

REVISTA AL TEMA –  
EN TORNO A LACAN (I)

Algunas reflexiones sobre el yo  
por Jacques Lacan

Escrito en 1951 y leído ante la Sociedad Británica de Psicoanálisis, este trabajo tiene un doble interés. Por haber sido producido precisamente antes de las sucesivas rupturas que llevaron a la definición de la Escuela Freudiana de París. Y porque en este trabajo Lacan revisa algunos de los temas de su reflexión, tales como el estadio del espejo y la imagen corporal. Intentando hacer luz sobre la formación del yo, torna las estructuras del lenguaje como una pista para la comprensión del funcionamiento del yo, al que entiende como desconocimiento de la realidad en cuanto propone el análisis como la técnica que libera al paciente de su ignorancia ya solo por el hecho de *dejarlo hablar*.

Pensamiento de Lacan

por Maud y Octave Mannoni

En el curso de una de sus conferencias en la APU, M. y O. Mannoni hablan de Lacan, partiendo de que los conceptos técnicos sólo asumen su sentido pleno si se sitúan en un campo de lenguaje, distinguiendo lo que pertenece al registro de lo imaginario, de lo simbólico y de lo real. Relatan las observaciones que condujeron a Lacan a la formulación de su tesis acerca del estadio del espejo, a su vez punto de partida de la formación del yo, constituyéndose la imagen como imagen del yo en cuanto *mor*. Esto imaginario cae, como una sombra, desde lo simbólico, sombra imaginaria compañera del lenguaje, salvo en el campo científico en el que el lenguaje funcionaría como combinatoria lógica. El lenguaje

común obedece además a otras leyes, del inconciente, las que permiten metáforas y metonimias que lo “complican”.

### El orden simbólico

por Maud y Octave Mannoni

Se trata del uso que hace Lacan de la noción de simbólico para reforzar su visión del inconciente como discurso del Otro y su particular entendimiento del sueño como diálogo externo y referencia a un otro. Pero lo simbólico aparece también con connotaciones más amplias, equivaliendo a la noción de universo de las reglas de Levi-Strauss, de los parentescos en los que hemos nacido y que nos conforman y frente a los cuales se articula nuestro deseo. Cierra la conferencia un activo diálogo acerca de la posibilidad de diálogo.

### La lógica del fantasma

por Serge Leclaire

La tentativa de Lacan es la de producir una lógica de nuestra experiencia psicoanalítica, fundada en cuatro términos suficientes y necesarios para dar cuenta del funcionamiento simultáneo de los sistemas antinómicos conciente-preconsciente e inconciente. Estos elementos son, el sujeto, el objeto, el significante, la pulsión. Si el sujeto es visto como pleno y no clivado, si el objeto se vuelve cosa, si se suprime la multivocidad del significante, se pierde la posibilidad de tener en cuenta la realidad de la pulsión y por lo tanto se pierde la posibilidad de hacer análisis.

### Nota sobre la noción de inconciente en Lacan

por Carlos Sopena

Desde que nace, el sujeto pasa a formar parte de una cadena significativa en la que deberá estructurarse y lo inconciente es esta cadena articulada.

Ella interfiere con el discurso consciente como otro discurso que se desarrolla en otro lugar y según leyes propias. La formación de lo inconsciente es simultánea con el acceso al lenguaje y el sujeto es así constituido, como efecto del discurso, como clivado. Por esta escisión es que hay castración y deseo de la imposible reunión con el objeto perdido. La noción de inconsciente en Lacan se convierte en un cuestionamiento de las teorías de la personalidad.

Sobre el concepto de locura en Lacan

por Mario Silva García

En las primeras obras de Lacan, anteriores a su afirmación como una postura propia en el campo del psicoanálisis, el autor descubre mojones que van pautando un desenvolvimiento que trata de evidenciar en este trabajo. El eje de su estudio lo constituye la evolución del concepto de locura, concepto en el que se van articulando los temas lacanianos: estructura, imago, deseo, *mé-connaissance*, narcisismo, orden simbólico, lo imaginario. Temas a los que, a su turno, rastrea hasta mostrar su origen en una tradición filosófica.

## CARTA DEL DIRECTOR

*Es 1956, Centenario del nacimiento de Sigmund Freud y año del primer Congreso Psicoanalítico Latinoamericano cumplido en Buenos Aires, esa inspiradora de un puñado de psicólogos y psiquiatras uruguayos que, culminando un proceso iniciado diez años antes, esta l)a arribando a su constitución como asociación. En lo interno, intentaban insertarse en un medio que prometía dificultades de diverso orden —además de las consabidas, del orden (le la resistencia—. En lo exterior, se internaban en el proceso para su admisión como grupo de estudios en las internacionales psicoanalíticas.*

*Si constituir la Asociación exigía coraje, ¿cómo valorar el que se pusieran acometer, a la vez, la empresa de publicar una revista, desatiendo las voces sabias que aseguraban que en el nielar de los casos ella arribaría simultáneamente al primero y último números?*

*Pues bien, pese a todo, en estos días que corren se conmemoran los veinte años de aquella audacia tj los 53 números que nos separan del épico Tomo 1, número 1. Número de “homenaje a la memoria de Freud”, que viene a concretar “una aspiración que teníamos desde el comienzo de las actividades del grupo psicoanalítico del Uruguay”.*

*Si apareció y no desapareció, fue porque la Revista, lejos de “aparecer”, se hizo y sólo el esfuerzo, la dedicación y el amor de sus hacedores de la primera hora la salvó de dar razón a los signos que presajeaban lo inviable de la empresa. Y estos veinte años son el mejor homenaje a la primera Comisión de Publicaciones: Rodolfo Agorio, Willy Baranger, Gilberto Koolhaas (director), Juan Pereira Anavitarte (secretario); la que contó con un cuerpo de colaboradores que incluía a la mayor parte de los integrantes de la joven APU:*

*Laura Achard, Madeleine Baranger, Héctor y Mercedes Garbarino, Marta Lacava, Fortunato Ramírez, Juan Carlos Rey y Miguel Selsser.*

*Dos de ellos se ganan un reconocimiento especial. Willy Baranger, por haber sido su generoso impulsor (de la Revista, corno de muchas cosas de nuestra Asociación), sostenedor hasta la insistencia y el cansancio de la imprescindibilidad de una publicación para dar forma al movimiento en ciernes, para de-fin ir y situar al grupo, para afirmarlo; Gilberto Koolhaas, por su permanente identificación con la Revista, a la que siempre benefició con su magisterio y del que nos nutrimos también ahora.*

*Somos parte y por lo tanto los menos indicados para juzgar la medida en que la aspiración de 1956 llegó a plasmarse. Aun así, no podemos pasar por alto algunas pautas. Como los abundantes testimonios del buen nombre de que goza la Revista en Latinoamérica. Como la creciente receptividad que encuentra, al punto que el último número publicado se agotó en pocos meses y en el presente se incrementa sustancialmente su tiraje.*

*En la tarea de intentar dar continuidad a este fecundo surco nos encuentran estos primeros veinte años de nuestra Revista.*

*Hay un “fenómeno Lacan” que resplandece desde París y que ha hecho reverdecer el prestigio de lo francés. Fenómeno que se constituye en una de las grandes fuentes de fórmulas exitosas, de esas que orientan el mundo bienpensante y al que algunos elevan a la dictadura del estrellato del cielo cultural.*

*Para escapar al vaivén entre idealización y persecución hay que “habitar”, como se decía cuando la fenomenología era bien oída. Atentos a dar con el talento y la verdad de Lacan y su entorno más allá de lo provocativo de sus envolturas.*

*Es lo que estamos proponiendo con este número. Que resulte chico para contener cuanto hay “en torno a Lacan”, por lo que el tema habrá de*

*desplegarse también en el próximo, alterando ligeramente el programa del Tomo XIV que se había anunciado.*

*En términos generales, la Revista estuvo orientada a ser un medio de difusión de las conclusiones del trabajo (por más que sean siempre provisionarias). Se trata ahora de hacer de ella un instrumento de trabajo, pro poniéndola como el lugar donde este trabajo se procese en algunos momentos de su elaboración: en los del diálogo y la discusión, por ejemplo.*

*Visando este propósito se inicia en este número la “Revista de los Lectores”, que publicará las comunicaciones que espontáneamente se le envíen, íntegras o en sus partes sustanciales. Esta nueva sección tendrá el carácter de un foro donde usted —es inútil que mire para otro lado, se trata de usted— está reclamado a exponer sus puntos de vista u sus propios hallazgos en el dominio de los temas que le ocupan, estén o no en el programa de la Revista.*

*Encárese pues con su palabra, tómela y digala. Estamos deseosos de oírla.*

## **RECONSIDERACION (?) DE FREUD**

**D)**

*Paciuk* dirige en su trabajo\* una crítica a la metapsicología freudiana. Sucintamente, privilegia “el sentido” y “la relación” frente a presuntas entidades abstractas, obra del “freudismo” (fuerzas psíquicas, conflicto entre fuerzas, defensa, represión, inconciente, etcétera). Ya que se apoya en *Freud* para su demostración parece pertinente preguntarse por qué Freud, que no desconocía el sentido, sino que por el contrario lo descubrió en los síntomas y los sueños, no se contentó con esa categoría. ¿Fue por un afán cientificista. Es difícil imaginar al descubridor de la sexualidad infantil (¿en el siglo XIX!) sometido a convenciones extrañas a las necesidades de sus propias especulaciones. Entonces hay que buscar la explicación por otro lado y ese otro lado se puede entender tomando en conjunto el pensamiento y la obra de Freud. No parece suficiente encarar una crítica de la metapsicología en base a *Estudios sobre la histeria*. Por más que *Paciuk* haya querido remitirse a “los orígenes”, los hechos que describe Freud en *La interpretación de los sueños*, *La psicopatología de la vida cotidiana* y *El chiste y su relación con lo inconciente*, son los que dan la verdadera medida del descubrimiento de los fenómenos inconcientes. Se comprende allí que “el sentido” no haya bastado para dar cuenta de la *heteronomía del sistema inconciente con respecto al consciente*, de esa separación radical que constituyó uno de los puntos centrales de las especulaciones teóricas de Freud, Los fenómenos inconcientes nos son dados inmediatamente en la experiencia clínica. Tienen el mismo nivel de realidad que los fenómenos concientes pero están *en otro campo, otra escena* (cine andere

Schauplatz, *dice Freud*).

Si se elimina la distinción de dos palabras, ¿cómo puede haber conflicto?

Y el conflicto es el punto nodal de la teoría de las neurosis. El inconciente, dicen Laplanche y Leclaire (J. Laplanche y S. Leclaire: “El inconciente: un estudio psicoanalítico”), no consiste en un sentido más comprensivo que permitiría vincular los fenómenos al resto del texto; es por el contrario una segunda estructura en la cual estos fenómenos lacunares encuentran su unidad, independientemente del resto del texto.

Paciuk privilegia la relación. *La relación* analítica tiene en la teoría un lugar de privilegio pero hay que especificar la originalidad de esa relación, punto que no aparece claramente analizado en la exposición de Paciuk. Esto es serio, ya que si no se hace este trabajo se corre el riesgo de transformarla en un diálogo como cualquier otro, un diálogo quizás más íntimo pero nada más. Los deseos de la pareja analista-analizando no pueden asociarse ni coincidir bajo pena de anular la originalidad de la relación. Coinciden en el *plano consciente*, en los términos en que establecieron el *contrato analítico*. El analizando acepta hablar libremente y sin críticas aun de sus asuntos más íntimos y secretos (regla de la libre asociación), mientras que el analista escucha sin privilegiar ningún elemento del discurso (regla de la atención flotante), quiere decir atendiendo igualmente los silencios, repeticiones, deformaciones, lapsos, etc. Esto sería bastante absurdo si la relación analítica fuera un diálogo y así lo sienten los que por primera vez hacen la experiencia y continúa siendo motivo de quejas aun en los que ya llevan muchos años: ¿por qué el analista no contesta?; lo que significa, ¿por qué no responde a mis deseos de ser confirmado, amado, compadecido, protegido, castigado? Ese es el texto manifiesto al que no hay que dar más sentido pues ya tiene demasiado. El análisis debe funcionar bajo esta regla de abstinencia que no es un simple capricho técnico sino la condición que permite al analista que otro objeto de deseo ocupe el centro de su mira. Todos

---

\* (“Reconsideración de Freud”. Publicado en el Tomo XIV, N° 1.)



conocemos las dificultades de ciertas situaciones, verdaderos nudos transferenciales, en las que coinciden el deseo del paciente y el del analista en un objetivo común (seducción, transferencia perversa, etcétera ).

Paciuk en su trabajo parece más bien dirigirse a lo que nosotros, con “el freudismo”, llamaríamos material preconsciente, es decir a todo aquello que Freud consideraba regulado por una segunda censura, esencialmente distinta de la verdadera represión. Creemos que en este contexto tiene más sentido “el querer o no querer que estudia en su trabajo.

*Sélica A. de Mendilahrsu*

(Montevideo)

## **II)**

Estamos ahora ante el inconciente y su contenido, que se fija en la acepción de cosa formada que está contenida en un reservorio”. Luego se refiere a los mensajes que esta segunda inteligencia emite, transformando el proceso primario “para que la conciencia pueda admitirlo sin sospechar el verdadero contenido que, disfrazado le llega del inconciente”. Este es el modelo creado por *Freud* que el autor me parece confundir con el concepto de hipótesis: él escribe. “una hipótesis o un modelo”, etcétera. En el momento actual el “modelo” es un término creado por la antropología estructuralista y tiene un

sentido bien cierto que lo diferencia de las hipótesis, un sentido dinámico que permite vincular entre sí las más diversas formaciones culturales. Agrega luego: ocurre que insensiblemente, el modelo es tomado por “lo real”. Por lo que conozco al respecto no creo que este “deslizamiento” se dé a menudo, ni mucho menos, en los estructuralistas. Este tipo de falacia se da sí, en las analogías o el pensamiento metafórico. “Porque si hay una segunda inteligencia que llave este ingenioso arreglo, es la del analista, que con su interpretación, ordena de modo ingenioso el material que por esa vía ha de retornar a la conciencia del enfermo.”

Es aquí, donde el pensamiento de Paciuk me parece más cuestionable, porque para él el inconsciente no es una estructura sino algo que el analista pone en el paciente durante el curso del análisis. Llegamos así a una interrogante grave, que supera, a mi entender, el problema que el autor menciona al final, sobre la sustancialización, a cuyo verdadero sentido me referiré a continuación: y esta interrogante se puede formular así, ¿es para Paciuk después de todo, el análisis, un *tipo* especial de sugestión, pero sugestión al fin?

Es en lo que se refiere a la tópica freudiana donde es más precisa esa reificación o sustancialización donde “el modelo es tomado por lo real”. Entiendo que en este campo, en efecto, se puede afirmar que las instancias tópicas, no son simplemente metáforas materializadas, sino que deben ser tomadas en un sentido real y concreto. Se trata en última instancia de sustituir por el modelo tópico, localizaciones cerebrales y su funcionamiento, que aún desconocemos. El trabajo de Freud sobre una psicología para neurólogos es muy significativo, pero no fue el primero ni el último en enunciar puntos de vista similares, ya que el problema de la sede de los procesos psíquicos fue algo que preocupó casi obsesivamente a los psicólogos y psiquiatras de todos los tiempos, Freud entendió, sin duda, prematuro hablar en términos neurológicos y prefirió como solución transitoria expresarse como lo hace en la primera y segunda tópicas.

Digo transitoria y tal vez lo sea por un tiempo incalculable. En un artículo de *Eissler* sobre el porvenir del psicoanálisis y refiriéndose a los progresos de la medicina en el laboratorio, lejos de la cabecera del enfermo, escribe: “El psicoanálisis está lejos todavía de beneficiarse de una posición envidiable”. Y nos adelanta:

“Hoy se está autorizado a pensar que en un lejano porvenir, recogiendo las ondas eléctricas que llegan de cada una de las partes funcionales del cerebro se obtendrá un registro *objetivo* de todos los procesos psíquicos que se desarrollan en el ser humano”. A pesar de los logros obtenidos en los últimos tiempos en el terreno fisio-cerebral, el cerebro constituye todavía para nosotros, lo que los cibernéticos llaman una caja negra: se conoce lo que entra y lo que sale *pero no lo que* pasa dentro. Y tal vez pase mucho tiempo, generaciones, siglos antes de llegar a esa etapa final. Mientras tanto, el modelo tópico, tendrá en el futuro para el trabajo analítico, una utilidad cuyo valor y fecundidad no podemos negar. Por último me referiré rápidamente a otro aspecto del trabajo de Paciuik, que también me merece reservas.

Al negar el inconsciente, el conflicto entre las instancias psíquicas (tópica), y poner el acento en la relación consciente interpsicológica, entre paciente y terapeuta, está negando en suma los aspectos irracionales en el hombre. Habría mucho que decir sobre este punto. Me limito a señalar que exaltar la importancia de la razón, como lo hace *Jaspers* últimamente, por otra parte, sería pretender llevar a aquella a una hegemonía absoluta, que los últimos estudios antropológicos niegan o desautorizan.

*Rodolfo Agorio*

(Montevideo)

### III)

El trabajo de *Saúl Paciuk* es, sin duda, fruto de una prolongada reflexión que se pone de manifiesto en la coherencia lograda a pesar de la diversidad de temas tratados. Mi comentario, para ser breve, estará centrado en las ideas expuestas con respecto a la problemática del inconciente.

El autor ahoga por una conceptualización de la práctica psicoanalítica libre de prejuicios objetivistas y de nociones causales.

En su crítica a la metapsicología sostiene que el inconciente y su contenido reciben la acepción de cosa formada que está contenida en un reservorio. A su juicio, se incurre en una ilusión retrospectiva al instituir una entidad psíquica inconciente como causa que gobernaría al sujeto y determinaría lo que va ocurriendo y puede ser interpretado en el curso del tratamiento. El inconciente sería una hipótesis sustancialista que obedece al deseo de explicar el síntoma como efecto de una causa real preexistente al mismo.

Podemos estar de acuerdo en que la sustancialización del inconciente significa una deformación del concepto, dado que no es un depósito de tendencias, de imágenes o de recuerdos más o menos fijos y determinados. Pero, ¿tiene este sentido en la obra de Freud? Como en sus primeros trabajos mencionaba una representación inconciente patógena, esto puede ser entendido como que Freud tenía en mente a la causa concreta. Lo mismo cuando hablaba del trauma. Sin embargo, él sostuvo que el trauma sólo adquiriría sentido y eficacia a posteriori, lo que quiere decir que hay discontinuidad' entre causa y efecto.

Más que la naturaleza del inconciente o que sus contenidos, a Freud le interesó desentrañar las leyes de su funcionamiento. Consideró a las representaciones como términos de una estructura: son representantes que se inscriben en un sistema, formando en su conjunto una red simbólica. Una determinada representación no puede ser juzgada causa objetiva por cuanto siempre se halla coordinada con otras, inscrita en un sistema y subordinarla al

mismo. Esto explica que las representaciones no se ligen entre sí de un modo aleatorio sino de acuerdo con ciertas normas; tampoco son entidades fijas y estáticas, puesto que pueden ser modificadas por el hecho de formar parte de un conjunto de relaciones con otras representaciones. Quiere decir que hay predominancia del sistema sobre los elementos que en él se inscriben. Ahora bien; el sistema constituye un principio de organización abstracto y mal puede ser estimado como causa sustantiva.

El autor propone una recuperación de la situación que es objeto de análisis que, a su entender, son las peripecias de la relación analista-paciente. Dice que el hecho fundamental humano es que el hombre se halla siempre entre otros hombres, en trato con ellos. Estaría de acuerdo con él si añadiera que este trato es hablado y si tomara en cuenta las derivaciones de este hecho. Porque el habla no es un medio de expresión entre otros, un instrumento del que disponemos para relacionarnos, sino que constituye la misma posibilidad de ser hombre y también la de perder el ser, en tanto crea el lugar abierto por donde somos hablados, como puede apreciarse en el lapsus o el acto fallido.

De la misma manera, pienso que al inconsciente no se lo puede circunscribir a la relación analista-paciente. Paciuik define el inconsciente como lo desconocido, lo encubierto, lo contenido en una relación intersubjetiva. Esto puede llevar a confundir lo inconsciente con lo no consciente, siempre que se descuida el hecho de que el inconsciente es un orden de fenómenos que trasciende y envuelve a la relación intersubjetiva, y que le da una estructura que la hace accesible al análisis.

Al limitar el análisis a las vicisitudes de una relación, el inconsciente queda fundado en una negativa del paciente, que es una negativa al reconocimiento fundada, a su vez, en la ingratitud. Todo dependería entonces de la actitud del paciente, de su disposición para asociar y asociarse con el analista en la averiguación del sentido de sus síntomas. Las intenciones pasan a primerísimo plano y todo se juega en la esfera del trato o la relación. Si el paciente no

conoce el sentido de sus padecimientos es a causa de una voluntad contraria, ya que no estaría regido por ningún proceso excéntrico a él, en tercera persona. No habría entonces una dificultad inherente al inconciente para designarlo, determinarlo, sino una dificultad del sujeto para reconocerlo.

El autor agrega que el paciente, al resistir, trata a las ideas que no desea recordar de la misma manera que a las ideas y a la persona del analista. Dice que esto supone la posibilidad de disolver la oposición interno-externo. Creo que esta homologación de lo intrasubjetivo a lo intersubjetivo es muy discutible. ¿Cómo explicar, por ejemplo, la resistencia proveniente del superyó o la derivada de la compulsión de repetición, en las que lo que es evidente es el conflicto intrasubjetivo o intersistémico? Me pregunto si al homologar lo intra y lo intersubjetivo no se disuelve también la oposición consciente-inconciente. Porque no hay que olvidar que esta última división, que es la topología del sujeto, es una oposición entre sistemas y no entre sujetos.

Coherente con su línea de pensamiento, Paciuk realza la categoría del sentido, al punto que la significación adquiere predominancia neta sobre la noción de estructura, ausente en su trabajo. ¿Cómo entender entonces el inconciente? El concepto de inconciente es indisociable de un sentido topológico, encarado según el lugar de los fenómenos dentro de la representación del aparato psíquico. El inconciente se define como un lugar y se refiere a un sistema que funciona según ciertas leyes características: condensación, desplazamiento. Es un tipo de funcionamiento psíquico que no tiene en cuenta la realidad, el tiempo u-el espacio, que no se preocupa por las contradicciones.

El autor parte de un Freud anterior a “La interpretación de los sueños”, obra en la que formulé su primera teoría del aparato psíquico y las leyes del proceso primario que distinguen netamente al sistema inconciente del sistema consciente o secundario. Paciuk parece más afiliado a un enfoque fenomenológico existencial según el que, si hay inconciente, es porque la conciencia está volcada a un sujeto y no es necesariamente consciente de su percepción y que su

posición con respecto al objeto sería algo que se agrega, sin nuevo acto que completa o corrige el acto anterior. Bastaría entonces con concebir una conciencia dividida en un mismo espacio, conciencia que aunque clivada, sería siempre conciencia.

El inconciente freudiano, en cambio, no está en continuidad con lo vivido ni con la vida de la conciencia. Un ejemplo claro lo constituyen las fantasías originarias, estructuras psíquicas que están más allá de lo vivido o de lo imaginado y que son el fundamento de toda la vida fantasmática. Freud concibió el inconciente como un lugar fuera del tiempo y del espacio en que se realizan nuestras percepciones. Hacer consciente lo inconciente no es ver las cosas del otro costado, del lado oculto, según un esquema perceptivo, y apreciar así otros sentidos o puntos de vista. Es descifrar algo que se desarrolla en otra escena, en otro espacio del cual todos estamos arrojados.

Carlos Sopena

(Montevideo)

## REVISTA AL TEMA

### EN TORNO A LACAN (I)

#### **¿POR QUE LACAN?**

*Lacan recupera el sentido original de la experiencia freudiana. El inconciente se manifiesta en sueño, lapso, síntoma. Está hablando desde “un país lejano” (Freud), wo Es war, donde había Ello. Otra escena se presenta y desaloja al sujeto. Con la adquisición del lenguaje, el hombre se divide. Habla y es hablado.*

*El pensamiento de Lacan no es un esquema referencial más. Se trata de una reflexión sobre la condición humana. Un concepto ternario de esta condición se revela: naturaleza, sociedad, cultura. La sociedad humana es radicalmente diferente de la sociedad animal. Por el lenguaje surgen Tótem y tabú y lo fantasmático de mito, rito y magia conmueve la historia del hombre.*

*Lacan descubre la fase del espejo. Todo comienzo es enajenación.*

*Lacan descubre lo imaginario. El inconciente es el discurso de un cuerpo enajenado y no del cuerpo propio. En la asociación libre éste se muestra encadenado por los significantes al estar umbilicado por el deseo del, objeto perdido.*

*El discurso del Otro interrumpe el discurso del mundo. El analista trata de orquestrar “la partitura que la palabra constituye en los registros del lenguaje” (Lacan). Su lugar está entre público y escena. Frente a un espectáculo, no se ve petrificado por el setting ni la transferencia lo descarrilo al psicodrama, sino que escucha tratando de descifrar con paciencia de arqueólogo la lengua enigmática de la esfinge con Edipo.*

*Si Freud se comparaba con Copérnico, en realidad Freud inicia una revolución copernicana en el pensamiento como lo fue la filosofía de Kant,*



*definida así por él mismo.*

*Pero ahora el sujeto deja de ser centro. Excéntrico, gira alrededor de una carencia.*

*El mundo no es imagen, es discurso. Discurso de la finitud que por la afectación de la cosa-en-sí “lleva al ente a su estancia en la presencia” (Heidegger) y que siempre de nuevo es interrumpido por el deseo del Otro: discurso de significantes que elide al sujeto en la vacancia del objeto ausente.*

G.K.

**ALGUNAS  
REFLEXIONES  
SOBRE EL YO\***

por

**Jacques Lacan**

El desarrollo de sus puntos de vista sobre el yo, llevó a Freud a dos Formulaciones aparentemente contradictorias.

El yo se pone en contra del objeto en la teoría del narcisismo: el concepto de economía libidinal. Dirigir la catexia libidinal sobre el cuerpo de uno mismo lleva al sufrimiento de la hipocondría, mientras que la pérdida del objeto lleva a una tensión depresiva que puede incluso culminar en el suicidio.

Por otra parte, el yo se alía con el objeto en la teoría topográfica del funcionamiento del sistema percepción-conciencia y resiste al ello, es decir, a la combinación de pulsiones gobernadas solamente por el principio del placer.

Si hubiera una contradicción aquí, ésta desaparece cuando nos liberamos de una concepción ingenua del principio de realidad y tomamos en cuenta el hecho —a pesar de que Freud puede haber sido claro en este punto, sus afirmaciones a veces no lo eran— de que, aunque la realidad precede al pensamiento, toma diferentes formas de acuerdo a la manera en que el sujeto se maneja con ella.

La experiencia analítica imprime a esta verdad una fuerza especial para nosotros y la muestra libre de toda huella de idealismo, ya que podemos especificar concretamente las relaciones orales, anales y genitales que el sujeto establece

---

\* Leído en la Sociedad Psicoanalítica Británica el 2 de mayo de 1951 y publicado en *Internacional Journal of Psycho-Analysis*, vol. XXXIV, 1953.

con el mundo externo a nivel libidinal. Me refiero a la formulación expresada por el sujeto que nada tiene que ver con formas romántico-intuitivas o vitalistas de contacto con la realidad, de sus interacciones con su medio ambiente como determinadas por cada uno de los orificios de su cuerpo. Toda la teoría psicoanalítica de las pulsiones instintivas se apoya en esto o se derrumba por esto.

