *symbolic*; al. [*das*] *Symbolische*). Función compleja y latente que

abarca toda la actividad humana; incluye una parte conciente y una parte inconciente, y adhiere a la función del lenguaje y, más especialmente, a la del significante.

Lo simbólico hace del hombre un animal («serhablante») [véase «El serhablante» en **miser**] fundamentalmente regido, subvertido, por el lenguaje, que determina las formas de su lazo social y, más esencialmente, de sus elecciones sexuadas. Se habla, con preferencia, de un orden simbólico, en el sentido en que el psicoanálisis ha reconocido muy pronto su primacía en la disposición del juego de los significantes que condicionan el síntoma, por una parte, y, por otra, en tanto verdadero resorte del complejo de Edipo, que acarrea sus consecuencias en la vida afectiva. Por último, este mismo orden ha sido reconocido como organizador subyacente de las formas predominantes de lo imaginario (efectos de competencia, de prestancia, de agresión y de seducción).

CARÁCTER UNIVERSAL DE LO SIMBÓLICO. El hecho simbólico se remonta a la más alta memoria de la relación del hombre con el lenguaje y es atestiguado por los monumentos más suntuosos dejados por el tiempo, tanto como por las manifestaciones más humildes y primitivas de los grupos sociales: estelas, montículos, túmulos, tumbas, grabados murales, signos marcados en la piedra, primeras escrituras, etc., que dan testimonio de la relación universal y primera del hombre con el significante y, así, de su reconocimiento como ser de lenguaje. Sin este, efectivamente, no existirían rastros intencionales y simbólicos concebibles del pasaje del hombre.

La etnografía de las sociedades llamadas «primitivas» ha mostrado, por otra parte, que un orden simbólico (por ejemplo, la ley de la exogamia) regulaba en el marco de los lazos de parentesco la circulación de los bienes, de los animales, de las mujeres; orden que opera tanto más coercitivamente en su forma cuanto que es inconciente en su estructura y que, más allá del intercambio de los dones, de los pactos de alianza, de la prescripción de sacrificios, de los rituales religiosos, de las prohibiciones, de los tabúes, etc., supone en última instancia leyes de la palabra en el fundamento de estos sistemas, cuyo carácter universal de puro formalismo lógico ha demostrado la antropología estructural.

El orden simbólico, en tanto estructura inconciente, se debe distinguir, en consecuencia, del mencionado simbolismo, que por lo común se liga a un objeto determinado: llaves de una ciudad, espada señorial, bandera de una nación, etc., objetos que, si bien pueden inscribirse en aquel orden, no dejan de ser elementos discretos que no lo representan en tanto estructura.

FALTA SIMBÓLICA. En el sentido del psicoanálisis, es simbólico, por definición, aquello que falta en su lugar. Más en general, al designar lo que falta o ha sido perdido (objetos, seres queridos), lo simbólico no sólo inscribe en la experiencia humana más común la función de la falta, sino que este encuentro *contingente* con la pérdida implica la integración *necesaria* de la falta en una modalidad estructural. Desde el origen, esta falta recibe una significación propiamente humana por medio de la instauración de una correlación entre esta falta y el significante que la simboliza, para dejar allí su marca indeleble en la palabra y eternizar al deseo en su dimensión de irreductibilidad.

La complejidad y el carácter esencial de esta operación exigen una explicación en varios niveles. Desde su llegada al mundo, el pequeño del hombre está sumergido en un baño de lenguaje que lo preexiste y cuya estructura tendrá que soportar en su conjunto como discurso del Otro. Este discurso ya está connotado en sus puntos fuertes, en los que se expresan demanda y deseo del Otro respecto de la criatura, discurso en el que primordialmente ocupa el lugar de objeto. Pero ocupar primitivamente este lugar de objeto aclara el hecho esencial de la experiencia de *desamparo* (al. *Hilflosigkeit*, según S. Freud). A través de esta experiencia, relacionada con las necesidades vitales, es sin embargo a partir de una falta-enser como es lanzada la llamada al otro que socorre [se trata de una falta en ser y no de una falta de ser, ya que allí se ve todo el valor de futuro constrictivo del deseo y aun del ideal y del superyó]. La respuesta del otro se desdobra desde allí en dos registros: aporta la posibilidad de una satisfacción de una necesidad, por un lado, pero, por el otro lado, no por ello es capaz de colmar esta falta-enser respecto de la cual se espera una prueba de amor. De este modo, el significante de la demanda primera juega sin cesar sobre este equívoco para llevar sus consecuencias más allá de las fronteras de la infancia y procurar al discurso del Otro inconciente su lugar simbólico. De allí en adelante, entonces, toda palabra va a llevar consigo, más allá de lo que ella signifique, una dimensión en la que se apunta a otra cosa que, no articulable en la demanda por esencia, designa en la palabra esta parte originalmente reprimida. El Otro es cernido como lugar, y se considera que tiene en su poder las claves de todas las significaciones inaccesibles al sujeto, lo que confiere a la palabra su alcance simbólico, y confiere al Otro su oscura autoridad.

MARCA SIGNIFICANTE DE LA AUSENCIA. Pero el niño tiene que hacer por sí mismo la *experiencia de esa falta* en su relación con el otro.

J. Lacan retomó en varias oportunidades, de *Más allá del principio de placer* (1920), de Freud, el ejemplo canónico del juego del niño con el carretel para hacer notar que las primeras manifestaciones fonatorias torpes que acompañan al movimiento alternado de desaparición (al. *fort*) y de reaparición (al. *da*) instauran una primera oposición fonemática que connota ya, con sus marcas significantes, la presencia-ausencia del ser querido. Por lo tanto, sólo a través del oficio del lenguaje, independientemente de la presencia o ausencia reales, se realiza la integración de una marca simbólica significativa, que es traducida en un primer momento como un dar muerte a la cosa, capaz de elevar la cosa faltante al rango de concepto. Más adelante, en los juegos de lenguaje del niño, se observa que esencialmente consisten en una disyunción del significante de su función de significado, y que, más allá de su rol de nominación o designación, instituyen por consiguiente en el lenguaje la dimensión simbólica.

De esta manera, el hombre, en tanto ser de lenguaje, accede al orden simbólico esencialmente por la operación de la negación. Hecho ya subrayado por Freud en su artículo sobre la denegación (*die Verneinung*, 1925), donde la afirmación (*Bejahung*) del juicio de atribución se enuncia sobre un fondo previo de ausencia supuesta, y aun de rechazo primordial (*Ausstoßung*). Este orden simbólico, constituyente del sujeto, lo determina de manera inconciente, situándolo en una alteridad radical respecto de la cadena significativa, y es del Otro inconciente del que recibe su significación. Es entonces sobre un fondo de falta, de ausencia, de negación, como viene a elaborarse lo simbólico en la función significativa, en tanto designa la pérdida en general. El deseo, a su vez, es una tentativa particular de poner de acuerdo este orden significativo simbólico que lo sobredetermina con la experiencia de aprehensión de un objeto encargado imaginariamente de representar el reencuentro con el objeto perdido en el origen.

Estos diferentes puntos, que describen las modalidades del encuentro primordial del niño con el lenguaje en su correlación con la falta y en su propiedad simbolizante, son decisivos para captar las consecuencias y secuelas:

1. en efecto, lo que no es articulable en la demanda instituye ese hueco de lo reprimido originario, pérdida que viene a simbolizarse en el lugar del Otro inconciente y que divide al sujeto en su relación con el significante (*Spaltung* primordial);

2. en ese hueco, existente originariamente en la cadena significativa, es depositado el falo en tanto significante y como significación última, por esencia inaccesible;

3. de tal suerte que este significante fálico aparece en un lugar tercero, y determina al lenguaje y a la relación primitiva dialectizada del sujeto con el otro.

EL PAPEL NORMALIZADOR DEL EDIPO Y EL OTRO SIMBÓLICO. Este dispositivo sólo encuentra su estructura definitiva con la instauración del Edipo, cuyo papel es el de normalizar la falta asignándole un lugar. O sea que el significante originariamente reprimido que aparece en la demanda primera va a recibir en el Edipo su significación segunda.

En efecto, el Otro primordial (dicho de otro modo, la madre originaria) supuesto como soportando el significante fálico es interdicto por el padre. Desde entonces, el Nombre-del-Padre, a través de la interdicción del incesto, establece la autoridad, en la medida en que la instauración ordenada del significante fálico, reprimido, depende de él (*véase castración [complejo de]*). Así el Nombre-del-Padre viene a duplicar en el lugar del Otro la función simbólica. La consecuencia de esto es que el agujero de lo reprimido así introducido en la cadena significativa sostiene la estructura del deseo como tal, unida a la ley. Ley que, colocando la función de la falta como principio de su organización, es la ley que rige al lenguaje. Esta operación muestra que sólo en el lugar del Otro simbólico e inconciente el sujeto puede tener ahora acceso al falo en tanto significante. Y bajo la forma de una deuda simbólica hacia el Otro recibe de retorno el deber de satisfacer las consecuencias de esa falta. Esta presencia de la falta, introducida por vía de estructura en la existencia del sujeto, como condición fundadora del lenguaje, traduce el carácter radical de la determinación del sujeto, tanto como la de su objeto, por las condiciones del símbolo que lo sujeta. De suerte que el orden simbólico ya no aparece constituido por el hombre, sino que en cambio lo constituye enteramente bajo el efecto de la sobredeterminación significativa del lenguaje. Este orden simbólico, por consiguiente, se dispone según una cadena significativa autónoma, exterior al sujeto, lugar del Otro inconciente con respecto al cual este sujeto sólo puede existir de un modo acéfalo, o sea, todo él sujeto a este orden.

La función paterna se aclara en su importancia por ocupar este lugar simbólico. En *Tótem y tabú* (1912-13), Freud ha mostrado que, para el neurótico, este lugar es ocupado por el padre muerto. Es el asesinato del padre, reprimido, el que engendra para el sujeto la cohorte de las prohibiciones, de los síntomas y de las inhibiciones; modo para el neurótico de tomar en cuenta la deuda y de reconocer que no puede asumir su estatuto de sujeto sino como efecto

de una combinatoria significante, a la que sólo puede tener acceso en el lugar del Otro. Se comprende a partir de allí la importancia humana de este lugar del Otro inconciente y simbólico como única referencia estable en la medida en que este Otro es el lugar del significante. La función del analista encuentra su eficacia en tanto asegura esta función simbólica Otra no como persona sino como lugar, sometido como está a la condición de equívoco del significante y no a la significación positiva del lenguaje (teoría de la comunicación). Pues la ley del significante es en primer lugar una ley del equívoco, que se traduce en el hecho de que la palabra pueda ser mentirosa; por consiguiente, simbólica.

REPETICIÓN Y FUNCIÓN SIGNIFICANTE. Con el concepto de automatismo de repetición, en *Más allá del principio de placer*, Freud se vio conducido a ese último término de la renuncia a todo ideal de dominio del sujeto. Es notable que el automatismo de repetición tenga su punto de partida precisamente en el límite del proceso de rememoración, o sea, en ese lugar Otro donde se encuentra el significante originariamente reprimido. Pero este automatismo, indiferente al principio de placer, como lo comprobará Freud, revela ser de un orden formalizado semejante a una pura escritura literal simbólica de tipo lógico-matemático que opera en la cadena significante; escritura a la que el sujeto está subordinado y que significa que su eficacia está ligada al carácter de fuera de sentido (fuera de significado) del significante, a la inversa de lo que pasa con el síntoma, que consiste en la precipitación de un sentido. Sin embargo, si el automatismo se caracteriza por esta función simbólica abstracta, la exigencia de novedad que lo anima juega precisamente sobre el equívoco, de tal modo que el actor no puede reconocer la estructura latente que se repite en otra escena.

El automatismo de repetición no subraya solamente el primado del significante en la acción humana, sino que permite reconsiderar el conjunto de los avatares de la subjetividad, tal como el nudo borromeo se ocupa en demostrarlo: a saber, que lo imaginario está bajo la influencia de una organización latente que lo sobredetermina: la simbólica, no sin que lo simbólico mismo se organice a partir de un agujero real, el del significante originariamente reprimido que lo condiciona por completo.

símbolo s. m. (fr. *symbole*; ingl. *symbol*; al. *Symbol*, *Sinnbild*). Elemento de los intercambios y representaciones del ser humano, que tiene a primera vista una función de representación, pero que, más fundamentalmente, es constitutivo de la realidad humana misma.

El término *símbolo* presenta, en su sentido más general, una ambigüedad no desdeñable. Si se entiende efectivamente por signo todo objeto, toda forma, todo fenómeno que representa algo distinto de sí mismo, ¿cómo especificar lo que se entiende por símbolo? Es notable que se haya podido designar con este término a la vez al signo más «motivado», por ejemplo el que representa a la cosa por el hecho de sus relaciones de analogía con ella (la balanza que representa a la justicia como equilibrio), y al signo más convencional, si se toma como ejemplo al símbolo matemático. Si, para Saussure, los símbolos son representaciones la mayor parte de las veces icónicas, que tienen semejanzas con la cosa representada, para Peirce, en cambio, los símbolos se oponen a los íconos. También se oponen a los indicios, es decir, a los signos que anuncian naturalmente otro hecho.

EN FREUD. El uso del término *símbolo* en psicoanálisis podría parecer conforme con la primera de las dos acepciones anteriores, al menos cuando nos remitimos a *La interpretación de los sueños* (1900) de S. Freud. Para este es innegable que el sueño expresa a veces al deseo reprimido por medio de un símbolo y que, «en toda una serie de casos, se ve claramente lo que hay de común entre el símbolo y lo que representa». En este sentido, se dirá que el rey y la reina representan bastante claramente en el sueño a los padres del soñante. En este tipo de explicación, que tiene su pertinencia, aunque limitada, los símbolos tendrán la mayor parte de las veces una significación sexual: un objeto alargado representaría corrientemente al miembro masculino, y el hecho de subir una escalera, al coito.

Tal acercamiento se ha mostrado sin duda fecundo fuera de la teoría de la cura propiamente dicha, ya que, en efecto, ha permitido encontrar en los cuentos o en los mitos una simbología análoga a la del sueño, una simbólica en la que el símbolo fálico tiene un papel preeminente. Esto no quita que su alcance deba ser limitado estrictamente.

En primer lugar, desde el punto de vista de la práctica, y especialmente de la interpretación, el sueño no se decodifica con una grilla de símbolos, con una «clave de los sueños». Supone, por el contrario, tomar en cuenta las asociaciones del soñante, las únicas que pueden hacer entender el sentido que tal elemento puede tener para él. Además, aun cuando un símbolo parece tener un valor universal, lo toma no de una especie de código autónomo, que remite, como en C. Jung, a un inconciente colectivo, sino a vías de asociación franqueadas por el lenguaje: si la imagen de un hombre su-

biendo una escalera puede significar el coito, es sin duda sobre todo porque, en alemán, se emplea el verbo *steigen* («montar») para designar el acto sexual, o porque, en francés, se habla de un «vieux marcheur» («marches» son los peldaños de una escalera) [se llama en francés peyorativamente *vieux marcheur* al viejo que corteja a las mujeres; en castellano se usa también «montar» como sinónimo del coito].

CON LACAN. J. Lacan, por su parte, aborda la cuestión del símbolo de una manera bastante diferente. Parte en efecto del don, que establece el intercambio entre los grupos humanos, y que, en este sentido, es ante todo significante de un pacto. Pues, si los objetos del don pueden tener tal valor, es principalmente porque se los despoja de su función utilitaria: «Jarrones hechos para estar vacíos, escudos demasiado pesados para cargarlos, gavillas que se secarán, picas clavadas en el suelo, carecen de uso por destino, cuando no son superfluos por su abundancia» («Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», en *Escritos*, 1966). El símbolo se constituye en primer término como «vaciamiento» de lo real. Esta determinación es esencial para el psicoanálisis. Si el falo tiene valor de símbolo, es precisamente porque no se confunde con el órgano biológico.

Es en la palabra, más aún, en el **significante**, donde el símbolo toma su valor acabado. Si este, efectivamente, separa al hombre de la relación inmediata con la cosa («La palabra es el asesinato de la cosa», dice Lacan), es al mismo tiempo lo que la hace subsistir como tal más allá de sus transformaciones o de su desaparición empíricas: «Es el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas». Y la palabra no sólo organiza la realidad. Da al hombre su único modo de acceso a esta realidad, pero también al otro, ya sea el otro del amor o el de la rivalidad. Y si la letra puede inscribir el deseo en el inconciente, si el significante puede expresarlo, es porque el símbolo rige al mundo humano. «El hombre habla —dice Lacan—, pero porque el símbolo lo ha hecho hombre».

sí-mismo s. m. (fr. *soi*; ingl. *self*; al. *Selbst*). En M. Klein, conjunto de los sentimientos y las pulsiones de la personalidad entera, a diferencia del yo, que se refiere a la estructura de la personalidad. (Sin. *self*.)

Cuando el objeto se escinde en bueno y malo, lo mismo ocurre con el sí-mismo, cuyas diferentes partes así escindidas pueden entrar en conflicto. Véase **self**.

sinistro [también **ominoso**] (**sentimiento de lo**) (fr. *sentiment d'étrangeté*; ingl. *feeling of strangeness*; al. *Unheimlichkeit Gefühl*). Sentimiento de malestar y de extrañeza ante un ser o un objeto sin embargo antes familiar.

Subtendida por una muy fuerte ansiedad y una espera de la relación con lo real, esta alteración de la resonancia afectiva habitual con el medio (o consigo mismo, en este caso acompañada de un sentimiento de despersonalización) puede encontrarse en la esquizofrenia, en ciertos estados crepusculares epilépticos y en la psicostenia (P. Janet).

El psicoanálisis reconoce el papel particular de este sentimiento de extrañeza en la vivencia psicótica, especialmente en los llamados «fenómenos elementales», que pueden preceder al desencadenamiento de una crisis. Pero, después de S. Freud, los psicoanalistas extienden mucho más allá ese campo de lo que llaman «lo siniestro», que sería provocado por la aparición en lo real de algo que recordaría demasiado directamente lo más íntimo, lo más reprimido. Observemos además que el sentimiento de lo siniestro parece particularmente fuerte en todo lugar en que el mecanismo de reducción imaginaria parece prevalecer (tema literario del doble).

síntoma s. m. (fr. *symptôme*; ingl. *symptom*; al. *Symptom*). Fenómeno subjetivo que, para el psicoanálisis, constituye no el signo de una enfermedad sino la expresión de un conflicto inconciente.

Para S. Freud (1892), el síntoma toma un sentido radicalmente nuevo a partir del momento en el que puede plantear que el síntoma de conversión histérico, que la mayoría consideraba una simulación, es de hecho una pantomima del deseo inconciente, una expresión de lo reprimido. Concebido al principio como la conmemoración de un trauma, el síntoma se definirá más justamente en lo sucesivo como la expresión de un cumplimiento de deseo y la realización de un fantasma inconciente que sirve al cumplimiento de ese deseo. En esta medida, es el retorno de una satisfacción sexual hace largo tiempo reprimida, pero también es una formación de compromiso, en tanto la represión se expresa igualmente en él.

Los posfreudianos van a insistir en la formación de compromiso. Lacan, por su parte, comienza por decir en 1958 que el síntoma «va en el sentido de un deseo de reconocimiento, pero este deseo permanece excluido, reprimido». Interesándose en lo real en tanto está comprometido en una relación singular con lo simbólico y lo imaginario, Lacan destaca que el síntoma no es el signo de un disfuncionamiento orgánico, como lo es normalmente para el médico y su saber médico: «viene de lo Real, es lo Real».

Precisando su pensamiento, explica que «el síntoma es el efecto de lo simbólico en lo real». En 1975 agrega que el síntoma es lo que la gente tiene de más real. Puesto que guarda escasa relación con lo imaginario, el síntoma no es una verdad que dependa de la significación. Y si es «la naturaleza propia de la realidad humana», la cura no puede en ningún caso consistir en erradicar al síntoma en tanto efecto de estructura del sujeto. En este sentido, no se lo puede disociar de los otros redondeles del nudo borromeo propuesto por Lacan para presentar su doctrina: lo real, lo simbólico y lo imaginario. Así, ciertos síntomas, como en el caso de Joyce, sobre quien trabajó Lacan [*Seminario XXIII*, 1975-76, «Le sinthome»], tienen una función de prótesis. Si lo imaginario se sustrae al cruce de lo simbólico y lo real, es posible anudarlo a estos dos últimos para «evitar» este derrape: se trata del cuarto redondele, el que procura por ejemplo a Joyce un yo sustitutivo, una prótesis, que es precisamente su actividad de escritor.