¿Qué relación tiene el “sujeto libidinal”, cuyos vínculos con la realidad se dan en forma de una oposición entre una *Innenwelt* y una *Umwelt*, con el yo? Para descubrirla, debemos partir del hecho —demasiado dejado de lado— de que la comunicación verbal es el instrumento del psicoanálisis. Freud no lo olvidaba cuando insistía en que material reprimido tal como recuerdos e ideas, que por definición pueden retornar de la represión, deben —cuando los hechos en cuestión tuvieron lugar— haber existido en forma pasible de ser verbalizada. Al reconocer un poco más claramente la función supra-individual del lenguaje, podemos en realidad distinguir los nuevos desarrollos que son actualizados por el lenguaje, El lenguaje tiene, por así decir, una especie de efecto retrospectivo en determinar qué es en última instancia real. Una vez que se entienda esto, se desmoronarán algunas de las críticas que se han formulado a la legitimidad de las incursiones de *Melanie Klein* en áreas pre-verbales del inconciente.

Ahora bien, la estructura del lenguaje nos da una pista acerca del funcionamiento lento del yo. Este puede ser el sujeto del verbo, o calificarlo. Hay dos tipos de expresión: una dice, “yo castigo al perro” y la otra, “el perro es castigado por mí”. Pero nótese que la persona que habla, aparezca en la oración como sujeto del verbo o calificándolo, en ambos casos se autodefine como objeto implicado en una relación de algún tipo, ya sea una relación de percepción o de acción.

---

¿Tales afirmaciones del yo nos dan una imagen de la relación del sujeto con la realidad?

Aquí, como en otros ejemplos, la experiencia psicoanalítica verifica en la forma más llamativa las especulaciones de los filósofos, cuando han definido la relación existencial expresada en el lenguaje como siendo de negación.

Lo que hemos podido observar es la forma privilegiada en que una persona se expresa como el yo; es precisamente eso, *Verneinung*, o negación.

Hemos aprendido a tener la suficiente certeza de que cuando alguien dice no es así”, es porque es así; que cuando dice “yo no quiero decir”, sí quiere decir. Sabemos cómo reconocer la hostilidad subyacente en *la* mayoría de las afirmaciones “altruistas”; los sentimientos homosexuales a bajo ruido en los celos; la tensión del deseo oculto en la manifestación del horror al incesto; hemos notado que la indiferencia manifiesta puede enmascarar intenso interés latente. A pesar de que durante el tratamiento no nos encontramos directamente con la hostilidad furiosa que tales interpretaciones provocan, estamos ciertos de que nuestras investigaciones justifican el epigrama del filósofo que dijo que el lenguaje le fue dado al hombre para esconder sus pensamientos. Nuestro punto de vista es que la función esencial del yo es la del sistemático rechazo de aceptación de la realidad (*méconnaissance systématique de la réalité*), a que se refieren los analistas franceses cuando hablan de las psicosis.

Indudablemente cada manifestación del yo está compuesta igualmente de buenas intenciones y mala fe y la protesta idealista habitual contra el caos del mundo sólo delata, inversamente, la manera en que aquel que tiene que jugar un papel en él se las arregla para sobrevivir. Esta es la ilusión que Hegel señalaba

como la “ley del corazón”, cuya verdad sin duda aclara el problema del revolucionario de hoy que no reconoce sus ideales en el resultado de sus actos. La verdad también es obvia para el hombre que, habiendo alcanzado su plenitud y habiendo visto desmentidas tantas profesiones de fe, comienza a pensar que ha estado presente en un ensayo general para el juicio Final.

He mostrado en mis trabajos anteriores que la paranoia puede entenderse en tales términos; he señalado en una monografía que los perseguidores eran idénticos a las imágenes del ideal del yo en el caso estudiado.

Pero, recíprocamente, al estudiar el “conocimiento paranoico” fui llevado a considerar los mecanismos paranoicos de alienación del yo, como una de las precondiciones del conocimiento humano.

Son, en verdad, los celos más tempranos los que erigen el escenario en el cual nace la relación triangular entre yo, objeto y “un otro”. Hay un contraste aquí entre el objeto de las necesidades del animal encarcelado en el campo de fuerza de su deseo y el objeto del conocimiento del hombre.

El objeto del deseo del hombre, y no somos los primeros en decir esto, es esencialmente un objeto deseado por algún otro. Un objeto puede volverse equivalente a otro, debido al efecto producido por este intermediario, en hacer posible que los objetos se intercambien y comparen. Este proceso tiende a disminuir el significado especial de un objeto particular, pero al mismo tiempo permite prever la existencia de objetos sin número.

Mediante este proceso somos guiados a ver nuestros objetos como yoes identificables, teniendo unidad, permanencia y sustancialidad. Ello implica un elemento de inercia, de tal manera que el reconocimiento de objetos y del mis-

mo yo debe sujetarse a constante revisión en un proceso dialéctico incesante.

Precisamente tal proceso estaba implícito en el Diálogo socrático: se refiriera éste a ciencias, política o amor, *Sócrates* enseñaba a los maestros de Atenas a transformarse en lo que debían ser mediante el desarrollo de su conocimiento del mundo y de sí mismos a través de “formas” que eran constantemente redefinidas. El único obstáculo que encontró fue la atracción del placer.

Para nosotros, preocupados en el hombre actual, es decir, con una conciencia atormentada, es en el yo donde encontramos esta inercia: la conocemos como la resistencia al proceso dialéctico del análisis. El paciente se ve hechizado por su yo, hasta el grado de provocar su ansiedad, y revela su función absurda. Este hecho nos llevó a desarrollar una técnica que sustituye las singulares desviaciones de la libre asociación por la secuencia del diálogo.

Pero, ¿cuál es la función de esta resistencia que nos obliga a adoptar tantas precauciones técnicas?

¿Qué significa la agresividad siempre dispuesta a ser descargada en el momento en que la estabilidad del sistema delirante paranoico se ve amenazada?

¿No nos estaremos refiriendo a una y la misma cosa?

Al tratar de responder profundizando en la teoría, fuimos guiados por la consideración de que pretender una comprensión más clara de nuestra actividad terapéutica sería ejercerla más efectivamente, de la misma manera que ubicar nuestro papel como analista dentro de un contexto histórico definido permitiría precisar mejor el alcance de las leyes que pudiéramos descubrir.

La teoría que tenemos en mente es una teoría genética del yo. Tal teoría puede ser considerada como psicoanalítica en cuanto trata de la relación del sujeto con su propio cuerpo en términos de su identificación con una imago, que es la relación psíquica *par excellence*. En verdad, el concepto que nos hemos

formado de esta relación a partir de nuestra labor analítica es el punto de partida para toda psicología científica y genuina.

Es acerca de la imagen corporal que vamos a tratar ahora. Si el síntoma histérico es una manera simbólica de expresar un conflicto entre diferentes fuerzas, lo que nos impacta es el efecto extraordinario que esta “expresión simbólica” tiene cuando produce anestesia segmentaria o parálisis muscular que no se puede atribuir a ningún agrupamiento conocido de nervios sensitivos o de músculos. Denominar estos síntomas como funcionales no es más *que* confesar nuestra ignorancia, porque siguen el patrón de una cierta anatomía imaginaria que tiene formas típicas propias. En otras palabras, la sorprendente obediencia somática que es el signo exterior de esta anatomía imaginaria, sólo se manifiesta dentro de ciertos límites. Yo enfatizaría aquí que la anatomía imaginaria a la cual hacemos referencia, varía con las ideas (claras o confusas) sobre funciones corporales que prevalezcan en una cultura dada. Todo sucede como si la imagen corporal tuviera una existencia autónoma propia, y por autónoma quiero decir aquí independiente de una estructura objetiva. Todos los fenómenos que estamos discutiendo parecen exhibir las leyes de *gestalt*; el hecho de que el pene es dominante en la modelación de la imagen corporal da evidencia de esto. Aunque pueda escandalizar a los defensores de la autonomía de la sexualidad femenina, esta dominancia constituye un hecho, hecho que no puede ser adjudicado a influencias culturales solamente.

Además, esta imagen es selectivamente vulnerable a lo largo de sus líneas de escisión. Las fantasías que nos revelan este clivaje merecen ser agrupadas bajo un término como “imagen del cuerpo en trozos y pedazos” (*imago du corps morcelé*) que es de uso corriente entre los analistas franceses. Tales imágenes típicas aparecen en sueños, del mismo modo que en fantasías. Pueden mostrar, por ejemplo, el cuerpo de la madre como teniendo una estructura tipo mosaico como la de una ventana de vidrio manchada. Más a menudo, la

semejanza es con un rompecabezas, con las partes de un cuerpo humano o animal desordenadamente ubicadas. Aún más significativas para nuestro propósito son las imágenes incongruentes en las cuales extremidades desarticuladas son reordenadas como extraños trofeos; troncos cortados en rebanadas y rellenos con los contenidos más inverosímiles, extraños apéndices en posiciones excéntricas, reduplicaciones del pene, imágenes de la cloaca representada como corte quirúrgico, frecuentemente acompañada en pacientes de sexo masculino por fantasías de embarazo. Esta clase de imagen parece guardar especial afinidad con anomalías congénitas de todo tipo. Un ejemplo de esto fue el sueño de uno de mis pacientes, cuyo desarrollo yoico se había visto dañado por una parálisis obstétrica del plexo braquial izquierdo, en el cual el recto aparecía en el tórax, tomando el lugar de los vasos subclaviculares izquierdos. (Su análisis lo había decidido a emprender el estudio de medicina.)

Lo que me llamó poderosamente la atención en primer lugar, fue la fase del análisis en la cual estas imágenes aparecieron: siempre estaban ligadas a la elucidación de los problemas más tempranos del yo del paciente y con la revelación de preocupaciones hipocondríacas latentes. Estas a menudo están completamente enmascaradas por formaciones neuróticas que las han compensado en el curso del desarrollo. Su aparición anuncia una fase especial y muy arcaica de la transferencia, y el valor que les atribuimos al identificar esta fase siempre ha sido confirmado por la marcada disminución en las resistencias más profundas del paciente.

Hemos puesto algún énfasis en este detalle fenomenológico, pero no dejamos de lado la importancia del trabajo de *Schilder* sobre la función de la imagen corporal, y los extraordinarios aportes que hace sobre hasta qué grado determina la percepción del espacio.



El significado del fenómeno llamado “miembro fantasma” esta aún lejos de ser agotado. El aspecto que me parece especialmente valioso de destacar es que tales experiencias están esencialmente vinculadas a la continuación de un dolor que ya no puede ser explicado por irritación local; es como si uno tuviera un vistazo aquí del vínculo existencial de un hombre con su imagen corporal en esta relación con un objeto tan narcisístico como es la ausencia de un miembro.

Los efectos de la leucotomía frontal sobre el hasta ahora intratable dolor en algunas formas de cáncer, el extraño hecho de la persistencia del dolor al quitar el elemento subjetivo de zozobra en tales condiciones, nos lleva a sospechar que la corteza cerebral funciona como un espejo, y que es el lugar donde las imágenes son integradas en la relación libidinal sugerida en la teoría del narcisismo.

Hasta aquí todo va bien. Sin embargo, hemos dejado de abordar el problema de la naturaleza de la imagen misma. Los hechos, sin embargo, implican la colocación de un cierto poder formativo en el organismo. Nosotros, psicoanalistas reintroducimos aquí una idea descartada por la ciencia experimental, es decir, la idea aristotélica de *Morphé*. En la esfera de las relaciones que implica la historia del individuo, sólo aprehendemos las imágenes exteriorizadas, y es ahora el problema platónico de reconocer su significado lo que requiere una solución.

A su debido tiempo los biólogos nos deberán seguir a este terreno, y el concepto de identificación que hemos elaborado empíricamente es la única llave hacia el significado de los hechos que hasta ahora han encontrado.

Es divertido, en este sentido, notar las dificultades que tienen cuando se les pide explicar la información recogida por *Harrison* en “Proceedings of the Royal Society”, 1939. Estos datos mostraban que la maduración sexual de la

paloma hembra depende enteramente de que *vea* un miembro de su propia especie, macho o hembra, a tal punto que mientras la maduración del pájaro puede ser indefinidamente postergada por la ausencia de tal percepción, a la inversa, la mera visión de su propia reflexión en un espejo es suficiente para hacerle madurar con casi la misma velocidad que si hubiera visto una paloma real.

De la misma manera hemos enfatizado la importancia de los hechos descritos por *M. Chaudn* en 1941 en el “Bulletin de la Société Entomologique de France” sobre la langosta migratoria, *schistocerca*, vulgarmente conocida como saltamontes. Dos tipos de desarrollo se ofrecen a la langosta, cuya conducta e historia subsiguiente son completamente diferentes. Hay tipos solitarios y tipos gregarios. Estos últimos tienden a congregarse en la llamada “nube”. El problema de si se va a desarrollar hacia uno u otro de estos tipos permanece abierto hasta el segundo o tercero de los llamados períodos larvarios (intervalos entre mudas). La única condición determinante necesaria es que perciba algo cuya forma y movimiento sean suficientemente parecidos a uno de su propia especie. La simple visión de un miembro de la muy similar locusta (no gregaria) basta, mientras uno de la especie *gryllus* no sirve. Esto, naturalmente no puede establecerse sin una serie de experimentos de control, tanto positivos como negativos, para excluir la influencia del aparato auditivo y olfatorio del insecto, incluyendo el misterioso órgano en las patas traseras descubierto por Brunner von Wattenwyll. El desarrollo de dos tipos totalmente diferentes en cuanto a tamaño, color y forma, es decir en su fenotipo, difiriendo hasta en características instintivas como la voracidad, es determinado completamente por este fenómeno de reconocimiento. Chauvin, quien se ve obligado a admitir su autenticidad, no obstante lo hace con profundo desagrado y muestra el tipo de timidez intelectual que, entre los experimentadores, es considerada como una garantía de objetividad.

Esta timidez se ejemplifica en medicina por la prevalencia de la convicción que un hecho —un mero hecho—, vale más que cualquier teoría y es acentuada por los sentimientos de inferioridad que tienen los médicos cuando comparan sus propios métodos con aquellos de las ciencias más exactas.

A nuestro modo de ver, sin embargo, son las teorías nuevas las que preparan el terreno para nuevos descubrimientos en ciencia, ya que no sólo posibilitan la mejor comprensión de los hechos, sino que permiten en primer lugar que éstos sean observados. Es menos probable entonces que se hagan encajar los hechos en forma más o menos arbitraria en una doctrina aceptada y encasillarlos allí.

Numerosos hechos de esta naturaleza han llamado ahora la atención de los biólogos, pero la revolución intelectual necesaria para su completa comprensión todavía ha de venir. Estos hechos biológicos aún eran desconocidos en 1936 cuando en el Congreso de Marienbad introduje el concepto de “estadio del espejo” como una de las etapas en el desarrollo del niño.

Hace dos años volví al tema en el Congreso de Zurich. Sólo se publicó un resumen de mi trabajo (traducido al inglés) en los “Anales” del congreso. El texto completo apareció en la “Revue Française de Psychanalyse”.

La teoría que allí adelantaba y que sometí hace tiempo a los psicólogos franceses para su discusión, trata de un fenómeno al cual le asigno doble valor. En primer lugar, tiene valor histórico ya que marca un punto de viraje decisivo en el desarrollo mental del niño. En segundo lugar, tipifica una relación libidinal esencial con la imagen corporal. Por estas dos razones el fenómeno demuestra claramente el pasaje del individuo a una etapa donde la formación más temprana del yo puede ser observada.

La observación consiste simplemente en el jubiloso interés evidenciado por el niño mayor de 8 meses al ver su propia imagen en un espejo. Este interés se

ve en los juegos en los cuales el niño parece estar en interminable éxtasis cuando ve que los movimientos en el espejo corresponden a sus propios movimientos. El juego se completa con las tentativas de exploración de las cosas vistas en el espejo y de los objetos cercanos que refleja.

El carácter puramente imaginario evidenciado en un juego tan deliberado con una ilusión está cargado de importancia para el filósofo, y tanto más cuanto la actitud del niño es exactamente inversa a la de los animales. El chimpancé, en particular, es muy capaz de detectar la ilusión, porque uno lo encuentra verificando su realidad por métodos tortuosos que demuestran una inteligencia en el nivel de ejecución, que es por lo menos igual, si no superior a la del niño de la misma edad. Pero cuando ha sido desilusionado varias veces en tratar de apoderarse de algo que no está allí, el animal pierde todo interés.

¿Sería por supuesto paradójico llegar a la conclusión de que el animal es, de los dos, el mejor ajustado a la realidad!

Hacemos notar que la imagen en el espejo es invertida, y podemos ver en esto por lo menos una representación metafórica de la inversión estructural que hemos demostrado en el yo como la realidad psíquica del individuo. Pero, metáfora aparte, verdaderas inversiones especulares a menudo han sido señaladas en Dobles de Fantasma (*Phantom Doubles*). (La importancia de este fenómeno en el suicidio ha sido señalada por *Otto Rank*.) Además, siempre encontramos el mismo tipo de inversión, si la buscamos, en aquellas imágenes oníricas que representan el yo del paciente en su papel característico; es decir, como dominado por el conflicto narcisista. Tan es así que podemos considerar la inversión del espejo como un prerrequisito para tal interpretación.

Pero otras características nos van a dar una comprensión más profunda de la conexión entre esta imagen y la formación del yo. Para entenderlas debemos

colocar la imagen invertida en el contexto de la evolución de las sucesivas formas de la imagen corporal en sí por un lado, por otro debemos tratar de correlacionar con el desarrollo del organismo y el establecimiento de sus relaciones con el *Socius*, aquellas imágenes cuyas conexiones dialécticas nos son devueltas en nuestra experiencia en el tratamiento.

La esencia del asunto es esta. El comportamiento del niño frente al espejo nos parece más inmediatamente comprensible que sus reacciones en juegos en los que parece destetarse del objeto, juego cuyo significado Freud —en un relámpago intuitivo genial— describió para nosotros en *Más allá del principio de placer*. Ahora bien, el comportamiento del niño frente al espejo es tan llamativo que es inolvidable hasta para el observador menos informado, y uno se ve más impresionado cuando comprueba que esta conducta ocurre tonto en el bebe en brazos como en el niño que se mantiene de pie por uno de esos artefactos que ayudan a caminar sin serias caídas. Su júbilo se debe a su triunfo imaginario en anticipar un grado de coordinación muscular que todavía no ha logrado.

No podemos dejar de apreciar el valor afectivo que la *gestalt* de la visión de la imagen corporal completa puede asumir, cuando consideramos el hecho de que aparece en un trasfondo de trastorno orgánico, en donde todos los indicios son de que deberíamos buscar los orígenes de la imagen del “cuerpo en pedazos y trozos” (*corps morcelé*).

Aquí la fisiología nos da una pista. El animal humano puede ser considerado como un animal nacido prematuramente. El hecho de que las vías piramidales no estén mielinizadas en el momento del nacimiento, es prueba suficiente de esto para el histólogo, mientras que un número (de reacciones posturales y reflejos) satisface al neurólogo. También el embriólogo ve en la “fetalización”,

para usar el término de Bolk, del sistema nervioso humano, el mecanismo responsable de la superioridad del hombre frente a otros animales, o sea, las circunvoluciones encefálicas y la expansión del cerebro anterior.

La carencia de coordinación sensoriomotriz no impide al recién nacido su fascinación frente a la cara humana casi tan pronto abre sus ojos a la luz del día, ni la demostración más clara posible de que (le todas las personas que lo rodean, él distingue a su madre.

Es la estabilidad de la posición erecta, el prestigio de la estatura, la imponencia de las estatuas, que establecen el estilo para la identificación en el cual el yo encuentra su punto de partida y dejan su huella en él para siempre.

Anna Freud ha enumerado, analizado y definido de una vez para todas los mecanismos en los cuales las funciones del yo toman forma en la psiquis. Es de destacar que estos mismos mecanismos determinan la economía de los síntomas obsesivos. Tienen en común un elemento de aislamiento y un énfasis *sobre* logros; a raíz de esto uno a menudo se encuentra con sueños donde el yo del soñador es representado como un estadio u otro lugar cerrado que se usa para competir por prestigio.

Aquí vemos el yo en su resistencia esencial al proceso evasivo de transformarse, a las variaciones del deseo. Esta ilusión de unidad, en la cual el ser humano siempre busca el autodomínio, encierra un constante peligro de volver a deslizarse en el caos desde el cual se inició; cuelga sobre el abismo de un asentimiento vertiginoso en el cual uno puede tal vez ver la esencia misma de la angustia.

No es todo, esto. Es la brecha separando al hombre de la naturaleza la que determina su falta de relación con la naturaleza, y engendra su escudo

narcisístico con su cobertura nacarada sobre la cual se encuentra pintado el mundo del que está por siempre separado, pero esta misma estructura es también la visión donde se injerta sobre él su propio entorno, es decir, la sociedad de sus congéneres.

En los excelentes relatos de niños, suministrados por los observadores de Chicago, podemos calibrar el papel de la imagen corporal por las distintas maneras con que los niños se identifican con el Socius. Los encontramos asumiendo actitudes como las de amo y esclavo, o actor y audiencia. Un desarrollo de este fenómeno normal merece ser descrito por un término como el que usaron los psiquiatras franceses en la discusión de la paranoia, o sea “transitivismo”. Este transitivismo aúna en un absoluto equivalente ataque y contraataque; el sujeto aquí está en aquel estado de ambigüedad que precede a la verdad, en cuanto su yo está realmente alienado de sí mismo en la otra persona.

Deberíamos añadir que, para que tales juegos formativos tengan su efecto completo, el intervalo entre las edades de los niños a que hacemos referencia debería estar debajo de un cierto umbral, y solamente el psicoanálisis puede determinar el intervalo óptimo. El intervalo que parece hacer las identificaciones más fácilmente puede, naturalmente, en fases críticas de integración instintiva, producir los peores efectos posibles.

Tal vez no se haya enfatizado suficientemente que la génesis de la homosexualidad en un cuerpo puede a veces ser referida a la imago de una hermana mayor; es como si el varón se sintiera atraído hacia las huellas que el desarrollo superior de su hermana dejó; el efecto será proporcional al lapso durante el cual este intervalo marca el justo equilibrio.

Normalmente, estas situaciones se resuelven a través de una especie de

conflicto paranoico, durante el cual, como ya he demostrado, el yo se construye por oposición.

La libido, sin embargo, ingresando en identificación narcisística, revela aquí su significado. Su dimensión característica es la agresividad.

Por cierto no debemos dejarnos engañar por similitudes verbales, creyendo, como a menudo ocurre, que la palabra “agresividad” implica nada más que la capacidad de agredir.

Cuando volvemos a las funciones concretas señaladas por estas palabras, vemos que “agresividad” y “agresión” son términos complementarios mucho más que términos mutuamente incluyentes y que, como “adaptabilidad” y “adaptación”, pueden representar a dos contrarios.

La agresividad que existe en la relación fundamental del yo con otra gente, ciertamente no está basada en la simple relación implícita en la fórmula de “los peces grandes se comen a los peces chicos”, sino en la tensión intrapsíquica que palpamos en la advertencia del asceta de que “un golpe a tu enemigo es un golpe a ti mismo

Esto es verdadero en todas las formas del proceso de negación cuyos mecanismos ocultos Freud analizó tan brillantemente. En “él me ama; yo lo odio; él no es a quien amo”, se revela la naturaleza homosexual del subyacente, “yo lo amo”. La tensión libidinal que encadena al sujeto a la constante búsqueda de una unidad ilusoria que siempre lo tienta a alejarse de si mismo, está seguramente relacionada a esa agonía de derrelicción que es el destino especial y trágico del hombre. Aquí vemos cómo Freud fue llevado hacia su concepto desviado de un instinto de muerte.



Los signos de daño duradero que esta libido negativa causa, pueden ser leídos en la cara de un niño pequeño torturado por dolores de celos, donde *San Agustín* reconoció el mal original. “Yo mismo he visto y conocido hasta un bebe envidioso; no podía hablar, pero se tornaba pálido y miraba amargamente a su hermano de crianza” ( .... *nondum loquebatur, et intuebatur pallidus amaro aspectu corzlactaneum suum*).

Además, todo el desarrollo de la conciencia, sólo lleva al redescubrimiento de la antinomia, por Hegel, como el punto de partida del yo. Como la bien conocida doctrina dice, el conflicto que nace de la coexistencia de dos conciencias sólo puede ser resuelto por la destrucción de una de ellas.

Pero, después de todo, es por nuestra experiencia del sufrimiento que aliviamos en el análisis como somos guiados al terreno de la metafísica.

Estas reflexiones sobre las funciones del yo deberían, antes que nada, alentarnos a reexaminar ciertas nociones que a veces son aceptadas sin crítica, tal como lo es la noción de que es psicológicamente ventajoso tener un yo fuerte.

En verdad, las neurosis clásicas siempre parecen ser subproductos de un yo fuerte y las grandes ordalías de la guerra nos mostraron que, entre todos los hombres, los verdaderos neuróticos tienen las mejores defensas.

Las neurosis que implican fracasos, trastornos de carácter y autocastigo obviamente están aumentando, y toman su lugar entre las tremendas incursiones que el yo hace sobre la personalidad.

Es cierto que un proceso natural de autoadaptación no decidirá por si solo el resultado de este drama. El concepto de autosacrificio, que la escuela francesa describió como *oblativité*, como la descarga normal para la psiquis liberada por

el análisis, nos parece una sobresimplificación infantil.

Porque cada día en nuestro consultorio nos vemos enfrentados con los resultados desastrosos de matrimonios basados en tal autosacrificio, de compromisos contraídos en aras de una ilusión narcisística que corrompe toda tentativa de asumir responsabilidad por otras personas.

Aquí debemos tocar el problema de nuestra propia evolución histórica que puede ser responsable tanto del empantanamiento psicológico del yo del hombre contemporáneo, como del progresivo deterioro en la relación entre los hombres y las mujeres en nuestra sociedad.

No queremos complicar las cosas alejándonos demasiado de nuestro tema central, de modo que nos limitaremos a mencionar lo que la antropología comparativa nos ha enseñado sobre las funciones en otras culturas de las así llamadas “técnicas corporales”, con relación a las cuales el sociólogo *Mauss* ha sugerido un estudio más exhaustivo. Estas técnicas corporales pueden ser halladas por doquier; podemos verlas manteniendo los estados de trance del individuo como también las ceremonias grupales; funcionan en los rituales momos y ordalías de iniciación. Tales ritos a nosotros nos parecen un misterio ahora; nos asombra de que manifestaciones que entre nosotros serían consideradas como patológicas, tengan en otras culturas, función social de promover la estabilidad mental, y deducimos que estas técnicas ayudan al individuo a atravesar las fases críticas del desarrollo que son un obstáculo para nuestros pacientes.

Puede muy bien ser que el complejo edípico, piedra angular del análisis, que tiene un papel tan esencial en el desarrollo psicosexual normal, represente en nuestra cultura las reliquias de las relaciones por medio de las cuales comunidades anteriores a la nuestra, pudieron asegurar por siglos la interdependencia psicológica mutua necesaria para la felicidad de sus miembros.

La influencia formativa que hemos aprendido a detectar en los primeros

intentos de someter los orificios del cuerpo a cualquier forma de control, nos permite aplicar este criterio al estudio de las sociedades primitivas; pero el hecho de que en estas sociedades no encontremos casi ninguno de los trastornos que dirigieron nuestra atención a la importancia del control temprano, debería alertarnos ante la aceptación sin cuestionamientos de conceptos como el de Kardiner sobre la “estructura básica de la personalidad”.