Por otra parte, Lacan arriba con ello a la hipótesis de un nudo que comprendería de entrada cuatro términos: el cuarto redondele, que también aquí es definido como síntoma, está a la vez en relación con el complejo de Edipo y el Nombre-del-Padre (cf. seminario citado *ut supra*). Sin embargo, como lo subraya Lacan en *Conferencias y conversaciones*, 1975, se tiene derecho a esperar que la cura psicoanalítica haga desaparecer los síntomas, pero, ¿es prudente suprimir la función de este cuarto redondele?

«Los neuróticos viven una vida difícil y nosotros tratamos de aliviar su malestar. . . Un análisis no debe ser llevado demasiado lejos. Cuando el analizante piensa que está feliz de vivir, ya es suficiente», escribe Lacan (*ibid.*). Una separación del objeto de amor, por ejemplo a través de una interpretación salvaje, sobre todo si es justa, puede ser, justamente, catastrófica. Por eso, aunque en términos metafóricos y con contradicciones, Lacan creó el término *sinthome* [juego de palabras entre síntoma, santo hombre y Santo Tomás de Aquino, sobre la base de la antigua grafía en francés, más semejante a la grafía del castellano] para designar al cuarto redondele del nudo borromeo, y para significar con ello que el síntoma [«symptôme»] debe «caer», de acuerdo con su etimología [la palabra, en griego, remite a «coincidencia»: lo que ocurre simultáneamente, pero también lo que cae simultáneamente], y que el «sinthome» es lo que no cae, pero se modifica, cambia para que sean posibles el goce y el deseo.

Spitz (René Arpad). Psicoanalista norteamericano de origen húngaro (Viena, Austria, 1887 - Denver, Colorado, 1974).

Después de haber huido de Alemania con la llegada de los nazis al poder y de haber residido en París en su ruta de exilio, se instala en los Estados Unidos y enseña en la Universidad de Colorado. Sus trabajos, basados en observaciones directas, recayeron en la relación entre la madre y el hijo durante los dos primeros años de vida. Reconoció las consecuencias, para el desarrollo psíquico y somático, de las carencias afectivas sobrevenidas en ese período y, en particular, elaboró las nociones de hospitalismo y de depresión anaclítica. Entre sus obras, destacamos *Anaclitic Depression, The Psychoanalytic Study of the Child* (1946), *Die Entstehung der Ersten Objektbeziehung* (1956), *No and Yes. On the beginnings of Human Communication* (1956).

sublimación s. f. (fr. *sublimation*; ingl. *sublimation*; al. *Sublimierung*). Proceso psíquico inconciente que para Freud da cuenta de la aptitud de la pulsión sexual para remplazar un objeto sexual por un objeto no sexual (connotado con ciertos valores e ideales sociales) y para cambiar su fin sexual inicial por otro fin, no sexual, sin perder notablemente su intensidad.

El proceso de sublimación así definido pone de relieve el origen sexual de un conjunto de actividades (científicas, artísticas, etc.) y de realizaciones (obras de arte, poesía, etc.) que parecen no tener ninguna relación con la vida sexual. Se explica así que la sublimación cada vez más acabada de los elementos pulsionales (sublimación que es el destino pulsional más raro y el más perfecto) permita, especialmente, el cumplimiento de las mayores obras culturales. Tanto M. Klein y J. Lacan, como S. Freud, insisten en este punto: algo que implica la dimensión psíquica de la pérdida y de la falta y responde a coordenadas simbólicas comanda el proceso de la sublimación.

El término *sublimación* no remite en Freud ni a «un parloteo sobre el ideal», ni a la importación de una definición o de una descripción de un proceso químico, ni tampoco a una referencia a la categoría de lo sublime de la estética filosófica. Es por contraste, y a menudo de manera negativa, como Freud desarrolla poco a poco lo que define a la sublimación: por ejemplo, no debe confundirse con la idealización (proceso de sobrestimación del objeto sexual). Los elementos de teorización son fragmentarios; no hay en Freud una teoría constituida de la sublimación. Se sabe que destruyó todo un ensayo sobre esta cuestión, que en muchos aspectos siguió siendo enigmática para él. Así, en 1930, escribe, a propósito de la satisfacción sublimada (es decir, de una satisfacción que no es una satisfacción sexual directa): «Posee una cualidad particular que segura-

mente un día lograremos caracterizar desde el punto de vista metapsicológico». La sublimación, que Freud refiere a un resultado y al proceso que permite llegar a ese resultado, está lejos de delimitar un campo de cuestiones marginales. El enigma que se subsume en su concepto nos lleva por el contrario al corazón de la economía y de la dinámica psíquicas.

SUBLIMACIÓN Y PULSIÓN SEXUAL. Freud elabora el concepto de sublimación, relacionado con la teoría de las pulsiones sexuales, para explicar lo que ese concepto sustenta: el hombre crea, produce algo nuevo en distintos campos (artes, ciencias, investigación teórica), tiene actividades, lleva a cabo muchas obras que parecen sin ninguna relación con la vida sexual, cuando por el contrario estas obras y las actividades de las que dependen tienen efectivamente una fuente sexual y están impulsadas por la energía de la pulsión sexual. Así, el impulso creador, para tomar una expresión de Klein, encuentra, según Freud, su punto de emergencia inicial en lo sexual. ¿Cómo explica él esto? Lo escribe en 1908: «La pulsión sexual pone a la disposición del trabajo cultural cantidades de fuerzas extraordinariamente grandes, y esto a consecuencia de la particularidad, que es muy notable en ella, de poder desplazar su fin sin perder en lo esencial su intensidad. A esta capacidad de cambiar el fin sexual original por otro fin, que ya no es sexual, pero que le está psíquicamente emparentado, se denomina capacidad de sublimación» (*La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna*, 1908). El fin de la pulsión es la satisfacción. La capacidad de sublimación, que implica el cambio de objeto, permite entonces el pasaje a otra satisfacción, distinta de la satisfacción sexual. Satisfacción que no por ello está menos «emparentada psíquicamente» con la satisfacción sexual. O sea que el tipo de satisfacción obtenido por las vías de la sublimación es comparable en el plano psíquico a la satisfacción procurada por el ejercicio directo de la sexualidad. Freud retoma este punto de vista de 1908 en 1917 en *Conferencias de introducción al psicoanálisis*: «La sublimación consiste en que la tendencia sexual, tras renunciar al placer parcial o al que procura el acto de la procreación, lo ha remplazado por otro fin que presenta con el primero relaciones genéticas pero que ha cesado de ser sexual para devenir social». Lacan señala esta articulación de Freud, cuya audacia pone de relieve, diciendo al auditorio de su seminario: «Por el momento, no jodo más, les hablo, ¡y bien: puedo tener exactamente la misma satisfacción que si jodiera!».

SUBLIMACIÓN E IDEAL DEL YO. Freud subraya la idea de que existe cierta inestabilidad, cierta vulnerabilidad de la aptitud para subli-

mar. No se sublima de una vez para siempre, sino que, incluso en los que parecen más aptos para sublimar, se trata de una capacidad que necesita ser psíquicamente activada. Las condiciones que permiten la instauración de este proceso, su desarrollo, su conclusión, dependen de contingencias internas y externas. Su reflexión sobre la cuestión del **narcisismo** lo lleva a Freud a establecer una de las condiciones necesarias para la efectucción del proceso de sublimación. El investimento libidinal debe ser retirado del objeto sexual por el **yo**, que retoma este investimento sobre sí mismo y luego lo reorienta hacia un nuevo fin no sexual y hacia un objeto no sexual. Esta retirada de la **libido** hacia el yo y la reorientación del investimento hacia lo no sexual por desinvestmento del fin y del objeto es un movimiento libidinal que Freud llama «desexualización». La sublimación necesita de esta desexualización que requiere la intervención del yo. El conjunto de esta operación se correlaciona de manera estrecha con otra operación fundamentalmente necesaria para la posibilidad de toda sublimación. A causa de algo que Freud refiere a una huella arcaica que obedecería a la civilización y que habría tomado la función de obstáculo interno constitutivo de la «naturaleza» misma de la pulsión sexual, esta es incapaz de procurar la satisfacción completa. A través de esta incapacidad sujeta a las «primeras exigencias de la civilización», o sea, en primer lugar a las exigencias paternas, se inaugura, sostiene Freud, el impulso creador y la posibilidad de producir obra, gracias a la sublimación. Escribe así: «Esta misma incapacidad de la pulsión sexual para procurar la satisfacción completa desde que se ve sometida a las primeras exigencias de la civilización se convierte en la fuente de las obras culturales más grandiosas, que son cumplidas a través de una sublimación cada vez más acabada de sus componentes pulsionales» (*Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa*, 1912). Son los mismos componentes pulsionales no reprimidos que llevan a algunos por el camino de la **perversión** los que dan lugar a la sublimación y proveen «las fuerzas utilizables para el trabajo cultural». La sublimación permite responder sin **represión** a las «primeras exigencias de la civilización», exigencias interiorizadas de las prohibiciones y los ideales. Estos ideales son parte integrante del ideal del yo, instancia constitutiva del psiquismo, heredero del ideal del narcisismo infantil, constituido sobre las huellas de las primeras **identificaciones** a imagen del otro hablante, sobre las huellas interiorizadas, asimiladas, de su voz portadora de exigencia. La sublimación, destaca Freud, representa la salida que permite hacer algo con lo sexual sin iniciar la represión, satisfaciendo al mismo tiempo las exigencias del yo reforzadas por el

ideal del yo. Un ideal del yo elevado y venerado no implica una sublimación lograda, pues el ideal del yo requiere la sublimación, pero no la puede obtener por la fuerza: «El ideal puede incitar a que se esboce, pero su cumplimiento permanece completamente independiente de tal incitación».

LA CUESTIÓN DEL VACÍO. Lo que Freud pone de relieve cuando articula la insatisfacción de la pulsión con las «exigencias de la civilización» interiorizadas, fuente y aguijón del movimiento complejo del que procede la sublimación, es para Lacan la marca de la introducción del **significante** y de la dimensión **simbólica**. Klein, en 1930, da a entender algo del mismo orden, aunque a partir de otras coordenadas: «El simbolismo constituye la base de toda sublimación y de todo talento puesto que es por medio de la asimilación simbólica como las cosas, las actividades y los intereses devienen tema de los fantasmas libidinales» (*Ensayos de psicoanálisis*). Junto al interés libidinal, para ella, es una angustia arcaica la que pone en marcha el proceso de identificación y empuja a la asimilación simbólica, base del fantasma, de la sublimación y de la relación del sujeto con la realidad interna y externa. Un «sentimiento de vacío interior» resultante de esta angustia arcaica de destrucción del cuerpo materno puede empujar hacia la actividad artística, hacia la creación; en consecuencia, la sublimación, que permite llevar esta a cabo, es el resultado y el proceso del intento de reparar la destrucción. De igual modo, Lacan acuerda un lugar central al vacío en sus reflexiones sobre la sublimación; pero, sostiene, lo que Klein señala como la consecuencia de un fantasma sádico de destrucción sólo es la faz imaginaria y consecuente del efecto del **significante**. El **significante** crea el vacío, engendra la falta, como la actividad del alfarero, que toma como ejemplo en el *Seminario* de 1959-60, «La ética del psicoanálisis» (1986), crea el vacío central al mismo tiempo que los bordes del jarrón. El proceso de sublimación, al inaugurarse por esta falta y al trabajar con ella, busca reproducir ese momento inaugural de articulación que lleva a la creación.

sueño s. m. (fr. *rêve*; ingl. *dream*; al. *Traum*). [La particular situación del castellano, al confundirse en la palabra «sueño» la función del dormir y el producto onírico (no es lo mismo «conciliar el sueño» que «tener un sueño»), le quita a veces precisión a esta rica actividad simbólica, que, en francés por ejemplo, llega, a través de distintos términos, a confundirse con el pensar, en la palabra «songer»: soñar, y también pensar.] Producción psíquica de carácter **enigmático**, en la que el psicoanálisis reconoce el efecto de un trabajo de

elaboración y de ciframiento del deseo inconciente. De este modo, el sueño es una vía privilegiada de acceso al inconciente.

En el trabajo con sus enfermos, S. Freud descubre el sueño como fenómeno patológico normal: «Ellos me han enseñado así que se podía insertar el sueño en la secuencia de los estados psíquicos que se encuentran en nuestros recuerdos partiendo de la idea patológica. De ahí a tratar el sueño como a los otros síntomas y aplicarle el método elaborado para ellos [de la asociación libre] había un solo paso», escribe en *La interpretación de los sueños* (1900).

«En ese jugarse a fondo de su mensaje está todo su descubrimiento» (J. Lacan, *Escritos*, 1966). Freud no publica el *Proyecto de psicología* (1895), donde, sin embargo, propone su primera concepción del aparato psíquico, aparato retomado y modificado varias veces hasta 1920, fecha en la que le da una nueva formulación en *Más allá del principio de placer*. Pero en 1900, en un pulular de ejemplos de sueños personales, Freud abre el camino para el conocimiento del inconciente: el sueño es un rebus [véase en **dibujo**] que hay que tratar como un texto sagrado, es decir, descifrarlo de acuerdo con leyes. Lacan, leyendo a Freud a través de F. de Saussure, agrega: «Un rebus cuya estructura fonemática está organizada por el **significante** del discurso que se articula y se analiza para permitirnos encontrar la máxima o el proverbio bajo la forma de la metáfora de la lengua» (*Escritos*).

Dos preguntas guían la búsqueda de Freud: ¿cuáles son los procesos que permiten a los pensamientos transformarse en una secuencia clara pero a veces ininteligible al despertar, y por qué tal transformación? ¿Qué hace el sueño y cómo interpretarlo?

La (falsa) simplicidad de los sueños infantiles aporta un primer elemento de respuesta: sometidos a las acciones del día precedente, son realizaciones ingenuas de un cumplimiento de deseo: «Anna Freud, frutillas, grandes frutillas, flan, papilla» sueña su hija puesta a régimen; pero comienza nombrándose. Este sueño no enuncia sólo la satisfacción alucinatoria de una necesidad: se trata del deseo infantil, que comienza estructurándose sobre el deseo del deseo del otro, y que no permite distinguir aquí un sujeto de la enunciación, inconciente, de un sujeto del enunciado, el de la vida diurna y conciente.

¿Dónde está el cumplimiento del deseo en los sueños penosos? ¿Por qué, en ciertos sueños, el deseo no está claramente expresado? Preguntas que lo llevan a Freud a trabajar oponiendo contenido latente y contenido manifiesto.

Con el sueño de la bella carnífera (*La interpretación de los sueños*), otra conclusión se le impone: el sueño está deformado, su de-

formación permite disimular sentimientos, la expresión del deseo está censurada. «El sueño es el cumplimiento (disfrazado) de un deseo (suprimido, reprimido)». Estrategia dialéctica del deseo y de la demanda, que es demanda de amor en la histórica: al identificarse con la amiga de la que está celosa, partiendo del deseo de la otra, ella se crea un deseo insatisfecho: la satisfacción es impedida pero el deseo es conservado.

¿CUÁLES SON LOS MECANISMOS DEL TRABAJO DEL SUEÑO? Freud destaca cuatro: la condensación, el desplazamiento, la consideración de la figurabilidad y la elaboración secundaria. A los dos primeros les da un lugar particularmente importante. El trabajo de condensación (del contenido latente en el contenido manifiesto) es enorme: un sueño puede escribirse en tres líneas y sus pensamientos en cambio cubrir varias páginas. El trabajo del sueño tiene siempre como objetivo formar una imagen única. Por lo tanto, una representación puede condensar de diferentes maneras: por omisión (sueño de la monografía botánica, *ibid.*), por fusión (sueño de Irma [véase «Lo real en su dimensión clínica. Análisis de un sueño de Freud por Lacan», en **real**], *ibid.*), por neologismo, donde «este proceso es particularmente perceptible cuando afecta palabras y nombres» (sueño de Norekdal, *ibid.*).

El otro procedimiento esencial del trabajo del sueño es el desplazamiento, que trasmuta los valores, disfraza el sentido, vuelve oscuro en lo manifiesto lo que era significativo en lo latente, en fin, centra el sueño de otro modo. Aquí se sitúa el trabajo de la sobreterminación. En el sueño, «el análisis nos enseña sin embargo que hay otra forma de desplazamiento (...) que consiste en un intercambio de expresiones verbales entre los pensamientos (al. *Gedanken*). Se trata de un desplazamiento a lo largo de una cadena asociativa, si bien el mismo proceso aparece en esferas diferentes: el resultado del desplazamiento, en un caso, es que un elemento es remplazado por otro, mientras que, en el otro caso, un elemento intercambia con otro su forma verbal».

Es el deslizamiento del significado bajo el significante el que condiciona la *trasposición* [o *deformación*] (al. *Entstellung*) y hace aparecer aquí «la condensación (al. *Verdichtung*) (...) estructura de sobreimposición de los significantes, en la que tiene su campo la metáfora (...) el desplazamiento (al. *Verschiebung*) (...) giro de la significación figurado por la metonimia y que es (...) presentado como el medio del inconciente más apropiado para burlar a la censura» (Lacan, «La instancia de la letra. . .», en *Escritos*). De este modo, aunque el simbolismo en tanto lazo unívoco de semejanza o de

convención conserva cierto lugar en *La interpretación de los sueños*, está subordinado a la estructuración del inconciente como un lenguaje por la metáfora y la metonimia, efectos de significantes. Cada imagen en este rebus debe ser remplazada por una sílaba o una palabra, debe ser leída como una letra para darle sentido al texto y descifrar «la lengua perdida». Freud apela en este punto a los jeroglíficos egipcios, leídos por su valor fonético y no por lo que representan (por ejemplo el dibujo de un pájaro [usado en la composición por su valor fonético y no por el referencial. Véase «rebus», en **dibujo**]).

El tercer factor es traducido por Lacan como *consideración de los medios de la puesta en escena* (al. *Rücksicht auf Darstellbarkeit*). Los pensamientos del sueño sólo aparecen como contenidos, y no en sus relaciones mutuas. Por medio de modificaciones de la figuración, el sueño expresa los medios de los que el trabajo del sueño dispone para indicar las relaciones entre los pensamientos: la simultaneidad, las relaciones causales, la alternativa, la oposición, la contradicción. Al igual que los determinativos jeroglíficos, que no son pronunciados pero explican otros signos y son sus índices. Procedimientos lógicos, que los filósofos del lenguaje, desde G. Frege, han intentado establecer, lógica del lenguaje que trabaja al sujeto. La elaboración secundaria, finalmente, enmascara el rigor de estos conectores; la función que censura produce una fachada coherente; su influencia se manifiesta por medio de una preferencia: el fantasma, tratado como cualquier elemento del material latente, forma un todo en el sueño.

TEORÍA DEL APARATO PSÍQUICO. Freud no se contentó con registrar los mecanismos del sueño; intentó, al elaborar su teoría del aparato psíquico, aclarar las paradojas con las que se encontraba: la división percepción-pensamiento, la inscripción de los significantes (representantes-representación), el funcionamiento de la serie percepción-memoria-pensamiento-idea. Un primer esquema estímulo-respuesta queda así construido a partir de nociones energéticas: toda estimulación tiende a producir una alucinación. ¿Cómo establece el sistema la diferencia con la realidad? Freud explica este proceso primario por lo *regrediente* del sueño (retorno hacia la percepción), en el sentido de que la representación retorna a la imagen sensorial de la que ha salido un día: la mirada y lo perceptivo son confundidos. En su segundo esquema, hace entrar la noción de información, se esfuerza en formalizar y hacer surgir el orden simbólico. Retomando de Fechner la expresión «otra escena», Freud descarta la idea de hacer corresponder la escena del sueño con una

localización anatómica y se sirve de la metáfora del telescopio, en la que la imagen se forma en un lugar ideal al que no corresponde ninguna parte tangible del aparato. En ese lugar, el pensamiento del sueño es puesto en escena, vivido en imágenes y en palabras, en el presente; el deseo es cumplido; el sueño es cumplimiento de deseos. Freud muestra, por otra parte, que el sueño disminuye la censura y permite evitar la resistencia.