Tanto las enfermedades que tratamos de aliviar como las funciones que somos llamados a asumir continuamente en la sociedad como terapeutas, parecen implicar la emergencia de un nuevo tipo de hombre: *Homo psychologicus*, el producto de nuestra edad industrial. Las relaciones entre este *Homo psychologicus* y las máquinas que usa es muy llamativa, especialmente en el caso del automóvil. Tenemos la impresión de que la relación con esta máquina es tan íntima que es casi como si los dos estuvieran verdaderamente amalgamados —los defectos mecánicos y fallas del auto a menudo son paralelos a sus síntomas neuróticos—. Su importancia emocional para él proviene del hecho que exterioriza la caparazón protectora de su yo, como también, la falla de su virilidad

Esta relación entre hombre y máquina vendrá a ser regulada por medios psicológicos y psicotécnicos; esta necesidad se volverá cada vez más imperiosa en la organización de la sociedad.

Si, en contraste con estos procedimientos psicotécnicos, el diálogo psicoanalítico nos permite re-establecer una relación más humana, la forma de este diálogo, ¿no está determinada por una inmovilidad, es decir, por la resistencia del yo?

En verdad, no es este diálogo aquel en que el que sabe admite por su técnica

que puede liberar a su paciente de las cadenas de su ignorancia sólo dejándolo hablar?

*Jacques Lacan*

*Traducido por Dora Steiner de Gulart*

# PENSAMIENTO DE LACAN\*

por

**Maud y Octave Mannoni**

**M. M.** — Se nos ha pedido hablar de Lacan. No es muy fácil. Voy a hacer una pequeña introducción, luego el Sr. Mannoni va a hablar de lo imaginario. Si tenemos tiempo nos referiremos posteriormente al orden simbólico.

Lo que Lacan escribió en *La conducción de la cura y los principios de su poder* es que la técnica no puede ser comprendida y en realidad no empleamos la palabra técnica. El efecto de esta teoría es lograr que cada uno se vea llevado a inventarse a sí mismo con su paciente. Esta actitud evita una especie de ritualización en la que sólo permanece el ritual. Lacan dice que la técnica no puede ser comprendida ni aplicada correctamente, si se desconocen los conceptos que la fundamentan.

**O. M.** — Quiero proporcionar una ilustración al respecto. Un ejemplo de lo que me sucedió en Buenos Aires demostrará la forma en que nosotros evitamos hablar de la técnica. Un analista quería saber si su interpretación era técnicamente correcta. Le había dicho al paciente que tenía una especie de conflicto interior entre sus sentimientos. Le respondí a este analista dicién-

---

\* Versión de una de sus intervenciones durante la visita a la A.P.U. de abril de 1972.

dole que si el paciente era inteligente le respondería que esa interpretación, seguramente, no lo iba a ayudar en lo que tiene que hacer; que no tenía nada que hacer con esa interpretación. El analista dijo que ésas fueron las palabras del paciente. Yo no invoqué ninguna regla técnica, pero tengo la impresión de que el analista entendió algo sobre la manera en que había que proceder en las interpretaciones.

**M. M.** — Nuestra tarea, continúa Lacan, será la de demostrar que estos conceptos sólo asumen su sentido pleno si se orientan en el campo del lenguaje y si se ordenan con la función de la palabra.

Situar un campo de lenguaje es poder hacerlo con diferentes niveles del discurso; lo que debe ser localizado es la función de la palabra que se ordena con este campo de lenguaje. ¿Quién habla y a quién? Este es el problema que se plantea. Y nada de lo que se dice puede ser comprendido si no se hace la distinción entre lo que pertenece al registro de lo imaginario, de lo simbólico y de lo real. La referencia del paciente a la realidad social en la que está sumido o en la que participa, forma parte, integra, el discurso analítico, pero no por ello el analista tiene que dar otra respuesta que no sea la de una palabra vacía, que permite re-lanzar el discurso del sujeto. De ninguna manera las referencias del paciente a la violencia y a las luchas en el mundo real deben sufrir nunca el efecto de una operación reductora, en una interpretación analítica que reduzca la posición del paciente a las dimensiones mezquinas del llamado “mundo interno” del paciente. El inconciente no está en el sujeto. Esta es una noción esencial que orienta el discurso analítico en una dimensión radicalmente nueva. Lacan intentó estudiar las causas del deterioro del discurso analítico, que orientó la práctica en un cierto sentido y se vio reducido a un combate entre dos personas; y el analizando se queda sin otra persona para comer que el analista. En esta

situación el individuo se encuentra objetivado en un analista, deseoso de conservar, a causa de su prestigio, el manejo pleno de la interpretación. Mientras que la interpretación mejor es, muy a menudo, aquella que el analizando se ve llevado a hacer. Es él quien encuentra la respuesta al mensaje que dirige más allá del analista.

**O. M.** — Si bien es cierto que es el analizando quien debe interpretarse a sí mismo, eso no es, en absoluto, lo que se produce, si el analizando se identifica con el analista y se interpreta a sí mismo como un analista. No es este tipo de interpretación el que esperamos del analizando. La interpretación que da el analizando es, por ejemplo, “comprendo esto o esto otro en mi vida”, pero no utiliza en las interpretaciones un lenguaje analítico. Si se siente bombardeado por interpretaciones por parte del analista y si se pone a interpretar él mismo, esto se convertiría en una caricatura del análisis. No es eso lo que buscamos.

**N. N.** — Es desde el lugar del Otro, nos dice Lacan, que el sujeto recibe su mensaje bajo una forma invertida. Es decir, que a la pregunta que plantea, la respuesta está ahí. Y el analista es tan sólo el soporte, el apoyo, de una pregunta. Nada más que eso.

Lo que puede hacer operatoria la ruptura del discurso, es el surgimiento de una verdad, verdad que el analista no posee. Es decir, que la transferencia ubica al analista en el lugar del sujeto que se supone que sabe, pero el analista, no por ello, tiene que identificarse con el sujeto que sabe.

**O.M.** — El que lo hace, el que significa el sujeto que sabe, es el psiquiatra.

**M. M.** — Más aún, en el proceso analítico el analista, en cierta manera, tiene que suspender todo saber.

Estas son pequeñas observaciones que quería hacer, en relación con conversaciones de corredor que tuve con diferentes personas.

**M. M.** — Lo que quisiera introducir ahora, son las referencias que subtienden al trabajo de Lacan y que pueden ser expuestas en términos más simples que lo que Lacan aborda directamente. Y creo que ésta es la mejor introducción, incluso si es un poco pedagógica.

La noción del orden simbólico en Lacan se origina en la antropología, principalmente en Levi-Strauss. En Claude Levi-Strauss esa noción engloba perspectivas que conciernen al inconciente, que difieren de las que Freud utilizaba. Estudia el problema de la estructura respecto de las relaciones establecidas entre las estructuras lingüística y social, vistas como sistemas en comunicación. Y estudia el inconciente determinado por leyes fonológicas, de posición fonemática, tal como lo desarrollan Scott y Jakobson. Si estudiamos este punto podremos comprender mejor a Lacan.

Levi-Strauss considera el inconciente como algo que va a imprimir su marca sobre un contenido que se encuentra en el exterior. Y esto está desarrollado en su capítulo “La eficacia simbólica” de la *Antropología estructural*. La eficacia simbólica que examina el poder del chamán con referencia a mitos colectivos, demuestra que lo que es operante es la forma en que la enfermedad del paciente es retomada por el chamán y prácticamente retraducida por él, a otro nivel, el nivel simbólico. Y de esta manera el mal es circunscrito.

Para clarificar algunos aspectos del chamanismo, Levi-Strauss utiliza el conocimiento que tiene de Freud, y dice que, probablemente, los analistas también tengan que aprender algo de esto. La diferencia entre el chamanismo y



el psicoanálisis —dice Levi-Strauss— concerniría al origen del mito. Reencontrar en un caso, algo así como un tesoro individual, que en el otro caso se origina en la tradición colectiva. Lo que conviene preguntarse, señala Levi-Strauss —lo cito—, “es si el valor terapéutico de la cura se debe al carácter real de las situaciones rememoradas, o no”. O si el poder traumatizante de estas situaciones no se origina en el hecho de que, en el momento en que se presentan, el sujeto las experimenta como mito vivido. Por ello entendemos el hecho de que el poder traumatizante de una situación cualquiera no se origina nunca en sus caracteres intrínsecos, sino en la aptitud de algunos acontecimientos que surgen de un contexto psicológico, histórico y social apropiado para inducir una cristalización afectiva, que se realiza en el molde de una estructura preexistente. En relación con el acontecimiento o con la anécdota, estas estructuras o, más exactamente, estas leyes de estructura, son verdaderamente intemporales o atemporales. En el psicópata, toda la vida psíquica y todas las experiencias ulteriores, se organizan en función de una estructura exclusiva o predominante, bajo la acción catalizante del mito inicial.

Pero esta estructura, y las otras, que en él se ven relegadas a un lugar subordinado, podemos encontrarlas en el hombre normal, primitivo o civilizado. Levi-Strauss continúa diciendo que el conjunto de estas estructuras constituiría lo que nosotros designamos como inconciente. De esta manera, dice Levi-Strauss, veríamos cómo se desvanece la última diferencia entre la teoría del chamanismo y la del psicoanálisis. El inconciente deja de ser el inefable refugio de las particularidades individuales, el depositario de una historia única que hace de cada uno de nosotros un ser irremplazable. Se reduce a un término mediante el cual nosotros designamos una función, la función simbólica, sin duda específicamente humana, pero que se ejerce de acuerdo con las mismas leyes, en todos los hombres. Que en realidad se reduce al conjunto de estas leyes.

Para Levi-Strauss la diferencia entre chamanismo y psicoanálisis reside en el hecho de que en la neurosis el origen del mito es reencontrado en el tesoro individual y en el chamanismo el mito es dado por una tradición colectiva. La estructura es la misma en ambos casos. Y es a través de ella como la función simbólica es operante.

Las leyes de la función simbólica son poco numerosas, de la misma forma que hay muchas lenguas, pero muy pocas leyes fonológicas que sean válidas en todas las lenguas.

**O. M.** — La frase no está clara, lo que quiere decir es que las leyes fonológicas son poco numerosas y que son válidas para todas las lenguas.

**M. M.** — En *Las estructuras elementales del parentesco*, Levi-Strauss examina el problema de la sincronía, es decir de lo que sucede en un mismo momento, y de la diacronía, es decir de lo que va a suceder en el futuro pasando por el presente, en las sociedades primitivas. Y desarrolla la tesis de que la prohibición del incesto es inexplicable en la frontera entre la naturaleza biológica y la cultura humana, y reafirma la noción de una prohibición del incesto como ley, es decir, como simbólica. O sea, obligación de una familia de dar un miembro para otra familia.

Las reglas del matrimonio de las sociedades primitivas, son concebidas como un sistema de intercambios, que en realidad son sistemas de comunicación determinados inconcientemente.

Conjuntamente con Marcel Mauss, Levi-Strauss insiste sobre el hecho de que lo que es importante no es lo que se da, sino el intercambio por medio del

cual la sociedad permanece unida. En la conversación cotidiana sucede lo mismo, lo que cuenta es el intercambio de palabras, no su contenido, que está hecho, más que de información, de redundancias. La relación lingüística no puede ser separada del mundo de lenguaje en el que hemos nacido. De la misma forma en que tampoco el matrimonio individual puede ser separado del universo de las reglas que engloba el simple acto de dar. Para Levi-Strauss el matrimonio es el arquetipo del intercambio, no es algo que sea necesario para la sociedad sino que al igual que el lenguaje, es la sociedad. Para Freud el mito original explica el presente, no el pasado y no da cuenta de la prohibición del incesto, sino más bien del hecho que el incesto es deseado inconscientemente. Hablando de *Tótem y tabú* Levi-Strauss nos dice: “El deseo de la madre o de la hermana, el asesinato del padre o el arrepentimiento de los hijos, es indudable que todos ellos no corresponden a ningún hecho o conjunto de hechos que ocupen en la historia un lugar determinado, sino que, quizás, traducen en una forma simbólica un sueño que es duradero y antiguo. Y el prestigio de este sueño, su poder de modelar, sin que los hombres se den cuenta, el pensamiento de los hombres, se origina precisamente en el hecho de que los actos que él evoca no han sido nunca cometidos, porque la cultura se opuso a ello, en todos los lugares y siempre. Las satisfacciones simbólicas en las cuales se traduce —de acuerdo con Freud— la nostalgia del incesto, no constituyen entonces, la conmemoración de un acontecimiento. Son otra cosa y más que ello. La expresión permanente de un deseo de desorden o también, de contraorden.”

Levi-Strauss desarrolla la idea de que las relaciones entre los sexos deben ser concebidas como una de las modalidades de una función de comunicación que también comprende el lenguaje. Levi-Strauss nos habla de sociedades que poseen reglas estrictas que conciernen a un cierto número de acciones. Las prohibiciones pueden ser reducidas a un común denominador, ellas constituyen un abuso del lenguaje. ¿Qué significa esto, dice Levi-Strauss, sino el hecho de

que las mujeres mismas son tratadas como un signo, o sea algo que representa algo para alguien, de las que se abusa cuando no se les otorga el empleo específico de los signos, que es el de ser comunicados?

Para Levi-Strauss la emergencia del pensamiento simbólico exige que las mujeres, al igual que las palabras, sean cosas que se intercambian. En el prefacio a *Sociología y antropología* de Marcel Mauss, Levi-Strauss señala que ya a partir de 1924 Marcel Mauss definió la vida social como siendo el mundo de las relaciones simbólicas. Mauss dice que corresponde a la naturaleza de la sociedad el hecho de que se exprese simbólicamente en sus costumbres y en sus instituciones. Por el contrario, las conductas individuales normales no son nunca simbólicas por sí mismas. Son los elementos a partir de los cuales un sistema simbólico, que sólo puede ser colectivo, se constituye. Son tan sólo las conductas anormales que por el hecho de ser desocializadas y, en cierta manera, abandonadas a *ellas* mismas, realizan en el plano individual la ilusión de un simbolismo autónomo.

Luego de una discusión de estas observaciones, que introducen una ruptura con la psicología tradicional, Mauss da la noción central de la que se extrae la idea de la función simbólica. Toda cultura puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos, en el primer lugar de los cuales se ubica el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, la religión, el arte, la ciencia. Todos estos sistemas, nos dice Mauss, tienden a expresar ciertos aspectos de la actividad física y de la realidad social, en la misma forma en que estos dos tipos de realidad mantienen relación entre sí y que *los sistemas simbólicos mismos* mantienen *los unos con los otros*. Pero, dice Mauss, estos sistemas son siempre irreductibles los unos a los otros. En ello se origina el hecho de que ninguna sociedad nunca es integralmente, completamente simbólica o, para ser más exactos, que ella nunca logra ofrecer a todos sus

miembros y en el mismo grado, el medio de utilizarse plenamente para edificar una estructura simbólica que, en el caso del pensamiento normal, sólo puede ser realizada en el plano de la vida social. Porque, hablando de manera correcta, el que se aliena es aquel al que nosotros llamamos ‘sano de espíritu’, ya que él acepta existir en un mundo que puede ser definido sólo por la relación de yo al otro. Y Mauss llega aquí a las mismas conclusiones a las que llega Lacan en su estudio sobre *La agresividad en psicoanálisis*.

En otra parte, Mauss insiste en el hecho de que con todas las conductas aparentemente aberrantes, lo único que hacen los enfermos es transcribir un estado del grupo y hacer manifiesta una u otra de sus constantes. En toda sociedad —dice Mauss— la relación entre las conductas normales y las conductas especiales es complementaria. Para Levi-Strauss, el inconciente, tal como lo concibe Mauss, sería el término mediador entre yo y otro. El inconciente es concebido como un sistema simbólico. Al igual que el lenguaje, lo social es una realidad autónoma. Los símbolos son más reales que lo que simbolizan. El significante precede y determina al significado. Lacan comparte esta noción cuando afirma la prevalencia del lenguaje en relación con la realidad. Para Lacan, lo que separa la naturaleza de la cultura está definido por la diferencia entre la necesidad animal y la comunicación animal por una parte y el deseo humano y el lenguaje por otra. Utiliza esta ruptura como instrumento de análisis en una relación con la verdad.

Levi-Strauss termina la introducción a la obra de Mauss diciendo que, en su esfuerzo para comprender el mundo, el hombre dispone siempre de un exceso de significación, que el hombre reparte entre las cosas de acuerdo con leyes del pensamiento simbólico que deben ser estudiadas por los etnólogos y los lingüistas. Esta distribución de una ración suplementaria, nos dice Levi-Strauss, es imprescindible para que, finalmente, el significante disponible y el significado delimitado se mantengan entre sí en la relación de complemen-

taridad, que es la condición misma del ejercicio del pensamiento simbólico.

La posición de Lacan sobre el inconciente es la combinación de un punto de vista dinámico, la metáfora, con un punto de vista económico, la metonimia. Lacan supone que el discurso inconciente interfiere en el discurso consciente y es responsable de las distorsiones de este discurso. En cierto sentido, habría un sujeto inconciente separado de la conciencia, que intenta dirigirse a otro sujeto inconciente, que Lacan designa como el Otro. Por otra parte, este discurso inconciente es el discurso inconciente del Otro en el sujeto, que ha sido alienado de sí mismo a través de su relación en espejo con el otro.

Esto podrá ser tratado más en detalle después que el Sr. Mannoni haya hablado de lo imaginario.

**O. M.** — Voy a examinar las cosas de un modo diferente. Creo que en todo lo que hemos dicho Mauss es más profundo que Levi-Strauss, porque éste, al fin de cuentas, y en particular en la relación simbólica, pone una lógica rigurosa y explica lo que sucede en realidad como faltas a esta lógica. Ello conduciría a una sociedad tal como la concibe la burocracia y la sociedad que se adecuaría en forma completa a la lógica de Levi-Strauss, sería la de las abejas que, como ustedes saben, tienen un lenguaje que tienen que obedecer en forma rigurosa, sin que nunca hayamos podido apreciar la existencia de ninguna abeja que haya cuestionado ningún aspecto de la sociedad. Y creo que esta es la crítica más profunda que podemos hacerle a Levi-Strauss. En este punto, Lacan no está de acuerdo con Levi-Strauss. Y cuando exponga qué es el lenguaje, espero poder hacer ver las diferencias entre sus concepciones.

Ustedes ya habrán podido observar que tengo una cierta debilidad por estudiar los aspectos históricos de los problemas, método con el que Lacan no concuerda. Como ha sido influido por el estructuralismo, no se interesa en el aspecto histórico de las cosas. Lacan quisiera que partiéramos del estado actual de nuestros conocimientos, es decir de aquel en que se encuentra su teoría, para retomar los estados anteriores a la misma, que según Lacan —en el estado actual en que se encuentra la teoría—, tienen la verdad. Si obedeciese a los deseos de Lacan, expondría el estado dogmático y actual de su teoría, que sería algo muy largo, y a partir de ese estado yo expondría lo que sucedió en otra época, cuando Lacan comenzaba a constituir su teoría. Esto es algo fácil para quien estudia a Lacan desde hace 20 años, pero sería extremadamente complicado para una exposición como la que les voy a hacer a ustedes. Por lo tanto, yo voy a seguir el punto de vista histórico.

Recordaré, en primer lugar, que Lacan escribió una tesis sobre la paranoia,<sup>4</sup> que fue su tesis de medicina, porque en esa época no era aún analista. En esa tesis se ve confrontado con una situación que para él es aún oscura, es la imagen de sí mismo que el paranoico ataca en el otro. La persona que fue el sujeto de la tesis de Lacan era una joven mujer, que había intentado asesinar a una célebre actriz, y que en su imaginación se tomaba a sí misma como una célebre actriz también. Lo que ella atacaba era su propio ideal. De esta manera se veía planteada una pregunta, un problema, sobre la naturaleza de la agresividad. Lacan obtuvo la respuesta en observaciones realizadas por otras personas sobre niños. Estas observaciones son ahora conocidas con el nombre que le dio Lacan, se trata del estadio del espejo.

La observación es la siguiente: un niño pequeño, que aún no habla, se

---

<sup>4</sup>.N de R.: Se refiere a la tesis sobre la psicosis paranoica, de 1932.

encuentra frente a su imagen en el espejo y manifiesta una alegría intensa al verse a sí mismo. Por otra parte, solicita la aprobación de la persona *que* está con él, se mira en el espejo y después se da vuelta hacia esa persona, y luego nuevamente mira al espejo con la misma alegría. No hay ningún animal que actúe de esta manera. Si ponemos un gatito delante de un espejo, el gatito ve un gato e intenta tener relaciones con ese gato, pelear o jugar, pero sólo una vez. Al día siguiente, si volvemos a colocar al gato delante del espejo, éste ya no ve nada. Comprendió que no se trata de un gato, pero nunca llegó a entender que se trataba de él. La diferencia reside en el hecho de que el niño comprende que se trata de él. Y este es el punto de partida de la constitución del yo. Hay que comprender que el espejo es tan sólo un revelador, que el yo también se forma en los niños que nunca han visto un espejo. Para decirlo de otra manera, no se requiere la presencia de un espejo para formar la imagen de sí mismo. La presencia del espejo tiene solamente el valor experimental de hacernos ver en un solo momento algo que de todas formas siempre ocurre sin que nos demos cuenta.

**M. M.** — Y que teóricamente, tiene valor de mito. Es decir, que pertenece a lo simbólico.

**O. M.** — El efecto producido sobre el niño es un efecto de acabamiento de confusión, porque en ese momento el niño está —podemos decir— en un estado de incompletud por razones, quizás, de tipo neurológico. Y en el espejo él observa la imagen acabada de sí mismo y a ello se debe tal vez su alegría.

Esta experiencia es el modelo de la formación del yo (ego) y del origen de lo imaginario. Nos orientamos así hacia una concepción del yo que no tiene nada que ver con la de la psicología del yo norteamericana.

En Freud hay dos concepciones diferentes del yo (ego), que desgraciadamente llevan el mismo nombre. En la más antigua de ellas, el yo (ego) es una



instancia de adaptación que tiene que luchar contra las pulsiones, tener en cuenta la realidad, etcétera, es decir, es una continuación de lo que la filosofía, antes, llamaba razón.

En la segunda concepción, el yo (ego) es una imagen que es como algún otro, como alguien diferente. Este es el yo (ego) del narcisismo, que ya no corresponde a la adaptación o a la razón, sino que, por el contrario, es el yo (ego) de la locura. Y sabemos que Freud llamó “psiconeurosis de transferencia” a las neurosis, mientras que a las psicosis las llamó “psiconeurosis narcisísticas”. Al yo (ego) se deben las ilusiones, los errores y la locura. Es de este yo (ego) de quien habla Lacan, cuando él dice que la imagen del espejo está en el origen del yo (ego) y en el origen de lo imaginario. Lo imaginario, en consecuencia, es, en primer lugar, la imagen del *moi*.

La agresividad es, en primer lugar, la agresividad especular. En este punto se plantea una dificultad teórica muy seria, pero es evidente que es en las situaciones especulares donde se manifiesta por primera vez la agresividad. Sobre todo en las psicosis. Es ésta la fuente de lo imaginario, que no es lo mismo que la imaginación. Hay otra fuente de lo imaginario y es difícil decir si esta segunda forma está ligada a la primera, porque se trata de un imaginario que está provocado por lo simbólico mismo.

Para comprenderlo voy a examinar situaciones simbólicas perfectamente claras, y para que sean muy claras las voy a tomar de la historia de la ciencia. Voy a dar dos ejemplos de ello.

Arquímedes puso a la palanca en ecuaciones. El resultado fue que a los términos de la ecuación se les podía otorgar cualquier valor. Las mismas ecuaciones eran válidas para palancas de 1cm, de 100m, de 1km, etcétera. Las personas que no comprendían los problemas de ecuaciones, intentaron una

fórmula, hoy en día corriente, que decía que “Arquímedes, con una palanca podía mover el mundo”. Esto es el efecto imaginario de una fórmula simbólica.

Lo mismo le sucedió a Pascal una vez descubierto el vacío. Llegó a comprender la nueva concepción de la física, pero en el fondo permanecía siendo bastante místico. Y habiendo descubierto el vacío, se sintió lleno de miedo ante el vacío del cielo.

Hay así un imaginario que cae como una sombra desde lo simbólico. Siempre es así, en todo el mundo el lenguaje está acompañado de una sombra imaginaria. Entonces hay dos formas de concebir al *moi* imaginario, por un lado es el narcisismo y por otro es esta sombra que acompaña a lo simbólico. Hay un solo dominio, un solo campo en que esta sombra no se produce, es el científico. Cuando un matemático almea ecuaciones, no hay una sombra imaginaria.

**O. M.** — Para que sea más claro propongo como continuación de la exposición, llamar combinatorio al lenguaje matemático y llamar lenguaje a la palabra que puede ser acompañada por una sombra imaginaria. Es claro que Levi-Strauss sólo tuvo en cuenta como lenguaje el combinatorio, es por ello que pudo comparar con las leyes del lenguaje, las leyes del parentesco.

Para hacer comprender lo referente al lenguaje combinatorio que existe en el seno de todo lenguaje... hay, en el lenguaje que nosotros hablamos en este momento, una combinatoria; voy a tomar como ejemplo el juego de ajedrez.

En el juego de ajedrez no hay comunicación ni expresión. Incluso, si el juego de ajedrez tiene lugar *entre* los dos jugadores, es algo accidental, el

ajedrez podría estar ubicado sobre la pared y los dos jugadores jugar sobre la misma, ambos del mismo lado del muro. Por otra parte, en las grandes partidas de ajedrez los dos jugadores no se encuentran el uno frente al otro, cada uno se encuentra frente a un tablero, y hay personas que hacen las jugadas sobre un tablero común. Cuando un jugador debe mover, no tiene por qué saber qué concibe el otro jugador en ese momento. Todo el problema está, por entero, en el tablero de ajedrez. La significación de cada jugador *esta* delante de cada jugador y no en la cabeza de ellos. Uno de los jugadores puede observar algo completamente diferente a lo que observó el otro jugador sobre el tablero. Y va a ganar aquel que observa mejor la situación. A los grandes jugadores, y a la mayor parte de los iniciados, en nada ayudaría saber cuáles son las intenciones del otro. Los principiantes quizás le den importancia y busquen impedirse llevarlas a cabo, pero eso se debe a que ellos no son aún verdaderos jugadores de ajedrez.

El lenguaje combinatorio es como esto. No está hecho para comunicar a las personas entre si, no está hecho para expresar algo interior a la persona que habla. Nadie diría que en las ecuaciones podemos observar cuáles son las intenciones de los matemáticos ni tampoco de que en las mismas el matemático expresa su personalidad.

El lenguaje no es algo exactamente igual al juego de ajedrez, salvo, quizás, para Levi-Strauss. Y lo que constituye la diferencia es el hecho de que el lenguaje no funciona sólo como una combinatoria lógica, sino que obedece también a otras leyes, que también son combinatorias y que permiten metáforas, metonimias, es decir, lo que Freud descubrió, desplazamientos y condensaciones.

Si se introduce en el lenguaje las ideas de desplazamiento y condensación,

el lenguaje se convierte en algo mucho más complicado que las combinatorias de las matemáticas y del juego de ajedrez. Para un lógico o para Levi-Strauss, los desplazamientos y las condensaciones son errores. Y al comienzo de sus descubrimientos parecería que también Freud haya considerado lo que descubriría como errores de lógica, pero comprendió que eran la esencia misma del análisis. Incluso consagró una obra entera a estos efectos ilógicos, *El chiste y su relación con el inconciente*, que es muy importante para los analistas, quienes a menudo no lo estudian porque consideran que no es un libro lo suficientemente técnico.

Este lenguaje que no es ni expresión ni comunicación, obedece por un lado a la lógica y por otro a las leyes del inconciente. El inconciente funciona como un lenguaje. Este es un descubrimiento de Lacan, pero lo descubrió en Freud. Si se considera como función a la interpretación de los sueños, podemos percibir que Freud considera a las imágenes como elementos de un lenguaje. Eso no fue claro en un comienzo, porque existía un prejuicio de origen empirista que hacía de las imágenes el recuerdo de la percepción, algo así como fotografías mentales.

Una fotografía tiene un contenido, pero se puede examinar con la lupa, por ejemplo, para ver que hay ahí adentro. Y si nos preguntamos sí el señor de la fotografía está condecorado, podemos examinar con detenimiento la fotografía con una lupa y decir: “Sí, está condecorado”. Podemos aprender algo si estudiamos el contenido de una imagen, pero hay imágenes que no tienen contenido, no vale la pena examinarlas, porque lo que importa no es el contenido; por ejemplo, los jeroglíficos. Si un jeroglífico egipcio representa un halcón, no vale la pena examinar con lupa para ver cuántos dedos tiene el halcón en la pata, porque lo que tiene significación es la imagen entera. Para decirlo de otra forma, se trata de una palabra. Y las imágenes de la ciencia de los sueños son así, son de esta forma. Freud lo dice e, incluso, hace la

comparación con los jeroglíficos, pero a causa del prejuicio de origen anglosajón referente a las imágenes mentales y también debido al hecho de que la lingüística no estaba suficientemente adelantada, no se percibió esa verdad que hay en *La interpretación de los sueños*. De esta forma el sueño es, en forma de imágenes, un lenguaje. Y la fórmula de Lacan es la siguiente: el inconciente está estructurado como un lenguaje, no está constituido por palabras sino por imágenes, que son signos lingüísticos que funcionan como palabras y la gramática de estas imágenes es, esencialmente, el desplazamiento y la condensación. Pero es más complicado que esto, no se reduce sólo a esto.

O. M. — Ahora voy a dejar de lado lo que es fácil y voy a abordar algo más oscuro.

No se debe al hecho de que tiene un inconciente estructurado como un lenguaje, que el hombre hable. Sino que es lo contrario. Se debe al hecho de que el hombre hable, el hecho de que el inconciente está estructurado como un lenguaje. No tiene aún necesidad de saber hablar para que sea así, porque él vive en el lenguaje; incluso los sordomudos viven en el lenguaje. Porque el lenguaje estructura el mundo en que vivimos; las cosas están dispuestas, aprendidas y clasificadas de acuerdo con las leyes de este lenguaje. Un sordomudo puede aprender esto a partir de las distinciones que los otros hacen, por ejemplo, un tenedor, una cuchara, una servilleta, un cuchillo; distinciones que no existen en la naturaleza.

Esto nos conduce a la lingüística y a la teoría del significante. El signo no pertenece al lenguaje, los animales comprenden muy bien los signos. Si a cierta hora tengo la costumbre de abrir la heladera para darle carne al gato, cuando éste oiga que abro la puerta vendrá. Comprende los signos. El significante es algo completamente diferente. De acuerdo con el método clásico, si yo pronuncio ahora la palabra elefante, ello no indica que en algún lugar haya un

elefante. Sólo algunas personas extremadamente débiles mentales, preguntarán donde está el elefante si yo hablo de él. Personas con mayor capacidad para utilizar el lenguaje no tienen ese tipo de reacciones.

De esta forma, la palabra del lenguaje no es un signo al igual que otros. Ustedes saben que los lingüistas en el pasado se han visto muy embarazados por este hecho; después de haber dicho que el lenguaje designaba las cosas, tuvieron que abandonar ese concepto y llegaron a dos posiciones, según que fueran o no ingleses. Los ingleses dijeron que si bien el lenguaje no designaba las cosas, designaba las imágenes de las cosas. Y los que no eran ingleses dijeron que las palabras designaban las ideas de las cosas. Rompiéndose la cabeza era posible encontrar las imágenes de las cosas; en cuanto a los conceptos o ideas de las cosas no se los podía agarrar. La crítica a la teoría que se refería a las imágenes de las cosas, es una crítica que ya he hecho. La imagen a la que remite el lenguaje es algo así como la imagen de la palabra, porque en cierta forma no tiene contenido.

La lingüística moderna encontró una solución muy fecunda en un método extremadamente simple, la tautología. Cuando se preguntaba, ¿qué significa el significante?, encontró una respuesta que no pudo ser atacada, diciendo que lo que significaba el significante era el significado. Era verdaderamente simple, pero con esta idea del significado se han planteado enormes dificultades. Sin embargo se percibió que para constituir la lingüística podíamos contentarnos con el significante. La fórmula de Lewis Carroll es: “Ocupense ustedes de sus pensamientos, las palabras se arreglarán por sí mismas”. Esta fórmula se vio completamente modificada por Ferdinand de Saussure: de lo único que hay que ocuparse es del significante. Esto permitió, en efecto, la constitución de una lingüística científica. Se percibió que Freud le daba una gran importancia al significante. Por ejemplo, en *El chiste y su relación con el inconsciente*, lo que

produce el chiste son los desplazamientos y las condensaciones del significante. Hay que recordar las últimas líneas de este libro, los juegos sobre el significante, los desplazamientos y condensaciones sobre el significante, juegos con que los niños obtienen mucho placer y los adultos también.

Pero los adultos necesitan perdonar este juego infantil, hallándole a los chistes un sentido determinado. Este sentido está destinado a ocultarse a ellos mismos, que han regresado a un juego de niños. Los remito al juego de palabras alrededor de la palabra “Jacinto”, que es un pedicuro, en un libro de Heme que se llama *Ratsville*. Es un pedicuro muy divertido que hace chistes todo el tiempo y refiere que fue recibido, aparentemente en cuanto pedicuro, por el gran Rostchild. Y Jacinto nos dice que Rostchild lo trató en una forma completamente famillonaria. Es decir, un juego de palabras entre familiar y millonaria. Freud se toma el trabajo de analizar la significación de este juego de palabras, incluso estudia la biografía de Heme, para mostrar todo el sentido que tiene este juego de palabras. El alto grado en que la familiaridad de un millonario hacia un pedicuro, no es justamente una familiaridad porque precisamente, es millonario. Sin embargo, señala, el sentido del juego de palabras es muy interesante pero no provoca tanta risa, no provoca tanta descarga, como el juego de palabras sobre la palabra misma. No es cierto que el sentido cuando se obtiene suprime, reemplaza, el juego sobre las palabras, que en cierta medida el lenguaje se vea consumado en su significación. El lenguaje sigue produciendo sus efectos, en cuanto que lenguaje, además de la significación que se extrae de él.

**M. M** — Es por eso que en la cura es importante no mantenerse solamente a nivel de la significación.

**O. M.** — Y este es el origen de la importancia que Lacan le acuerda a la

lingüística en el análisis mismo.

Ahora bien, hay una pequeña dificultad que no tengo intenciones de resolver, porque no se como hacerlo. Cabe entender por simbólico, al igual que Levi-Strauss, la combinatoria lógica que está en el lenguaje, o si no todos los juegos del significante, con los lapsos, los juegos de palabras, etcétera. Creo que para Lacan la palabra simbólico engloba el todo, los juegos del significante son simbólicos. De la misma forma que, a diferencia de Levi-Strauss, la verdad no reside por entero en la reducción del discurso a la lógica. En lo simbólico hay algo ilógico, o, para decirlo mejor, lo simbólico es como la lógica de lo que nos parece ilógico.

**M. M.** — El sentido viene del sin-sentido,

**O. M.** — Hay que agregar algo, la situación analítica, si nosotros decimos que es una situación constituida por dos personas, corremos el riesgo de convertirla en una situación imaginaria: el analizando encontrándose, de cierta manera, frente a alguien que representa su imagen.

Si, por ejemplo, el analizando quiere ser psicoanalista, se encontrará en la misma situación que la paranoica que quería ser la gran actriz, y como el paciente no es paranoico, no va a matar a nadie, pero habrá una situación de conflicto latente, de lucha de prestigio, de irritación y probablemente mucho silencio. Es como dos personas que se encuentran frente a frente sin tener un tema de conversación, que se sienten molestas y no saben qué hacer. Si entre los dos se introduce una mesa y un juego de cartas, entonces la situación se normaliza, hay una mediación, la del juego de cartas, y uno puede intentar ganar el dinero del otro.

De todas formas la agresividad se ve superada. En la situación analítica se requiere una mediación, que es, evidentemente, el lenguaje. El lenguaje



constituye el tercer término del análisis. El lenguaje no quiere decir sólo las palabras, quiere decir todas las leyes del lenguaje, comprendiendo algo que no está en la lingüística, la verdad. La verdad que no es algo que se pueda tener, que se pueda poseer, sino que es algo así como el polo del campo en el que se despliega el lenguaje, algo así como el sol que no se puede agarrar, pero sin el cual no se puede jugar al tenis.

Esto es algo metafórico, porque si lo explicase en forma sistemática y teórica, necesitaría semanas.

Hay entonces, al lado del analista, que no posee la verdad, y del paciente, que no posee la verdad, algo así como el campo de la verdad, el campo, en la misma forma que se habla del campo magnético. Esto Lacan lo personaliza en una forma un tanto teológica, con el nombre del Otro. Porque es evidente que el Otro es una nueva forma de la antigua idea de dios. Lacan protestaría si se le dijese esto, que ha remplazado con el Otro algo así como el dios que en otra época vigilaba y observaba las personas. Lacan diría que las personas de otra época sabían bien que haría falta algo así, que representase el campo de la verdad. Pero trataron a dios con una familiaridad y una libertad que no se puede emplear cuando se trata del Otro. No se puede decir, por ejemplo, el Otro me quiere mucho, cosa que en última instancia se puede decir de dios. Una vieja cajera, en una catedral, sí puede expresarse así: “soy vieja, pobre, pero sé bien que Dios me quiere mucho”. Con el Otro ya no hay nada de ese estilo. Si bien es cierto que tomó en alguna forma el lugar de dios, es en una forma completamente diferente.

El inconciente es el lenguaje, ya lo he dicho. No está más en el sujeto de lo que está el lenguaje en el sujeto. El lenguaje no está en nosotros como si tuviésemos un disco dentro nuestro, somos nosotros que estamos en el lenguaje. Esta es una idea de Heidegger que Lacan retuvo. Heidegger dijo: “El hombre habita el lenguaje”, y podríamos decir, si retomásemos el ejemplo del juego de

ajedrez y nos preguntásemos dónde están los pensamientos ocultos de los jugadores, que no pueden estar en otro lugar que sobre el tablero mismo. Es en el tablero donde se pueden percibir todas las combinaciones. No habría pensamiento oculto, en absoluto, si se pudiese someter la posición del juego de ajedrez a una computadora que nos diese todo el número de combinaciones posibles; el número de éstas no es infinito. Es un poco de esta misma forma en que aparece el inconciente. No está especialmente en la cabeza, está, en cierta forma, en las palabras posibles o en las palabras dichas.

Voy a dar un ejemplo para mostrar cuán poco profundo es el inconciente para Freud. Voy a contar algo que le sucedió al *hombre de las ratas* y que, sin duda, ustedes conocen. En un momento dado de su vida, el hombre de las ratas se puso a hacer alpinismo. Hacía carreras tan agotadoras en las montañas, que Freud se preguntaba si no había una idea suicida en él. Freud se equivocaba, pero no demasiado, porque la muerte estaba en cuestión. El hombre de las ratas le contó a Freud que corría por las montañas porque quería adelgazar. Y en otro momento refería que estaba celoso de un primo de su dama. Este primo se llamaba Dick. Y Freud le dijo: es muy simple, Dick quiere decir gordo, en alemán, y usted corre en las montañas para matar al gordo en usted. Y el hombre de las ratas rechazó la interpretación diciendo: es demasiado superficial, demasiado exterior. Y Freud no dijo, pero hubiera podido decir: pero es el inconciente. La prueba de que era el inconciente fue que después de esa interpretación el hombre de las ratas ya no corrió por las montañas. Entonces el inconciente es profundo o superficial, está en el lenguaje o en la cabeza. En este ejemplo es claro que el inconciente está en el lenguaje. Quizás no sea tan visible en todos los casos, pero siempre estará en una forma o en otra, porque es la existencia del lenguaje que crea el inconciente en el hombre. El inconciente está perfectamente ligado o relacionado al lenguaje, mientras que las concepciones deformadas del psicoanálisis vuelven a las concepciones filosóficas de la Edad

Media, de acuerdo con las cuales en el hombre hay un pensamiento no verbal que busca las palabras para poder expresarse. Freud destruye esta concepción, cosa que no quedó muy en claro hasta que Lacan lo mostró.

*Traducido por Víctor Fishman*

# **EL ORDEN SIMBOLICO**

por

**Maud y Octave Mannoni**

**M. M.** — Voy a intentar reducir el problema del orden simbólico a sus grandes líneas y no abordaré el problema de la fantasía.

Lacan emplea la noción de lo simbólico para reforzar y sostener su concepción del inconciente como siendo el discurso del Otro. Hemos visto el lunes de noche el punto de vista de Lacan en lo que respecta a este inconciente; esencialmente: la culminación de un proceso dinámico, la metáfora, es decir, la condensación; la concepción económica, la metonimia, o sea, el desplazamiento.

Supone un discurso inconciente que interfiere con el discurso conciente y que es responsable de la distorsión de este discurso. En un sentido, hay un sujeto inconciente, excluido de la conciencia, que intenta dirigirse a otro sujeto inconciente, el Otro. En otro sentido, este discurso inconciente es el del otro en el sujeto que ha sido alienado por su relación con la imagen del espejo (eso es A — A').

El inconciente, en su relación necesariamente dialéctica con el inconciente de los otros, es el test de la verdad del mensaje. Como lugar del codificación a través de la cual el emisor del mensaje es provisto de un receptor. go, el inconciente no está en el interior del sujeto sino que es la tercera po-

Los mensajes, articulados o no, nos implican en un diálogo, cuya mediación es el lugar del código, que es el inconciente. El deseo de comunicar, antes que el contenido de la comunicación, es lo que permite a Lacan reformular la noción: el inconciente es el discurso del Otro.

Definiendo la idea, en el discurso vuestra preocupación está en el Otro, porque es por el Otro que ustedes son inconcientemente controlados.

De la misma forma que Levi-Strauss, Lacan intenta refutar la noción de inconciente en cuanto entidad individual y restaurarla como una función que tiene una relación con la colectividad, la que en realidad, la crea y la sostiene.

En el discurso de Roma Lacan define el inconciente como esa parte del discurso concreto, *en* cuanto que transindividual, de la que carece la disposición del sujeto para restablecer la continuidad de su discurso conciente. Está en la página 258 de los *Escritos*. El discurso exige, simultáneamente, un emisor y un receptor, de la misma forma que un mensaje que tiene el código como mediación, en una interpretación recíproca o lectura. Es esto lo que es transubjetivo. El discurso concreto tiene lagunas, distorsiones, negaciones, rene-gaciones, en general por su relación con el inconciente.

En las páginas 379 y 447 de los *Escritos*, Lacan retorna el ejemplo del olvi-do del nombre de Signorelli, que está en Freud. La laguna en el discurso de Freud en ese momento apareció en una conversación relacionada con la muerte y la sexualidad. Freud nos dice que él estaba ocupado con el deseo consciente y reprimido de una cierta información concerniente al sexo, a causa de la delicadeza social exigida en una conversación que se tiene con un extranjero. La supresión, entonces, se transforma en una profunda represión de algo que no tiene una relación manifiesta con la muerte o con la sexualidad. En otras palabras, el primer análisis desarrollado que Freud hizo de la represión, era,

evidentemente, un ejemplo de represión transubjetiva. A causa de la preocupación de Freud por el aspecto del discurso del Otro representado por las coacciones sociales concientes, la forma en que él evitó un cierto tema se transforma en algo mucho más significativo como resultado de su asociación con la prohibición más profunda del inconciente, prohibición que proviene del Otro. Para emplear una expresión lacaniana, podríamos decir que es desde el Otro, detrás del otro que es el compañero de Freud, que venía la represión. Porque la fuerza efectiva de una represión es tan inconciente como lo que es reprimido. En “La cosa freudiana”, página 431 de los *Escritos*, Lacan define el Otro como el lugar en que se constituye el *le* que habla con aquel que oye. Lo que uno dice siendo ya la respuesta. Y el otro decidiendo oírlo, tanto uno haya o no hablado. La relación simbólica inconciente entre ser y ser parecería estar gobernada por el Otro como siendo el lugar de la función simbólica, que por definición, es colectiva. Mientras que la relación imaginaria (que no necesariamente es enteramente conciente) de uno mismo y del otro sigue siendo una relación dual en cuanto que ella no está mediada por el Otro.

Lacan hace otro esquema más simplificado, en el que dice que la condición del sujeto (S en el esquema) en la neurosis o en la psicosis, depende de lo que tiene lugar en el Otro, lo que tiene lugar ahí —dice Lacan— está articulado con un discurso del que —insiste— Freud buscó definir la sintaxis, en relación con los pedazos que en los momentos privilegiados, sueños, lapsos, chistes, nos llegan. Él plantea la pregunta: en este discurso ¿cómo está implicado el sujeto? Es parte activa en este discurso, dice Lacan. (S, en el esquema, su inefable y estúpida existencia; la a, sus objetos; A, su *moi*, lo que se refleja de su forma en sus objetos; y A el lugar desde donde puede plantearsele a él la pregunta sobre su existencia. Distinguiendo el A del a esta descripción es metodológicamente útil.)

Es sobre estas bases como se puede ver lo que, en forma equivocada, se ha

llamado el autoanálisis. Se ha podido ver que el denominado autoanálisis, exige otro a quien el discurso del sujeto está aparentemente dirigido; justamente en la forma en que Fliess cumplió esta función para Freud. El sujeto comienza por dirigir un discurso imaginario al analista. Este discurso está dirigido a la proyección de una imagen introyectada, que no está en él. Esta manera de ver, que depende de una interpretación de Freud implícita, es una corrección importante al individualismo atomístico que recibió de su siglo XIX. Y en realidad, Freud no comprendió exactamente lo que había hecho.

En este contexto Lacan recurre al trabajo sobre el chiste, lo lee en forma seria, porque el chiste no es sólo estructuralmente equivalente a una producción del inconsciente, sino también que implica a alguien a quien el chiste debe ser contado, es decir, un tercero sin el cual puede ser cómico pero no puede ser un juego de palabras.

La introducción por Lacan de la noción del Otro es importante aquí, ya que Freud señala que lo que distingue los mecanismos de condensación, de desplazamiento y de representación indirecta en el sueño, de los mismos que operan en los chistes, es el hecho de que los chistes son de naturaleza social, mientras que los sueños no lo son.

Freud describe el sueño, como no estando dirigido a nadie. Aparece en el sujeto como un compromiso. Es ininteligible para el sujeto mismo y por esta razón no presenta ningún interés para otro. Un sueño es un deseo, mientras que el chiste es un juego, pero su función, en realidad, no es tan desemejante.

Los sueños, dice Freud, sirven antes que nada, para evitar el displacer; los chistes para lograr el placer.

Pero todas nuestras actividades mentales convergen en estos dos objetivos.

En la actualidad tenderíamos, junto con Lacan, a decir que el deseo del sueño está dirigido a alguien, forma parte de su discurso interhumano, e incluso que si está expresado en una forma intrasubjetiva, será también expresado en

una forma intersubjetiva. El hecho mismo del sueño supone la existencia de los otros. Su mensaje puede ser utilizado a favor o en contra de los otros.

Una de las fuerzas mentales en el interior del sujeto es otro. Visiblemente alguien intenta decir a algún otro, algo. El deseo del sueño apunta en una forma ambigua al otro y está deformado de manera tal de ocultar la verdad que expresa. No es un monólogo y la tarea del análisis es la de revelar a quién habla el sueño. En una emisión que hizo Lacan en la radio francesa, definió al Otro de la siguiente manera: El Otro es el lugar de la palabra, en cuanto que el lugar de la palabra es siempre la posición tercera entre dos sujetos. Esto solamente con el objeto de introducir la dimensión de la verdad, que se hace —dice Lacan— perceptible, bajo el signo invertido del mensaje.

La concepción lacaniana del sueño no es, sin embargo, completamente una adición a Freud, ya que cuando Freud introdujo en sus últimas obras el concepto del clivaje del yo puso el acento sobre el mensaje del sueño que en la psicosis puede efectivamente procurar una interpretación directa y no deformada, del delirio del sujeto. En este ejemplo, el sueño es un mensaje que parte del nivel en que la realidad es reconocida, para llegar al nivel coexistente en el que es negada. Estas dos actitudes existen en una contradicción simultánea. Además, incluso en los casos agudos de psicosis alucinatoria, nos dice Freud, el sujeto hablará de una persona normal, en un rincón de su espíritu, mirando desarrollarse a la psicosis como un espectador.

Esta concepción del sueño nos lleva a la utilización de lo simbólico por parte de Lacan. Si ninguna acción de un hombre es simbólica por ella misma, tal como lo afirma Levi-Strauss, entonces su naturaleza simbólica depende del Otro, es decir, del inconciente y del Otro, incluso si el sujeto se habla a sí mismo, la categoría del Otro juega ahí su papel. Pero en la relación analítica misma hay siempre un otro esperando para asumir la función del Otro. De esta manera el sueño del sujeto se convierte en un diálogo externo, al que el analista



responde o no. El diálogo es simbólico debido al hecho de que es un inconciente que apunta hacia otro inconciente. Sería mejor el discurso, porque para Lacan el diálogo no existe. Este discurso sería entonces simbólico debido al hecho de que es un inconciente que apunta hacia otro y por ello exige la transferencia, ya que el Otro es la garantía de la verdad.

Lo simbólico tiene aun connotaciones más amplias. En otro sentido equivale a la noción del universo de las reglas de Levi-Strauss, los parentescos simbólicos en los que hemos nacido y en los que aprendemos a conformarnos de alguna manera, en los que los sueños pueden expresar deseo de desorden o de contraorden. La constelación familiar en la que llegamos, como extranjeros, a la humanidad, forma ya parte de ello.

Lo simbólico es el orden inconciente, para Lacan, como para Levi-Strauss, por divergentes que sean sus intenciones. Designan una estructura simbólica librada bajo el modelo lingüístico, compuesta por cadenas de significantes, de las que algunas, sin embargo, son síntomas corporales, en realidad signos.

De la misma forma como los conceptos de la función simbólica, según Levi-Strauss, dependen de la ley que funda la sociedad o sea la ley del incesto, la noción del orden simbólico, para Lacan, depende de la ley del padre, su noción del padre simbólico o de lo que él designa como el nombre del padre. Es decir, un significante en el modelo lingüístico en su teoría de la psicosis. Esto es desarrollado en los *Escritos*, páginas 531 a 583.

Para el próximo pasaje por Montevideo podríamos desarrollar lo relacionado con el nombre del padre y la teoría de la psicosis, porque si no van a quedar completamente anoréxicos respecto de Lacan.

**O. M.** — Para distender la atmósfera voy a contar una anécdota relacionada con el nombre del padre. Lacan había preparado un seminario sobre el nombre del padre y ese año no lo pudo hacer a causa de las escisiones que hubo. Lacan tiene muy mal carácter y nos decía todo el tiempo: yo les había hecho un seminario sobre el nombre del padre, pero como no me han dejado hacerlo, no

lo haré. Y entonces quedamos privados de eso.

**M. M.** — Pero me lo prestó.

**O. M.** — Yo no lo conozco.

Pero hay una diferencia muy grande entre Levi-Strauss y Lacan, ya que en Lacan el orden simbólico contiene cosas tales como el síntoma, mientras que para Levi-Strauss no es posible. El orden simbólico de Levi-Strauss supone una sociedad perfectamente organizada, una especie de organización perfecta por parte de la ley, salvo que él reconoce que esta perfección es imposible y que siempre hay fallas. Porque para Lacan es justamente ese aspecto, *ya* que es psicoanalista, lo esencial. Para Levi-Strauss no hay una diferencia muy grande entre el lenguaje y las matemáticas. Las matemáticas son la perfección, el logro máximo del lenguaje.

**M. M.** — Es hacia ello que tiende Lacan en la actualidad, también.

**O. M.** — Para las matemáticas no hay síntomas, ni lapsos, ni sueños. Si el matemático comete un lapso, es simplemente un error; eso es todo. Mientras que cuando el analizando comete un lapso no es simplemente considerado como un error que debe ser borrado. No hay que creer demasiado que Lacan busca matematizar el análisis. En realidad, lo que él intenta hacer es formalizar el análisis, ponerlo en fórmulas, como la que está en el pizarrón, que se parece a una fórmula matemática, pero con la cual los matemáticos no pueden hacer nada.

**N. N.** — ¿Qué quiere decir que Lacan no acepta el diálogo?

**O. M.** — Ya lo expliqué, pero lo voy a explicar nuevamente. Mostré una primera imagen del lenguaje a través del juego de ajedrez. Los jugadores de ajedrez juegan uno después del otro, pero no se puede decir que ellos intercambian nada. El objeto que es mediador entre ellos es el tablero, que no

pertenece a ninguno de los dos. *Las jugadas son vistas* de la misma manera por uno y por otro. Uno mueve un peón, el tablero cambia a causa de esa movida, y el otro juega de acuerdo con esa modificación habida. Se puede concebir lo que se llama diálogo de una manera igual. Por supuesto no es así como se lo experimenta, como se lo siente. En un juego de ajedrez entre debutantes, cuando un adversario mueve una pieza, el otro puede pensar que su adversario es malo y tener miedo de él. Puede pensar, cómo hacer para poder castigarlo, pero eso se debe al hecho de que no juega bien al ajedrez. Haría falta tomar esto como modelo para poder comprender lo que dice Lacan, cuando dice que en un diálogo no hay un verdadero diálogo. Es una especie de transformación de una situación simbólica en una combinatoria, que idealmente debería ser la misma para los dos. Si tú dices eso y yo digo esto, qué respondes tú a eso; no es exactamente un diálogo, es como una partida de ajedrez, una combinatoria con dos sujetos.

**M. M.** — Y la comprensión sólo tiene lugar en el malentendido, es decir, en algo en lo que uno está más o menos atrapado en los engaños de lo imaginario.

**O. M.** — En una partida de ajedrez no hay imaginario, salvo si el sujeto es un mal jugador de ajedrez y ve a su adversario como demasiado astuto, malo, etcétera.

**N. N.** — Es un concepto particular de diálogo.

**O. M.** — Cuando se invita a la gente a un diálogo, es generalmente una astucia.

**N. N.** — ¿Es en función de esta concepción que usted interpreta poco?

**O. M.** — No, se podría interpretar mucho o poco manteniendo esta concepción. Esta teoría del diálogo es más teórica que técnica. Deja fuera del psicoanálisis las concepciones humanistas, a saber, por ejemplo, que lo que cuenta

en el análisis es la relación interhumana, el reconocimiento del otro en cuanto que tal, la buena acogida, etc. Esto es dejado de lado por una concepción puramente simbólica de la palabra.

**M. M.** — Es decir, que sobre el plano del reconocimiento hace también la distinción entre el reconocimiento imaginario en una lucha de prestigio y el reconocimiento a nivel simbólico, que es algo esencial y está ahí a nivel del análisis.

**O. M.** — Es decir, que el analizando es reconocido como sujeto de su palabra. [. . .] Para Lacan, la mala fe es la buena fe, es tan falsa una como la otra. La buena fe es una ilusión.

Y si se opone la mala a la buena fe, en lugar de oponer la verdad al error, se pasa de lo simbólico al mundo humanista. Y si vamos más lejos llegamos a la caridad.