EL OLVIDO. El olvido se explica por la acción de la censura y en cierto modo es intencional. El olvido, como la duda, es un mensaje, como un discurso que se interrumpiera y cuya interrupción insistiera. El deseo del sueño es hacer pasar el mensaje. Durante el día, la censura que proviene de la resistencia prohíbe el acceso de los pensamientos del sueño a lo conciente. Durante la noche, lo regresivo del sueño permite alucinar los pensamientos transformados. No todos nuestros sueños son interpretables, un nudo de pensamientos que no se puede deshacer liga al sujeto con lo desconocido, «punto de surgimiento de la relación del sujeto con lo simbólico» (Lacan, *Seminario II*, 1954-55, «El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica»).

LA INTERPRETACIÓN. ¿Qué quiere decir el sueño y a quién se dirige? «Todos los procedimientos del chiste, del juego de palabras, de las citas, de los proverbios, el material copioso que representan la poesía, el mito, los usos lingüísticos y el folklore: porque conocemos estos desplazamientos es que podemos fiarnos de las asociaciones superficiales que nos permitirán encontrar las asociaciones reprimidas profundas». Es el soñante mismo el que hace el trabajo de interpretar el sueño con los pensamientos que sus ocurrencias le asocian, y así registra en el discurso los momentos de goce y de angustia que conoce desde la infancia. Este trabajo retoma en sentido inverso el trabajo del sueño, y sólo puede realizarse «en una lengua privada» (Ch. Melman), propia del sueño de ese soñante.

EL SENTIDO DEL SUEÑO. Si, para Freud, el sueño se define como una realización de deseo, Lacan, por su parte, vuelve (*Seminario II*, «El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica») sobre la cuestión del sentido del sueño, que presenta de una manera más compleja a través de sus tres categorías de lo imaginario, lo simbólico y lo real. Para ello retoma el sueño largamente analizado por Freud al principio de la *Traumdeutung*, el de «la inyección de Irma». El había soñado que, en una recepción, reprochaba a una paciente no haber aceptado su «solución». Ante los dolores de ella, se atemo-

riza y se pregunta si no habrá dejado escapar algún síntoma orgánico. Quiere examinarla y ella manifiesta su resistencia. Diversos colegas están allí y dan su opinión. Freud ve en el fondo de la garganta de Irma «anchas escaras de un blanco grisáceo». La infección proviene de una inyección dada por un colega y amigo, Otto, de una preparación de trimetilamina, probablemente con una jeringa sucia. Aquí, el nivel imaginario es el de la rivalidad (el error ha sido cometido por un colega), lo real del cuerpo es abordado a pesar de la resistencia púdica de Irma; en cuanto a lo simbólico, está en la letra: Freud ve la fórmula de la trimetilamina, producto de descomposición del esperma; la ve escrita ante él en gruesos caracteres, lo que sin duda es una manera de no permanecer, en el sueño, en el horror del encuentro con lo real.

sugestión s. f. (fr. *suggestion*; ingl. *suggestion*; al. [*die*] *Suggestion*). Influencia sobre el sujeto, no reconocida como tal, de la palabra de otro, investido de autoridad.

La cuestión de la sugestión presenta, en el campo del psicoanálisis, un doble interés. La dilucidación de su mecanismo, que está en juego en la **hipnosis**, le permitió a Freud descubrir la técnica psicoanalítica. Retomada por Lacan a partir de la dimensión del significante, plantea de una manera más precisa su distinción de la **trasferencia**.

Según la teoría del «magnetismo animal» (Mesmer, 1776), el cuerpo caía enfermo a causa de una mala distribución del «fluido universal» que se trasmite entre los sujetos. Estos hechos fueron poco después atribuidos al efecto de la imaginación sobre la fisiología. Se sospechó así que los efectos benéficos resultantes de un tratamiento por electroterapia se debían a la sugestión. Luego vino la hipnosis, que creó las condiciones favorables para la sugestión verbal propiamente dicha (Braid, 1843): se sugería al paciente abandonar su síntoma, luego revivirlo y verbalizar la situación traumática considerada causante del síntoma (Bernheim, Breuer). Freud no tarda en descubrir que el lazo médico-enfermo introducía una dimensión nueva y diferente (véase **trasferencia**). Aunque en sus primeros años de ejercicio haya intentado él mismo practicar la hipnosis y la sugestión, Freud llegó muy pronto a proponer un «método» totalmente nuevo, el método psicoanalítico, que describe con bastante precisión desde 1904.

Para Lacan, la dimensión de la sugestión aparece desde que el sujeto dirige una demanda al analista: la necesidad en estado bruto, obligada en el serhablante a pasar por la grilla del significante, permanece sometida a la demanda. El analista entiende la deman-

da en dos planos: demanda puntual dirigida al semejante, y demanda de ser reconocido por el **Otro**. La regla de abstinencia preserva la distinción de estos dos planos; por el hecho de que el psicoanalista no responde a la demanda puntual, la transferencia toma su impulso en tanto «campo abierto por obra de la posibilidad de una articulación significante» (*Seminario V*, «Las formaciones del inconciente») que compromete al sujeto en el reconocimiento de su deseo. Cuando esta dimensión del significante es eludida, la práctica analítica se rebaja al ejercicio de un poder («La dirección de la cura», en *Escritos*, 1966).

sujeto s. m. (fr. *sujet*; ingl. *subject*; al. *Subjekt*). Distinto del individuo tal como lo percibimos ordinariamente, el sujeto es lo supuesto por el psicoanálisis desde que hay deseo inconciente, un deseo capturado en el deseo del Otro, pero del que sin embargo debe responder.

El sujeto, en psicoanálisis, es el sujeto del deseo que Freud descubrió en el inconciente. Este sujeto del deseo es un efecto de la inmersión del pequeño hombre en el lenguaje. Hay que distinguirlo por consiguiente tanto del individuo biológico como del sujeto de la comprensión. Tampoco es ya el yo freudiano (opuesto al ello y al superyó). Mas no por ello es el yo [*je*] de la gramática. Efecto del lenguaje, no es sin embargo un elemento de él: «ex-siste» (se mantiene afuera) al precio de una pérdida, la castración.

EL SUJETO NO ES EL YO [*MOI*]. El yo es una función que se despliega en la dimensión de lo imaginario. Es la sensación de un cuerpo unificado producida por la asunción por parte del sujeto de su imagen en el espejo [véase **espejo (estadio del)**], en la época en la que todavía no ha conquistado su autonomía motriz: de ahí su poder de fascinación. La consecuencia es que el yo termina situado sobre un eje imaginario en oposición a su propia imagen (narcisismo) o a la de un semejante (pequeño otro de Lacan) [véase **espejo óptico**]. Esta relación del yo con su objeto imaginario estorba el reconocimiento, por el sujeto, de su deseo.

El deseo, por su parte, se manifiesta en las «formaciones del inconciente» (véase **formaciones del inconciente**), o sea: sueños, síntomas, equivocaciones (olvidos, lapsus, actos fallidos), a veces transformados en logros (chistes). De esta manera, el sujeto, para el psicoanálisis, no sabe lo que dice ni tampoco que él lo dice. Freud interpreta estos fenómenos en ruptura con el curso «normal» de la realidad como mensajes cifrados que es preciso decriptar. Esto presupone que tengan una estructura homogénea a la del lenguaje

humano. Ellos dan testimonio de la existencia de otro lugar desde donde se expresa el sujeto de un deseo en espera, «en sufrimiento» [*souffrance*] quiere decir sufrimiento pero igualmente alude a la correspondencia demorada en espera de despacho]. Todo sucede como si el lugar de los significantes, aquel desde donde «nos vienen» las palabras que articulamos (el gran Otro de Lacan), estuviera habitado por un sujeto de un deseo enigmático.

EL DESEO ES UN EFECTO DEL LENGUAJE. El deseo no es la necesidad; no busca la satisfacción sino el reconocimiento. Las necesidades del gran prematuro que es todo niño al nacer no encontrarán su satisfacción sino a través del saber de la madre. Este no es un instinto. Es un saber hecho de significantes de la lengua materna y de la cultura. La dependencia absoluta del pequeño hombre es una dependencia con respecto al Otro. Debe demandar, y este es el origen de la omnipotencia de los significantes maternos. En la demanda, lo buscado ya no es más el objeto de la necesidad, sino el amor. Ahora bien, cuanto más se repite la demanda de amor, tanto más abre ella una pregunta: la del deseo del Otro. La demanda, en efecto, tiene una estructura de lenguaje, discontinua. En los intervalos del discurso (que siempre es el discurso del Otro, puesto que de él vienen los términos) surge la experiencia de este deseo del Otro: «El (ella) me dice eso, pero, ¿qué quiere? ¿Qué quiere que sea yo?». El sujeto viene al mundo, y queda comprometido en la respuesta (su deseo) por medio de la creación del fantasma, es decir, de una hipótesis sobre la falta de la madre. Por eso el deseo está ligado a una simbolización de la diferencia de los sexos, la castración, y esta castración sólo adquiere su alcance a partir de su descubrimiento como castración de la madre. Es necesario insistir en este punto: en tanto real, la madre no carece de nada. Afirmar «ella no tiene pene» es un acto simbólico. El órgano pene deviene así el falo, significante de la falta que crea en el Otro. Es el falo el que procura un lugar vacante en este Otro para el sujeto. El sujeto juega en este lugar lo poco de real que está a su disposición: el objeto erótico de la **pulsión**, comprometido en los intercambios con la madre, que deviene «fálico» y por ello mismo reprimido (este objeto, llamado «objeto *a*», es lo que queda más allá de todos los discursos del Otro: la voz, el seno, el desecho fecal, la mirada). Es la primera represión, la represión originaria con el establecimiento en el Otro del objeto causa del deseo.

EL SUJETO EXISTE AL LENGUAJE. Es necesario incluso escribir: «El sujeto ex-siste al lenguaje». Está dividido y sometido a la aliena-

ción. El lenguaje funciona con una batería de significantes aptos para combinarse o sustituirse y para producir así efectos de significación. En este momento podemos dar la definición del sujeto que le debemos a Lacan: «Es lo que un significante representa para otro significante».

El sujeto no tiene ser, ex-siste al lenguaje: sólo está representado allí gracias a la intervención de un significante, es decir, de un significante marcado con la característica de la unidad, contable. El rasgo «unario» [tomado por Lacan del «*einziger Zug*», la identificación con un rasgo, de *Psicología de las masas* de Freud] que recorta este significante del conjunto conexo de los otros significantes es el rasgo, la marca fálica. En cuanto al corte, es el sujeto mismo. Esta condición es el origen de este fenómeno paradójal: un sujeto no llega a ser identificado con un significante cualquiera (niño, judío, proletario, etc.) sino desapareciendo como sujeto bajo ese significante y cayendo así en el sinsentido (mecanismo de la injuria) [todo atributo, que marca y limita al yo, vulnera su narcisismo, que querría ser sin atributos, o tenerlos todos]. De la misma manera, la verdad, no bien traída a la luz, se pierde en el saber. Nunca puede ser dicha más que a medias, puesto que el objeto, causa verdadera del deseo del sujeto, es, él mismo, inarticulable en la palabra. El develamiento de este objeto amenaza por otra parte a la realidad, produce angustia, lo que prueba que el sujeto sólo se sostiene por la sustracción de este objeto. Este objeto perdido constituye en cierto modo el marco inadvertido pero necesario de la realidad [véase «El esquema R» en **topología**].

SUJETO Y TRABAJO DEL PSICOANÁLISIS. *Wo Es war soll Ich werden*: «allí donde ello estaba, yo debo advenir». El trabajo de un psicoanálisis según Freud es, ciertamente, abrirle la puerta a este sujeto siempre llamado a advenir. Consiste, a través de la asociación libre de las ideas, en hacer surgir una sorpresa, la de descubrir la incongruencia del fantasma (no con relación a una realidad «objetiva», puesto que es el fantasma el que sostiene a esta realidad), pero con respecto a la castración de la madre. Esta castración de la madre, esta falta de un significante en el Otro, está ligada precisamente a la existencia del sujeto. La resistencia del sujeto neurótico no es así tanto resistencia ante su propia castración (más bien él la exagera), sino que no quiere renunciar a la ilusión de Otro que le demandaría esta castración. Esta suposición de un sujeto del goce en el Otro, de un sujeto supuesto [al] saber, es el origen del fenómeno de la transferencia sobre el analista. Y es esta misma, la transferencia, la que debe ceder al reconocimiento de que no hay sujeto en el Otro, de

que la única causa del deseo es este objeto *a* (véase **objeto a**) del que el analista deviene soporte con el fin de la cura. Notemos por último que, contrariamente a lo que el término «subjetivo» sugiere (variabilidad, singularidad), un sujeto, en tanto se reduce al corte, es estrictamente idéntico a otro sujeto. Sólo su síntoma le confiere una originalidad, y sin duda por ello se aferra tanto a él.

superyó s. m. (fr. *surmoi*; ingl. *superego*; al. *Über-Ich*). Instancia de nuestra personalidad psíquica cuyo papel es juzgar al yo.

El término *superyó* fue introducido por Freud en 1923 en *El yo y el ello*. El *superyó* es la gran innovación de la segunda tópica. En las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933), Freud da de él esta descripción: «Tengo ganas de cumplir tal acto apropiado para satisfacerme, pero renuncio a él a causa de la oposición de mi conciencia. O, en otro caso, he cedido a algún gran deseo y, para experimentar cierta alegría, he cometido un acto que mi conciencia reprueba; una vez cumplido el acto, mi conciencia provoca, con sus reproches, un arrepentimiento (. . .)». El *superyó*, que inhibe nuestros actos o que produce el remordimiento, es «la instancia judicial de nuestro psiquismo». Por lo tanto, está en el centro de la cuestión moral.

LA CENSURA. En la historia de la teoría freudiana, el *superyó* apareció primero bajo la forma de la censura, la censura del sueño, por ejemplo. Freud reconoce que la censura puede actuar de manera inconciente como el sentimiento de culpa: «El sujeto que sufre de compulsiones y de interdicciones actúa como si estuviera dominado por un sentimiento de culpa inconciente a pesar de la aparente contradicción en los términos». Por lo tanto, el *superyó* forma parte del yo y, sin embargo, puede ser separado de él. Es que el yo puede tomarse a sí mismo como objeto, puede escindirse. Esta ruptura, esta escisión, es particularmente nítida, nos dice Freud en las *Nuevas conferencias*. . . , en el delirio de observación. Los enfermos, en este delirio, oyen voces que les comentan sus hechos y gestos. Este poder de observación, que se parece a una persecución, los acecha para sorprenderlos y castigarlos. El delirio de observación nos muestra así una instancia observadora nítidamente separada del yo, alojada en la realidad exterior. Pero puede encontrarse también en el interior y pertenecer a la estructura misma del yo. Esta instancia, que en el yo me juzga y me castiga a través de penosos reproches, es lo que llamamos la «conciencia moral»: la voz de mi conciencia que me hace experimentar el arrepentimiento por mi acto. A esta instancia, que puede ser reconocida como una entidad sepa-

rada, Freud la llama «superyó»: independiente del yo, puede tratarlo con una extrema crueldad, como en la melancolía.

PAPEL DE LA AUTORIDAD PARENTAL. Esta instancia que se hace oír en el interior se ha manifestado primero en el exterior, como lo muestra el mecanismo de la formación del superyó. El papel prohibidor del superyó ha sido desempeñado primeramente por una potencia exterior, por la autoridad parental. El niño pequeño no posee inhibiciones internas, obedece a sus impulsos y no aspira más que al placer. La renuncia a las satisfacciones pulsionales será la consecuencia de la angustia inspirada por esta autoridad externa. Se renuncia a las satisfacciones para no perder su amor.

A través del mecanismo de la identificación, esta amenaza externa se interioriza. La relación con los padres, el temor de perder su amor, la amenaza de castigo se transforman en superyó por medio del proceso de identificación: absorbemos al otro por incorporación oral. La identificación es, en efecto, la forma más originaria de la relación con el otro. Pero la identificación con el objeto debe distinguirse de la elección de objeto: «Si el varoncito se identifica con su padre, quiere ser como su padre; si quiere hacer de él el objeto de su elección, quiere tenerlo, poseerlo». Sólo en el primer caso su yo será modificado. Si se ha perdido el objeto o se ha debido renunciar a él, uno puede, dice Freud, identificarse con él de modo que la elección de objeto regrese a la identificación. Al renunciar a los investimentos colocados en los padres, a través del abandono del complejo de Edipo, las identificaciones del niño se ven reforzadas. En el curso del desarrollo, el superyó deviene impersonal y se aleja de los padres originales. La angustia ante la autoridad exterior se ha mudado en angustia ante el superyó.

En este estadio, el sentimiento de culpa es absolutamente idéntico a la angustia ante el superyó. Este último, heredero del complejo de Edipo, adoptará luego las influencias de las figuras de autoridad y de los educadores que han tomado el lugar de los padres. Se enriquecerá con los aportes de la cultura. La angustia ante el superyó normalmente no encuentra un término; como angustia moral, se muestra indispensable en las relaciones sociales. Pero muchos individuos no pueden superar la angustia ante la pérdida del amor, lo que no deja de tener consecuencias en nuestra vida social. Si bien el superyó está condicionado por el Edipo, también se explica por un hecho biológico capital que los liga a ambos: la prolongada dependencia en la que se encuentra el niño con respecto a sus padres.

EL SUPERYÓ Y LA CULTURA. De este modo, el superyó del niño se edifica de acuerdo con el superyó parental. Se convierte en el vehículo de la tradición. Sin embargo, puede ser distinto de ella, y hasta de sentido inverso. No siempre el superyó corresponde a la severidad de la educación. En *El malestar en la cultura* (1930), Freud escribe: «La severidad original del superyó no representa o no representa en tal grado la severidad sufrida o esperada de parte del objeto sino que expresa la agresividad del niño mismo hacia aquel». Para Freud, las cosas se desarrollan así: primero, renuncia a la pulsión, consecutiva a la angustia ante la agresión de la autoridad exterior, angustia ligada al miedo de perder el amor, amor que protege de la agresión que el castigo representa; luego, instauración de la autoridad interior, y renuncia consecutiva a la angustia ante esta autoridad interior convertida en conciencia moral. En este segundo estadio, mala intención y mala acción coinciden; el deseo no puede ser disimulado al superyó: de ahí el sentimiento de culpa y la necesidad de castigo. Se explican así las conductas de las personas asociales en las que el sentimiento de culpa precede al acto delictivo en lugar de seguirlo. Esta necesidad inconciente de castigo corresponde a una parte de agresión interiorizada y retomada por el superyó. Con todo, Freud no confunde superyó y agresividad.

Si bien el superyó es un residuo de las primeras elecciones de objeto, sin embargo reacciona contra estas elecciones por medio de la coerción, expresándose bajo la forma del imperativo categórico. No se limita a darle al yo el consejo: «Sé así» (como tu padre), sino que también prohíbe: «No seas así» (como tu padre); dicho de otro modo: «No hagas todo lo que él hace; muchas cosas le están reservadas a él solo». De esta manera, el superyó habla. Es «la voz de la conciencia», «la gran voz». Ligado a la palabra, el superyó es una instancia simbólica. En *El yo y el ello* (1923), Freud nos dice que el superyó no puede renegar de sus orígenes acústicos, que comporta representaciones verbales y que sus contenidos provienen de las percepciones auditivas, de la enseñanza y de la lectura.

J. Lacan prolonga este análisis. El superyó, para él, constituye una parte de los mandatos interiorizados por el sujeto. Pero es un enunciado discordante, exorbitante con relación a la ley pacificadora de lo simbólico. De este modo, el superyó es también el que empuja al sujeto a ir más allá del principio de placer. Le prescribe más bien el **goce**. Esto obliga, por otro lado, a distinguir el superyó del ideal del yo.

EL IDEAL Y EL SUPERYÓ. Junto con las funciones de autoobservación y de conciencia moral, el superyó es también portador de la

función del ideal. Superyó e ideal del yo son confundidos a menudo: tan imbricados están los dos aspectos del ideal y de la interdicción. Con este ideal del yo se coteja el yo, aspirando a un perfeccionamiento cada vez más avanzado. Esta función del ideal, correlativa, como el superyó, del Edipo, hunde sus raíces en la admiración del niño por las cualidades que atribuía a sus padres. Pero el superyó, a diferencia del ideal del yo, se sitúa esencialmente en el plano simbólico de la palabra. El uno es coercitivo; el otro, exaltador. El superyó es agente de depresión. Pero también llega a atemperar su dureza por medio de la actitud humorística.

supresión [o **sofocación**] s. f. (fr. *répression*; ingl. *suppression*; al. *Unterdrückung*). Todo empuje fuera de la conciencia de un contenido representado como displacentero o inaceptable; acción del aparato psíquico sobre el afecto.

Ocurre que el afecto no puede ser reprimido, a diferencia del representante-representación; sólo puede ser desplazado hacia otra representación o suprimido.

T

tópica s. f. (fr. *topique*; ingl. *topography*; al. *Topik*). Modo teórico de representación del funcionamiento psíquico como un aparato con una disposición espacial.

Ante la necesidad de representar el psiquismo como una interacción dinámica de instancias, a menudo fuertemente conflictiva, S. Freud propone representarlas por medio de un aparato psíquico repartido en el espacio. En 1900 introduce una primera tónica, en la que las instancias son el inconciente, la percepción-conciencia, el preconciente. En 1920, en una segunda tónica, Freud corrige la precedente, agregándole el ello, el superyó y el yo. Estas dos tónicas no se superponen.

topología s. f. (fr. *topologie*; ingl. *topology*; al. *Topologie*). Geometría flexible [también llamada de «los cuerpos de goma»] que trata en matemáticas cuestiones de vecindad, de transformación continua, de frontera y de superficie sin hacer intervenir necesariamente la distancia métrica.

En psicoanálisis, el término *topología* se refiere esencialmente a las elaboraciones de J. Lacan (véase **matema**). A partir de 1962, Lacan desarrolló en el seminario *La identificación* la topología del toro, de la banda de Moebius y del cross-cap. Esta es resumida en el texto «L'étourdit» [«El aturdido»] de 1972. El toro, que es comparable con la superficie de una cámara de aire, representa el encañamiento del deseo con el deseo del Otro (figura 1).

Efectivamente, el significante de la demanda se repite describiendo un corte sobre el toro que gira a la vez alrededor del «agujero circular» y del agujero central.

Esto quiere decir que la demanda parece girar alrededor de un objeto pero le pifa al verdadero objeto del deseo, que se sitúa en otra parte, en el agujero central. Hay que representarse entonces el toro

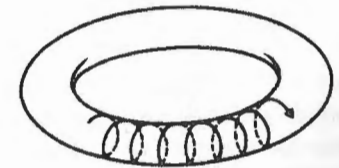


Figura 1. El toro.

del gran Otro encadenado con el primero de tal modo que demanda y deseo se sitúen allí de manera invertida. El deseo del sujeto neurótico representado así en estos toros tiene como objeto la demanda del Otro e, inversamente, lo que el sujeto demanda es el objeto del Otro. En la banda de Moebius, por el contrario, el corte representado por el borde único de la banda cierra un objeto *a* (figura 2).

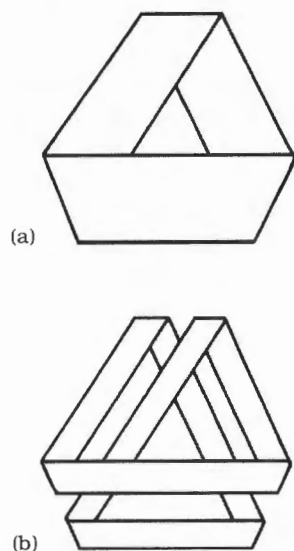


Figura 2. El corte de la banda de Moebius.

Arriba (a) banda de Moebius; abajo (b) banda de Moebius bipartita. Esta banda incluye dos bordes y dos caras, mientras que la banda de Moebius tiene una sola cara y un solo borde (Lacan, Escritos).

Lacan muestra en «L'étourdit» la transformación del toro neurótico en banda de Moebius a través del corte interpretativo. El borde único de la banda de Moebius es el equivalente de un círculo, de tal modo que este borde puede servir de frontera a un disco que vendría así a cerrar la banda de Moebius. Esta operación no puede imaginarse en el espacio de tres dimensiones si no se admite un artificio: que las superficies puedan atravesarse. La superficie así formada ya no tiene borde. Se parece a una esfera pero, como la banda de Moebius, sólo tiene una cara, es decir, el interior comunica con el exterior. Se trata del cross-cap, un modelo del plano proyectivo (figura 3).

El disco, el redondel que cierra la banda de Moebius, constituye el objeto *a*. Este objeto *a*, que se escapa, por lo tanto, en el nivel del toro, se recorta sobre el cross-cap. Esta topología sostiene el matema del fantasma ($\$ \diamond a$), donde el corte del sujeto está representado por la banda de Moebius mientras que el objeto *a* está representado por el redondel.

EL ESQUEMA R. Armados con esta topología, abordemos la descripción del *esquema R* y el *esquema I* de «De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis» [Escritos, 1966].

El *esquema R* (figura 4) contiene el trayecto Saa'A ya encontrado en el *esquema L* del seminario sobre *La carta robada* (véase **matema**), donde la relación simbólica del sujeto S con el otro A se duplica en la relación imaginaria del yo [moi] a' con sus objetos *a*.

Gracias al seminario *La relación de objeto*, contemporáneo de la redacción del escrito citado, podemos volver a trazar las líneas de construcción del campo de la realidad en este *esquema R*.

Es la relación simbólica madre-hijo la que constituye el primer eje de esta realidad. Pero esta relación simbólica, desde el principio, no se reduce a la dependencia de la satisfacción o la no satisfacción de las necesidades; el niño es dependiente del amor de esta madre, o sea, del deseo de su deseo.

El estadio del espejo permite introducir cierta dialéctica en este sistema primitivo, ofreciéndole al niño una percepción a la vez real

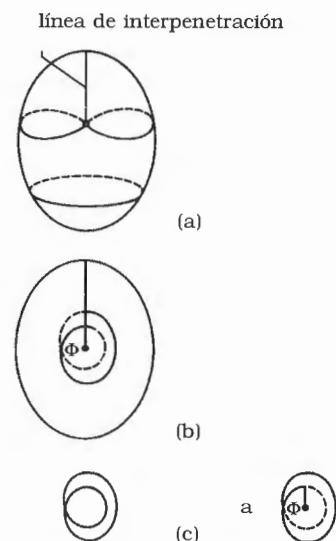


Figura 3. La topología del cross-cap. Arriba (a) el cross-cap; en el centro (b) el corte en doble bucle del cross-cap; abajo (c) la banda de Moebius. El redondel del objeto *a* cierra la banda de Moebius para formar el cross-cap.

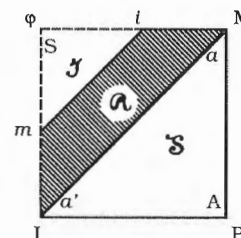


Figura 4. Esquema R. El campo de la realidad R se sitúa entre el campo imaginario I y el simbólico S. El repegado por las antípodas del borde punteado con el borde de trazo pleno del cuadrado permite reconstruir el plano proyectivo del cross-cap.

e irreal, una imagen cautivante y alienante (*i*). A causa de la prematuridad de esta imagen, se abre una falla en lo imaginario que responde a otra hiancia en lo simbólico del lado de la relación con este Otro que está allí, testigo de la escena. *M* designa a este Otro real, este objeto primordial materno, soporte de «la Cosa». La imagen *i* constituye entonces un punto de apoyo, un límite de la realidad. Este registro le permite al sujeto la posibilidad de entrar en sentido contrario, a través de las identificaciones del yo [*moi*] (*m*), en otro campo constituido por el triángulo *mIM*, homólogo e inverso del triángulo *miM*. Estas identificaciones sucesivas se hacen en la dirección de lo simbólico, donde el yo toma la función de una serie de significantes que tienen como límite al ideal del yo *I*, en el nivel paterno. De este modo, el campo *miMI* de la realidad se constituye en dirección a lo simbólico y está sembrado de significantes. La identificación con el ideal del yo del lado paterno permite, dice Lacan, «despegarse de la relación imaginaria más de lo que es posible en el nivel de la relación con la madre». La identificación del sujeto con el falo imaginario, en el vértice del triángulo imaginario $i\phi m$, en tanto objeto del deseo de la madre, debe ser «destruida» en correlación con el develamiento en *A*, el lugar del Otro, del Nombre-del-Padre, en el vértice del triángulo simbólico *IPM* destinado a recubrir el triángulo imaginario.

La nota de 1966 del texto de los *Escritos* permite identificar el esquema *R* con un plano proyectivo desplegado, es decir, un cross-cap; efectivamente, es posible unir los puntos de las antípodas pegando [en forma cruzada, en torsión] los bordes de este cuadrado. Es lo que sugieren la línea punteada y la disposición de las letras *mM*, *iI*. (Podemos imaginar que localmente *m* viene a colocarse en el anverso de *M*, e *i* en el anverso de *I*, pero estando, de hecho, este anverso sobre la misma cara que el derecho [ya que es una banda de Moebius].)

En esta operación, el cuadrángulo *miMI* se transforma en banda de Moebius y los triángulos *S* e *I* ya no forman más que un solo disco, o redondel, apoyándose sobre la banda de Moebius gracias a la frontera común. Esta frontera común, constituida por el corte único $\overline{mi}, \overline{MI}$, es efectivamente el único corte verdadero de la superficie, ya que el borde del cuadrado está representado artificialmente, puesto que está destinado a repegarse sobre sí mismo, correspondiendo cada trazo pleno al trazo punteado de su antípoda.

Este corte aísla una banda de Moebius que recubre el campo de la realidad. Existe una identidad paradójica entre este corte y la banda de Moebius desde el punto de vista topológico. Por eso, sobre esta banda, «nada medible vale para su estructura», es decir que el

ancho de la banda no tiene valor estructural [esto remite al «poco de realidad» accesible al hombre]. A través de este corte, lo real constituye la frontera entre lo imaginario y lo simbólico, que sin embargo se encuentran en el mismo borde. Si la pantalla del fantasma viene a obturar el campo de la realidad, no borra el corte de lo real, que permanece marginal. Este corte, efectivamente, es el que da el marco, la estructura del fantasma; el corte del plano proyectivo está simbolizado tanto en la barra del sujeto $\$$ como en el losange \diamond que articula, en la fórmula del fantasma, al sujeto dividido con el objeto: $\$ \diamond a$. El objeto *a* corresponde aquí a los campos *I* y *S*, al redondel, y $\$$ corresponde a la banda, es decir, al corte.

EL ESQUEMA I. En el seminario sobre *Las formaciones del inconciente*, Lacan nos da elementos para explicar el pasaje del esquema *R* al esquema *I* (figura 5).

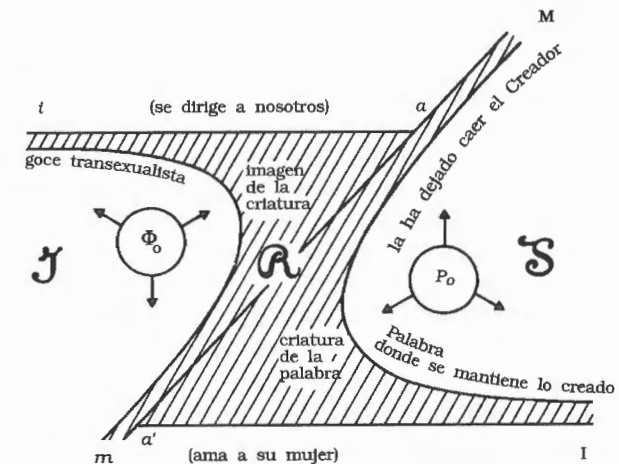


Figura 5. Esquema I. El campo de la realidad *R* está modificado a causa de la forclusión del Nombre-del-Padre: P_0 .

En la psicosis, el campo de la realidad resulta modificado. Se trata ante todo de una regresión tópica, estructural.

A partir de los triángulos *iMm* y *mMI*, hay que concebir, en el sentido inverso al señalado anteriormente en el esquema *R*, el movimiento de intrusión en el nivel del límite *i* de la imagen del cuerpo propio en el campo *R*, y, en el nivel del yo [*moi*], un desencadenamiento de significantes. Estos dos movimientos vienen a distorsionar el campo de la realidad siempre limitado por las líneas *mi* y *MI*. La forclusión del significante paterno forma como un abismo del lado simbólico, al que responde otro abismo del lado imagina-

rio. Estos dos agujeros curvan las líneas *mi* y *MI* y remiten al infinito los cuatro jalones fundamentales del sujeto, *m*, *i*, *M* e *I*. Este último, el *I* creado, viene al lugar de *P* como atraído por el vacío, siguiendo un movimiento acelerado sobre una trayectoria infinita hiperbólica. Es fácil recuperar la forma general del esquema *I* por medio de esta transformación del campo *R*, al que se concibe formado por dos triángulos homólogos e inversos.

Esta transformación implica una modificación radical de la relación topológica de los lugares de *m* y de *M*. *M* y *m* vienen a ubicarse a uno y otro lado, simbólico e imaginario, de la línea principal, del eje de este esquema, que constituye su asíntota común en su carrera al infinito en el espacio y el tiempo. Lacan cita aquí a Freud y su término *asymptotisch* para calificar la conjunción deseada del yo delirante y de su Dios. Contrariamente al esquema *R*, que tiene la topología del plano proyectivo, es posible, para el esquema *I*, evocar el plano hiperbólico.

NUDO BORROMEO. La distinción de lo real, de lo simbólico y de lo imaginario es esencial en los primeros seminarios de Lacan. Al mostrar que lo inconciente está estructurado como un lenguaje, queda destacado el papel determinante de lo simbólico, en particular, su primacía sobre lo imaginario. Lo imaginario está ligado a la imagen del cuerpo y a la relación especular del yo [*moi*] con el pequeño otro. En cuanto a lo real, se distingue de la realidad, que no es sino un real domesticado por lo simbólico y lo imaginario. Sólo puede definirse a través del choque con lo imposible, justamente como lo que escapa a lo simbólico y a lo imaginario. En el nudo borromeo, utilizado por Lacan desde 1972, real, simbólico e imaginario consisten en tres anillos absolutamente distintos, en el sentido de que son libres de a dos. No hacen cadena el uno con el otro. El nudo efectiviza el lazo de estas tres dimensiones sin que ninguna de ellas se encadene con ninguna otra. El corte de uno de los tres libera a los otros dos.

El nudo borromeo permite entonces una nueva escritura de los matemas del nudo. Lacan sitúa así el sentido en el nivel en que lo simbólico recubre lo imaginario; el sentido es por cierto un efecto de lo simbólico en lo imaginario, pero el nudo muestra que además interviene lo real, de tal modo que el efecto de sentido de la interpretación analítica puede ser también real. El objeto *a* encuentra su lugar en el nivel central; quedan situados en el nudo, además, el goce fálico (*GΦ*) y el goce del Otro (*GA*). A partir de allí, la clínica ilustra los diferentes modos de anudamiento del nudo, es decir, la manera singular para cada sujeto de mantener unidas estas diferentes di-

mensiones, eventualmente gracias a un cuarto círculo, el del síntoma.

trabajo del duelo (fr. *travail du deuil*; ingl. *work of mourning*; al. *Trauerarbeit*). Proceso por el cual el sujeto lucha contra la reacción depresiva, suscitada en él por la pérdida de un ser querido. Véase **duelo**.

transicional (objeto) (fr. *objet transitionnel*; ingl. *transitional object*; al. *Übergangsobjekt*). Según Winnicott, primer objeto material tomado como propio por el lactante, al que no obstante este no reconoce como perteneciente a la realidad externa, aunque no forme parte de su cuerpo propio.

La hipótesis de base de esta proposición teórica fue formulada por Winnicott en una exposición presentada ante la Sociedad Psicoanalítica Británica el 30 de mayo de 1951. Se trata de un estudio de la primera posesión no-yo y parece necesario subrayar con Winnicott este término posesión, que no es posesión de objeto, siendo el seno el primer objeto no-yo. La secuencia que permite estudiar la naturaleza de esta posesión es la que comienza para el recién nacido con el hecho de utilizar su boca metiéndose los dedos en ella, y que termina con el muy intenso apego del niño por un oso o una muñeca, un objeto duro o un objeto blando. Se trata de la capacidad del niño para reconocer como no-yo a un objeto, de poder colocarlo afuera, adentro o en el límite entre el adentro y el afuera. Es también la capacidad que tiene un niño de crear, imaginar, inventar, concebir un objeto e instituir con él una relación de carácter afectuoso.

Objetos y fenómenos transicionales designan entonces el área intermedia de experiencia que permite esta secuencia; se sitúa esa área entre lo subjetivo y lo que es percibido objetivamente. Fue su interés por la experiencia cultural lo que llevó a Winnicott a ocuparse en esta área, espacio potencial, área de ilusión. En su prefacio de *Juego y realidad* (1971), recuerda la controversia sobre la transustanciación, es decir, el uso en teología de la transformación de toda la sustancia del pan y del vino en toda la sustancia del cuerpo y la sangre de Cristo; Winnicott la estudia como la relación entre el objeto transicional y el simbolismo. Hay para él una paradoja en el uso que hace el niño de este objeto; si se acepta esta paradoja, si se la tolera, también hay que admitir que no se resuelva. Es decir, admitir la idea de que el niño no recurre tanto al objeto mismo como a su utilización. Se trata de la capacidad de una persona de vivir en una esfera que sería intermedia entre el sueño y la

realidad, área intermedia de experiencia entre el pulgar y el oso de peluche, entre el erotismo oral y la relación de objeto, entre la actividad creativa primaria y la proyección de lo que ha sido introyectado, entre la ignorancia primaria de la deuda y su reconocimiento.

Puede tratarse para el niño de un fenómeno o de algo en particular: un bollito de lana, extraído de la pelusa de una manta, una punta de esta misma manta o de un edredón, una palabra, una melodía o un gesto habitual. Es lo que el niño utilizará en el momento de dormir, como defensa frente a la angustia de tipo depresivo, insiste Winnicott. Puede ser también algo que se pondrá sucio, olerá mal, pero que el niño llevará a todos lados con él.

Estos primeros estadios de la utilización de la ilusión operan a caballo entre el aporte de la madre y lo que el niño puede concebir: entre madre e hijo no hay intercambio, destaca Winnicott. El niño toma de un seno lo que es parte de él mismo y la madre le da la leche a una parte de ella misma, su hijo. Estamos así de entrada en lo que Lacan llama «falta de objeto», no en el sentido negativo sino en el sentido de lo que concierne a la relación del sujeto con el mundo, esencial en toda la práctica psicoanalítica. Todos estos objetos del juego del niño pueden entonces ser denominados «transiciones de objeto». Estos objetos, que intervienen en el campo del deseo humano, no son pensables por lo tanto en una dialéctica encarnada en dos actores reales, madre e hijo. Es el carácter de cesión del objeto el que se traduce en la fabricación de los objetos humanos; el objeto transicional soporta esta posición del sujeto en su confrontación significativa: a saber, que un significativo representa a un sujeto para otro significativo. El objeto, en este caso, suple al sujeto. Se trata del sujeto mítico primitivo, al que nunca captamos. El sujeto queda marcado por esta sustitución primitiva y su reemergencia se da más allá de este objeto. Winnicott indica que no es el objeto el transicional, sino que representa la transición. Es lo que demuestra la pérdida progresiva de toda significación de estos fenómenos, asociada al desinvestimiento del objeto. En la clínica, Winnicott recurre al *juego del squiggle* [garabato], que implica un *trazado libre* que hace el terapeuta (nº 1), que el niño retoma (nº 2); el terapeuta hace otro (nº 3), etc., dentro de una serie de intercambios lúdicos. Winnicott trabaja así la relación terapéutica frente a la separación y la pérdida.

trasferencia s. f. (fr. *transfert*; ingl. *transference*; al. *Übertragung*). Lazo del paciente con el analista, que se instaura de manera automática y actual y reactualiza los significantes que han soportado sus demandas de amor en la infancia, y que da testimonio de que la

organización subjetiva del individuo está comandada por un objeto, llamado por Lacan objeto *a*.

Fue con ocasión del fracaso del tratamiento catártico de Anna O. con J. Breuer cuando S. Freud se vio llevado a descubrir y a tener en cuenta el fenómeno de la transferencia, lo que lo hizo renunciar a la hipnosis.