**N. N.** — De todas maneras, en la partida de ajedrez importa que sea más de uno. ¿O no importa eso tampoco?

**O. M.** — Puede jugar solo.

**N. N.** — Para entender mejor el problema del diálogo a través del ajedrez, se me ocurren varias objeciones.

En primer lugar, una partida de ajedrez no sólo supone al otro sino que supone que el otro va a perder. Porque si no hay perdedor el juego no tiene sentido. En segundo lugar, presupone el error de parte del otro, porque si no hay error tampoco tiene sentido la partida. Por eso es que las máquinas no pueden jugar, porque tampoco tienen imaginación. Dos igualmente poderosos no podrían jugar, porque el juego sería infinito. Y tercero, el error consiste en la trasgresión a la lógica clásica formal.

**O. M.** — En primer lugar, una partida empatada es la única forma en que puede haber una partida perfecta. Si suponemos que disponemos de una computadora capaz de jugar siempre de la mejor forma posible, lo que materialmente es muy difícil porque haría falta que la computadora probase todas las jugadas posibles y el número de estas jugadas no es infinito pero es muy grande. Y si supusiésemos que los dos jugadores disponen de una computadora y que ninguna comete errores, tendríamos una partida teóricamente perfecta. La causa del error es nuestra incapacidad de ver todo lo que puede haber en el tablero. El jugador puede tener un gran conocimiento teórico de todas las partidas jugadas o un espíritu muy amplio y mucha lógica, aunque la lógica no basta, hay que ser capaz de tratar lógicamente un gran número de combinaciones a la vez y es ahí donde está la diferencia entre los jugadores. Cuando un jugador puede ver 7 u 8 combinaciones posibles hasta 5 ó 6 jugadas después y el otro menos, el primero ganará, pero no necesariamente, porque debido al hecho de que hay una insuficiencia por parte de los dos lados, el más débil puede realizar una jugada que sea ganadora. Es entonces la mayor o menor limitación de los jugadores y en una pequeña parte el azar, lo que hace que las partidas terminen con uno que gana y otro que pierde.

**N. N.** — Pienso que además interviene la trampa.

**O. M.** — Pero son las mismas para los dos. Si quiero atrapar un animal con una trampa, pondré algo que la tape, ramas, hierbas, etc. Pero sobre el tablero, la trampa es visible para todos, no es más la trampa de uno que la del otro.

**N. N.** — La trampa es la apertura.

**O. M.** — Esto es un problema teórico de ajedrez, que creo que no ha sido

resuelto. El que juega primero tiene una pequeña ventaja, pero no está en absoluto seguro de ganar, porque la partida correctamente jugada es una partida empatada. Considero que el problema teórico del que comienza, está resuelto, a causa de lo que dije después.

**N. N.** — Hay un problema, delicado y serio, que no me parece claro y resuelto. Hay una pendiente que lleva del humanismo a la buena voluntad, pero hay otra pendiente que lleva hacia la máquina. No sé si es un problema de preferencias personales, pero no me gustaría demasiado un futuro de máquina.

**O. M.** — La que lleva a la máquina es la de Levi-Strauss.

**N. N.** — No sé si solamente, porque la verdad o el *error*, la búsqueda de la verdad, no tiene nada que ver con la buena o la mala fe.

**O. M.** — La búsqueda de la verdad no tiene nada que ver con la buena o la mala fe, en el sentido común de la palabra, porque el que se equivoca tiene tanta buena fe como el que no se equivoca de buena fe.

**M. M.** — El problema tal como usted lo plantea, es muy importante, porque es exactamente así como se sitúan las luchas ideológicas de nuestra época. Es decir, se sitúan puramente en lo imaginario, o la vida o la muerte. Y no en una dirección en lo que sería: y esto y lo otro. Todo es reducido a un nivel de lo imaginario.

**N. N.** — Voy a decirlo de otra manera. Se habló del inconciente como lugar de lo simbólico, teniendo que ver con el código social y pienso que hay toda una estructuración sistemática social que tiene mucho que ver con la mala fe y el ocultamiento de la verdad. Hay una estructuración del sistema tendiente a ocultar la verdad y que se traduce por muchas conductas de mala fe y de trabajo contra la verdad.

**O. M.** — Sí. No es un trabajo científico.

**N. N.** — No estoy tan seguro.

**O. M.** — Quisiera hablar de la mala fe. Cuando un creyente invoca a Dios para engañar a algún otro, lo que a menudo sucedió, es de mala fe. Si no cree en Dios, él emplea una cierta estrategia, pero el que es engañado en esta forma habla de mala fe. Pero es él quien ha hecho una falta de relación con la fe, confiándose en la fe cuando en realidad *se trataba* de la *estrategia*. Para decirlo de otra manera, la mala fe supone la fe. La mala fe, al fin de cuentas, es la fe del engañado, porque si un jugador le dice al otro: “usted puede comerme la dama y eso le beneficiaría”, y el otro la come y luego le dicen “mate”; ¿dónde está la mala fe? No es tan simple el problema de la buena fe.

**N. N.** — En cuanto al analizando, en la parte en que no busca la verdad, ¿se tratará sólo del problema de imbecilidad del analista cuando se engaña en el juego?

**O. M.** — Cuando el analizando percibe que engañó al analista, entonces se siente en una posición muy difícil.

**M. M.** — Además, usted plantea la cuestión en términos religiosos y no estoy de acuerdo. Como si el analizando tuviera que buscar la verdad a todo precio. La verdad, podemos decir, es la broma que le juega el inconciente. Es lo que se le arroja a la cara en el momento en que no lo espera.

**O. M.** — Para comprender esto habría que imaginar una situación un poco fantasiosa, donde el analizando, habiendo logrado engañar al analista, por ejemplo no habiéndole pagado, en un acto fallido perdiera su billetera. Entonces el análisis del acto fallido daría esto: es un efecto de verdad si usted ha perdido la billetera.

**N. N.** — Tal vez la dificultad de entendernos deriva de lo conciente y de lo inconciente.

**M. M.** — Es la doble cadena del discurso, eso es lo importante. El sujeto

ocupa lugar o se sitúa, en el intervalo. Es por eso que él no es el sujeto de la palabra.

**M. M.** — Yo no hablaba de mala fe conciente.

**O. M.** — El analista está perfectamente equipado para hacerle frente a la mala fe inconciente. Este es su trabajo y su deber.

**N. N.** — También puede haber una cierta parte de mala fe inconciente del analista. Y entonces producirse una alianza.

**O. M.** — Es posible, los analistas no siempre son de buena fe, son hombres como otros y cuando están equivocados están mejor equipados que nadie para encontrar las razones para justificarse.

**N. N.** — ¿La conversación mantenida aquí entra en la categoría del diálogo?

**O. M.** — No. En el sentido del lenguaje corriente, sí. Pero en la teoría, tenemos ante nosotros algo así como un tablero de palabras e intentamos moverlas así o asá para que se origine en ello un sentido y si es posible una verdad que no será ni la suya ni la mía. No siempre se logra eso.

**M. M.** — Porque el término diálogo, supondría que uno quiere convencer al otro, entonces existe la posibilidad de una mistificación en algún lugar.

**O. M.** — En ese sentido podemos decir que la discusión que tuvimos es un diálogo, si queremos tener razón el uno contra el otro. No es un diálogo si buscamos una solución razonable que sea de ambos.

**M. M.** — Que no pertenece a ninguno de los dos, a nadie.

**N. N.** — Nosotros le llamamos diálogo, habitualmente, a lo que ustedes llaman no-diálogo.

**O. M.** — Pero esta es una posición teórica, ligada a toda la concepción de lenguaje de Lacan. No es porque tenía la impresión de que no era un diálogo que dije eso, sino porque Lacan hizo del lenguaje una teoría tal que el diálogo no tiene ningún lugar dentro de ella. Porque la idea de comunicación está excluida de su teoría.



**N.N.** — Pero si no le llamamos diálogo, es muy diferente toda la concepción analítica. No es simplemente decir que nosotros le llamamos diálogo y ustedes no. Si no es diálogo, todo se desarrolla espacialmente —yo lo veo así, muy espacialmente, por lo del ajedrez— y es diferente a yo recibo del paciente, yo le devuelvo. Eso es el diálogo. Si no es diálogo...

**M. M.** — ...todo se juega en el orden simbólico.

**O. M.** — Hemos exagerado un poco. Cuando Lacan dice que no hay diálogo, quiere decir que no hay diálogo en un análisis, porque evidentemente hay situaciones comunes en las que queremos intercambiar impresiones, hacernos reconocer, tener razón contra el otro, incluso malas razones, y todo eso puede llamarse diálogo. Pero en el análisis no debe existir.

**M. M.** — Hace dos meses escribí un artículo que tuvo mucho éxito, que creo que fue publicado en “La Quincena Literaria” de París, cuyo título era *El diálogo no existe*. Pero era referido a algo extremo en la posición de Lacan. En el ejemplo que él da es una referencia concreta, en la que basta con observar quién es el que solicita el diálogo. Con esto Lacan simplemente quiere mostrar que cuando uno cree que se comprende, está sucediendo un malentendido.

**O. M.** — Y cuando cree que se entiende, siempre hay uno que está equivocado. Lo que es curioso es que esto tiene una relación con las concepciones románticas de la pasión. La pasión es una actitud en la que uno se ciega a sí mismo para cegar al otro. Yo saco esto de un ejemplo muy curioso. Baudelaire habla todo el tiempo de la muerte, de necrofilia y de sadismo. Y se ha dicho que Baudelaire introdujo el sadismo en la literatura. Pero hubo otros que se habían dado cuenta de algo. Los parnasianos en esa misma época, decían: los elegíacos son canallas. Como en esa época la ideología literaria era, en general, el

romanticismo, nadie entendía lo que decían los parnasianos. Pero hubieran podido decir: Miren lo que hacen los otros. Qué hace él, Pablo de Saint-Pierre, hace morir a Virginia; qué hace Chenier, hace morir a su bella; Víctor Hugo escribió: “Hélas, cuántas jóvenes mujeres he visto morir”; y Lamartine recoge un crucifijo de los labios de la mujer amada. Son ellos los sádicos, pero se cegaron completamente. Y Baudelaire era para ellos incomprensible porque él veía en forma clara, tal como lo hacen los analistas. Es por eso que dije que eso tiene una relación con la pasión, en la que el enamorado juega el juego de la pasión de mala fe, siempre. Pero este es siempre el mejor medio para cegar al otro.

**N. N.** — Si entiendo bien, cuando se habla de *moi* o de *tu*, siempre hay una mentira.

**O. M.** — Si no siempre una mentira, siempre una estrategia.

**N. N.** — Cuando hay una verdad, no importa ni *moi* ni *tu*.

**O. M.** — La verdad no es de nadie, sólo de los paranoicos, en los que, milagrosamente, la mala y la buena fe, son la misma cosa.

**M. M.** — Además, no se puede encarnar la verdad, la dimensión de la mentira es inherente a la posibilidad de la palabra.

**O. M.** — La verdad es un polo inaccesible del campo del discurso. Para que tenga lugar un discurso, hace falta que haya en un lugar, lejos, la verdad, de la misma forma que para ver claro hace falta que haya sol. Pero para ver claro no se tiene que agarrar el sol; y así tampoco la verdad.

**M. M.** — Lacan dice que nunca dice nada más verdadero que cuando miente.

**N. N.** — Entonces un psicoanálisis que se preocupe mucho por la definición de la identidad, estaría muy asentado en lo imaginario.

**M. M.** — Depende qué identidad. La identidad, de hecho, no sirve para nada.

**O. M.** — La identidad de alguien es la forma en que se han articulado las diferentes identificaciones de *moi*. *Moi*, que como lo hemos visto, es, quizás, un *moi* para los otros. En ese caso podemos decir que la identidad es imaginaria. Hay otra forma de identidad que es simbólica, es la que está escrita en los pasaportes, en los documentos, etcétera, de la que no se puede prescindir.

**M. M.** — Puede haber una cierta diferencia entre las dos. Pero Lacan contesta mucho la forma en que cada uno en este momento está buscando su identidad. Sitúa eso en los engaños de lo imaginario.

**O. M.** — Puede haber un cierto *decalage*, en alguna forma de locura, por ejemplo. En la que alguien dice: Yo soy el general de Gaulle, y en la que alguien le dice: muéstreme los papeles.

**N. N.** — Si el diálogo no es posible, ¿cómo es posible la comunicación?

**O. M.** — Hay comunicación, puedo comunicarle mi número de teléfono por ejemplo. Pero el lenguaje no está definido por la comunicación. Voy a repetirles un ejemplo que ya di, el de Itard<sup>o</sup>, que quería enseñarle a hablar al niño salvaje. Creía que el lenguaje era tan sólo comunicación y comunicación de las necesidades, si se hablaba se debía al hecho de que se tenía necesidad de algo. Para decirlo de otra forma, era un lenguaje de demandas. El lenguaje más simple, para él, era la demanda. Y se equivocaba mucho. Tomó un vaso de leche y se lo mostró al salvaje, que enseguida fue *a agarrado*, y le dijo al salvaje: “leche, leche, leche”, para que éste dijera lo mismo. El salvaje no dijo nada. Pero éste tenía tantas ganas, que al final, Itard se lo dio. El salvaje bebió la leche, y entonces dijo “leche, leche”. ¿Qué hizo Itard entonces? Dejó de educar al salvaje. Es imposible enseñarle a hablar —dijo—, ya que habla para no decir nada. En todo caso estamos seguros de que nunca hubiera podido aprender a hablar con alguien que estaba tan convencido de que el lenguaje es comunicación. Porque el lenguaje sirve para la comunicación, pero los gestos que hacía el salvaje para atrapar la leche, *también* eran un medio de comunicación, y

mucho mejor

**N. N.** Es también lenguaje.

**O. M.** — No, es la diferencia entre el lenguaje por gesto y el lenguaje de acción.

**M. M.** — Toda la crítica a la reeducación subyace a todo esto.

**O. M.** — La reeducación por la adaptación, que no funciona.

---

°

Se refiere a “Itard y su salvaje”.

**LA LOGICA  
DEL  
FANTASMA<sup>\*</sup>**

por

**Serge Leclaire**

Ayer quedamos en dos tipos de problemas. Uno se relacionaba con la fantasía. Alguien quería que yo hablase de nuestra concepción teórica de la fantasía. La otra pregunta que se me planteó era concerniente a la relación que puede haber entre el lenguaje y la fuerza pulsional. Ningún tema de psicoanálisis puede ser recortado y aislado. De todas formas pensaba yo que las conferencias que tengo que hacer estarían consagradas al problema de la pulsión, del objeto de la pulsión, de la fuerza de la pulsión y de su relación con lo que nosotros manejamos en el análisis, es decir, las palabras.

He tenido entonces la tentación de empezar hoy por la fantasía. Espero igualmente que en ellas haya tanta discusión e intercambio como los que pueda haber aquí.

Intentaré darles algunos elementos de una teoría lacaniana de la fantasía. Tendré la ocasión de retomar por fragmentos las diferentes preguntas que se me han planteado, pero partiré de vuestra interrogación sobre qué es la fantasía inconciente y la dificultad que ustedes tienen para dar una respuesta a eso. Creo

---

<sup>\*</sup> Versión de una de sus conferencias cuando su visita de abril de 1971 a la A.P.U.

que hay una diferencia en nuestras inspiraciones teóricas, como ya se los he evocado, incluso de terminología. Ustedes emplean el término *fantasía inconciente*, que es un término kleiniano. Nosotros empleamos el término *fantasma*<sup>o</sup>. Pero el fantasma, en el sentido freudiano del término, no es algo puramente inconciente. La formación fantasmática es una formación híbrida. Para retomar la formulación de Freud,<sup>oo</sup> es un negro blanco, que comprende elementos que forman parte de dos sistemas. Por un lado elementos que forman parte del sistema inconciente. Por otra parte, elementos que forman parte del sistema preconscious-conciente. Lo que caracteriza al fantasma, objeto privilegiado de nuestro interés como psicoanalistas, es que se trata de la única organización o de la única formación que participa a la vez de los dos sistemas.

¿Qué quiere decir que participa de los dos sistemas? Puedo ir rápido porque ya les hablé de esto ayer. Es una formación que reúne elementos que se articulan entre sí según una lógica inconciente. Y a la vez, elementos o los mismos elementos, que se articulan siguiendo la lógica de lo conciente. La atención llevada al carácter inconciente del fantasma deja de lado el carácter realmente contradictorio de su estructura, deja de lado los elementos concientes-preconcientes.

Esta es una primera descripción de lo que yo podría llamar una situación de la formación fantasmática.

Creo que esta es la ocasión para que entre en lo esencial de lo que llamo la teoría de Lacan. La tentativa de Lacan es la de producir una lógica de nuestra experiencia psicoanalítica. Puedo partir perfectamente de lo que él llamó la

---

<sup>o</sup> N. del T.: Lo traducimos como “fantasma” para marcar la diferencia.  
<sup>oo</sup> En *Metapsicología*, 1915, capítulo “Lo inconciente”.

lógica del fantasma.

Cuatro términos son necesarios y suficientes para producir esta lógica de la irreductibilidad. Esta lógica que da cuenta del funcionamiento simultáneo de dos sistemas antinómicos: sistema inconciente, por un lado, sistema consciente-preconsciente, por el otro.

El primero de estos elementos es el del sujeto. Hasta el momento no hemos tenido ocasión de hablar del sujeto. Los términos empleados en psicoanálisis son el *moi* o el *je*. Lo que el trabajo psicoanalítico aporta de diferente, en relación con la concepción tradicional del sujeto, es el hecho de que el sujeto no es simple. Tradicionalmente, la función del sujeto, incluso si se definen en forma correlativa diferentes tipos de objeto, objeto de la conciencia, objeto del conocimiento, objeto en el sentido ordinario del término, se los sitúa en relación al sujeto como lo que es localizable objetivamente, en el exterior. El psicoanálisis nos lleva a esa evidencia de que el sujeto siempre está dividido. En forma ejemplar. Freud lo localizó en el caso del fetichismo. Y fue en ese momento cuando introdujo explícitamente, el concepto del clivaje del *moi*. De todas formas, en las diferentes etapas de la elaboración teórica de este concepto psicoanalítico del sujeto, es claro que el sujeto del que habla el psicoanálisis no se asemeja en nada al sujeto de que hablan los psicólogos ni tampoco los filósofos. Este sujeto es siempre el lugar de una contradicción, de la coexistencia de una doble tendencia, del reconocimiento y de la negación de la castración a la vez, ya que en ningún momento funciona verdaderamente como unidad, salvo en los casos en que se considera sólo la mitad del mismo, por ejemplo, sujeto del sistema conciente, sujeto de la conciencia. Es muy incómodo tener que enfrentarse con una referencia tan poco unitaria; sin embargo es esencial. La función del sujeto es, precisamente, esta función paradójica en la que algo que se ve reunido en un solo punto, sufre, en todo momento, un proceso de división. Para intentar proponerles lo que puede ser el sujeto, en el sentido psicoanalítico del término, con su apariencia de unidad y su realidad de división, les pondré la imagen de

una superficie transparente, sobre la que marcaría en un punto dado una mancha. Si ustedes la miran sólo de un lado, este punto les parecerá siempre único, lo que no impedirá que tenga también otro lado. Como no lo pueden mirar más que de un solo lado por vez, ustedes pensarán siempre que es uno, pero si ustedes intentan producir el concepto de ese punto tal como yo lo figuro en esta imagen, están obligados a considerarlo como cortado en dos por la superficie que lo soporta.

La función del sujeto se asemeja a esta función de la superficie transparente, sobre la cual todo lo que se proyecta es inmediatamente dividido. Eso puede dar la ilusión de una reunión en un solo punto, pero en realidad lo que es importante es que eso divide en dos, lo que hay de un lado, lo que hay del otro. La función del sujeto puede ser muy bien representada metafóricamente mediante esta imagen. Es por eso que en la formalización de Lacan, el sujeto se escribe con una S mayúscula con una barra  $\$$ . Este es sólo el primer término, necesario y suficiente para la producción de una lógica del fantasma.

El segundo término es el del objeto, como en el pensamiento más tradicional. ¿Qué es lo que pasa entonces con el objeto, en el sentido psicoanalítico del término? Al igual que lo estaba en relación con el sujeto, estoy obligado a darles imágenes. Contrariamente a lo que se suele imaginar, por comodidad, el objeto de la pulsión no tiene el mismo status que un objeto en el sentido físico del término. Y si se evocaban recién objetos que flotaban en el espacio, en función de los cuales la pulsión se supondría que los atraparla para poder lograr la satisfacción, con la menor práctica analítica ya se manifiesta que el status del objeto no es ése. Sin embargo sería muy simple si el objeto estuviese de esa forma a disposición de la pulsión. La distinción que ustedes conocen, según creo, entre necesidad y deseo, marca bien la diferencia existente con el objeto en el sentido ordinario del término, el objeto de una necesidad específica, que responde estrictamente a la índole de la necesidad y provoca su desaparición. No sucede lo mismo en relación con el objeto de la pulsión. La pulsión no es la



necesidad. El concepto de pulsión es un concepto original del psicoanálisis, incluso si siempre se tiene tendencia a pensar la pulsión como necesidad o como instinto. La pulsión no puede reducirse a esta necesidad orgánica. Si así fuese nunca habría ningún *problema, pero quizás* encontraríamos en este punto una divergencia en esta forma de pensar. Tal vez piensan ustedes que la objetividad o la objetividad de las relaciones entre la madre y el niño, la presencia real del seno, la calidad real de la leche, es lo constitutivo de la relación entre la madre y el niño. Si así fuese, ¿en qué *nos diferenciaríamos* de los pediatras o de los dietistas? Sabemos de todas formas, al margen de lo que sean nuestras soluciones teóricas, que es, por lo menos, el grado de amor o de odio, la cantidad de deseo o de rechazo, lo que es vehiculizado cuando se realiza ese intercambio de alimento que es determinante de la relación oral.

Pero ¿cómo objetivar la cantidad de amor o de odio? ¿Cuál es el status de ese objeto, que es verdaderamente el que está en juego *en* una relación pulsional? Llegamos a la paradoja de que el objeto, que parecía la cosa más fácil *de concebir, es en realidad, abstracto*. El amor, ¿cómo se puede agarrar? ¿Se lo puede agarrar como se hace con un objeto? La oposición *amor-odio, menos aun*. Cuanto más pueden verse los efectos. Si ahora tomamos conceptos más precisos, el objeto de la pulsión misma, evidentemente no es la objetividad del seno para la pulsión oral, sino algo que precisamente, no puede ser ni visto ni tocado ni oído ni agarrado de ninguna forma. Siempre se pueden hacer discursos alrededor de esto. Se puede decir siempre que no es esto, que parece encontrarse entre esto y esto, pero al objeto mismo nunca se lo agarrará.

Es porque efectivamente nunca se lo puede agarrar que nunca se le puede asignar un lugar. Es el soporte de una fuerza absolutamente irresistible; cuando se puede asignar un lugar a algo uno puede desembarazarse de eso. Cuando no se le puede asignar un lugar a algo, cuando uno nunca sabe dónde está, uno está siempre asaltado, siempre se tiene el riesgo de que esté presente, que sin aviso, entre repentinamente en juego. Es justamente lo que sucede, en una forma

completamente general, en nuestra vida de deseo. Si tuviésemos de una vez por todas un objeto de amor, bien reconocido y al que asignáramos un lugar definitivo, no estaríamos entonces expuestos a lo que la tradición moral llama las tentaciones. El diablo puede aparecer en cualquier lugar, en todo momento. Este es un poco, el status del objeto.

Es el segundo término de la lógica que Lacan intenta producir para dar cuenta de nuestra práctica psicoanalítica.

El fantasma, como ya se los dije, es una construcción. Pero una construcción de representaciones. Una construcción de imágenes, sin duda, pero también de palabras, de cosas vistas, como dice Freud. Pero sobre todo, y Freud insiste en ello, de cosas oídas; yo agregaría también de cosas tocadas, de cosas olidas, de cosas gustadas por la lengua -y por la boca. La construcción fantasmática se asemeja a una especie de colaje como en los cuadros más o menos surrealistas, en que no necesariamente entran formas conocidas ni tampoco solamente la pintura, se pueden encontrar también piedras, pedazos de vidrio, armazones de anteojos, cosas realmente heterogéneas que son puestas en un mareo, presentadas como construcciones, como una obra de arte. Muchas personas que forman parte del público bienpensante dicen ante un cuadro de ese tipo: “¡Pero eso no quiere decir nada! ¡No representa nada, no tiene ningún sentido y ni siquiera es lindo!”

El fantasma es un poco eso. Utiliza elementos de todo tipo, pero sus elementos no son objetos. Es este, yo creo, un punto esencial de la diferencia de nuestras conceptualizaciones. Sus elementos son significantes. El significante no necesariamente es verbal. Se caracteriza simplemente por su calidad de rasgo singular, algo que puede ser aislado y que puede ser “reparado” en relación con otro rasgo singular. Eso no quiere decir que mantenga una relación lógica. El

rasgo singular remite siempre a muchas posibilidades. Si en el mismo cuadro ustedes encuentran arena y un armazón de anteojos y tina mancha de color oro, siempre es posible establecer relaciones; dado que se -sabe que con los anteojos siempre se puede establecer una relación entre el armazón y los ojos, se puede interpretar como psicoanalista sabihondo.

Pero en realidad, lo que está en juego en ese montaje son sólo las relaciones que no están necesariamente determinadas por una significación, por un sentido, sino que cada rasgo está abierto a la puesta de manifiesto de muchas relaciones. En los cuadros que sólo ponen en fuego el color, se manifiesta además que no es la representación de otra cosa, de un rostro, de una persona, lo que es más importante y que determina el carácter o valor del cuadro. Es la estructuración de las zonas de color, estén o no apoyadas en una forma expresiva, lo que es determinante. Quiero decir que un cuadro no figurativo puede tener una calidad tan grande como un cuadro figurativo. La belleza de un cuadro no reside en su calidad de figuración. Puede haber muy grandes cuadros que sean figurativos, pero no es una condición necesaria.

El significante y el problema de las relaciones del significante, son del mismo orden. No están fundamentalmente determinadas por su calidad o por su función de representación. El significante funciona de la misma forma que los colores en un cuadro no figurativo.

En la lógica que intento de esta forma resumirles, hemos planteado así un primer término, el sujeto S con barra (\$) en el álgebra de Lacan. Un segundo término, que es el objeto, a, en esa terminología. Y luego, otros dos términos que son: el significante, pero el significante nunca puede ser planteado solo, se define por su relación con otro significante. Para ser riguroso se debe entonces plantear por lo menos dos, s1 y s2.

Se tiene entonces así: \$, objeto a, s1 y s2, los elementos necesarios y suficientes para producir una lógica en la que la castración o la falta tengan su lugar.

¿Cómo situar la formación fantasmática a partir de esta lógica?

Alrededor de la relación entre el sujeto y el objeto, \$ frente a *a*. Se despliega una construcción, un aparato de significantes, pero ningún término puede ser planteado sin los otros. No es posible concebir un sujeto en su división, si al mismo tiempo no se plantea la virtualidad de la cadena de significantes, es decir, toda una serie de identificaciones y escanciamientos posibles. No es posible plantear el sujeto en su división, si no se plantea al mismo tiempo o si no se supone al mismo tiempo, este diablo de objeto, que no es un significante —yo creo que ustedes lo han comprendido—, es precisamente aquello sobre lo que el significante nunca puede poner la mano. Precisamente este *objeto* de la *pulsión, que siempre se escapa*.

Podría continuar la consideración de cada uno de los términos y repetirles que ninguno de los términos de esta lógica puede ser planteado sin los otros. Es esto necesario y suficiente para hablar de lo que está en juego en nuestra práctica, es decir del problema de nuestra relación con la falta que nos constituye o con la castración, que es lo que determina que tengamos acceso al deseo.

Si ustedes suprimen uno solo de los términos de esta lógica, si ustedes convierten al sujeto en un sujeto pleno. es decir, no clivado; si ustedes suprimen al objeto convirtiéndolo en una cosa que se puede agarrar y atrapar; si ustedes suprimen el carácter multívoco del significante; para decirlo de otra forma, si ustedes borran o no tienen en cuenta la especificidad aunque sea de uno solo de estos términos, ya no tienen más la posibilidad de hablar del deseo, ya no tienen la posibilidad de hacer análisis, es decir, de tener en cuenta la realidad de la pulsión, ya que ustedes la niegan al mismo tiempo que pretenden considerarla. Es éste todo el problema de nuestra práctica; tener en cuenta al mismo tiempo la

necesidad de todos estos elementos de la estructura es una empresa que no corresponde a nuestras tendencias naturales.

Nuestra tendencia natural es siempre la de simplificar, suprimir un factor para que el resto sea más manipulable. La ciencia no hace algo diferente cuando deja fuera de su examen el problema del sujeto. Pero lo que especifica el punto de vista psicoanalítico es que pone en primer plano su preocupación de tener en cuenta al objeto, en el sentido psicoanalítico del *término*, ya que de esto ninguna otra disciplina se ocupa. Si ustedes suprimen al objeto, ¿qué les queda por hacer en psicoanálisis, entonces? Nada. Filosofía o medicina biológica.

Pienso entonces, que el esencial de estos cuatro elementos de la estructura y al que debemos prestar la mayor atención, es el objeto. Porque es aquel del que siempre tenemos tendencia a fingir conocer perfectamente, es decir, a desconocer en forma radical.

No sé si realmente respondía a la pregunta sobre cuál es nuestra teoría sobre el fantasma, pero pienso que es mejor que lo retomemos a partir de preguntas que puedan surgir hoy, o en otro momento incluso.

N. N. — Yo quisiera saber si podría precisar o radicalmente no, para quién representan al sujeto los significantes.

S. L. — Es una pregunta muy lacaniana, yo no sé si es perceptible para todo el mundo. Uno de los aforismos de Lacan es: “El significante es lo que representa el sujeto para otro significante”. Forma de decir que al sujeto no se lo puede concebir; para ser más exacto, conceptualizar fuera de la referencia al significante.

Pero la pregunta que usted plantea es qué es lo que quiere decir precisamente, representa. ¿Qué es esta representación mediante un significante de la función subjetiva?

Eso quiere decir que el significante arrastra consigo su castración o la

castración. Que una cosa nunca se puede decir más que por la mitad. Yo lo refería con esta metáfora de la superficie, sobre la que funcionaría el punto doble del sujeto. El significante dice siempre sólo la mitad. En ese sentido se puede decir que él representa la función del sujeto, que es la de división.

Ustedes ven que ya aparece aquí la puesta en juego de dos tipos de diferencias, de dos tipos de distinción que funcionan al mismo tiempo. Si decimos que si representa \$ para s2, en ese circuito entran en juego, por lo menos, dos distinciones. Por un lado la distinción entre si y s2, es la definición misma del significante como rasgo singular, 1 es diferente de 2, pero al mismo tiempo, en esta distinción funciona o es puesta en juego, es representada otra diferencia, que es la del clivaje.

El concepto habitual de diferencia se funda sobre la distinción identificatoria entre un rasgo singular y otro rasgo singular. Pero esta distinción es típica de una forma de proceder a la que habitualmente se llama ciencia positiva. La pregunta permanece siempre planteada en la forma más tradicional, de quién hace la distinción o en quién se apoya la distinción o quién la escribe, quién la formula, quién la establece, suponiendo que haya un inventor o alguien que descubra, que hay dos componentes en un cuerpo simple. Por lo general no se contempla considerar la pregunta de quién plantea la diferencia, como una pregunta de psicólogos o habitualmente de filósofos. Y se dice: es un tercer punto. Dos puntos sólo pueden ser planteados en relación con un tercero, digamos que se trata del sujeto. Es una forma falsa de razonar. Es cierto que dos puntos no se plantean más que en relación con un tercero y así sucesivamente, es decir que los significantes se plantean siempre en relación con los otros significantes, pero sobre todo, en relación con la carencia del significante.

Dejaremos esto de lado y volveremos en otro momento sobre lo que es teorizado por Lacan como falta del Otro. Pero lo que nos interesa ahora en

seguida, en la posibilidad de distinguir dos rasgos singulares, es que lo que permite la verdad de esta distinción entre  $s_1$  y  $s_2$ , no es la puesta en juego del sujeto concebido como tercer término, de un sujeto del conocimiento, sino que es la puesta en juego de un referente dividido, es decir, de un sujeto de deseo. Incluso la distinción más objetiva, más científica, entre el oxígeno y el hidrógeno, supone un objeto deseante. Ésa es la diferencia y *es* esto lo que, en cuanto analistas, no podemos ignorar. Esta dimensión del deseo es figurada en ese caso, por el clivaje del sujeto. No es la misma diferencia.

N. N. — El sujeto olivado establece la diferencia. ¿Es un disparate preguntar para quién establece la diferencia?

S. L. — Utilizaré la forma pasiva, gramaticalmente. La diferencia es establecida por la división del sujeto; que luego se produzca o tenga lugar una intencionalidad debido al juego pulsional, al juego del deseo, es una elaboración secundaria, constante, universal, salvo en algunos psicóticos, pero es sólo puesta de manifiesto ahora con este despliegue de los elementos de la estructura.

Es algo con lo que nunca tenemos que vérnosla directamente. Una especie de dispositivo primario mediante el cual, con el cual, se construye lo que tenemos que conocer, es decir, toda la elaboración secundaria. Es siempre sobre una elaboración secundaria que tenemos que trabajar.

N. N. — ¿Sería un exceso decir que estamos capturados en esa estructura?

S. L. — No, es, incluso, la forma justa de decirlo. Que lo queramos o no estamos capturados de la misma forma en que estamos capturados en un medio gaseoso o acuoso. El problema es el de la forma particular en la que nos acomodamos a esa captura.

N N. —No veo claro la distinción ahora, entre el estatuto del sujeto y el estatuto del *je*.

S. L. — El sujeto, tal como yo intenté presentárselos, me parece, específica el concepto psicoanalítico del sujeto, al que se puede llamar sujeto del deseo o de una forma más aproximativa, sujeto del inconciente.

El *je*, como sujeto del discurso, estructuralmente, no es diferente al sujeto del deseo, pero el acento es puesto en la cadena significante y no tanto en el problema de la relación con el objeto. El sujeto del discurso puede llevarnos a una perspectiva lingüística, en la que el objeto no *tiene ningún* lugar, donde, como se dice, todo es puro juego de significantes.

Sé que es un reproche que se le ha dirigido a menudo a los trabajos de Lacan. Considero que no se justifica. Porque nunca dejó de lado el problema del objeto.

N. N. — Tal vez, entonces, una diferencia capital con la escuela kleiniana es que la escuela kleiniana postula como hecho primario la intencionalidad y usted plantea como hecho primario la diferencia establecida por la división del sujeto.

S. L. — Seguramente, pero aquí corresponde esta postulación de la intencionalidad. Yo lo siento, asociando libremente, como un deseo de afirmar que el deseo existe en la estructura, pero me parece superfluo. Esta estructura es la del deseo. El problema de la determinación de un sentido, de una tensión orientada hacia, es siempre el resultado de una determinación secundaria, de una elección o de una disposición más o menos accidental. Plantear como fundamental una intencionalidad es un resto de religiosidad, una forma de poner en algún lugar en el cuerpo una intención divina, como lo hace el vitalismo: hay



una energía vital que va hacia algo. Es superfluo. Se trata de una proyección secundaria sobre la estructura, que implica ella misma, todas las posibilidades de intencionalidad de una determinación del sentido.

N. N. — Si yo comprendí bien, usted enrostraría a la concepción kleiniana la intención teleológica.

S. L. — Si se la plantea como primaria sí.

N. N. — Aunque usted señala que está implícito el apuntar la intencionalidad en el sujeto que desea.

S. L. — Sí, pero no le acuerdo ningún status primordial. No le acuerdo ningún privilegio a la vida en relación con la muerte. Pienso que la posición psicoanalítica necesita esta neutralidad. Seguramente tenemos que vérnosla con sujetos que viven y desean, pero teóricamente no tenemos por qué pregonar que la vida es buena ni tampoco que la muerte o el más allá es bueno. No tenemos por qué construir una moral.

N. N. — Creo que esto confunde un poco, porque el parentesco tal vez mayor de la concepción kleiniana, es con un pensamiento como el de Brentano, en el sentido limitado del objeto constituyendo al sujeto o de la relación de objeto constituyendo al sujeto.

S. L. — Sí, pero no es exclusivamente constituyendo al sujeto, el dispositivo significativo es, por lo menos, tan constitutivo del sujeto; el privilegio acordado al objeto como único constitutivo del sujeto intenta relegar la prioridad lógica del significativo, no digo una prevalencia temporal, pese a que yo creo que se la puede concebir. “Antes de que tú hubieses nacido”, le decía Freud a Juanito,

“yo sabía que el Edipo existía”, que la estructura existía, es decir, que el orden simbólico existía.

N. N. — Me parece que otra diferencia con la concepción kleiniana es que en ésta la estructura aparece como cambiante, la estructura misma cambia. En vez parecería, no sé si es así, pero por lo que oí, que para Lacan la estructura estaría ya fija.

S. L. — Sí y no. Primeramente, en la concepción kleiniana el dispositivo fantasmático fundamental no cambia. Encontraríamos también en esto lo que Freud formulaba en relación con las profantasías. Él daba tres o cuatro. Por otra parte, es cierto que yo puse el acento sobre la estructura como constante, pero con las que tenemos que vémosla siempre es con elaboraciones singulares de esta estructura. Prácticamente siempre tenemos que vémosla con fantasías que no son profantasías, incluso si sólo se las puede concebir en relación con las profantasías. Es incluso esto lo que nos permite hacer el trabajo interpretativo, pero no exclusivamente esto.

N. N. — Quiere decir entonces, si entendí correctamente, que las postuladas profantasías en el pensamiento de Freud vendrían a llenar la misma necesidad, en la escuela estructuralista, que la estructura, que nos viene ya dada y que estamos capturados en ella a través del lenguaje. Es un *intento* de resolver lo mismo en otros términos, preestructuralistas.

S. L. — Exactamente, con esta ventaja para Freud: de haberlo planteado en términos de fantasía, es decir, de no haber corrido el riesgo en ningún momento de ser reducido a un estructuralismo científico, porque esta referencia al estructuralismo es extremadamente peligrosa. El movimiento estructuralista pone seguramente el acento sobre el carácter sistemático y relacional de los modelos, pero no toma en cuenta la carencia intrínseca del sistema. Si Lacan

niega, en la actualidad, ser estructuralista, ello se debe a que se niega a ser capturado en una forma de pensar, el estructuralismo, en la que al igual que en las otras formas de pensamiento, no se toma en cuenta la carencia intrínseca del sistema. Se puede hablar de estructuralismo en el sentido de Lacan, con la condición de plantear que el sistema está determinado fundamentalmente como tentativa de organización de su propia carencia. En ese sentido el aporte de Deleuze en su último libro, que se llama *El anti-Edipo* podría ser verdaderamente interesante con su modelo de máquina deseante. Este modelo de máquina deseante ya lo había propuesto yo en 1966, exactamente en los mismos términos, a saber: que lo que caracteriza a la máquina deseante es que es una máquina conflictual, es decir, una máquina que funciona para deteriorarse ella misma. Es sólo una imagen, pero eso permite entrever perfectamente en qué el término estructura es peligroso para ser utilizado, porque nos lleva, en general, a un sistema no conflictivo.

*Traducido por Víctor Fishman*

# NOTA SOBRE LA NOCION DE INCONCIENTE EN LACAN

por

**Carlos Sopena\***

*Al grupo de estudios de los jueves*

A punto de partida de la constatación de que el campo psicoanalítico es un campo de lenguaje, Lacan replantea el estatuto de lo inconciente. Al hacerlo, trata de demostrar que la noción de inconciente sólo toma su sentido pleno si se fundamenta en la función simbólica.

Lo inconciente —dice— no es una especie que define en la realidad psíquica el círculo de lo que no tiene el atributo (o la virtud) de la conciencia.<sup>1</sup> No debe ser confundido con lo no conciente.

No es lo instintivo.

No es lo arcaico.

No es lo primordial.

No es el lugar de las divinidades de la noche.

Es el discurso del Otro.

Lo inconciente es un discurso, discurso externo al sujeto puesto que es el discurso del Otro.

Es la estructura del lenguaje que la experiencia psicoanalítica descubre en lo inconciente. Freud había sostenido que el sueño es un *rébus* cuyo pensamiento inconciente debe ser descifrado. *El* sueño tiene la *estructura de una frase* y al analizarlo Freud descubrió las leyes del proceso primario: condensación, desplazamiento, que son las mismas leyes que descubre el análisis lingüístico:

---

\* Dirección: Marcelino Santa María 4, 2º izquierda, Madrid 16.

<sup>1</sup> *Ecrits*, página 830.

metáfora, metonimia.

Lacan añade que si el síntoma se resuelve en un análisis de lenguaje es porque él mismo está estructurado como un lenguaje cuya palabra debe ser liberada.<sup>2</sup>

Si el sueño o el síntoma pueden ser descifrados es porque están inscritos en un proceso de escritura. En cuanto que formaciones de lo inconciente, no es una significación sino su relación con un sistema significante lo que las determina.<sup>3</sup> Dichas formaciones se presentan como carentes de sentido y el sentido habrá que buscarlo en la estructura significante responsable de las mismas.

Lo inconciente no es significado latente sino significantes en cadena que en otro lugar —en otra escena, decía Freud— se repiten e insisten para interferir en el discurso y el pensamiento concientes. Irrupción de un no-sentido lógico, articulado de acuerdo con ciertas leyes que le son propias, y que por ello es contrario a la razón, discordante con la vida de la conciencia. Si en cambio se define lo inconciente como significación de lo manifiesto, la ausencia de sentido sería sólo aparente, puesto que derivaría de una circunstancial falta de comunicación entre distintos niveles de sentido. Esta sería una manera positiva de concebir lo inconciente como sede de los significados últimos. No es la de Lacan, para quien lo inconciente no es sentido sino que es letra y “lettre volée”, perdida.

La experiencia psicoanalítica es la puesta en juego de la realidad de lo inconciente, siendo un encuentro con lo real bajo la forma de la carencia. Es un encuentro con el no-ente, con una dimensión negativa que es idealmente inaccesible. No es algo irreal sino un real evanescente, cuasi real. Tampoco es algo realizado en el pasado; más bien es algo del orden de lo no-realizado o de

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, página 269.

<sup>3</sup> *Ibidem*, página 445

Le Seminaire, I, página 181

lo que se realizará en el futuro como pasado, como algo que habrá sido. Lo inconciente podrá o no realizarse en lo simbólico, pasando por el lenguaje e integrándose a la historia del sujeto.<sup>4</sup>

“Lo inconciente es ese capítulo de mi historia que está señalado por un blanco u ocupado por una mentira: es el capítulo censurado. Pero la verdad puede volverse a encontrar; lo más a menudo ya está escrita en otra parte. A saber:

- en los monumentos: y esto es mi cuerpo, es decir, el núcleo histérico de la neurosis donde el síntoma histérico muestra la estructura de un lenguaje y se descifra como una inscripción que, una vez recogida, puede sin pérdida grave ser destruida;
- en los documentos de archivos también: y estos son los recuerdos de mi infancia, impenetrables tanto como ellos, cuando no conozco su proveniencia;
- en la evolución semántica: y esto responde al *stock* y a las acepciones del vocabulario que me es particular, como al estilo de mi vida y a mi carácter;
- en las tradiciones también, y aun en las leyendas que bajo una forma heroificada vehiculan mi historia;
- en los rastros, finalmente, que conservan inevitablemente las distorsiones necesarias para la conexión del capítulo adulterado con los capítulos que lo enmarcan, y cuyo sentido restablecerá mi exégesis”.<sup>5</sup>

Lo inconciente está escrito y puede ser leído, y esto significa que lo único que puede encontrarse son inscripciones, rastros del objeto perdido. “Eurídice dos veces perdida, tal es la imagen más sensible que podríamos dar, en el mito, de lo

---

<sup>5</sup> *Écrits*, página 259.

que es la relación del Orfeo analista con lo inconciente”.<sup>6</sup>

Esa huella de lo perdido es la materialización del significante. El significante saussuriano no tiene vínculo interno con el significado, siendo dos órdenes distintos y separados. Es una ilusión creer que el significante responde a la función de representar al significado. La estructura del significante es su articulación con otros significantes en una cadena que se caracteriza por la oposición diferencial entre sus términos. El sentido no está en otro sitio que en las correlaciones de un significante con otros, y es allí donde hay que buscarlo porque el sentido insiste en la cadena significativa, sin que ningún significante pueda ser reducido a una significación.

La separación entre significante y significado es la misma que existe entre inconciente y conciencia. Lacan define lo inconciente por la autonomía de la cadena significativa, con las combinaciones que en ella se realizan, e insiste en la heterogeneidad de las leyes del proceso primario con respecto a las del sistema consciente-preconsciente. No se trata de distintos niveles de significación, uno profundo o latente y otro manifiesto, sino de dos sistemas con leyes propias. Lo inconciente es otro discurso, un discurso que se sitúa en otro lugar, constituyendo un dominio distinto al del significado. Se hace entonces absolutamente necesaria la hipótesis freudiana de la doble inscripción, la que es concebida por Lacan como producto del desdoblamiento de un mismo significante en unidades significantes completamente diferentes, sobre todo topológicamente. Cada *una* de estas inscripciones, soportada por un mismo significante, tiene un alcance distinto debido a su lugar de soporte.<sup>7</sup>

La prioridad del significante no escapó a la consideración de Freud y Lacan

---

<sup>6</sup> Le Seminaire, XI, página 27.

<sup>7</sup> A. Rifflet Lemaire, *Lacan*, página 397.

nos recuerda. que ya en un trabajo de 1898 —*Sobre el mecanismo psíquico del olvido*—, explica su olvido del nombre Signorelli por las concatenaciones y sustituciones de significantes dentro de una cadena formada por el eslabonamiento de una serie de *nombres*. Allí hay un pasaje donde Freud da mayor relevancia a la concatenación entre significantes que a la afinidad conceptual, de significado. Dice lo siguiente: “La influencia que tomó inaccesible a mi memoria el nombre de Signorelli —o, como suelo expresarlo, que lo «reprimió»— sólo podía emanar de esa historia suprimida acerca de la valoración de la muerte y del placer sexual. De ser así, debería poder demostrarse la representación intermedia que sirvió para vincular ambos temas. La afinidad conceptual —en un caso el Juicio Final, el «día último», en el otro la muerte y la sexualidad— parece muy endeble; tratándose de la represión de un nombre, lo más probable era que la concatenación se hubiese establecido entre nombre y nombre.”<sup>8</sup>

Refiriéndose a la energía con que Freud rechazó todo intento de relativización del asesinato del padre considerado como drama inaugural de la humanidad, Lacan señala que lo que Freud mantenía al defender su mito era el rango primordial de ese significante que representa la paternidad. Es un significante primordial por la conexión de la paternidad con la muerte, que Freud ha destacado explícitamente en varias historias clínicas. El padre muerto adquiere mayor poder que el que tenía en vida, dice en *Tótem y tabú*. Para Lacan el verdadero padre, es decir, el padre simbólico, es el padre muerto. Este constituye la esencia de la paternidad, que está más allá del padre real y sus atributos; realiza el pasaje de la presencia del padre al nombre del padre, organizador *del* sistema del parentesco. Es *la función* paterna lo que da respuesta a la pregunta de Freud, ¿Qué es un padre?

---

<sup>8</sup> S. Freud, *O. C.*, t. XXII, página 477.



La prevalencia otorgada al significante modifica la relación del sujeto con el lenguaje, porque de ser su creador pasa a ser su servidor. En efecto, si se da prioridad al significado y a la capacidad significativa o expresiva de los sujetos parlantes, el lenguaje es considerado un instrumento al servicio de las necesidades de la comunicación humana. En cambio para Lacan el orden simbólico es constituyente del sujeto, porque desde que habla o hablan de él está dentro de un discurso que lo trasciende, o sea, dentro de una cadena significativa en la que deberá estructurarse. Es una ilusión creer que el orden simbólico es formado por la conciencia. Si el hombre llega a pensar el orden simbólico —dice— es porque está allí apresado en su ser.<sup>9</sup>

El lenguaje es causa del sujeto. El sujeto no se constituye en su relación con el mundo, en su enlace con lo real, sino que lo hace en el orden simbólico. El símbolo tiene exterioridad y autonomía con relación al hombre, que nace ya inscrito en un orden simbólico y como efecto de la determinación de éste, capturado en las redes del simbolismo que lo precede y estructura.

La noción de sujeto no se refiere entonces a lo que el individuo experimenta interiormente, sino que apunta a una realidad transindividual. El sujeto está descentrado con respecto a sí mismo y determinado en su conducta y en su destino no por sus instintos ni por su carácter ni por los accidentes de su historia real, sino por su inserción en un discurso en el cual su lugar está inscrito ya en su nacimiento, aunque más no sea bajo la forma del nombre propio.

Esta exterioridad de lo simbólico con relación al hombre es la noción misma de lo inconciente. Un punto esencial y completamente original del concepto lacaniano de lo inconciente es la afirmación de que existe una simultaneidad del acceso al lenguaje y de la formación de lo inconciente. Es desde cuando habla que el sujeto pasa a estar determinado por un discurso que no puede conocer porque él mismo está constituido como efecto de ese discurso. Lacan pone el

lenguaje como condición de lo inconciente: si hay inconciente es porque el sujeto está subordinado al significante y es clivado al quedar excluido del campo significante que lo determina, constituyéndose al mismo tiempo lo inconciente como represión originaria. Por el lenguaje hay escisión y por la escisión hay castración y deseo: imposibilidad de reunirse con el objeto perdido.

Es también la estructura de una cadena significante la que puede explicar la represión y la repetición. Lo reprimido son significantes articulados, como en el olvido del nombre Signorelli. Esto tiene como consecuencia que si el sujeto reconoce algo, al mismo tiempo se verá forzado a reconocer una serie de otras cosas que le resultan intolerables. La represión sólo es comprensible si se refiere a la coherencia de un discurso.<sup>10</sup> A su vez, el automatismo de repetición se explica para Lacan por la insistencia de la cadena significante. Es la relación del sujeto con el significante, al estar condenado a repetirlo, la expresión de la compulsión de repetición y de la pulsión de muerte.

El significante, que es la estructura de la determinación, en sí mismo no es más que el rastro de una nada, el símbolo de una ausencia. Es el ¡Ford, ¡Da! con que el niño nace al lenguaje y comienza a mantener una relación con la dialéctica ausencia - presencia. “Por la palabra, que es ya una presencia hecha de ausencia, la ausencia misma viene a nombrarse en un momento original cuya recreación perpetua captó el genio de Freud en el juego del niño.”<sup>11</sup>

Es el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas. Lo real en sí mismo es vertiginosamente caótico e inabordable y es por la función de la palabra que eso puede ser articulado y ordenado de cierta manera. La noción de lo simbólico es la única que puede dar cuenta de la articulación de sentido, pues nada nos sería accesible si no estuviera marcado por el sello del significante y de sus leyes. El sujeto tiene la ilusión de que está frente al mundo, pero él y su

---

<sup>9</sup> *Écrits*, página 53.

<sup>10</sup> *Las formaciones del inconciente*, página 94

<sup>11</sup> *Écrits*, página 276.

relación con el mundo están envueltos por el lenguaje. Esto subvierte la teoría del conocimiento, puesto que si la relación del sujeto con el objeto pasa por el lenguaje, no hay conocimiento de lo real sino aproximación a la verdad.

Pero la palabra, que engendra las cosas, es también la muerte de las cosas. En cuanto nombra una ausencia, la palabra implica la ausencia de la cosa, de la misma manera como el deseo implica la ausencia del objeto. El lenguaje no informa sino que evoca, dice Lacan. “El símbolo se manifiesta primeramente como muerte de la cosa y esta muerte constituye en el sujeto la eternización de su deseo.”<sup>12</sup>

Al estar la palabra en el centro del pensamiento de Lacan, también lo está la falta, el vacío. Como está en el centro del hombre ese vacío que es el deseo, indestructible al decir de Freud. Por el escamoteo del objeto el deseo es siempre deseo de otra cosa: nostalgia del objeto perdido que se tiende en repetición hacia el infinito.

Para finalizar, volvamos a la fórmula enigmática del comienzo: lo inconsciente es el discurso del Otro. Esto queda demostrado, según Lacan, en un trabajo que Freud tituló *Psicoanálisis y telepatía*, en el que menciona el caso de un analizando que había consultado a una adivina, presentándole la fecha de nacimiento de su cuñado. Ella le había dicho que, de acuerdo con el oráculo, esa persona moriría próximamente de una intoxicación con cangrejos o con ostras. Tiempo después, el joven decía a Freud que eso era extraordinario, porque si bien la profecía no se había cumplido, era cierto que meses antes de su visita a la adivina su cuñado había sufrido una intoxicación por cangrejos que lo tuvo a la muerte. Freud conjeturó entonces que el celoso joven había tenido en aquella oportunidad el siguiente pensamiento: “Bueno, esta vez ha salido con vida; pero

no por ello renuncia a su peligroso amorío con mi hermana, y espero que la próxima vez muera por eso”. Este “espero”, dice, es el que luego se convertiría en la profecía, cuyo contenido coincide con el de una realización de deseos. Y agrega: “Se trata de un deseo extraordinariamente poderoso de una persona, que guardaba con la conciencia de ésta una relación peculiar, el cual puede alcanzar con la ayuda de una segunda persona expresión conciente bajo un tenue disfraz.”<sup>13</sup> Es en el discurso de otro —en este caso de la adivina, convertida en médium de lo inconciente— donde puede ser reconocido el deseo del sujeto. Pero repárese en que el joven consulta a la adivina y ella, a su vez, al oráculo, que es al que se le atribuye autoridad en la materia. Ambos quedan, pues, subordinados a una instancia impersonal, situada en un nivel que trasciende el de las relaciones humanas, y que es el lugar al que se plantean las preguntas. ¿Quién habla, entonces? Es la adivina en cuanto que Otro, puesto que trasmite la respuesta del oráculo.

Esta última pregunta puede ser formulada con respecto al análisis, y las semejanzas con la situación anterior no son casuales si se tiene en cuenta que el analista puede ser considerado un médium de lo inconciente. ¿Quién habla? El analizando no habla de sí —no tiene conciencia de sí desde que es sujeto clivado— sino que otro habla de él (“ça parle de lui”). ¿A quién habla? Al analista; pero éste también es otro, dado que su persona sufre un desdoblamiento por la transferencia y se duplica en el Otro en que la transferencia lo transforma. Es así como la interpretación —dice Lacan— va a ser recibida como proveniente del Otro que la transferencia supone que es. El que habla, entonces, es el Otro. Y el Otro es el principio del poder de la palabra del analista. Si el análisis no es un diálogo es porque no hay un sujeto frente a otro sujeto sino una relación siempre abierta al lugar simbólico. El analista puede

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, página 319.

<sup>13</sup> S. Freud, *O. C.*, t. XXI, página 42.

descifrar lo inconciente pero él también, en cuanto sujeto, está bajo los efectos del significante.

El Otro no es otro sujeto real sino un lugar que puede ser aproximativamente definido como el lugar de despliegue de la palabra, el garante de la verdad a quien el sujeto dirige sus interrogantes esperando encontrar un oráculo, pero de donde le vuelve la pregunta, ¿Qué quieres?