CARACTERÍSTICAS DE LA TRASFERENCIA. El establecimiento de este lazo afectivo intenso es automático, inevitable e independiente de todo contexto de realidad. Puede suceder que ciertas personas sean «ineptas» para la transferencia, pero, si es así, no producen demanda de análisis, demanda que, en sí, implica de entrada una dimensión transferencial: el paciente se dirige a alguien al que supone un saber. Fuera del marco del análisis, el fenómeno de la transferencia es constante, omnipresente en todas las relaciones, sean estas profesionales, jerárquicas, amorosas, etc. En ese caso, la diferencia con lo que pasa en el marco de un análisis consiste en que los participantes son presa cada uno por su lado de su propia transferencia, de lo que la mayor parte de las veces no tienen conciencia. De este modo, no se instituye el lugar de un intérprete tal como lo encarna el analista en el marco de la cura analítica. A través de su análisis personal, en efecto, el analista se supone que está en condiciones de conocer lo que teje sus relaciones personales con los otros, de modo de no venir a interferir en lo que sucede del lado del analizante. Esta es además una condición *sine qua non* para que el analista esté disponible y a la escucha del inconciente.

Importa, y ya desde el primer momento, que el analista pueda registrar las diversas figuras que encarna para su paciente. Por ejemplo, es la insistencia misma de Freud en querer llevar a Dora a reconocer un deseo inconfesado hacia el Sr. K. la que lo extravía y provoca la detención del tratamiento. ¿Qué ha ocurrido? Freud, sin saberlo, ha sido colocado por Dora en este lugar del Sr. K. Ya la insistencia de Freud da testimonio de que no se había dado cuenta de ello y de que no hizo sino retomar la insistencia del Sr. K. Por tal causa, Freud ya no ocupaba más el lugar de intérprete, que le hubiera permitido interpretar lo que allí estaba puesto en acto.

¿Qué son los fenómenos de transferencia? En el análisis del caso Dora (*Fragmento de análisis de un caso de histeria*, 1905), Freud dice: «Son nuevas ediciones, copias de tendencias y fantasmas que deben ser despertados y hechos conscientes por el progreso del análisis, y cuyo rasgo característico es remplazar una persona anteriormente conocida por la persona del analista». El carácter inevitable y automático de la transferencia se acompaña en el paciente,

en el momento de la revivencia de tal o cual afecto, de una total ceguera. El paciente olvida completamente que la realidad del encuadre analítico no tiene nada que ver con la situación vivida antiguamente, que suscitó entonces ese afecto. En este punto resulta decisiva la intervención del analista, aun cuando a veces esté limitada a un silencio atento, pero que, de un modo u otro, da cuenta de que el analista ha comprendido en qué lugar lo ubica el paciente (padre, madre, etc.). Por otra parte, el analista sabe que no hace más que prestarse a ese papel. Esta discriminación mantenida por el analista le permite al paciente, en el *après-coup*, analizar esta transferencia y con ello progresar.

TRASFERENCIA POSITIVA Y TRASFERENCIA NEGATIVA. Al hablar de la transferencia, Freud distingue la transferencia positiva y la transferencia negativa. Se vio llevado a hacer esta distinción cuando comprobó que la transferencia podía llegar a ser la resistencia más fuerte opuesta al tratamiento, y se preguntó por las razones de ello. Esta distinción responde a la necesidad, según Freud, de tratar diferentemente estas dos clases de transferencia. La transferencia positiva se compone de sentimientos amistosos y tiernos concientes, y de otros cuyas prolongaciones se encuentran en el inconciente y que manifiestan tener, todos ellos, un fondo erótico. En oposición, la transferencia negativa concierne a la agresividad hacia el analista, a la desconfianza, etc. Para Freud (*Sobre la dinámica de la transferencia*, 1912), «la transferencia sobre la persona del analista no desempeña el papel de una resistencia sino en la medida en que se trata de una transferencia negativa, o de una transferencia positiva compuesta de elementos eróticos reprimidos».

Por el contrario, la transferencia positiva, a través del establecimiento de la confianza por parte del paciente, le permite hablar con más facilidad de cosas difícilmente abordables en otro contexto. Es evidente, por supuesto, que toda transferencia está constituida simultáneamente por elementos positivos y negativos.

TRASFERENCIA Y RESISTENCIA. La transferencia se presenta por lo tanto como un arma de doble filo: por una parte, es lo que le permite al paciente sentirse en confianza y tener ganas de hablar, de intentar descubrir y comprender lo que le pasa; por otra parte, puede ser el lugar de las resistencias más obstinadas al progreso del análisis. Efectivamente, de la misma manera que en los sueños, el paciente en análisis da a los afectos que se ve llevado a revivir un carácter de actualidad y de realidad, contra toda razón y sin tener en cuenta lo que realmente son. En *Sobre la dinámica de la trasfe-*

rencia, Freud dice: «Nada es más difícil en el análisis que vencer las resistencias, pero no olvidemos que estos fenómenos, justamente, nos brindan el servicio más precioso al permitirnos traer a la luz las mociones amorosas secretas y olvidadas de los pacientes, y al conferirles a estas mociones un carácter de actualidad, ya que, en definitiva, nadie puede ser muerto *in absentia* o *in effigie*».

En tanto la transferencia es el lugar y la ocasión de la reproducción de estas tendencias, de estos fantasmas, Freud dice que la transferencia no es sino un fragmento de repetición, y que «la repetición es la transferencia del pasado olvidado no sólo sobre la persona del médico, sino también sobre todos los otros aspectos de la situación presente» (*Recordar, repetir y reelaborar*, 1914). Es aquí donde interviene el papel de la resistencia: cuanto más grande es la resistencia a recordar, más se impone la puesta en actos, es decir, la compulsión a la repetición. A través del manejo de la transferencia, esta compulsión a la repetición va a transformarse poco a poco en una razón para acordarse, y así permitirá progresivamente al paciente reapropiarse de su historia.

LA CONTRATRASFERENCIA. El acompañamiento obligado de la transferencia es la **contratransferencia** del analista, entendida como la suma de los afectos suscitados en él por su analizante. Conviene que el analista esté en condiciones de analizarla para evitar que llegue a impedir el funcionamiento del análisis, desviando al analista de una posición correcta. Lacan, sin embargo, pone en guardia contra la tendencia a concebir la relación analítica de un modo dual y simétrico, y no alienta el análisis de la contratransferencia, que él redefiniría más adecuadamente como lo que el analista reprime de los significantes del analizante. Nos invita más bien a tomar en cuenta el hecho de que, cuando un paciente se dirige a un analista, le supone, por adelantado, un saber sobre lo que busca en sí mismo. El analista, por el simple hecho de que se le habla, es utilizado por el analizante como soporte de una figura del Otro, de un sujeto supuesto al saber inconciente. Lacan nos recuerda que no puede haber palabra proferida ni tampoco pensamiento elaborado sin esta referencia a un gran Otro al que implícitamente nos dirigimos y que sería el garante de un buen orden de las cosas. De ello resulta que la transferencia sólo existe como fenómeno que acompaña el ejercicio de la palabra. Sin ejercicio de la palabra, no habría transferencia posible.

RESOLUCIÓN DE LA TRASFERENCIA. La resolución de la transferencia corresponde al desarrollo de ese lugar de la falta del analizante,

que no es otra cosa que el punto en el que se origina su deseo, punto que corresponde a la ausencia de respuesta última del Otro, que no es rechazo de respuesta sino ineptitud radical, fundante, para responder a la demanda del sujeto. La persistencia de la transferencia da testimonio de que el sujeto continúa esperando que este Otro termine por decidirse a responderle. Mientras el sujeto permanezca captado por esta esperanza, o si, por el contrario, esta esperanza se transforma en decepción, la transferencia no se resuelve. Se trata de que el sujeto, a través de la experiencia de la transferencia, descifre cuáles son los términos de esta demanda que le dirige al Otro, y que luego consienta en que esta demanda permanezca sin respuesta, no por causa de un desfallecimiento o de una mala voluntad de este Otro, sino por el hecho estricto de su relación con el lenguaje en tanto sujeto hablante, relación que lo confronta irreductiblemente con la falta de significante en el Otro.

trauma s. m. (fr. *traumatisme*; ingl. *trauma*; al. *Trauma*). Acontecimiento inasimilable para el sujeto, generalmente de naturaleza sexual, y que puede parecer constitutivo de una condición determinante de la neurosis.

Para el lector que intenta introducirse en el conocimiento del psicoanálisis con la ayuda de las obras más accesibles, más populares, el trauma constituye una de las primeras nociones explicativas más fáciles de recibir. Si un sujeto sufre trastornos neuróticos más o menos importantes, puede parecerle concebible que esto sea porque ha sido «traumatizado». Aquí, las explicaciones que ofrece S. Freud, al menos las de sus primeras obras, parecen fácilmente acordes con el buen sentido ordinario. A menos que el psicoanálisis no haya influido ya sobre numerosas representaciones que hoy tomamos como evidentes.

Remitémonos por ejemplo a una de las exposiciones del tratamiento de Anna O. por J. Breuer: bajo hipnosis, esta joven mujer histérica, que sufre en especial de una imposibilidad para beber de origen psíquico, recuerda haber visto a un perro, perteneciente a una gobernanta que ella no quería, beber de un vaso. Freud, extrayendo sus conclusiones de ejemplos de este tipo, dará entonces una teoría general del síntoma histérico: «Los síntomas eran, por así decirlo, como residuos de experiencias emotivas que, por esa razón, hemos llamado después *traumas psíquicos*: su carácter particular se relacionaba con la escena traumática que los había provocado» (*Cinco conferencias sobre psicoanálisis*, 1910).

Esta hipótesis, sin embargo, trae más problemas de los que probablemente resuelve. ¿Qué hace que un acontecimiento determi-

nado tenga valor de trauma para un sujeto determinado? Más precisamente, en los *Estudios sobre la histeria* (1895), Freud y Breuer dicen que la causa del síntoma debe buscarse más bien en la ausencia de una reacción al trauma, sea de una reacción afectiva, sea de una reacción por medio de la palabra (Anna O. no había dicho nada, por cortesía), sea de una rectificación del alcance del trauma ligada a su integración «en el gran complejo de las asociaciones». Hay que preguntarse entonces qué impide que haya una reacción adecuada al trauma, qué lo vuelve inasimilable, pregunta esta última que abre el camino a una teoría de la **represión**.

Agreguemos que muy pronto Freud se da cuenta de que raramente nos encontramos con un trauma aislado. El trabajo analítico, o la hipnosis, hace aparecer una serie de traumas semejantes en la historia del sujeto. Pero entonces, ¿un trauma que se repite es todavía un trauma? Ya no puede concebirse más como una ruptura brutal, inesperada, del curso de la existencia. Se inscribe, precisamente, en lo que el psicoanálisis llama «**repetición**», es decir, en un orden constrictivo sin duda, pero en el cual el sujeto ciertamente pone algo propio.

SEXUALIDAD Y PULSIÓN DE MUERTE. En las primeras obras de Freud, y especialmente en las cartas a Fliess (1887-1902) [*Los orígenes del psicoanálisis*], la teoría del trauma está ligada a la de la seducción precoz. También allí la explicación tiene forma de evidencia: el sujeto neurótico evoca fácilmente, para explicar los trastornos que sufre, una confrontación brutal con la sexualidad, que habría ocurrido demasiado temprano, provocada por la coerción o, en todo caso, la perversidad de un adulto. Eso era, en especial, lo que las mujeres histéricas tratadas por Freud le contaban: habían sido objeto de violencias sexuales ejercidas por alguien cercano, a veces el mismo padre. En cuanto a los obsesivos, Freud piensa que un episodio sexual precoz pudo haberles sucedido, acompañado de placer y no de disgusto o de espanto, mas no por ello deja de suponer, antes de esta experiencia activa de placer, una «escena de pasividad sexual». Observemos, por otra parte, que la teoría de la seducción precoz supone una acción traumática en dos tiempos: el episodio displaceroso habría ocurrido generalmente en la infancia, aun en la primera infancia. Pero sólo cuando es reactivado en el *après-coup*, en la pubertad, se muestra realmente patógeno.

Freud abandonaría, sin embargo, la teoría de la seducción precoz. Ante los relatos demasiado sistemáticos de sus pacientes, especialmente las histéricas, entró a tener dudas, y poco a poco se le impuso la idea de que el episodio sexual invocado no había ocurri-

do realmente, que de hecho pertenecía a la esfera del **fantasma**. La teoría de la **sexualidad infantil**, a la que se vio entonces llevado, volvió caduca la idea de un niño introducido a la sexualidad desde el exterior, víctima únicamente de la perversidad de los adultos.

Pero si el trauma en tanto episodio sexual precoz pierde muy pronto su papel explicativo en la teoría freudiana, volverá a encontrar, bajo otra forma muy distinta, un lugar nada desdeñable en la década de 1920. La Primera Guerra Mundial, efectivamente, multiplica los casos en los que el sujeto parece afectado por una «neurosis traumática», es decir, ligada esencialmente a un acontecimiento violento. Se observa, por lo general, el retorno repetitivo de una escena insoportable en sujetos que se han visto confrontados con incidentes terribles u horribles, incluso en la edad adulta. El sujeto puede por ejemplo revivirla regularmente en sueños, lo que por otra parte obliga a completar la definición del sueño como una realización de deseos. La neurosis traumática constituye uno de los puntos de partida de la teoría freudiana de la pulsión de muerte.

Sin embargo, en conclusión, parece difícil, en el marco de la elaboración psicoanalítica, darle un valor demasiado grande a lo que es sólo del orden del acontecimiento. Los acontecimientos, sexuales o no, son siempre reelaborados por el sujeto, integrados al saber inconciente. Si queremos conservar verdaderamente la idea de un trauma, sería más justo decir que el sujeto, en tanto tal, sufre en efecto un trauma: un trauma constitutivo, que es la existencia misma del lenguaje, puesto que, desde que habla, no tiene un acceso directo al objeto de su deseo, debe comprometerse en la demanda y se ve reducido finalmente a hacer pasar su **goce** a través del lenguaje mismo.

V

verdad s. f. (fr. *vérité*; ingl. *truth*; al. *Wahrheit*). Dimensión esencial de la experiencia psicoanalítica en tanto, en el sentido que le da J. Lacan, no tiene otro fundamento que la palabra.

En uno de sus grandes textos conclusivos (*Análisis terminable e interminable*, 1937), Freud escribe que «la relación psicoanalítica está basada en el amor a la verdad, es decir, el reconocimiento de la realidad». He aquí algo que parece fácilmente aceptable, y sin embargo: ¿de qué verdad y de qué realidad se trata?, ¿qué relación hay entre verdad y realidad y qué significa el amor por la verdad? Son cuestiones que Lacan retomará a menudo; él siempre considera el punto de vista de los filósofos y de los lógicos, pero parte de la idea de que la verdad no puede tener otro fundamento que la palabra, y se esfuerza por extraer las consecuencias de ello. Heidegger ya había mostrado que la verdad, en su origen *aletheia* (develamiento), había devenido, después de Platón, *adequatio rei et intellectus* [adecuación de la cosa y el intelecto], y había señalado la importancia que así adquirió la mirada porque ella comprueba la adecuación, y por el ideal que la garantiza. También Lacan rechaza esta definición clásica de la filosofía occidental; escribe que «la palabra aparece tanto más como palabra cuanto menos fundada está la verdad en lo que se llama la adecuación a la cosa» (*Escritos*). El significante, en efecto, no designa la cosa, representa al sujeto: sólo puede haber adecuación a la cosa fuera del registro del significante y del sujeto. «Está claro que la palabra sólo comienza con el paso de la finta [del gesto] al orden del significante, y que el significante exige otro lugar —el lugar del Otro, el Otro testigo, el testigo Otro distinto de cualquier participante— para que la Palabra que soporta pueda mentir, es decir, plantearse como Verdad. De este modo, es de otra parte —no de la Realidad a la que concierne— de donde la Verdad extrae su garantía: de la Palabra. Y de esta, además, recibe esa marca que la instituye en una estructura de ficción» («Subversión del sujeto y dialéctica del deseo», en *Escritos*).

Para mostrar cómo el sujeto se manifiesta en el engaño, Lacan recurre de buen grado a la historia judía tomada de Freud: «¿Para

qué me mientes diciéndome que vas a Lemberg, para que crea que vas a Cracovia, cuando en verdad vas a Lemberg?». El interlocutor, como se ve, no tiene simplemente que vérselas con un enunciado —«voy a Lemberg»— cuyo carácter verdadero o falso debe decidir. Siente que hay engaño con un enunciado verdadero (o más bien, exacto). El engaño se sitúa por consiguiente en un registro distinto al del enunciado: el de la **enunciación** y del sujeto, registro que implica al Otro. Cuando el interlocutor exclama «¿Por qué me mientes. . .?», es al Otro como testigo de la verdad a quien apela. Es en el Otro donde se inscribe la dimensión de la verdad, pero sin que por ello se encuentre allí a ningún garante último de esta verdad.

Un punto esencial es que el engaño y la mentira no se oponen a la verdad como contrarios. Supongamos a un analizante que dice: «Yo miento». Para los lógicos, «yo miento» es una paradoja que algunos, con Russell, resuelven distinguiendo dos niveles de lenguaje: mentir y decir que se miente se situarían en dos niveles diferentes de lenguaje, de tal modo que el que dice que miente dice efectivamente la verdad. Si el psicoanalista adopta esta posición —como lo hacen los que postulan una parte sana del yo con la cual debaten sobre la verdad—, dispensa al sujeto de su división, cuando justamente por esta división hay verdad. La distinción pertinente es la del enunciado y la enunciación (seminario 1964, *Los cuatro conceptos. . .*, 1973). La intervención del analista no se dirige al «yo» [«je»] que se afirma en el enunciado —eso sería entonces una relación dual—, sino que debe interesarse en el sujeto de la enunciación, de tal modo que el analizante pueda oír de retorno su mensaje como un «te engaño» y la puntuación del analista como un «dices la verdad». Es la revelación, en la transferencia, del engaño inconciente la que produce aquí un efecto de verdad. Este se obtiene porque el analista, por el hecho de la ambigüedad de toda aserción, no se siente engañado, a diferencia del interlocutor de la historia judía.

El analista hace oír al analizante la verdad de su decir, no se pone en la postura de «decir la verdad de la verdad», lo que equivaldría a enmascarar lo imposible (cosa que Lacan enuncia diciendo que «no hay metalenguaje» y que escribe con el matema $S(\bar{A})$). Del lado del analizante, el efecto de verdad, fundamental para el progreso de la cura, «culmina en un velo irreductible». Aquí Lacan invoca otra vez a Heidegger, mas, para él, si la verdad devela y esconde simultáneamente, esto no obedece a lo que sería del orden del ser, sino a la falta en ser que el significante determina, a lo real que el significante establece. Porque existe esto real, el que se esfuerza en decir la verdad no hace más que «mediodecirlo», y esta tiene «estructura de ficción». Pero el psicoanálisis no puede detenerse en

esta comprobación y la verdad deviene entonces el reconocimiento de eso real. En este sentido, justamente, Lacan dice que la verdad es extraña, inhumana, que es el destino de todos rechazar lo horrible de ella. En consecuencia, es ella la que habla (cf. el famoso «yo, la verdad, hablo», en «La cosa freudiana», *Escritos*). Ella habla en las formaciones del inconciente y en los síntomas. La verdad de los síntomas neuróticos, dice Lacan, es tener la verdad como causa.

¿Se puede amar entonces la verdad? Lacan ironiza sobre el amor a la verdad y pone en guardia contra un amor que sólo recaería en las manifestaciones sintomáticas de la verdad, no renunciaría al goce que estas procuran y anclaría con ello en la impotencia (seminario 1969-1970, *El revés del psicoanálisis*). El imperativo freudiano (*Wo Es war, soll Ich werden*, «allí donde ello era, yo debo advenir») prescribe, dice Lacan, el camino a la verdad. A su término, la cura debería desembocar en una verdad «incurable», una verdad «no sin saber», que no implica ninguna exhaustivación del saber inconciente, sino un saber sobre la estructura, sobre lo imposible que ella establece, saber que está en el lugar de la verdad en el discurso analítico. Véase **discurso**.

W

Winnicott (Donald Woods). Pediatra y psicoanalista británico (Plymouth 1896 - Londres 1971).

Trabajó durante cuarenta años, a partir de 1923, en el Paddington Green Children's Hospital como médico pediatra, y comenzó su análisis personal en la década de 1930. En 1935 se hizo miembro de la Sociedad Británica de Psicoanálisis, de la que fue presidente de 1956 a 1959, y luego de 1965 a 1968.