## **RESUMEN**

Lacan fundamenta la noción de inconciente en la función simbólica. Lo inconciente es una cadena significativa articulada que se repite e insiste para interferir en el discurso y el pensamiento concientes. Es otro discurso que se desarrolla en otro lugar según ciertas leyes que le son propias.

La exterioridad de lo simbólico con relación al hombre es la noción misma de lo inconciente. El orden simbólico no es creado por la conciencia sino que es constituyente del sujeto, que desde que nace pasa a formar parte de una cadena significativa en la que deberá estructurarse.

Existe una simultaneidad del acceso al lenguaje y de la formación de lo inconciente: desde el momento que habla el sujeto pasa a estar determinado por un discurso que falta a su disposición ya que él mismo está constituido como efecto de ese discurso. El sujeto es clivado al quedar excluido del campo significativo que lo determina, constituyéndose lo inconciente como represión originaria. Por el lenguaje hay escisión y por la escisión hay castración y deseo: imposibilidad de reunión con el objeto perdido.

Esto cuestiona las teorías de la personalidad: el sujeto de lo inconciente no puede ser definido como sujeto psicológico sino como sujeto descentrado con respecto a sí mismo y determinado por lo simbólico.

Lo inconciente es el discurso del Otro, es decir, un discurso externo al sujeto que alude a una instancia impersonal que trasciende al individuo y al nivel relacional. Otro lugar u otra escena a la que el hombre debe dirigirse en busca de su deseo y de su reconocimiento.

## **SUMMARY**

Lacan fundamenta the notion of the unconscious on the symbolic function.

The unconscious is an articulated chain of signifiers that repeat themselves and insists in interfering speech and conscious thought. It is another speech that develops in another place and according to certain laws that belong to it.

The exteriority of the symbolic in relation to the human being is the very notion of the unconscious. The symbolic order is not a creation of conscience but a constituent of the subject, which from the moment of his birth becomes a part of the significant chain in which it must be structured.

There is a simultaneity between the access to language and the formation of the unconscious: from the moment the subject speaks he becomes determined by a speech that is not at his disposal so long as he himself is constituted as an effect of that speech. The subject is split the moment he remains excluded of the significant field which determines him, the unconscious constitutes as the primal repression. Because of language there is splitting, because of splitting there is castration and wish: impossibility of joining with the lost object.

This questions the theory of personality: the subject of the unconscious cannot be defined as a psychological one but as a subject out of center with respect to himself and determined by the symbolic.

The unconscious is the speech of the Other, that means a speech external to the subject which alludes to an impersonal instance which transcends the individual and his relational level. Other place or another scene to which men must direct themselves in search of his wishes and his recognition.

## BIBLIOGRAFÍA

Freud, S.: *Sobre el mecanismo psíquico del olvido*. Obras completas, tomo XXII, Santiago Rueda, Buenos Aires, 1 953.

Freud, S.: *Psicoanálisis y telepatía*. Obras completas, tomo XXI.

Koolhaas, G.: *¿Quién es el Otro?* Revista Uruguaya de Psicoanálisis, tomo XIII. n<sup>o</sup> 4; 1971-72.

Lacan, J.: *Écrits*. Ed. du Seuil, París. 1966.

Lacan, J.: Le Séminaire, tomo 1. *Les écrits techniques de Freud*. Ed. du Seuil, París, 1975.

Lacan, J.: Le Séminaire, tomo XI. *Les quatre concepts fondamentaux de la*

*psychanalyse*. Ed. du Senil, París, 1973.

Lacan, J.: *Las formaciones del inconciente*. Selección de O. Masotta. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.

Rifflet-Lemaire, A.: *Lacan*. La Gaya Ciencia, Barcelona. 1971.

Recibido el 30 de enero de 1976



**SOBRE  
EL CONCEPTO  
DE LOCURA  
EN LACAN**

por

**Mario Silva García\***

Hemos conocido con relativa tardanza la producción inicial de Lacan, aquella en la cual no aparecía aún su postura original dentro del psicoanálisis. Nuestra intención es mostrar que desde su tesis de la *Paranoia*, (1) pasando por *La causalité psychique*, al *Traitement de la psychose* (2) se puede observar un desenvolvimiento cuyos momentos esenciales nos proponemos desarrollar.

La *Tesis* llevaba un epígrafe extraído de Spinoza:

“Una afección cualquiera de un individuo dado muestra con la afección de otro tanta discordancia, como la esencia de uno difiere más de la esencia del otro.”

*[Ético, III, Prop. LVII.)*

Su objetivo en la *Tesis* era mostrar que los *conflictos determinantes*, los *síntomas intencionales* y las *reacciones pulsionales* de una psicosis discrepan con las *relaciones de comprensión*, que definen el desarrollo, las estructuras conceptuales y las tensiones sociales de la personalidad normal de acuerdo con

---

\* Profesor de Filosofía de la Facultad de Humanidades uruguaya, participó del “Grupo de Estudios sobre Lacan” constituido en la APU.

una medida que determina la *historia* de las afecciones del sujeto. [p. 342]

La preocupación inicial de Lacan es mostrar cómo la personalidad globalmente considerada se encuentra afectada en este tipo de psicosis, especialmente en su aspecto evolutivo. Las fases aparecen como comprensibles. Apoyándose en la noción de intencionalidad muestra cómo los progresos de la personalidad pueden estar condicionados por el progreso dialéctico del pensamiento. Habrá de verse cómo éste puede quedar trabado.

Los factores a considerar son: el desarrollo biográfico, en sus relaciones de comprensión, la concepción de sí mismo y cierta tensión en las relaciones sociales. En este momento, con respecto al inconciente, le otorga más *significación a Meyerson que a Freud*. Es la *noción* de personalidad la *que* permite considerar la psicogenia de un síntoma.

Cuando maneja la noción de estructura no le asigna un contenido técnico sino el tradicional, próximo al que luego habrá de condenar en Lagache.

Ya en el análisis del caso Aimée, calificado de psicosis paranoica, señala el estado mórbido que comenzaba al despertar con una duración variable, con objetivación de los contenidos del sueño, con su creencia correspondiente y rehúsa la reducción de este fenómeno, así como las interpretaciones delirantes, al fenómeno del sueño fisiológico. Ya destaca la significación de las imágenes del sueño según Freud. No hay carácter razonante, pero hay psicogenia. Y señala la presencia en el delirio de estructuras conceptuales que tienen significación personal, particularmente en las relaciones de naturaleza social.

En sus trabajos iniciales, *Au-delà du "Principe de réalité"* y en *La causalité psychique*, buscará configurar un estatuto propio de lo psíquico y antes de haber elaborado la distinción y conexión de lo imaginario y lo simbólico, encontrará en lo primero el tema de la psicología. La vulgarización de ciertos

---

conceptos tiende generalmente a una deformación, así ha ocurrido con el *complejo*. Freud mismo no era muy afecto a este término, y Lacan entiende que no hay incompatibilidad entre normalidad y *complejo*. Éste designa meramente la actitud estereotipada respecto a ciertas situaciones, el elemento más estable de la conducta, un conjunto de rasgos de comportamiento que se reproducen siempre que hay analogía entre determinadas situaciones. Sólo adquiere carácter malsano cuando incide en su formación una experiencia traumante inicial. Lacan ve en el complejo la base de la familia, y no en el instinto. Y en la línea tan característica de Levi-Strauss destaca la presencia de lo humano en lo social.

La *imago* es la traducción del complejo y la interpreta no como representación sensible ni actual, sino como foco implícito de la conducta. A veces parece como si quisiera reemplazar la noción de inconciente por la de lo imaginario. (3) La imago no está amortajada en lo inconciente, sino proyectada en la conciencia. Merleau-Ponty señala el reemplazo de una concepción retrospectiva por una prospectiva.

*Au-delá* muestra la perspectiva freudiana y Lacan señala allí la predominancia abusiva de la *función de lo verdadero*, en el sentido en que P. Janet hablaba de *función de lo real*.

Tanto la psicología como la psiquiatría han relacionado lo psíquico con registros ajenos a éste. Las operaciones de tipo cognoscitivo son reducidas a lo real y otras se consideraron reductibles a algún determinismo de raíz orgánica. Es sobre esa distinción de lo real y lo ilusorio donde habrá de instaurarse la experiencia analítica. La condición parlante de esta experiencia nos lleva a determinar quién habla y a quién le habla. En esa interlocución aparece una imagen proyectada y difusa que el analista debe recomponer.

“Su acción terapéutica debe ser definida esencialmente como un doble movimiento por el cual la *imagen*, primero difusa y quebrada, es

regresivamente asimilada a lo real, para ser progresivamente desasimilada de lo real, es decir, restaurar en su realidad propia.” (4)

Es, siguiendo las huellas de la noción de *imago* y alejándonos de Spitteler y de Jung como podemos entender por qué Lacan sostiene que el objeto de la psicología (la *imago*) debe ser entendido en términos relativistas o sea relaciones inter-humanas. El planteo nos hace recordar ciertos criterios epistemológicos sostenidos por Bachelard, cuando señala el ascenso de ciertas ideas a un nivel de *cuerpo nocional*. Así sucede con la idea de masa newtoniana, pensada como cociente entre fuerza y aceleración. Lacan sostiene un criterio muy similar. Freud ha sacado la imagen de su uso común aunque no totalmente, pero ha conservado lo más importante: su función *informadora*. Ésta se pone de manifiesto en el proceso de *identificación*, bien diferente del de imitación, ya que encontramos en aquella no sólo la asimilación global de una estructura, sino también la asimilación virtual del desarrollo que implica esta estructura en el estado aún indiferenciado.

El *cuerpo nocional* supone la *imago*, el *complejo*, la *libido*. Como concepto energético la libido no es sino la natación simbólica de la equivalencia entre los dinamismos que las imágenes invisten en el comportamiento. Es la condición misma de la *identificación simbólica* y la entidad esencial del orden racional, sin las cuales ninguna ciencia podría constituirse. En términos similares a Bachelard señala Lacan cómo la combinación de la noción de investidura libidinal, con una estructura como la del superyó, representa un progreso similar al que ha aportado en la ciencia física el uso de la relación entre peso y volumen. Estos planteos ya estaban en la *Tesis*.

Buscando las raíces de la psicosis de Aimée, una paranoia de autopunición, señala que la anomalía de estructura y la fijación de desarrollo de la perso-

nalidad constituyen las causas primeras.

Más hondamente que Freud, transita por Brentano y señala cómo todo fenómeno de conciencia tiene un sentido, entendiendo este vocablo como significación y como orientación. Pero en el psicoanálisis encuentra la formulación de las leyes que relacionan el sentido subjetivo de un fenómeno de conciencia y el fenómeno objetivo al cual responde. Y a propósito del psicoanálisis no podía dejar de surgir la cuestión referente a la posibilidad de usar ese método en el campo de la psicosis, es decir, la cuestión conocida como los *límites de la analizabilidad*.

En la conducta aparentemente extraña de Aimée, Lacan descubre un sentido: la autopunición [cf. p. 250] y agrega que ese mecanismo que está dirigido contra las tendencias vitales esenciales del individuo tiene una génesis social. De ese modo, a la luz del psicoanálisis, el mecanismo de autopunición se ilumina en base a la génesis del superyó.

“Lo que en efecto nos parece original y precioso, en esta teoría, es el determinismo que permite establecer en ciertos fenómenos psicológicos, de origen y de significación sociales, respecto a aquellos que definimos como fenómenos de la personalidad.” [p. 252.]

Lacan se lanza entonces a la captura de la *imago* de la perseguidora. La halla en el tipo de mujer que, en algún grado, goza de libertad y *poder sociales*. Es el tipo que ella desea ser. De ese modo comienza el juego del yo y su imagen alienante. Todavía Lacan no usa este vocabulario, pero ya se anuncia la fase del espejo. Aimée ataca en su víctima su ideal exteriorizado y al mismo tiempo y por el mismo mecanismo se hiere a sí misma.

Esto señala una relación entre los fenómenos autopunitivos y una fijación de la libido. La forma de considerar ésta (noción energética que sirve de común

medida a fenómenos muy diversos) [p. 256] concuerda con la indicada en *Écrits* [p. 91]. Se anuncia también la amplitud de la libido, como *deseo*, como el *eros* antiguo, conjunto de apetitos del ser humano que superan sus estrictas necesidades de conservación. [Tesis, p. 256] En el momento de elaboración de la Tesis no parece conocer a Hegel; más tarde su influencia es visible, por ej. en *La causalité*, y allí aparece el deseo como *Begierde*, según los términos de la *Phänomenologie*. En este momento que estudiamos —1932— señala la compensación entre las fijaciones narcisistas y objetales.

*Fijación*, en el sentido que Lacan le da, está muy próxima a *constitución*, pero deja abierta la puerta a un determinismo traumático, señalable históricamente y evocable subjetivamente por una técnica apropiada. No podemos abundar en más detalles que conciernen a los principios generales del análisis. Mencionamos únicamente lo referente a lo sexual. Aquí se señala una inversión psíquica, y casi toda la descripción del proceso paranoico en su aspecto libidinal recuerda lo señalado por Freud a propósito del caso Schreber.

El delirio, en Aimée, una vez sistematizado, exhibe legiblemente el conflicto afectivo inconciente que lo engendra y la actitud de autopunición que asume la enferma.

El tratamiento psicoanalítico en este caso, supone despertar las resistencias en el sujeto. Es menester que las ligazones narcisista y objetal encuentren un equilibrio por el cual este tipo de psicosis requiere un psicoanálisis del yo, tanto como un psicoanálisis del inconciente.

Al considerar las formas conceptuales o las funciones mentales de representación que se encuentran en las psicosis paranoicas, encontramos una referencia elogiosa a Blondel que no concuerda con apreciaciones posteriores. Aquél veía en la conciencia mórbida una representación del mundo más diferenciada, más directamente *unitiva* con el ritmo de lo real, más inmediatamente surgida de las relaciones vitales del yo, pero por las mismas razones asocial e incommunicable. En la misma dirección la escuela italiana, que seguía

también la orientación sociológica francesa.

Blondel hablaba pues de una manera especial, más primitiva, de captar lo real. Lacan entiende que en las psicosis paranoicas, las concepciones delirantes tienen siempre un *cierto valor de realidad*, que se comprende en relación con el desarrollo histórico de la personalidad del sujeto.

En este tipo de paranoia (autopunitiva) se observa que las energías autopunitivas del superyó se dirigen contra las pulsiones agresivas surgidas del inconciente y traban de algún modo la ejecución.

La *Tesis* realiza la crítica de quienes ven la psicosis determinada por una constitución o por un trastorno orgánico. El método que Lacan exhibe, consiste en buscar la comprensión, o sea la consideración de la psicosis como un todo positivo y organizado y no como un conjunto de hechos aislados elementales.

Conviene subrayar otro punto, el referente al *concepto de deseo*. Lacan lo define por un cierto *ciclo de comportamiento*. Se caracteriza por ciertas oscilaciones orgánicas generales llamadas afectivas, por una agitación motriz, que según los casos está más o menos dirigida por ciertos fantasmas, cuya intencionalidad objetiva será más o menos adecuada. Cuando una experiencia vital dada, activa o soportada, ha determinado el equilibrio afectivo, el reposo motor y el desvanecimiento de los fantasmas representativos decimos que el deseo ha sido satisfecho y que esta experiencia era el fin y el objeto del deseo. Poco nos importa, agrega Lacan, que los fantasmas hayan estado o no conformes a la imagen de este objeto; dicho de otro modo, que el deseo haya sido conciente o inconciente. El concepto mismo de lo inconciente responde a esta determinación puramente objetiva del fin del deseo [cf. p. 311]. Y la psicosis de Aimée se presenta también como un ciclo de comportamiento. Ese rasgo sirve de base a su comprensión.

En la *Tesis* no aparece la definición de la psicología como estudio de la *imago* sino como ciencia de la personalidad. Frecuentemente emplea la expresión concreto y psicología concreta, pero el nombre de Politzer está ausente; en

Écrits aparecerá la mención elogiosa de aquel malogrado pensador LP. 161]? Pero pensamos que la forma lacaniana de concebir la imagen permite tender un puente respecto a una psicología cuyo tema es definido inicialmente (1932) como el estudio genético de las funciones intencionales donde se integran las relaciones humanas de orden social.

Por ahora, al considerar las relaciones de comprensión, no utiliza las relaciones simbólicas. Pensamos que Lacan debe mucho al pensamiento de Lévi-Strauss, y parecería que en este momento aún no lo conocía. Tampoco es visible la gravitación de la lingüística. Todavía el estructuralismo está ausente. (5)

En la *Tesis* entiende que en la interpretación de las psicosis, los síntomas no dejan nada que desear en cuanto a su claridad significativa. Lo que más le interesa en este momento dentro del psicoanálisis es el valor atribuido a las resistencias del sujeto y conviene insistir en esto que pasa a *Écrits*. Nos referimos a las *méconnaissances* y denegaciones sistemáticas. Anteriormente se había referido a esas resistencias “morales” que suponen límites a la influencia de lo real. Dichas resistencias las experimentamos bajo una forma ambivalente, sea que ellas nos aseguren contra la emoción que nos domina o la realidad que nos oprime, sea que ellas se opongan a que nos conformemos a un ideal determinado, a que nos sometamos a una disciplina determinada por normativos *que puedan parecer*. Más allá de Freud, es en Nietzsche y en La Rochefoucault en quienes piensa Lacan.

Desde una perspectiva analítica puede destacarse cierta tipicidad de desarrollo de la personalidad que supone coherencia entre su génesis y su estructura, pero además hay que tomar en cuenta una común medida entre los diversos fenómenos de la personalidad que se expresa por una energía *psíquica, la libido*. El caso sub iúdice se diagnostica como una erotización correlativa del órgano anal, con tendencia sádica y con un objeto fraterno según una elección



homosexual. Pero lo más importante nos parece ser la declaración de Lacan de que entiende partir del punto al cual llegó el psicoanálisis.

Al respecto señala las dificultades que aparecen en la noción de fijación narcisista, sobre la cual se funda la doctrina de las psicosis. Esas dificultades son visibles en las discusiones permanentes sobre la distinción del *narcisismo* y del *autoerotismo* primordial, sobre la naturaleza de la libido afectada al yo [al definirse el yo por su oposición al ello, ¿la libido narcisista ha surgido del primero o del segundo?], sobre la naturaleza del yo mismo, tal como lo define la doctrina (identificado con la conciencia perceptiva y con las funciones preconcientes, es también en parte, inconciente). También sobre el valor económico incluso de los síntomas que fundan más sólidamente la teoría del narcisismo, especialmente los de despersonalización, ideas hipocondríacas. ¿Se trata de hechos de sobre-investidura o de des-investidura libidinal? No hay unanimidad de criterios al respecto. Aun cuando reconozca la relación entre narcisismo y psicosis, señala Lacan cómo ese campo sigue siendo la *terra incognita*.

El análisis de la génesis del *Über-Ich* o del *Ideal-Ich*, el proceso de reincorporación, narcisismo secundario y en este caso la función de auto-punición, nos revela la estructura concreta de naturaleza imitativa de uno de los fundamentos vitales del conocimiento. Lacan insiste en el antropomorfismo primordial en el conocimiento, que es visible en el niño y en el primitivo. Esta prioridad de lo humano tendrá su amplia justificación en la llamada *fase del espejo* y justifica y torna natural el movimiento hacia Hegel.

Cuando Hegel caracteriza al hombre insiste que el rasgo que lo define como tal es la conciencia de sí (*Selbstbewusstsein*) y ella está unida al yo. Pero el yo no surge de las actitudes del conocimiento sino que es el deseo (conciente) de un ser lo que constituye a este ser en cuanto que yo. El yo humano es el yo del deseo. Kojévé insiste en que no hay que confundir el deseo con la cosa deseada,

y a nivel del hombre para que surja la conciencia de sí el deseo debe versar sobre un objeto no natural —sobre el deseo mismo—. El deseo humano debe versar sobre otro deseo, lo cual significa una pluralidad de deseos. (Está sobrentendido que cuando hablamos de deseo no intentamos aludir a *Wunsch* sino a *Begierde*.)

“El deseo humano o antropógeno que constituye un individuo libre e histórico y conciente de su individualidad, de su libertad, de su historia y finalmente de su historicidad difiere del deseo animal (que constituye a un ser natural, viviente sólo y únicamente con sentimiento de su vida) por el hecho de que versa no sobre un objeto real “positivo” dado, sino sobre otro deseo. Así en la relación entre hombre y mujer, el deseo no es humano, sino se desea, además del cuerpo, el deseo del otro, es decir, si se quiere poseer o asimilar el deseo tomado en cuanto que deseo, es decir, si quiere ser “deseado” o “amado” o reconocido en su valor humano, en su realidad de individuo humano [. . .]. Desear el deseo de Otro, es en último análisis que el valor que yo soy o represento sea el valor deseado por este otro; yo quiero que él reconozca mi valor como un valor, yo quiero que él me reconozca como un valor autónomo. O *sea*, en el fondo, es deseo de reconocimiento. El origen de la conciencia de sí implica una lucha a muerte por el reconocimiento.” (6)

En la *Tesis* Lacan había sugerido que posiblemente todo conocimiento fuera primeramente conocimiento de *una persona*, antes de serlo de un objeto y acaso esta última noción haya sido una adquisición secundaria [cf. p. 326].

Sobre el otro aspecto de la doctrina freudiana en el cual Lacan insiste, ya hemos indicado algunos rasgos. Es el referente a la noción de *equivalencia energética*, que penetra en el campo de la termodinámica, y cuyos dos princi-

pios fundamentales parecen servir de base para explicar el desarrollo y la equivalencia de los fenómenos de la personalidad.

Criticando luego las concepciones que toman en cuenta los factores orgánicos para la explicación de la psicosis, se aparta de la doctrina del *paralelismo psiconeurológico* que había reaparecido bajo el nombre de “automatismo mental”. En este momento respeta la crítica bergsoniana (su juicio sobre Bergson como sobre Blondel sufren más tarde un cambio radical) y está de acuerdo con ella, pero la distingue erróneamente del realismo neutro, del cual está, en el fondo, muy próxima. Parece no haber advertido los distintos significados que Bergson le otorga al término *imagen*.

En la conclusión de su *Tesis* no está muy lejos de las concepciones topológicas al estilo de Lewin.

“La personalidad” —nos dice— “no es paralela a los procesos neuronales, ni tampoco al conjunto de los procesos somáticos del individuo; lo es a la totalidad constituida por el individuo y por su medio propio.” [p. 237.]

Ese medio es esencialmente humano. Lo social adquiere gran significación entonces para la distinción del conocimiento verdadero o delirante, ya que el asentimiento social tiene en esa distinción un papel muy importante.

Todo esto justifica el epígrafe ya que en la psicosis podemos distinguir:

- a. Conflictos determinantes, síntomas intencionales y reacciones pulsionales.
- b. Relaciones de comprensión, que definen el desarrollo, las estructuras conceptuales y las tensiones sociales de la personalidad normal.

c. Discordancias entre a y b medidas por la *historia* de las afecciones del sujeto.

Spinoza entiende por *esencia* según Lacan la suma de las relaciones conceptualmente definidas de una entidad. No es exactamente así. Es aquello que en virtud de su definición posible, el entendimiento concibe a priori como *real*; podemos definirla como la estructura inmanente concebida por el entendimiento y no por la causa que la hace existir en la naturaleza. (7) Luego en la tercera parte de la *Ética, Del origen y de la naturaleza de las afecciones*, afirma en la Prop. VII, que el esfuerzo por el cual cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser no es nada fuera de la esencia actual de esta cosa. Y de inmediato pasa a una fórmula sorprendente por su proximidad con la de Hegel. Este esfuerzo, cuando se relaciona con el alma sola, es llamado *voluntad*; pero cuando se relaciona a la vez con el alma y el cuerpo, es llamado *apetito*; el apetito no es de ese modo otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se desprende necesariamente lo que sirve a su conservación; y el hombre está así determinado a hacerlo. Además no hay ninguna diferencia entre el apetito y el deseo, salvo que el deseo se vincula generalmente con los hombres, en tanto que ellos tienen conciencia de sus apetitos y puede por esta razón definirse así: el deseo es el apetito con conciencia de si mismo. [*Esc. a la Prop. IX, de la Parte III*]

El término empleado por Spinoza no es *desidérium* sino *cupiditas*, estableciendo así el paralelo de *Wunsch* y *Begierde*. Y agrega que el deseo es la naturaleza misma o la esencia de cada uno; por tanto el deseo de cada uno difiere del deseo de otro en tanto que la naturaleza o esencia de cada uno *difiere* de la esencia de otro. [*Demostración de la Prop.. LVII*]

Por otra parte la acción virtuosa o actuar por virtud, es actuar, vivir y conservar su ser bajo la conducción de la razón, de acuerdo al principio que nos es propio. Cuando el hombre hace el mal no actúa, porque en ese caso obedece a sus pasiones. Pasión implica pasividad. Hay en este caso una mezcla de fuerzas que provienen de él, de su esencia y del exterior; la resultante sigue una

dirección distinta a la tendencia natural. Actuar de acuerdo a nuestra naturaleza, a nuestra esencia, es el principio de la *Ética* de Spinoza. Seguir la esencia es seguir el dictado, *llega a ser el que eres*. Es visible un conflicto entre la existencia temporal llena de variaciones, con causas exteriores actuantes, que perturban y destruyen, y el mundo de las esencias, eternas e inmutables. La esencia es nuestro ser mismo y ese modo de ser bajo la forma de la eternidad se presenta como el más verdadero e inteligible.

¿No buscará Freud, como Spinoza, sustituir el determinismo de las afectaciones por la tarea lúcida de asumir nuestro ser? ¿No será ese el sentido que Lacan otorga a la enigmática fórmula *Wo Es war, soll Ich werden?* ¿La búsqueda del sujeto no será la búsqueda de un titular del *conatus*?

Resumamos brevemente las conclusiones de Lacan en su *Tesis*. Los contenidos sistematizados del delirio exhiben uno o varios de los conflictos vitales del sujeto que pueden considerarse como causa de la paranoia. Su clave habrá de encontrarse en un análisis psicológico concreto que se aplica a todo el desarrollo de la personalidad del sujeto, es decir, acontecimientos de su historia, a los progresos de la conciencia, a sus reacciones en el medio social.

Los procesos orgánicos actúan como causa ocasional, los conflictos vitales como causa eficiente, pero además hay que tomar en cuenta un factor específico que implica una anomalía específica de la personalidad, pero que es *compreensible* y que supone una acción del superyó. Significa una anomalía de evolución, una fijación afectiva en el estadio en que se forma el superyó. En dicha fijación se advierte una erotización de tipo anal, con los caracteres que ya hemos señalado, y aparece el narcisismo secundario, que explica las tendencias concretas que podemos vincular a su personalidad. Ellas se exteriorizan al máximo en el delirio. Allí se advierte el complejo fraterno, la homosexualidad reprimida, el alcance altruista y social de los temas idealistas y el poder de las pulsiones agresivas y autopunitivas. Es posible señalar un período prepsicótico en el cual esas tendencias están latentes, aunque sospechables, en síndromes

psicasténicos o de neurosis obsesiva.