Escribió *Through Paediatrics to Psychoanalysis* [Por la pediatría al psicoanálisis] (1957), *The Child and the Family* [El niño y la familia] (1957), *The Child and the Outside World* [El niño y el mundo externo] (1957), *The Maturation Processes and the Facilitating Environment* [Los procesos de maduración y el ambiente facilitador] (1965), *Playing and Reality* [Juego y realidad] (1971), *Therapeutic Consultations in Child Psychiatry* [Consultas terapéuticas en psiquiatría infantil] (1971) y *Fragment of an Analysis* [Fragmento de análisis] (1975).

El interés de Winnicott por la convulsión utilizada como tratamiento (electroshock), que aborda en el *British Medical Journal*, es menos conocido. En 1947 publicó una conferencia que había dado en la sección médica de la British Psychological Society. Era muy reticente, por así decirlo opuesto, a esos tratamientos. Sus objeciones eran que no aceptaría sufrir él mismo tal tratamiento, que este atrae en psiquiatría a médicos que no tienen la formación adecuada, que perjudica al espíritu científico médico y que puede llegar a ser usado en el tratamiento de la depresión, afectando con ello a menudo a gente de gran valor. Sus numerosas intervenciones en el *British Medical Journal*, en 1943, 1944, 1945 y 1947, dieron argumentos a su posición. Esta era la de un psicoanalista que quería aportar una nueva contribución a la posición psiquiátrica.

En el estudio de lo que el psicoanálisis podía aportar a la clasificación, se apoyó mucho en la obra de S. Freud: relación del paciente con la realidad, síntoma, etiología. De este modo, para él, la anamnesis deriva del material revelado en el curso de la psicoterapia. Los trastornos de las psiconeurosis, en cuyo centro se encuen-

tran la angustia de castración y el complejo de Edipo, se inscriben entonces en lo que él llama en Freud «la hipótesis estructural de la personalidad». Conceptos como los de yo, ello, censura, superyó, cualidad y cantidad de los procesos, la idea de regresión a puntos de fijación, son citados por él, e invoca además lo que llama organización de defensas de una intensidad o de una naturaleza patológicas. Habla también de la idea de dependencia, de debilidad y fuerza del yo, de las posibilidades de describir los casos límites [o fronterizos] y los trastornos de carácter. Para el estudio de las psicosis, se basa primero en S. Ferenczi, y luego en M. Klein.

Su preocupación por una adaptación particular de la técnica psicoanalítica aparece entonces. El yo del lactante, dependiente de un sostén, de una adaptación provista por la madre o la figura materna, permite a Winnicott estudiar el proceso concerniente a la absorción de los elementos de los cuidados maternos, lo que (en su artículo sobre la distorsión del yo en función del verdadero y el falso self) también estudiará bajo el aspecto de la madre que es suficientemente buena y la que no es suficientemente buena. La interesante idea que allí desarrolla, y que por otro lado señala como una parte muy importante de su teoría, es que el verdadero self sólo se constituye a consecuencia de un éxito repetido de las respuestas de la madre, ya sea al gesto espontáneo del lactante, ya sea a su alucinación sensorial, lo que se puede llamar realización simbólica, siguiendo una expresión que Winnicott indica perteneciente a la Sra. Sechehaye [de quien es el famoso relato del «Diario de una esquizofrénica», referido a la elaboración simbólica en una niña esquizofrénica que lleva a su cura]. Según él, al haberse vuelto reales el gesto o la alucinación, hacen posible, en consecuencia, la capacidad de usar un símbolo. El niño puede gozar así de su capacidad de ilusión: ha podido creer que la realidad exterior se comportaba mágicamente, de un modo que no contradecía su omnipotencia, a la que, por ello, puede renunciar. Puede jugar e imaginar. Es el primer caso: se constituyen los fundamentos de la formación simbólica. Si, en cambio, entre el objeto parcial materno y el lactante, ese algo, actividad o sensación, separa en lugar de ligar, la formación simbólica se bloquea. Este segundo caso desemboca en un cuadro clínico que presenta una inestabilidad generalizada y diversos trastornos, entre ellos los de la alimentación; se instala un falso self, que se somete por necesidad a las exigencias del medio, y cuya especialidad son la sumisión y la imitación. Puede ocurrir que se construya una vida personal a través de la imitación, que el niño juegue un papel, el de un self verdadero, como si lo fuera. De este modo este falso self es una defensa, una defensa frente a un defecto en la identificación

de la madre con su bebé. Según Winnicott, el verdadero self está estrechamente ligado a la idea del proceso primario: es, simplemente, primario. También dice que el verdadero self aparece desde que existe alguna organización mental del individuo y que no es mucho más que la suma de la vida sensoriomotriz. Serán posibles a continuación rupturas en la existencia de este verdadero self, experiencias reactivas de falso self, y también podrán presentarse dudas en cuanto al self, a lo que Winnicott le da importancia en el niño. El falso self traerá también posibilidades de compromiso en la conducta social. Estos compromisos serán cuestionados por el adolescente. Esta noción de falso self tiene consecuencias importantes en la práctica psicoanalítica: el análisis se vuelve interminable porque el trabajo se hace a partir del falso self, y porque, al tomar contacto con el verdadero self del paciente, la dependencia extrema que lleva al entorno a querer curar a este paciente pone al analista en la posición de funcionar como falso self. Si, por el contrario, el terapeuta comprende inmediatamente lo que es necesario, hay repliegue, amparo del self, regresión. El psicoanalista *mantiene* (ingl. *holds*) [referencia al análisis como *holding*, contención de la regresión] y juega un papel en una relación en la que el paciente es regresivo y dependiente. Cuanto más acepta y hace frente a esta regresión el analista, menos probable es que el paciente recurra a una enfermedad de corte regresivo.

«Agresión» es el término empleado por Winnicott para el estudio de lo que nosotros llamamos *agresividad*. Algo pasa en el individuo, que no necesariamente acarrea cambios de comportamiento, algo de la índole de una función parcial, de la expresión primitiva de la libido. El cuerpo y las ideas se enriquecen y cumplen con la idea, la realización simbólica de la que ya hablamos a propósito del self. De este modo, hay diversas etapas de la agresividad, en diferentes estadios del desarrollo: el cuidado, y lo que lo precede, la cólera. Estas etapas preceden al estadio de la personalidad total; tienen sus fuentes en momentos muy precoces de crueldad anteriores a la integración de la personalidad, en los que la pulsión encuentra su satisfacción en la destrucción. La raíz del elemento destructivo se encuentra en la pulsión libidinal primitiva (el ello); este elemento está ligado a la motricidad. Cualquiera que sea sin embargo la calidad de un entorno suficientemente bueno, Winnicott destaca que los elementos agresivos y los elementos libidinales no se fusionan necesariamente. De ahí la idea de una agresividad que precede a la integración del yo, integración que hace posible la cólera ante una frustración instintual y por la cual la experiencia erótica puede constituirse como experiencia vivida. La tesis de Winnicott es que la

impulsividad y la agresividad llevan al niño a buscar un objeto externo.

Winnicott introduce también la noción de *objetos transicionales*, de fenómenos transicionales para indicar este punto de primera posesión de un objeto, en un sitio particular, ni adentro ni afuera, en el límite entre el adentro y el afuera, que él distingue claramente del objeto interno de Melanie Klein; son todos esos sonidos, esos objetos que no forman parte del cuerpo del niño y que sin embargo no reconoce como parte de la realidad exterior. El pensar y el fantasear pueden vincularse a estas experiencias. El origen del simbolismo podría encontrarse, según Winnicott, en ese camino que pasa de lo subjetivo a lo objetivo y que se manifiesta en el objeto transicional. Estos objetos y estos fenómenos pertenecen al dominio de la ilusión, posibilidad ulterior del arte, de lo religioso, de la vida imaginativa, de las creaciones. Estas tesis son defendidas en *Juego y realidad*.

Esto equivale a decir, como lo escribe en *Comunicación y no comunicación*, que el objeto es creado, no encontrado. Cuando este objeto se transforma, lo subjetivo es percibido objetivamente. Madre ambiente, humana, y madre objetal, cosa, ponen en evidencia para el niño la experiencia de una inconstancia, por una parte, y de una constancia, por la otra. Es decir que el objeto puede ser capaz de satisfacer aun si él reconoce que no ha logrado hacerlo de manera satisfactoria. Cuando llega a su desarrollo, el niño dispone entonces de tres modos de comunicación: uno que no dejará jamás de ser silencioso, self central que no comunica, inaccesible al principio de realidad, silencioso para siempre; otro explícito, indirecto, el empleo del lenguaje; y, por último, otro, intermediario, que pasa del juego a la vida cultural.

Por último, otra contribución de Winnicott a lo que es para él el desarrollo del niño en la perspectiva del psicoanálisis son las categorías de dependencia absoluta, de dependencia relativa y de camino que lleva a la independencia. Estas categorías retoman sus posiciones con respecto a la evolución del yo, del self, a la posición materna, que él llama preocupación materna primaria, al *holding*, en fin, a la posibilidad para el niño de ser un creador potencial del mundo, donde vida exterior y vida interior pueden tomar la forma de un intercambio continuo.

Una de las últimas contribuciones de Winnicott fue *Fear of Breakdown*, el temor al colapso [o hundimiento]; retoma allí su tesis de los primeros estadios del desarrollo afectivo; *holding* (véase **holding**), *handling* (véase **handling**), *presentación de objeto* (ingl. *object presenting*) permiten un desarrollo que va de la integración,

de la colusión somática, a la relación de objeto. La angustia, el desamparo, la lucha, frente a lo que no permite a este desarrollo construirse salvo como una organización defensiva, suscitan este temor a un colapso que sin embargo ya ha ocurrido, causado por esa agonía original que el yo no puede hacer entrar en su propia experiencia del tiempo presente, que así no logra todavía ser experimentada.

witz s. m. (fr. *mot d'esprit*; ingl. *joke*; al. *Witz*). Véase **chiste**.

Y

yo^[26] s. m. (fr. *moi*; ingl. *ego*; al. *Ich*). Según Freud, sede de la conciencia y también lugar de manifestaciones inconcientes. El yo, elaborado por Freud en su segunda tópica (yo, ello y superyó), es una diferenciación del ello; es la instancia del registro imaginario por excelencia, por lo tanto de las identificaciones y del narcisismo.

Hablar del yo en la teoría freudiana equivale a trazar la historia de la técnica analítica, con sus vacilaciones, sus *impasses*, sus descubrimientos. Parecería que, antes de 1920, la interpretación, tal como la practicaba Freud con sus histéricas, daba resultados satisfactorios.

Para intentar explicar los fenómenos psíquicos, Freud elabora por entonces lo que llama la primera tópica: el inconciente, el pre-conciente, el conciente, con los dos principios que rigen la vida psíquica: el principio de placer y el principio de realidad. Pero este recorte se revelará inoperante para explicar el fenómeno que Freud descubre a propósito de las neurosis traumáticas: la compulsión de repetición, que aborda en *Más allá del principio de placer* (1920). Este es un texto que hace de bisagra porque después de él Freud elabora la segunda tópica: el ello, el yo y el superyó, al que también llamará ideal del yo.

Este nuevo recorte no recubre al primero: el yo engloba lo conciente y lo pre-conciente, y también una parte inconciente. Allí Freud está bien lejos de la teoría clásica del yo de los filósofos, porque si el hombre ha deseado siempre ser sujeto del conocimiento y lugar de la totalización de un saber, el descubrimiento freudiano hará que todas las certidumbres se batan en retirada, al mostrar con el inconciente la paradoja de un sujeto constituido por algo que no puede saber y literalmente excéntrico respecto de su yo.

GÉNESIS DEL YO. Freud describe al yo como una parte del ello que se habría diferenciado bajo la influencia del mundo exterior. ¿Cuáles son los mecanismos intervinientes en este proceso?

En el ello reina el principio de placer. Pero el ser humano es un animal sociable y, si quiere vivir con sus congéneres, no puede ins-

talarse en este principio de placer, que tiende a la menor tensión, así como le es imposible dejar que las pulsiones se expresen en estado puro. El mundo exterior, en efecto, impone al niño pequeño prohibiciones que provocan la represión y la transformación de las pulsiones orientándolas a una satisfacción sustitutiva que provocará a su vez un sentimiento de displacer en el yo. El principio de realidad ha relevado al principio de placer. El yo se presenta como una especie de tapón entre los conflictos y escisiones del aparato psíquico, así como trata de desempeñar el papel de una especie de para-excitaciones frente a las agresiones del mundo exterior.

A partir de J. Lacan, se puede agregar que sólo porque el ser humano es un ser hablante se instaura la represión y, con ella, la división del sujeto. La barra que viene así a golpearlo [*frapper*: también «impresionar», «marcar»] le prohíbe [inter-dice] el acceso a la verdad de su deseo.

DESCRIPCIÓN DEL APARATO PSÍQUICO, O TÓPICA FREUDIANA. En su artículo *El yo y el ello* (1923), Freud escribe: «Un individuo por lo tanto es, para nosotros, un ello psíquico incógnito e inconciente, en cuya superficie está ubicado el yo, que se ha desarrollado a partir del sistema preconciente como su núcleo (. . .) el yo no envuelve por completo al ello sino sólo en los límites en los que el preconciente forma su superficie, un poco como el disco germinativo se asienta sobre el huevo. El yo no está netamente separado del ello, se fusiona con él en su parte inferior».

Freud agrega que el yo tiene un «casquete acústico», por lo que la importancia de las palabras no reside simplemente en el nivel de la significación, sino en el nivel de los «restos mnémicos de la palabra oída». Ya se encuentra aquí, en germen, lo que la lingüística desarrollará más tarde con la relación significante-significado que Lacan aplicará al psicoanálisis.

Freud insiste en otro aspecto esencial del yo: es ante todo un yo-cuerpo: «puede ser considerado como una proyección mental de la superficie del cuerpo y representa la superficie del aparato mental».

Es interesante notar que el único acceso que el hombre tiene a su cuerpo pasa por el yo. Esta aserción se revelará particularmente pertinente cuando Lacan desarrolle los aspectos de espejismo y engaño del yo. Esto podría explicar el poco acceso a la realidad de su cuerpo que manifiesta el ser humano. Siempre es sorprendente oír a alguien hablar de la manera en que «se ve».

¿CUÁLES SON LAS FUNCIONES DEL YO? El yo es descrito por Freud como una instancia móvil en perpetua reelaboración, pero también

lo describe como pasivo y accionado por fuerzas que no es posible dominar, haciéndose víctima del ello.

Las funciones del yo son múltiples:

es capaz de operar una represión;

es la sede de las resistencias;

trata de manejar la relación «principio de placer» - «principio de realidad»;

participa en la censura, ayudado en esto por el superyó, que sólo es una diferenciación del ello. En *El yo y el ello*, igualmente, Freud escribe: «La percepción desempeña para el yo el papel que en el ello recae en la pulsión. El yo representa lo que se puede llamar razón y buen sentido, en oposición al ello, que tiene por contenido las pasiones»;

es capaz de construir medios de protección;

verdadero lugar de pasaje de la libido, parece conducir los investimentos de objeto hacia la idealización, y los desinvestimientos de objeto, hacia el retorno de la libido al yo, llamada entonces *libido narcisista*;

toda sublimación se produce por intermedio del yo, que transforma la libido de objeto sexual en libido narcisista;

es la sede de las identificaciones imaginarias.

LA IDENTIFICACIÓN Y EL YO. La identificación es un mecanismo que tiende a volver al propio yo parecido al otro que se ha tomado como modelo. «El yo copia [a la persona amada u odiada]», escribe Freud en el capítulo «La identificación» [de *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921)]. Lacan, con el estadio del espejo (*Escritos*, 1966), muestra que el niño pequeño anticipa imaginariamente la forma total de su cuerpo por medio de una identificación, estableciendo así el primer esbozo del yo, tronco de las identificaciones secundarias. Pero, en ese momento esencial, hay que subrayar que el niño es sostenido por una madre cuya mirada lo mira. Allí reside todo el campo de la narcisización como fundadora de la imagen del cuerpo del niño y de su estatuto narcisista a partir de lo que es primero el amor de la madre y el orden de la mirada dirigida al niño. Pero, al mismo tiempo que reconoce su imagen en el espejo, el niño la ve y la capta ante todo como la de otro. «El yo es el otro» [paráfrasis de una frase de Rimbaud citada por Lacan]. Su ilustración es el fenómeno del transactivismo.

Paralelamente al reconocimiento de sí mismo en el espejo, se observa en el pequeño puesto en presencia de otro niño, cercano en edad, un comportamiento particular: lo observa con curiosidad, lo imita, intenta seducirlo o agredirlo. El niño que ve caer a otro llora,

el que pega dice haber sido golpeado. Más que una mentira infantil se reconoce aquí al yo, instancia de lo imaginario en el sentido de la imagen, al yo de la relación dual, de la confusión entre sí mismo y el otro, puesto que el sujeto se vive y se registra ante todo en el otro.

Se puede decir entonces que el yo es la imagen del espejo en su estructura invertida. El sujeto se confunde con esta imagen que lo «forma» y lo aliena primordialmente.

El yo conservará de este origen el gusto por el espectáculo, por la seducción, por la parada, pero el gusto también por las pulsiones sadomasoquistas y escopofílicas (o voyeuristas), destructoras del otro en su esencia: «Yo o el otro». Se trata de la agresividad constitutiva del ser humano, que debe ganar su lugar por sobre el otro e imponerse bajo pena de ser a su vez aniquilado.

Lacan, como Freud, pondrá el acento en la multiplicidad de las identificaciones y, por lo tanto, de los yoes. El yo está formado por la serie de las identificaciones que han representado para el sujeto una referencia esencial en cada momento histórico de su vida. Pero Lacan insistirá más en el aspecto de engaño, de apariencia, de ilusión que reviste al yo de una «ex-centricidad» radical respecto del sujeto, comparando al yo con una superposición de las diferentes capas tomadas de lo que llama «el baratillo de su tienda de accesorios».

¿Qué sucede en esta perspectiva con la conciencia? El hombre puede decir: «yo soy el que sabe que soy», pero no sabe quién es «yo» [aquí «je», forma vacía del pronombre personal, distinta del «moi»]. La conciencia en el hombre es una especie de tensión entre el yo [moi] alienado del sujeto y una percepción que fundamentalmente se le escapa. Como toda percepción pasa por el filtro del fantasma, toda percepción objetiva es imposible.

EL YO Y EL OBJETO. El establecimiento del objeto depende del yo, es su correlato. La libido narcisista que reside en el yo se extiende hacia el objeto, pero también el yo se puede tomar a sí mismo como objeto. Las características del yo resultan de la sedimentación de los investimentos de objeto abandonados que se inscriben en la historia de sus elecciones de objeto. En el caso de la melancolía, hay introyección del objeto perdido. Los amargos reproches que el melancólico se dirige conciernen en realidad al objeto que ha tomado el lugar de una parte del yo. De este modo, el yo es partido, cortado en dos, y una parte se encona con la otra.

Pero este sentimiento de duplicidad del yo no siempre es patológico; podemos reconocer operante aquí la instancia del superyó, diferenciada del yo. En lo cotidiano, esto se manifiesta en la autoob-

servación, la conciencia moral, la censura onírica, y en su participación en la represión. Produce así la sensación de ser vigilado por una parte de sí mismo, lo que da al yo sus características paranoideas. En la identificación, cuando el yo adopta los rasgos del objeto, se impone, por así decirlo, al ello como objeto de amor. Se puede entonces decir que el yo se enriquece con las cualidades del objeto, mientras que en el enamoramiento se empobrece. Todo pasa como si la libido narcisista se hubiera vaciado en el objeto.

La elección de objeto es siempre una elección de objeto narcisista, se ama lo que se quisiera ser. Lacan, releyendo a Freud, introduce un elemento suplementario: en el plano imaginario, el objeto siempre se le presenta al hombre como un espejismo inasible. Por eso toda relación objetal estará siempre marcada por una incertidumbre fundamental.

EL YO Y EL SUEÑO. Una de las emergencias del yo en el sueño es por supuesto la necesidad manifiesta de dormir, ¡o más bien de no despertarse! Pero se podría decir que también en la vida diurna no es cosa de despertarse y que de eso se trata en el «no quiero saber nada» que cada cual ostenta, conformándose con creer que su verdad está en la instancia vigil del yo.

Por otra parte, en el sueño, toda tentativa de expresión del sujeto del inconciente está sabiamente disfrazada. Quizás sea en este nivel donde el juego de las escondidas con el yo es más fuerte.

También en el nivel del yo aparece la función del ensueño. Es la satisfacción imaginaria, ilusoria, del deseo. A través de ese sesgo, por otra parte, se puede registrar la existencia de una actividad fantasmática inconciente.

EL YO Y EL INSTINTO DE MUERTE. Con la compulsión a la repetición, Freud entrevé que más allá del «principio de placer» existe lo que llama *instinto de muerte*. [*Todestrieb* o *Todestriebe*: pulsión o pulsiones de muerte.] En un primer momento, hace una distinción tajante entre pulsiones del yo-pulsiones de muerte, y pulsiones sexuales-pulsiones de vida, para llegar luego a la oposición pulsiones de vida-pulsiones de muerte. El yo está ligado a la hiancia primaria del sujeto, como lo muestra el estadio del espejo, y en esto es el más cercano a la muerte, como lo sugiere por otra parte el mito de Narciso. En el caso de la neurosis obsesiva, se puede registrar la incidencia mortal del yo llevada a su punto extremo. Con Lacan, se puede decir que «el yo es un otro». El obsesivo, justamente, es siempre un otro. Diga lo que diga, siempre se expresa haciendo hablar a algún otro. En el *Seminario II*, «El yo en la teoría de Freud y en la

técnica psicoanalítica» (1954-55), Lacan escribe: «En la medida en que evita su propio deseo, a todo deseo en el que se comprometa aun aparentemente lo presentará como el deseo de ese otro sí-mismo que es su yo (. . .) Hay que hacerle comprender cuál es la función de esta relación mortal que mantiene consigo mismo y que lo lleva, desde que un sentimiento es propio de él, a empezar por anularlo».

El estudio del yo ha ocupado un lugar central en el trabajo de investigación que los sucesores de Freud han podido realizar. La psicología del yo llegará a confundir al sujeto y al yo, conduciendo el trabajo analítico esencialmente sobre el análisis del yo y apuntando a una identificación con el «yo fuerte» del analista, redoblando así el engaño y el desconocimiento del deseo, y buscando sólo la adaptación. Lacan responde a esto con una sola frase: «La intuición del yo, en tanto está centrada en una experiencia de la conciencia, conserva un carácter cautivante del que hay que desprenderse para acceder a nuestra concepción del sujeto. Trato de apartarlos de su atracción a fin de permitirles captar finalmente dónde está para Freud la realidad del sujeto. En el inconciente excluido del sistema del yo, el sujeto habla» (J. Lacan, *Seminario II*). El analista, por lo tanto, no tiene otro instrumento de trabajo que el lenguaje, y su mira sólo puede ser el discurso inconciente del sujeto, discurso que corre por debajo del discurso corriente conciente.

yo ideal (fr. *mot idéal*; ingl. *ideal ego*; al. *Ideal-Ich*). Formación psíquica perteneciente al registro de lo imaginario, representativa del primer esbozo del yo investido libidinalmente.

El término, introducido por Freud en 1914 (*Introducción del narcisismo*), designa al yo real [*Real-Ich*] que habría sido objeto de las primeras satisfacciones narcisistas. Ulteriormente, el sujeto tiende a querer reencontrar este yo ideal, característico del estado llamado «de omnipotencia» del narcisismo infantil, tiempo en que el niño «era su propio ideal». En *El yo y el ello* (1923), Freud acerca al yo ideal y al ideal del yo, atribuyéndoles las mismas funciones de censura e idealización. Para J. Lacan (*El estadio del espejo como formador de la función del yo [je]*, 1949), el yo ideal es elaborado desde la imagen del cuerpo propio en el espejo. Esta imagen es el soporte de la identificación primaria del niño con su semejante y constituye el punto inaugural de la alienación del sujeto en la captura imaginaria y la fuente de las identificaciones secundarias en las que el «je» se objetiva en su relación con la cultura y el lenguaje por la mediación del otro.

Notas del traductor

¹ «Embarras» remite al efecto de golpe por la barra de la división del sujeto, en el campo del Otro, y es uno de los sentimientos que Lacan trabaja en el *Seminario X*, «La angustia», en una gradación que remite precisamente a la angustia.

² El franqueamiento alude aquí a la posibilidad de franquear la represión, y también a un efecto de pasaje, de travesía, más allá de la repetición.

³ Como se ve en el artículo correspondiente (**supresión**), la «répression» francesa corresponde a la «Unterdrückung» freudiana, término que se emplea casi exclusivamente en relación con uno de los destinos posibles del afecto: el de ser suprimido, en contraste con la representación, que es reprimida. Sin embargo, alguna que otra vez Freud usa el término como equivalente de la represión («Verdrängung»).

⁴ Debemos recordar que la anorexia es citada ya por Freud en el Manuscrito G., del 7-1-1895, de las cartas a Fliess.

⁵ Hemos adoptado el término «denegación» para la «Verneinung» freudiana, la negación en el diálogo, el no determinado que circunscribe su objeto, para diferenciarlo de la «Verleugnung», la renegación o repudio de la castración, propia del fetichismo, que implica la coexistencia de un juicio de aceptación y otro de rechazo de la castración, con la consecuencia de que se reniega de esta. (Véanse **denegación** y **renegación**.)

⁶ Bleuler introdujo el término en 1911 respecto del adulto.

⁷ Debemos hacer notar que las pulsiones, en sí, no tienen por qué oponerse, y que lo hacen en función de su uso por los mecanismos de defensa. Creer en un conflicto puro de fuerzas llevaría a una mitología hipostasiada de entes, mientras que el concepto de «pulsión» corresponde a una mitología científica, o sea, a suponer un término para adjudicarle contenidos observables y no una existencia real. La pulsión entonces es un concepto altamente paradójico, limítrofe entre lo anímico y lo corporal.

⁸ Traducimos así la palabra «défaut», para acentuar más el sentido de falta que el de defecto.

⁹ «Parlêtre» resuena también con «parlotte», el parloteo característico del ser hablante.

¹⁰ En francés se dispone de dos términos: «rien», que equivaldría a ninguna cosa, a una nada determinada, y de hecho se usa en la negación «je ne désire rien», y «néant», que corresponde a la nada como ente, opuesto al ser.

¹¹ No son estrictas las equivalencias entre el desplazamiento y la condensación freudianos y las antiguas figuras retóricas de la metonimia y la metáfora, respectivamente, retomadas a su vez por Jakobson y extendidas conceptualmente, como ejes de construcción del lenguaje. (Véanse en *Radiofonía y televisión* las aclaraciones de Lacan al respecto.)

¹² Se ha usado bastante el galicismo «barrado». Preferimos el «tachado», que no le da tanto espesor a la barra y recoge la otra acepción del francés «barrer»: tachar lo escrito. Creemos así ser más fieles a la derivación del término desde el esquema saussureano del signo. (Véanse **signo**, **sujeto** y **significante**.)

¹³ Se trata del «ne explétif», un «no» que en francés no indica precisamente negación, intraducible, y que podría suprimirse diciendo «temo que venga». Lacan toma ese «ne» como índice de la enunciación, de cierta intervención del sujeto de la enunciación en el enunciado.

¹⁴ Preferimos el término «escisión» para traducir «clivage», por su referencia central a la «Spaltung» freudiana, que es el concepto original del cual Lacan extrajo diversos matices, y porque el mismo Lacan, que sabemos, rara vez emplea el término «clivage», que alude originalmente a la posibilidad de los esquistos, como la pizarra, de dividirse en láminas, y precipita entonces la metáfora en problemas partitivos que hacen olvidar que la escisión es por el juicio.

¹⁵ Hemos optado por «rehendidura» para traducir «refente», en tanto implica un aspecto de la división del sujeto, la reduplicación de su brecha por la remisión de un primer significante a un segundo significante, de S_1 a S_2 .

¹⁶ La adopción del término «fantasma» responde a la decisión teórica de Lacan de distinguir una estructura fundamental de la subjetivación, el fantasma fundamental, del mero aspecto de fantasear. Corresponde así a la idea de fantasía inconciente, pero aun más perfilada, en tanto marco de la realidad misma del sujeto (véase «El esquema R», en **topología**). No debe confundirse entonces con el personaje del fantasma, que en francés recibe el término distintivo de «fantôme».

¹⁷ El losange, que es también un emblema de la heráldica y una trama de los escudos, es un artificio de Lacan para indicar una re-

lación indirecta del sujeto con su objeto, donde están incluidas cuatro operaciones lógicas: mayor y menor, y conjunción y disyunción, en una condensación múltiple típica de los recursos lacanianos. También alude a la perforación del revisor de boletos, por ejemplo, que podemos traducir por punzadura, y que grafica el efecto no especular referido al objeto a .

¹⁸ «Imaginarizar» es un neologismo que implica adscribir la dimensión imaginaria, lo que no se confunde con la pura imagen, sino con lo imaginario tal como lo concibe Lacan, que connota lo especular, las identificaciones narcisistas del yo, el significado y hasta la significación en tanto implica al falo imaginario. Es decir, un registro complejo intrincado con los otros.

¹⁹ La idea expresada por la «Versagung» freudiana es en general la de un rehusamiento por parte de la realidad a nuestros deseos. Tal metáfora se refiere más a una imposibilidad radical que a la versión, luego popularizada por la psicología del yo, de alguien que especularmente me frustra.

²⁰ Término que tiene muchas implicancias. De hecho fue usado por Freud, aunque no sistematizado, incluso en la famosa frase sobre el objetivo de la cura, que habilitaría para «lieben und geniessen»: amar y disfrutar, gozar. En Lacan hay una fuerte referencia hegeliana, que luego se articula con lo real del goce y la noción de «sustancia gozante».

²¹ La traducción de «Trieb» por «instinto» ha traído no pocas confusiones reduccionistas, sin contar con que el instinto queda redefinido y sacado de su trivialidad con el trabajo que sobre él hace la etología en el campo animal. Con más razón la pulsión, que sólo conserva del instinto la especificidad de un empuje («Drang»), y todo el complejo recorrido de la sexuación humana, no puede asimilarse a instinto.

²² El «c'est» es un presentativo, en francés, un giro que implica una presentación y enfatiza lo que se dice: así el «eso soy yo», literalmente tomado, destaca el efecto de objetivación especular.

²³ Más que la falta del Otro, se debe enfatizar la falta en el Otro, la castración que se encuentra estructuralmente en el Otro materno como soporte del lugar del Otro, que, es cierto, es en el fondo un lugar vacío.

²⁴ Efectivamente, se trata de una falta en ser, en tanto apunta a una falta por ser, a una falta que lleva al ser —como deseo—, que implica un futuro. No se trata así tanto de una falta de ser, una cierta incompletud que podría encontrar su completud en un ser entero, sino de una falta instalada en el ser y que lo constituye como tal: ser sujeto al símbolo; este le indica lo que le falta.

²⁵ En el *Seminario XII*, 1964-65, «Problemas cruciales del psicoanálisis», hay una compleja redefinición de la tópica freudiana donde inconciente y preconciente se cruzan, dando a entender que por venir en cierto modo el lenguaje de las cosas, estar en el mundo, y corresponder esto al preconciente, este sería casi más inconciente que el inconciente. Esto, a su vez, desligando percepción de conciencia. No nos olvidemos de que este seminario es posterior a *Los cuatro conceptos*, donde hay una compleja redefinición del «inconciente estructurado como un lenguaje», en la que lenguaje y sexualidad podrían no articularse de no mediar el deseo del analista y la transferencia (esquema del ocho interior), que trae la realidad sexual del inconciente, que en su estructura de lenguaje es sólo una combinatoria.

²⁶ Se trata de la acepción lacaniana, sobre todo, del «moi» como objeto, cristalización de representaciones imaginarias, opuesto al «je» shifter, y sustento de la personalidad como desconocimiento y, eventualmente, conocimiento paranoico.

Glosario alemán-castellano

- Abkömmling des Unbewußten *retoño, o ramificación, del inconciente*
 Abreagieren *abreacción*
 Abstinenzregel *regla de abstinencia*
 Abwehr *defensa*
 Affekt *afecto*
 Ambivalenz *ambivalencia*
 anaklitische Depression *depresión anaclítica*
 anale Stufe *estadio anal*
 Andere (der) *el otro, el Otro*
 Angst *angustia*
 Angstneurose *neurosis de angustia*
 Anlehnung *apoyo/apuntalamiento*
 Anlehnungstypus der Objektwahl *elección de objeto en apoyo/ por apuntalamiento*
 Anorexia nervosa *anorexia mental*
 Anspruch *demanda*
 Assoziation *asociación*
 Aufschiebperiode *período de latencia*
 Ausstoßung *rechazo primordial*
 Autismus *autismo*
 Autoerotismus *autoerotismo*
 Bahnung *facilitación*
 Befriedigung *satisfacción*
 Begierde, Begehren *deseo*
 Bejahung *afirmación, aceptación*
 Besetzung *inversión, investidura, catexia, carga*
 Bewußte (das) *lo conciente, el conciente*
 Bewußtsein *conciencia*
 Bildungen des Unbewußten *formaciones del inconciente*
 Brüderhorde *horda fraterna*
 Bulimie *bulimia*
 Deckerinnerung *recuerdo encubridor, pantalla*
 Delir *delirio*

Denkaufschub *aplazamiento del pensamiento*
 Depression *depresión*
 Destruktionstrieb *pulsión de destrucción*
 Deutung *interpretación*
 didaktische Analyse *análisis didáctico*
 Ding *cosa*
 Diskurs *discurso*
 Durcharbeitung *elaboración, perlaboración, transelaboración*
 dynamisch *dinámico, ca*
 Einfühlung *empatía*
 Einverleibung *incorporación*
 einziger Zug *rasgo único, rasgo (o trazo) unario*
 Ende der Analyse *fn del análisis*
 Entbehrung *prtvación*
 Entbindung *desligamiento*
 Entstellung *deformación (Laplanche), trasposición (Lacan),
 desfiguración*
 Erinnerungsspur, Erinnerungsrest *huella mnémica, resto
 mnémico*
 erogen *erógeno, na*
 Ersatz *sustituto*
 Ersatzbildung *formación sustitutiva*
 Es *ello*
 Familienroman *novela familiar*
 Fehlleistung *acto fallido*
 Fetischismus *fetichismo*
 Fixierung *fijación*
 freie Energie - gebundene Energie *energía libre - energía ligada*
 Geburtsphantasie *fantasía de nacimiento, fantasma de
 nacimiento*
 Gedrücktheit *depresión*
 Gegenstand *objeto*
 Gegenübertragung *contratrasferencia*
 Genuß, Genießen *goce*
 genitale Liebe *amor genital*
 genitale Stufe *estadio genital*
 gesamtes Ich *yo total*
 Geschlechtlichkeit *sexualidad*
 gleichschwebende Aufmerksamkeit *atención libremente flotante,
 atención igualmente, o parejamente, suspendida o flotante*
 Grundregel *regla fundamental*
 Grundsatz der Abstinenz *regla de abstinencia*
 Haß *odio*

Hemmung *inhibición*
 Hilflosigkeit *desamparo*
 Hypnose *hipnosis*
 Hysterie *histeria*
 Ich *yo, sujeto*
 Ich-Ideal *ideal del yo*
 Ich-Psychologie *psicología del yo*
 Ichspaltung *escisión del yo*
 Ideal-Ich *yo ideal*
 Identifizierung *identificación*
 Imaginäre (das) *lo imaginario*
 imago *imago*
 infantile Sexualität *sexualidad infantil*
 Instanz *instancia*
 Instinkt *instinto*
 Introjektion *introyección*
 Introversion *introversión*
 Inzest *incesto*
 Isolierung *aislamiento*
 Kastrationskomplex *complejo de castración*
 kathartische Methode *método catártico*
 Kinderpsychoanalyse *psicoanálisis del niño*
 Kinderwunsch *deseo de hijo*
 Komplex *complejo*
 Kompromißbildung *formación de compromiso*
 Konstanzprinzip *principio de constancia*
 Konstruktion *construcción*
 Körper *cuerpo*
 Krankheitsgewinn *beneficio, ganancia de la enfermedad*
 Lapsus *lapsus*
 Latenzperiode *período de latencia*
 Lebenstrieb *pulsión de vida*
 Lehranalyse *análisis didáctico*
 Libido *libido*
 Liebe *amor*
 Lust-Ich *yo-placer*
 Lustprinzip *principio de placer*
 manisch-depressive Psychose *psicosis maníaco-depresiva*
 Masochismus *masoquismo*
 Massenpsychologie *psicología de las masas*
 Melancholie *melancolía*
 Mehrlust *plus-de-gozar*
 Metapher *metáfora*

Metapsychologie *metapsicología*
 Methode der freien Assoziation *método de asociación libre*
 Metonymie *metonimia*
 Nachträglichkeit *après-coup*
 Narzißmus *narcisismo*
 narzißtische Objektwahl *elección de objeto narcisista*
 Neurose *neurosis*
 Neutralität *neutralidad*
 Objekt *objeto*
 Objektbeziehung *relación de objeto*
 Objektsplaltung *escisión del objeto*
 Objektwahl *elección de objeto*
 Obsession *obsesión*
 Ödipuskomplex *complejo de Edipo*
 ökonomisch *económico, ca*
 orale Stufe *estadio oral*
 Paranoia *paranoia*
 Penisneid *envidia del pene*
 Perversion *perversión*
 phallische Stufe *estadio fálico*
 Phallus *falo*
 Phantasie *fantasía, fantasma*
 Phase *estadio*
 Phobie *fobia*
 präödiplial *preedípico, ca*
 Primärvorgang *proceso primario*
 Projektion *proyección*
 psychischer Apparat *aparato psíquico*
 psychischer Konflikt *conflicto psíquico*
 psychoanalytischer Akt *acto psicoanalítico*
 psychoanalytische Technik *técnica psicoanalítica*
 Psychoneurose *psiconeurosis*
 Psychose *psicosis*
 psychosomatisch *psicosomático, ca*
 Reaktionsbildung *formación reactiva*
 Reale (das) *lo real*
 Real-Ich *yo-real*
 Realitätsprinzip *principio de realidad*
 Rede *dicho, discurso*
 Regression *regresión*
 Sachvorstellung *representación de cosa*
 Sadismus *sadismo*
 sadistisch-anale Stufe *estadio sádico-anal*

Schicksalsneurose *neurosis de destino*
 Schizophrenie *esquizofrenia*
 Schuldgefühl *sentimiento de culpa*
 seelischer Apparat *aparato psíquico*
 Sekundärvorgang *proceso secundario*
 Selbstanalyse *autoanálisis*
 sexuelle Identität *identidad sexual*
 Signifikant *significante*
 Sinnbild *símbolo*
 Spaltung *escisión, división (del sujeto)*
 Spiegelstadium *estadio del espejo*
 Strafbedürfnis *necesidad de castigo*
 Stufe *estadio*
 Subjekt *sujeto*
 Sublimierung *sublimación*
 Symbol *símbolo*
 Symbolische (das) *lo simbólico*
 Symptom *síntoma*
 Todestrieb *pulsión de muerte*
 Topik *tópica*
 Topologie *topología*
 Trauer *duelo*
 Trauerarbeit *trabajo del duelo*
 Traum *sueño*
 Trauma *trauma*
 Trieb *pulsión*
 Übergangsobjekt *objeto transicional*
 Über-Ich *superyó*
 Übertragung *transferencia*
 Umstellung *trasposición*
 Unbewußte (das) *lo inconciente, el inconciente*
 Ungeschehenmachen *anulación retroactiva, anulación de lo
acontecido*
 Unheimliche (das) *la inquietante extrañeza, lo ominoso, lo
siniestro*
 Unheimlichkeit Gefühl *sentimiento de lo siniestro*
 Unterdrückung *sofocación, supresión*
 Urszene *escena primaria*
 Verdichtung *condensación*
 Verdrängt *reprimido, da*
 Verdrängung *represión*
 Verlangen *demanda*
 Verleugnung *desmentida, renegación*

Verneinung *denegación, negación*
 Versagung *frustración, rehusamiento*
 Versagung der Übersetzung *rehusamiento de traducción*
 Verschiebung *desplazamiento*
 Versprechen *lapsus*
 Verwerfung *forclusión*
 Vorbewußte (das) *lo preconciente*
 Vorstellung *representación*
 Vorstellungsrepräsentanz *representante de la representación*
 Wahn *delirio*
 Wahrheit *verdad*
 Widerstand *resistencia*
 Wiederholung *repetición*
 Wiederholungszwang *compulsión de repetición, automatismo de repetición*
 Wiederkehr des Verdrängten *retorno de lo reprimido*
 wilde Psychoanalyse *psicoanálisis salvaje*
 Witz *chiste*
 Wortvorstellung *representación de palabra*
 Wunsch *aspiración, deseo*
 Wunscherfüllung *cumplimiento, o realización, de deseo*
 Zeichnung *dibujo*
 Zensur *censura*
 Zwang *compulsión*
 Zwangshandlung *acción compulsiva*
 Zwangsneurose *neurosis obsesiva*
 Zwangsvorstellung *representación obsesiva*

Glosario francés-castellano

abréaction *abreacción*
 accomplissement de désir *cumplimiento, o realización, de deseo*
 acte manqué *acto fallido*
 acte psychanalytique *acto psicoanalítico*
 affect *afecto*
 ambivalence *ambivalencia*
 amour *amor*
 amour génital *amor genital*
 anaclitique *anaclítico, ca*
 analysant, e *analizante*
 analyse didactique *análisis didáctico*
 angoisse *angustia*
 annulation rétroactive *anulación retroactiva*
 anorexie mentale *anorexia mental*
 aphanisis *afanisis*
 appareil psychique *aparato psíquico*
 association *asociación*
 attention flottante *atención flotante*
 autisme *autismo*
 autoanalyse *autoanálisis*
 autoérotisme *autoerotismo*
 autre, Autre *otro, Otro*
 bénéfice *beneficio*
 besoin de punition *necesidad de castigo*
 boulimie *bulimia*
 ça *ello*
 censure *censura*
 clivage de l'objet *escisión del objeto*
 clivage du moi, clivage du sujet *escisión del yo, escisión del sujeto*
 complexe *complejo*
 complexe de castration *complejo de castración*
 complexe d'Oedipe *complejo de Edipo*
 condensation *condensación*

conflit psychique *conflicto psíquico*
 conscience *conciencia*
 conscient *conciente*
 construction *construcción*
 contre-transfert *contratrasferencia*
 corps *cuerpo*
 choix d'objet narcissique *elección de objeto narcisista*
 choix d'objet par étayage *elección de objeto en apoyo / por apuntalamiento*
 chose *cosa*
 défense *defensa*
 délire *delirio*
 demande *demanda*
 dénégation *denegación, negación*
 déni *renegación, desmentida*
 déplacement *desplazamiento*
 dépression *depresión*
 dépression anaclitique *depresión anaclítica*
 dé-sens, indé-sens *de-sentido, inde-sentido*
 désir *deseo*
 désir d'enfant *deseo de hijo*
 désir du psychanalyste *deseo del psicoanalista*
 dessin *dibujo*
 deuil *duelo*
 discours *discurso*
 disque-ourcourant *discodiscurso-corriente*
 dit-mension *dicho-mansión*
 dynamique *dinámico, ca*
 économique *económico, ca*
 égopsychologie *psicología del yo*
 énergie libre - énergie liée *energía libre - energía ligada*
 énonciation, énoncé *enunciación, enunciado*
 envie du pénis *envidia del pene*
 érogène *erógeno, na*
 état de détresse *estado de desamparo*
 état limite *estado fronterizo*
 étayage *apoyo / apuntalamiento*
 fantasme *fantasma, fantasía*
 fétichisme *fetichismo*
 fin de la cure *fin de la cura*
 fixation *fijación*
 forclusion *forclusión*
 formation de compromis *formación de compromiso*

formation réactionnelle *formación reactiva*
 formations de l'inconscient *formaciones del inconciente*
 frayage *facilitación*
 frustration *frustración*
 haine *odio*
 horde primitive *horda primitiva*
 hypnose *hipnosis*
 hystérie *histeria*
 idéal du moi *ideal del yo*
 identification *identificación*
 identité sexuelle *identidad sexual o de género*
 imaginaire *imaginario, ria*
 imago *imago*
 inceste *incesto*
 inconscient *inconciente*
 incorporation *incorporación*
 inhibition *inhibición*
 instance *instancia*
 instinct *instinto*
 interprétation *interpretación*
 introjection *introyección*
 introversion *introversión*
 investissement *invertimiento*
 isolation *aislamiento*
 jouissance *goce*
 lettre *letra*
 masochisme *masoquismo*
 mathème *matema*
 mélancolie *melancolía*
 métaphore *metáfora*
 métapsychologie *metapsicología*
 méthode cathartique *método catártico*
 méthode de libre association *método de libre asociación*
 métonymie *metonimia*
 m'êtré *miser*
 moi *yo*
 moi idéal *yo ideal*
 mot d'esprit *chiste, Witz*
 narcissisme *narcisismo*
 neutralité *neutralidad*
 névrose *neurosis*
 névrose d'angoisse *neurosis de angustia*
 névrose de destinée *neurosis de destino*

névrose obsessionnelle *neurosis obsesiva*
 Nom-du-Père *Nombre-del-Padre*
 objet *objeto*
 objet a *objeto a*
 objet transitionnel *objeto transicional*
 obsession *obsesión*
 paranoïa *paranoia*
 passage à l'acte *pasaje al acto*
 passe *pase*
 père réel, père imaginaire, père symbolique *padre real, padre imaginario, padre simbólico*
 période de latence *período de latencia*
 perlaboration *elaboración*
 perversion *perversión*
 phallus *falo*
 phobie *fobia*
 plus-de-jouir *plus-de-gozar*
 préconscient *preconciente*
 préoedipien, enne *preedípico, ca*
 principe de constance *principio de constancia*
 principe de plaisir *principio de placer*
 principe de réalité *principio de realidad*
 privation *privación*
 processus primaire, processus secondaire *proceso primario, proceso secundario*
 projection *proyección*
 psychanalyse appliquée *psicoanálisis aplicado*
 psychanalyse de l'enfant *psicoanálisis del niño*
 psychologie collective *psicología colectiva o de las masas*
 psychonévrose *psiconeurosis*
 psychose *psicosis*
 psychose maniaco-dépressive *psicosis maniaco-depresiva*
 psychosomatique *psicosomático, ca*
 pulsion *pulsión*
 pulsion de vie - pulsion de mort *pulsión de vida - pulsión de muerte*
 réel *real*
 refoulé *reprimido, da*
 refoulement *represión*
 règle d'abstinence *regla de abstinencia*
 règle fondamentale *regla fundamental*
 régression *regresión*
 rejeton de l'inconscient *retoño, o ramificación, del inconciente*

relation d'objet *relación de objeto*
 répétition *repetición*
 représentance *representancia*
 représentation *representación*
 répression *supresión*
 résistance *resistencia*
 retour du refoulé *retorno de lo reprimido*
 rêve *sueño*
 roman familial *novela familiar*
 sadisme *sadismo*
 scène primitive, scène originaire *escena primaria, escena originaria*
 schéma optique *esquema óptico*
 schizophrénie *esquizofrenia*
 sentiment de culpabilité *sentimiento de culpabilidad*
 sentiment d'étrangeté *sentimiento de extrañeza (lo siniestro, lo ominoso)*
 sexualité infantile *sexualidad infantil*
 sexuation *sexuación*
 signifiant *significante*
 soi *sí-mismo*
 souvenir-écran *recuerdo encubridor, pantalla*
 stade *estadio*
 stade anal *estadio anal*
 stade du miroir *estadio del espejo*
 stade génital *estadio genital*
 stade oral *estadio oral*
 stade phallique *estadio fálico*
 stade sadique-anal *estadio sádico-anal*
 style *estilo*
 sublimation *sublimación*
 suggestion *sugestión*
 sujet *sujeto*
 surmoi *superyó*
 symbole *símbolo*
 symbolique *simbólico, ca*
 symptôme *síntoma*
 technique psychanalytique *técnica psicoanalítica*
 topique *tópica*
 topologie *topología*
 trace mnésique *huella mnémica*
 trait unaire *rasgo (o trazo) unario*
 transfert *transferencia*

traumatisme *trauma*
 travail du deuil *trabajo del duelo*
 vérité *verdad*

Glosario inglés-castellano

abreaction *abreacción*
 affect *afecto*
 agency *instancia*
 ambivalence *ambivalencia*
 anaclisis *apoyo/apuntalamiento, anaclisis*
 anaclitic depression *depresión anaclítica*
 anaclitic type of object choice *elección de objeto en apoyo / por
 apuntalamiento, anaclítica*
 anal-sadistic stage *estadio sádico-anal*
 anal stage *estadio anal*
 anorexia nervosa *anorexia mental*
 anxiety *angustia*
 anxiety neurosis *neurosis de angustia*
 aphanisis *afanisis*
 association *asociación*
 autism *autismo*
 auto-erotism *autoerotismo*
 awareness *conciencia*
 bereavement *duelo*
 birth phantasy *fantasma del nacimiento*
 body *cuerpo*
 borderline *estado fronterizo*
 bulimia *bulimia*
 bungled action *acto fallido*
 castration complex *complejo de castración*
 cathartic method *método catártico*
 cathexis *invertimiento*
 censorship *censura*
 complex *complejo*
 compromise-formation *formación de compromiso*
 compulsion *compulsión*
 condensation *condensación*
 conscience *conciencia*
 consciousness *conciencia*

construction *construcción*
 counter-transference *contratrasferencia*
 cure end *fin de la cura*
 death instinct *pulsión de muerte*
 defence *defensa*
 deferred action *après-coup*
 delusion *delirio*
 denial *renegación*
 depression *depresión*
 derivative of the unconscious *retoño, o ramificación, del inconciente*
 desire to have a child *deseo de hijo*
 disavowal *renegación*
 discourse *discurso*
 displacement *desplazamiento*
 dream *sueño*
 drive *pulsión*
 dynamic *dinámico, ca*
 economic *económico, ca*
 ego *yo*
 ego ideal *ideal del yo*
 ego psychology *psicología del yo*
 ego splitting *escisión del yo*
 empathy *empatía*
 enjoyment *goce*
 erotogenic *erógeno, na*
 facilitation *facilitación*
 family romance *novela familiar*
 fantasy *fantasía, fantasma*
 fate neurosis *neurosis de destino*
 feeling of strangeness *sentimiento de extrañeza (lo siniestro, lo ominoso)*
 fetishism *fetichismo*
 fixation *fijación*
 foreclosure *forclusión*
 free association method *método de asociación libre*
 free energy - bound energy *energía libre - energía ligada*
 freudian slip *lapsus*
 frustration *frustración*
 fundamental rule *regla fundamental*
 gain from illness *beneficio, ganancia de la enfermedad*
 gender identity *identidad sexual o de género*
 genital love *amor genital*

genital stage *estadio genital*
 group psychology *psicología colectiva o de las masas*
 hate *odio*
 hatred *odio*
 helplessness *desamparo (estado de)*
 horde of brothers *horda fraterna*
 hypnosis *hipnosis*
 hysteria *histeria*
 id *ello*
 idea *representación*
 ideal ego *yo ideal*
 identification *identificación*
 imaginary *imaginario, ria*
 imago *imago*
 incest *incesto*
 incorporation *incorporación*
 increase in enjoy *plus-de-gozar*
 infantile sexuality *sexualidad infantil*
 inhibition *inhibición*
 instinct *instinto, pulsión*
 interpretation *interpretación*
 introjection *introyección*
 introversion *introversión*
 isolation *aislamiento*
 joke *chiste*
 jouissance *goce*
 latence period *período de latencia*
 life instinct *pulsión de vida*
 love *amor*
 manic-depressive psychosis *psicosis maniaco-depresiva*
 masochism *masoquismo*
 melancholia *melancolía*
 metaphor *metáfora*
 metapsychology *metapsicología*
 mirror phase *estadio del espejo*
 mnemonic trace *huella mnémica*
 mourning *duelo*
 narcissism *narcisismo*
 narcissistic object-choice *elección de objeto narcisista*
 need for punishment *necesidad de castigo*
 negation *denegación, negación*
 neurosis *neurosis*
 neutrality *neutralidad*

object *objeto*
 object-relation *relación de objeto*
 obsession *obsesión*
 obsessional neurosis *neurosis obsesiva*
 Oedipus complex *complejo de Edipo*
 oral stage *estadio oral*
 Other *Otro*
 paranoia *paranoia*
 parapraxis *acto fallido*
 pass *pase*
 penis envy *envidia del pene*
 perversion *perversión*
 phallic stage *estadio fálico*
 phallus *falo*
 phantasy *fantasma, fantasía*
 phobia *fobia*
 pleasure principle *principio de placer*
 preconscious *preconciente*
 preoedipal *preedípico, ca*
 primal scene *escena primaria*
 primary process *proceso primario*
 principle of constancy *principio de constancia*
 principle of reality *principio de realidad*
 privation *privación*
 projection *proyección*
 psychic apparatus *aparato psíquico*
 psychical conflict *conflicto psíquico*
 psychoanalysis of children *psicoanálisis del niño*
 psychoanalytic act *acto psicoanalítico*
 psychoanalytic technique *técnica psicoanalítica*
 psychoneurosis *psiconeurosis*
 psychosomatic *psicosomático, ca*
 psychosis *psicosis*
 reaction-formation *formación reactiva*
 real *real*
 reality *realidad*
 regression *regresión*
 repetition *repetición*
 representation *representación*
 representative *representancia*
 repressed *reprimido*
 repression *represión*
 repudiation *forclusión*

request *demanda*
 resistance *resistencia*
 return of the repressed *retorno de lo reprimido*
 rule of abstinence *regla de abstinencia*
 sadism *sadismo*
 schizophrenia *esquizofrenia*
 screen-memory *recuerdo encubridor, pantalla*
 secondary process *proceso secundario*
 self-analysis *autoanálisis*
 sens of guilt *sentimiento de culpa*
 sexuation *sexuación*
 signified *significado*
 sketch *dibujo*
 splitting of the ego *escisión del yo*
 signifier *significante*
 splitting of the object *escisión del objeto*
 stage *estadio*
 stating *enunciación*
 subject *sujeto*
 sublimation *sublimación*
 superego *superyó*
 suppression *supresión*
 suspended attention *atención flotante o suspendida*
 symbol *símbolo*
 symbolic *simbólico, ca*
 symptome *síntoma*
 thing *cosa*
 topography *tópica*
 topology *topología*
 training analysis *análisis didáctico*
 transference *transferencia*
 transitional object *objeto transicional*
 trauma *trauma*
 truth *verdad*
 uncanny *siniestro, ominoso*
 unconscious *inconciente*
 unconscious formations *formaciones del inconciente*
 undoing what has been done *anulación retroactiva*
 use *goce*
 wish *deseo*
 wish-fulfilment *cumplimiento, o realización, de deseo*
 working-through *elaboración*
 work of mourning *trabajo del duelo*

Colaboradores y artículos

- Nicole Anquetil *psicosis*
 Gabriel Balbo *dibujo infantil, Melanie Klein*
 Brigitte Balbure *melancolía, narcisismo, pulsión, pulsión de vida - pulsión de muerte, repetición*
 Jean Bergès *estadio*
 Marie-Charlotte Cadeau *de-sentido/inde-sentido, dicho-mansión, discodiscurso-corriente, histeria, inconciente, miser*
 Pierre-Christophe Cathelineau *deseo, odio, real, represión*
 Roland Chemama *afanisis, amor, amor genital, anorexia mental, autoerotismo, bulimia, construcción, contratrasferencia, chiste, discurso, elección de objeto, enunciación, envidia del pene, de-samparo (estado de), fetichismo, fin de la cura, fort-da, interpretación, Serge Leclair, Octave Mannoni, masoquismo, Otro, padre real/padre imaginario/padre simbólico, pase, plus-de-gozar, relación de objeto, sexuación, significante, símbolo, técnica psicoanalítica, trauma*
 Marc Darmon *esquema óptico, letra, matema, topología*
 Pascale Dégrange *forclusión*
 Catherine Desprats-Péquignot *ello, libido, sublimación*
 Claude Dorgeuille *identificación, Sigmund Freud*
 Perla Dupuis-Elbaz *renegación*
 Choula Emrich *acting-out, afecto, angustia*
 Catherine Ferron *formaciones del inconciente, metáfora, metáfora y metonimia, metonimia, sueño*
 Virginia Hasenbalg *sugestión*
 Jean-Paul Hiltenbrand *aparato psíquico, Nombre-del-Padre, perversión, simbólico*
 Angela Jesuino-Ferretto y Denise Sainte Fare Garnot *conciencia, preconciente*
 Nicolle Kress-Rosen *identidad sexual, paranoia*
 Christiane Lacôte *agalma, estilo, falo, fobia, goce*

- Claude Landman *delirio, esquizofrenia*
 Joséé Lapeyrère-Leconte *psicoanálisis aplicado*
 Marie-Christine Laznik-Penot y Fabio Landa *autismo*
 Rozenn Le Duault *Françoise Dolto*
 Jacqueline Légault *trasferencia*
 Martine Lerude *psicoanálisis del niño*
 Charles Melman *Jacques Lacan, neurosis obsesiva*
 Patrick de Neuter *cuerpo, fantasma*
 Valentin Nusinovic *castración, complejo de Edipo, neurosis, rasgo unario, verdad*
 Jean Périn *denegación, superyó*
 Annick Pétraud-Périn *objeto transicional, self, Donald Woods Winnicott*
 Jacques Postel *Ludwig Binswanger, hipnosis, Daniel Lagache, neurosis de angustia, obsesión*
 Edmonde Salducci *estadio del espejo, imaginario, yo*
 Nicole Stryckman *deseo de hijo*
 Josiane Thomas-Quilichini *representancia*
 Bernard Vandermerch *cosa, escisión, objeto, objeto a, psicosis maniaco-depresiva, psicossomático, sujeto*

Obras completas de Sigmund Freud

Nueva traducción directa del alemán, cotejada por la edición inglesa de James Strachey (*Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*), cuyo ordenamiento, prólogos y notas se reproducen en esta versión.

Presentación: *Sobre la versión castellana*

1. Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)
2. *Estudios sobre la histeria* (1893-1895)
3. Primeras publicaciones psicoanalíticas (1893-1899)
4. *La interpretación de los sueños* (I) (1900)
5. *La interpretación de los sueños* (II) y *Sobre el sueño* (1900-1901)
6. *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901)
7. "Fragmento de análisis de un caso de histeria" (caso "Dora"), *Tres ensayos de teoría sexual*, y otras obras (1901-1905)
8. *El chiste y su relación con lo inconsciente* (1905)
9. *El delirio y los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen*, y otras obras (1906-1908)
10. "Análisis de la fobia de un niño de cinco años" (caso del pequeño Hans) y "A propósito de un caso de neurosis obsesiva" (caso del "Hombre de las Ratas") (1909)
11. *Cinco conferencias sobre psicoanálisis, Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, y otras obras (1910)
12. "Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente" (caso Schreber), Trabajos sobre técnica psicoanalítica, y otras obras (1911-1913)
13. *Tótem y tabú*, y otras obras (1913-1914)
14. "Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico", Trabajos sobre metapsicología, y otras obras (1914-1916)
15. *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (partes I y II) (1915-1916)
16. *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (parte III) (1916-1917)
17. "De la historia de una neurosis infantil" (caso del "Hombre de los Lobos"), y otras obras (1917-1919)
18. *Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo*, y otras obras (1920-1922)
19. *El yo y el ello*, y otras obras (1923-1925)
20. *Presentación autobiográfica, Inhibición, síntoma y angustia, ¿Pueden los legos ejercer el análisis?*, y otras obras (1925-1926)
21. *El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura*, y otras obras (1927-1931)
22. *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, y otras obras (1932-1936)
23. *Moisés y la religión monoteísta, Esquema del psicoanálisis*, y otras obras (1937-1939)
24. Índices y bibliografías

La vuelta a Sigmund Freud propiciada por Jacques Lacan tuvo la feliz consecuencia de originar un movimiento de recepción del psicoanálisis amplio, prolongado y productivo.

De esa circunstancia excepcional es parte expresiva este Diccionario, que en la organización de sus conceptos y en la relación de sus artículos actualiza una nueva recepción: la del psicoanálisis así renovado, visto desde la práctica clínica.

ISBN 950-518-572-3



9 789505 185726