*La causalidad psíquica* (8) comienza con una crítica a la posición de Ey. Lacan busca en la locura una significación que concierna al ser mismo del hombre, o sea lo que llamaríamos la significación antropológica de la locura. De Ey retengamos la idea de que la locura, la enfermedad mental, representa un insulto y una traba a la libertad; la patología de la libertad es el tema de la psiquiatría. (9)

La *Tesis* insistía en la psicogenia. En este trabajo enlazado con aquella reitera esa posición. La locura es un fenómeno de pensamiento. El tema de reflexión lo suministra el célebre texto de las *Méditations* en que Descartes analiza el fenómeno de la locura. Él nos conduce al tema de la *creencia* sobre el cual Ey ha insistido tanto, pero Lacan arroja una nueva luz sobre el fenómeno de la creencia delirante. La ve no como déficit, sino como *méconnaissance*, como desconocimiento, con toda la ganga activa que el vocablo implica. (Aquí ya avanzamos por la sinuosidad de vocablos que el alemán permite al adosar el prefijo “ver”.)

“Desconocer supone un reconocimiento, como lo manifiesta el desconocimiento sistemático, donde es menester admitir lo que es negado, como reconocido de algún modo.” (10)

Lo más importante de todos estos fenómenos es que ellos de algún modo apuntan al sujeto personalmente; constituyen de algún modo su expresión, por lo cual vemos la relación entre el fenómeno de la locura y del lenguaje. El abandono de la tesis del lenguaje-signo por la de la palabra como nudo de significación, nos conduce al Lacan que conocemos. Y ahora cobra conciencia de que en la *Tesis* había intentado una *Fenomenología de la locura* y en ella encuentra como rasgo central el fenómeno de la *méconnaissance*, de la creencia,

por la cual el loco se cree otro del que es. Y es en Jules de Gaultier donde busca su apoyo. Aludimos al fenómeno del bovarysmo, que nos parece que Lacan incorpora a su *tesis* de la alienación del yo.

El bovarysmo es la disposición patológica para concebirse Otro, para imaginarse sin cesar un destino diferente al propio, de tal modo que toda vida normal escapa necesariamente a los poderes de un ser constituido de tal forma. El hombre se concibe como otro del que es, desde que toma conciencia de sí. Todo gira sobre una ficción, la de una realidad distinta de las representaciones sucesivas en que aparece y que es la ficción misma de la identidad del yo. El bovarysmo nos traslada al plano del *creerse*; aquí se conjugan el saber y el creer, o se escinden. ¿Hasta dónde el *creerse* determina el *ser*? En frases ingeniosas, cuyo sentido casi nunca se busca penetrar, se enuncia que Napoleón era un loco que se creía Napoleón, o se utiliza a Víctor Hugo, como titular de esa anomalía, pero se pasa por alto el sentido de las mismas; Napoleón sujeto no es el Napoleón predicado, o al menos hay una cierta desviación entre uno y otro, que marca la ilusión, la posible creencia delirante. Cuando Valéry reitera la cuestión de Montesquieu: “¿Cómo se puede ser persa?”, pasa de inmediato a otra: “¿Cómo se puede ser lo que se es?” Y uno de sus personajes había sugerido que conocer es seguramente no ser lo que se es.

El juego está así entre el ser y el creer y de Gaultier le asignó una dimensión metafísica al bovarysmo; vio el mundo como un acto de imaginación. Esa separación entre el ser y el creer es lo que engendra la *méconnaissance*. Esta actitud se encuentra en Aimée, pero de un modo más general la encuentra Lacan en Hegel. Y aquí debemos *detenernos* en un pasaje que *estimamos fundamental*:

“Yo digo; fórmula general de la locura en el sentido de que se puede ver su aplicación particularmente a una cualquiera de sus fases por lo cual se realiza más o menos en cada destino el desarrollo dialéctico del ser humano y ella se realiza siempre allí; como un estancamiento [*stase*] del

ser en una identificación ideal que caracteriza ese punto de un destino particular.” (12)

Los textos de Hegel se encuentran en la *Filosofía del Espíritu* y en la *Fenomenología del Espíritu*.

El primer texto aludido por Lacan es el párrafo 4-7 y corresponde al apartado cuyo título es el sentimiento de sí (*Selbstgefühl*). (13)

El texto es sumamente complejo y muestra el principio dialéctico característico de Hegel pero que estimamos fundamental para comprender también a Lacan, que se inspira mucho en aquél. Aquí se trata del *erfüllte Selbst* (el sí mismo colmado), que se distingue del formal o vacío. Se caracteriza por haber logrado avanzar en el movimiento dialéctico, haber logrado la consecuencia consigo mismo y con el mundo exterior. Eso supone la supresión de la distinción de lo exterior y lo interior, y la ausencia de choque con la alteridad. La locura (*Verriicktheit*) supone el fenómeno de la escisión (*mit sich selber entzweien*); un poder gobernar (*miichtigen*) y un no poder gobernar (*noch nicht mdchtigen*). Pero además y fundamentalmente, su fijación en una esfera particular y aislada.

Ese estancamiento (el pasaje se refiere al alma sensitiva, *die fühlende Seele*) indica que todavía no se ha alcanzado el nivel del espíritu (*Geist*). En ese momento, Hegel considera el sujeto como una individualidad natural. No existe locura a nivel del Espíritu, porque la condición de éste es la libertad.

Cuando se considera el espíritu como alma, como cosa, como lo hacía la antigua metafísica, es decir como natural y existente (*Seiendes*) es capaz de locura, porque detiene su movimiento, porque se manifiesta allí una cierta impotencia que no logra la mediación y permanece en lo inmediato; el alma abdica de su *Werden*, de su “llegar a ser” o, para usar la fórmula lacaniana, de su “serse”, que se contrapone al “ser” natural. Esta naturalidad libera las de-



terminaciones egoístas del corazón. Este es el mal genio del hombre que llega a dominar en la locura; pero que no implica la desaparición de la razón. Y Hegel emplea la fórmula que usa Lacan referente a la significación antropológica de la locura; podemos considerarla como un nivel esencial del desarrollo del alma (*als eme wesentliche Entwicklungsstufe der Seele*).

Lacan sitúa la locura (*folie, fou*) en la línea de *follis*, hinchado, infatuado. Se comprende así la proximidad a las fórmulas hegelianas sobre el tema que aparecen en la *Fenomenología* bajo el título de La ley del corazón y el delirio de la presunción (*Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendiinkels*), cuyo prototipo es el K. Moor de Schiller. Modelo en función del cual Lacan busca comprender la paranoia. (14) K. Moor, en quien culmina el proceso de exaltación de la fuerza, impulso indomable de independencia y libertad, que busca la quimera de una vida sustraída a toda ley. K. Moor encarnando esa ley del corazón se opone a y trata de destruir un orden del mundo hecho de coerción y violencia. Preso en su singularidad, no advierte que al pretender realizar esa ley, deja de ser ley del corazón. Por el hecho de no haber logrado la universalidad, por no haber pasado por la mediación, cae en el delirio de la presunción, que corresponde a lo que Lacan llama el “creerse”, la infatuación. La presunción delirante es el furor de la conciencia que busca preservarse de su propia destrucción. La conciencia proyecta fuera de sí la perversión que es ella misma y se esfuerza por considerarla y enunciarla como un Otro, distinto de ella misma y responsabiliza a individuos que contingente-mente habrían introducido ese mal en la humanidad buena por naturaleza. (13)

Como es sabido, la *Phiinonienologie* tiene por meta el Saber Absoluto, allí donde el ser y el saber se confunden; dicha obra busca establecer el estatuto del sujeto. Es el tema del cual habrá de ocuparse Lacan en uno de sus trabajos donde se advierte más hondamente la influencia de Hegel, *Subversion du su jet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*. Pero ahora no hemos llegado

a ese punto, sino que estamos en una fase primeriza, en que la dialéctica parece casi detenida a nivel del yo que, como señala Leclaire, no es el sujeto, sino que está más cerca del personaje, de la apariencia, de la función que de la conciencia o de la subjetividad. El yo se sitúa del lado de lo imaginario, mientras que la subjetividad se coloca del lado de lo simbólico. El yo es el lugar de las identificaciones imaginarias del sujeto. (16)

En *La causalité psychique*, Lacan no desarrolla el tema del delirio de la presunción, sino a través de otra figura de la *Plúinomenologie*: el Alma Bella (*Die schüne Seele*). Creemos que ésa es la figura en la cual se sitúa el Alceste de Molière. Alceste está loco y Molière lo muestra como tal en el grado en que su alma bella no reconoce que él mismo concurre al desorden contra el cual se rebela.

Este momento aparece luego de la fase de la conciencia moral (*das Gewissen*). Es un capítulo en la crítica del idealismo. (17) Lacan también ha expresado su repulsa al idealismo; el *rencontre du réel* se revela por la *tyché*, que está más allá del *automaton*. (18)

Hegel denuncia aquí el hecho de que la convicción puede acompañar cualquier contenido arbitrario y alude a la aspiración de unir la naturaleza y el deber, es decir, la moralidad que se confunde con la naturaleza. Goethe desarrolló, como es sabido, este tema en su *Wilhelm Meister (Bekerrntnisse einer schönen Seele)*, pero él mismo desconfiaba de esta actitud como uno de los más nobles engaños y de las más sutiles confusiones de lo subjetivo con lo objetivo. Hay aquí una convicción (*Oberzeugung*) apoyada en una libertad que es arbitrariedad (*Willkiir*).

Tanto K. Moor como Alceste desatienden la mediación, pero mientras que en el primero hay una contradicción violenta con el curso del mundo, aquí hay más contemplación que acción. La conciencia en la forma del alma bella carece

de fuerza para alienarse (no *Entfremdung*, extrañamiento, sino *Entdusserung*, exteriorización), le falta fuerza para hacerse de sí misma cosa y soportar el ser.

Alceste se ubica en el narcisismo mundano, aquel narcisismo que manifiesta una idealización colectiva del sentimiento amoroso. El yo de que se trata es aquel que La Rochefoucault había desenmascarado. Su réplica:

Yo no la amaría, si no creyera serlo (*amado por ella*), es la fórmula del narcisismo, pero que emerge de aquella atmósfera colectiva, dominada por las:

*A force de parler d'amour, ron dlevient amoureux, o*

*Il y a des gens qui n'auraient jamais été amoureux s'ils n'avaient jamais entendu parler de l'amour.*

¿Qué hay aquí en este narcisismo sino una aparición prematura del saber? El narcisismo, fijación de una fase de la conciencia de sí, es una tentación. ¿No ha hablado Lavelle de “la tentación de Narciso”? Señalamos una unión prematura del *eros* y el saber, que Pascal había denunciado también:

*Il faut quelquefois ne pas savoir qu'on aime.*

Es lo que Alceste no consigue jamás; no consigue jamás sentir que no se ama por amar, como la frivolidad de la época preconizaba, sino por lo amado.

“Porque aquel que ama no lo bien amado, sino el amor, que ama sentirse amar y se complace en el amor, no es sino un *amateur*, no un amante, y su drama no es sino una farsa; es aquel que haciendo del fin un medio y del medio un fin, se coloca en el punto de vista no del amante, sino del amado. Aquí el «amare amabam» de San Agustín, la pasión tristaniana según Rougemont y la complacencia erótica de Proust se reúnen en el mismo diletantismo, en una misma indiferencia esencial con respecto al Otro, en un mismo cero de inocencia.” (19)

Se trata de un narcisismo que ignora el deslizarse hacia el acusativo del amar, que se detiene a mitad de camino para volver sobre sí. Eso es lo que se esconde en la réplica de Alceste. Y no titubea en desear la desvalorización de lo amado, si ésta es la forma de dominar y poseer mejor su objeto, reiterando así el famoso discurso de Sócrates en el *Fedro*, sacrificando lo esencial del *eros*; el desear lo que no se tiene. Todo el personaje trasunta pues la omnipresencia de ese yo hinchado, infatuado, fórmula de la locura. Y la paradoja es que Alceste no ama a quien lo ama (Eliante, Arsinoé) sino a quien lo rehúsa, pero no admite que a Celiméne le pueda suceder lo mismo. Eso explica la ira absurda ante el poema de Oronte, porque ve allí el reflejo de su propio drama. Celiméne penetra claramente en el delirio de la presunción que aflige a Alceste:

*Y pensaría parecer un hombre del vulgo.*

*Si se viera que concuerda con el criterio de alguien.*

¿Qué le queda a Alceste, sino habiendo fracasado al pretender ser, verbalmente al menos, un K. Moor, transformarse en el alma bella?

*Y buscar sobre la tierra un lugar apartado*

*Donde se tenga la libertad de ser un hombre de honor!*

Para Lacan la agresión a Oronte, absurda, desmesurada, es la agresión a sí mismo, la búsqueda de la autopunición, la agresión suicida del narcisismo. Y contra Ey, en la línea de Guiraud, insiste en afirmar la significación del acto delirante, en vez de atribuirle a una contingente falta de control, señalando cómo en el asesinato, aparentemente inmotivado, es el *kakon* (el mal) de su propio ser lo que el sujeto busca destruir.

Los procesos de Moscú, aquellos que inspiraron a Koestler y a Merleau-Ponty también, habrían podido servir de ejemplo.

“Indudablemente toda manifestación del yo está compuesta tanto de buenas intenciones y de mala fe, y la protesta idealista común contra el caos del mundo traiciona, inversamente, el mismo modo por el cual aquel que tiene un papel que desempeñar, se arregla para sobrevivir. Esto es justamente la ilusión que luego denuncia como la ley del corazón, cuya verdad clarifica indudablemente el problema del revolucionario actual que no reconoce sus ideales en los resultados de sus actos. (20)

Ey había señalado que la locura puede definirse como una traba de la libertad. Lacan, en la línea de Hegel y de Kierkegaard, enseña que la locura subyace al ejercicio mismo de la libertad en el atractivo de las identificaciones en que *el hombre* compromete a la vez su verdad y su ser. El subrayado es nuestro y con él queremos destacar el sentido esencialmente antropológico de la locura. “Lejos de ser un insulto” para la libertad, ella [la locura] es su más fiel compañera y sigue su movimiento como una sombra.

Y el ser del hombre, no sólo no puede ser comprendido sin la locura, sino que no sería el ser del “hombre si no llevara en sí la locura como el límite de su libertad”. (21) Respecto a un criterio que veía en la locura el fracaso en el logro de la verdad, la verdad como índice del conocimiento, como *adequatio*, respecto a aquel otro que identificaba la locura con la naturaleza perdida, el extravío del deseo, la inmediatez perdida, y que la suprimía por el retorno a lo natural, he aquí que se dibuja una nueva concepción, de acuerdo con la cual la locura está ligada a una cierta forma del devenir humano.

“Ahora la locura tiene un punto de partida temporal —incluso aunque no se lo entienda sino en un sentido mítico—; sigue un vector lineal, que indica un acrecentamiento indefinido. A medida que el medio constituido en torno al hombre y por el hombre se vuelve más espeso y opaco, los

riesgos de la locura aumentan. El tiempo de acuerdo al cual se distribuyen se torna un tiempo abierto, un tiempo de multiplicación y crecimiento. La locura llega a ser la otra cara del progreso; al multiplicar las mediaciones, la civilización ofrece sin cesar al hombre nuevas oportunidades de alienarse.” (22)

Se comprende entonces que Lacan sostenga que la locura, su causalidad, radica en la insondable decisión del ser en la cual comprende o desconoce su liberación, en esa trampa del destino que lo confunde sobre una libertad que no ha conquistado.

La historia, la dialéctica del sujeto nos presenta también aquí una *Fenomenología*, la fenomenología, no de las *Gestalten* del Espíritu, sino de las *imágenes* del yo.

En esa dialéctica, un momento central es aquel señalado por la “lucha por el reconocimiento” de Hegel. Aquí, en Lacan, se sitúa en la aparición del momento edípico, que señala el advenimiento de lo simbólico. Dejando de lado las peripecias que puede presentar lo edípico (las posibles anormalidades conflictivas) la *imago* paterna precipita (en sentido químico) en el sujeto un mundo de personas que en cuanto representan núcleos de autonomía, cambian completamente para él la estructura de la realidad. Cabe distinguir un espacio y un tiempo imaginarios, y un tiempo y un espacio que corresponden a este orden nuevo. La enfermedad (Lacan lo ha mostrado a propósito del caso Aimée y lo reitera a propósito de Schreber) supone un rechazo del orden simbólico y mantiene el espacio y el tiempo imaginarios. (23) El Edipo o las ceremonias de iniciación, señalan el ingreso al mundo de la cultura. En este trabajo Lacan transita ya por el mundo de Levi-Strauss.

El proceso genético que Lacan se propone estudiar en función de la fase del espejo, nos lleva a la constitución del nudo imaginario que el psicoanálisis ha

designado con el nombre de *narcisismo*. Dentro del narcisismo Lacan destaca las tendencias suicidas, aquellas que Freud ha situado bajo el nombre de *pulsión de muerte* o masoquismo primordial y que se constituye en episodios de miseria, de sufrimiento; el traumatismo del nacimiento, prematuración fisiológica, destete...

La Ur-Bild (imagen primordial del yo) se presenta como esencialmente alienada y el sacrificio primitivo como suicida. En esto consiste la estructura fundamental de la locura: la discordancia entre el yo (*moi*) y el ser. El tema es ahondado en *Traitement* y en *Subversion du sujet*.

Reiterando su crítica a Ey y para demostrar la significación de la *¡mugo*, Lacan se vuelve a la naciente etología (24) y a sus enigmas: ¿cómo adecuar en ese nivel psíquico y organismo? ¿Cómo explicar la significación, la importancia de la *imago* en relación a la exigüidad del desarrollo nervioso? ¿Cómo no advertir el desborde inexplicable de lo psíquico? ¿Cómo eludir la causalidad psíquica?

## NOTAS

- (1) J. Lacan, *De la psychose paranoïaque d'origine ses rapports avec la personnalité*. Ed. du Seuil. París, 1975.
- (2) *Pro pos sur la causalité psychique, D'une question préliminaire éi fout traitement possible de la psychose*, apud. *Écrits*, ed. Du Seuil, París, 1966.
- (3) Cf. M. Merleau-Ponty, *Les Stades du dece<sup>1</sup>oppement enfantin*, apud. *Bulletin de Psychologie*, Nov. 1964.
- (4) J. Lacan, *Écrits*, pág. 85.
- (5) "Como nosotros mismos hacemos del término estructura un empleo que

- creemos legitimizar en el de Claude Lévi-Strauss...” (J. Lacan, *Écrits*, p. 648.)
- (6) A. Koleoé, *Introduction d la lecture de Hegel*, pág. 13. ed. Gallimjrd, Pars, 1947.
- (7) M. Gueroult, *Spinoza*, 1, pág. 26 ed. Aubier-Montagne. París. 1968
- (8) J. Lacan, apud *Érits*.
- (9) Cf. H. Ey, *Des idées de Jackson á un modele organo~dynamique en psychiatrie*, ed. Privat Toulouse, 1975.
- (10) Lacan *Écrits*, pág. 165.
- (11) P. Valéry, *L’Ame et la Danse*, pág. 166, ed. Gallimaxd, París, 1944
- (12) 1. Lacan, *Écrits*, pág. 172.
- (13)Hegel, *Somtltche Werke*, 10, *System dar Philosophie, Dritter Teil, Die Philosophte des Geistes*, cd. por Glockner, Frommann, S’tuttgart, 1965.
- (14) Cf. J. Lacan, *Écrits*, pág. 173 y Hegel, *Phenomenologie des Getstes*, ed. cit. II.
- (15)Cf. J. Hyppolite, *Genése et Structure de la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel*, pág. 278, ed. Aubier, París, 1946.
- (16)S. Leclaire, *A la Recherche des principes d’une psychothérapie des psychoses*,  
L’Eovlution Psychiatrique (1958).
- (17) Cf. J. Lacan, *Le Seminaire*, tomo XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Ed. du Senil. París, 1973.
- (18)Id.
- (19) V. Jankélévitch, *Traité des Vertus*, pág. 765, ed. Bordas, París, 1947.
- (20) 1. Lacan, *Some Reflections on the Ego*, pág. 12, The International Journal of Psychoanalysis, Vol. XXXIV, 1953. (\*)
- (21) J. Lacan, *Écrits*, pág. 176, Cf. id. pág. 281: “El yo del hombre moderno ha



tomado su forma, lo hemos indicado en otra parte, en el *impasse* dialéctico del alma bella que no reconoce la razón misma de su ser en el desorden que ella denuncia en el mundo”.

Cf. también pág. 279 “En la locura, cualquiera que sea la naturaleza, es menester reconocer, por una parte la libertad negativa de una palabra [*parole*] que ha renunciado a hacerse reconocer, sea lo que llamamos obstáculo a la transferencia, y por otra parte la formación singular de un delirio que, fabulatorio, fantástico o cosmológico —interpretativo, reivindicador o idealista—, objetiva el sujeto en un lenguaje sin dialéctica.”

(22) M. Foucault, *Folie et Dérison*, pág. 452, cd. Plon, Paris, 1961.

(23) Cf. Sami-Ali, *L'Espace imaginaire*, cd. Gallimard, París, 1974.

(24) Además de las obras clásicas de N. Tinbergen, y K. Lorenz, puede consultarse el magnífico tratado de I. Eibl-Eibesfeldt, *Etología*, Introducción al estudio comparado del comportamiento, E. Omega, Barcelona, 1974.

**REVISTA  
A LAS  
VIDRIERAS**

***REVISTA BRASILEIRA DE PSICANALISE***

Acaban de aparecer los números 1 y 2 del tomo X, con lo que esta prestigiosa revista editada por la Associação Brasileira de Psicanálise entra en su décimo año de existencia.

El número 1 publica artículos conmemorativos del acontecimiento, y los relatos oficiales presentados al V9 Congreso Brasileño de Psicoanálisis celebrado en Porto Alegre. El tema de los mismos es *Teoría estructural y relaciones de objeto* y los trabajos fueron elaborados por Gecel L. Szterling y otros (San Pablo), Leáo Cabernite y otros (Río), Abram J. Eksterman (Río) y Germano Vollmer (Porto Alegre). Publica también un trabajo de Luíz A. P. Galvão: *Criterios para la calificación de analistas didactos y peculiaridades del análisis didáctico*,

En el número 2 aparecen las contribuciones a la mesa redonda del mismo congreso, cuyo tema es *La elaboración working thought) en el proceso analítico*, cuyos autores son Thelma Da Silva y Yuta-ka Kubo (San Pablo), L. Cabernite y otros (Río), Walderedo 1. de Oliveira y otros (Río), y Antonio Mostardeiro y otros (Porto Alegre). Asimismo publica trabajos de Mário Pacheco de Alméida Prado (*Realidad social y psicoanálisis*), Cyro Martías (*Contribución al estudio de la historia del psicoanálisis en Brasil*), Judith Andreucci (*Consideraciones sobre el análisis de la personalidad psicótica*) y Sergio O.Terra (*Freud, Fliess, cocaína*).

Por informes y suscripciones dirigirse a Rua Itacolomí 601, 89 andar, San Pablo, Brasil.

**REVISTA DE LA SOCIEDAD  
COLOMBIANA DE PSICOANALISIS**

Esta nueva publicación viene a enriquecer el campo editorial psicoanalítico y se constituye en un índice fiel de la importancia y desarrollo del movimiento psicoanalítico en América Latina.

Es dirigida por Guillermo Sánchez Medina, secundado por Bernardo Alvarez, Simón Bransky, Eduardo Laverde Rubio y José Joaquín Gutiérrez Pinilla, quienes cuentan con la colaboración de una extensa nómina de psicoanalistas integrantes de diversas asociaciones.

En el índice de su primer número incluye trabajos de Guillermo Sánchez Medina (*Introducción a la teoría de la ciencia psicoanalítica*), Guillermo Arcila Arango (*El gran viraje metodológico hacia el psicoanálisis*), Luis Yamín (*Sobre el esquema referencia*), Bernardo Alvarez Lince (*La interpretación denotativa en los pacientes esquizoides con perturbación a predominio semántico*), Carlos Plata Mujica (*Apuntes sobre temas de técnica psicoanalítica*).

Nos complace expresar a los compañeros de Colombia nuestras felicitaciones y augurar a la Revista un vigoroso crecimiento y el pleno logro del propósito de difundir el pensamiento de su Sociedad en procura de que “una crítica, una evaluación, una discusión, venidas de cerca o de muy lejos, pueden ayudarnos a enriquecer, a validar nuestro conocimiento, para así hacer ciencia”.

**ACTUALIDAD PSICOLÓGICA**

Haciéndose eco de la demanda que (les-de tiempo atrás había surgido en el ambiente, los psicólogos argentinos Miguel Kohan y Nélica Mograbi crearon

hace un año un medio de difusión de características particulares.

Se trata de *Actualidad Psicológica*, un periódico de divulgación de información y notas relativas a la psicología y destinado a llenar un vacío importante en la comunicación entre los profesionales de esta especialidad.

En sus páginas han aparecido notas escritas por importantes personalidades, reportajes, comentarios bibliográficos, información de cursos, congresos, jornadas y noticias varias.

Los números aparecidos hasta el momento son 16, todos ellos de interés, destacándose los tres dedicados al *XXIXQ Congreso de la Asociación Psicoanalítica Internacional* (realizado en Londres en julio de 1976); *¿Por qué Lacan?* (edición especial; 18 pp.); *Algunos parámetros para la(s) lectura(s) de Freud* (Roberto Harari); *Una orientación en el campo de las psicoterapias* (Héctor Fiorini); *Retórica de la fantasía de la elección de objeto* (David Maldavsky); *Teoría de la identificación* (Leon Grinberg). Éstas y otras notas hacen de *Actualidad Psicológica* un reflejo del nivel alcanzado por la disciplina psicológica en la República Argentina.

*Actualidad Psicológica* puede adquirirse por medio de suscripciones y en librerías especializadas de Buenos Aires. Por mayor información dirigirse a Avenida de Mayo 1370, piso 12, of. 317, Buenos Aires, República Argentina.

• **Leão Cabernite, Antonio Dutra Junior, Galina Schineider. Antonio M. De Barata. O**

**GRUPO TERAPÉUTICO E A PSICANALISE, 1974. Imago Editora Ltda., Río de Janeiro.**

Como signo del creciente interés y desarrollo de la psicoterapia colectiva, acaba de aparecer este excelente texto que plantea la evolución de la psicoterapia grupal (la “analítica” incluida) como una respuesta a las solicitudes del

medio. Evolución que va desde el grupo en el que cada uno de sus integrantes recibe atención individual —bajo la hipótesis de que el tratamiento de un componente del conjunto beneficiaría a los demás— hasta el análisis del grupo como unidad, y que fue posible por el avance de los conocimientos de la dinámica de grupo aportados por Lewin, Bion y otros.

En el encare de los autores del libro, la integración del sujeto en el grupo ya es, de por sí, terapéutica y la entienden como un aspecto del ingreso del hombre en la cultura por la concomitante “resolución” del complejo de Edipo.

Las semejanzas y diferencias entre los campos psicoanalítico y grupo analítico, la enseñanza de la terapia grupal, la experiencia de trabajo con grupos en instituciones y el futuro de esta técnica son otros de los capítulos en los que se articula el libro.

• **José Luis Martí-Tusquets:**

**PSIQUIATRÍA SOCIAL. Temas fundamentales de Psicología, n<sup>o</sup> 3;**  
1976.

Editorial Herder, Barcelona.

La psiquiatría clínica tradicional se esforzó en el estudio de los rasgos psicológicos y psicopatológicos del hombre aislado. Estructuré copiosos y complejos cuadros clínicos en los que la sintomatología era valorada como producto patológico en sí. La valoración de los factores ambientales y de las relaciones interhumanas, la aparición de la noción de grupo, el descubrimiento de la psicodinámica y la consideración de las relaciones interpersonales así como los aportes de la psicofisiología, de la bioquímica cerebral y de la neuropsicología, han producido, en las tres últimas décadas, una visión integral de la psiquiatría, que posibilita la elaboración de *la psiquiatría social*.

José Luis Martí-Tusquets es profesor de la Escuela Profesional de Psiquiatría

de la Facultad de Medicina de Barcelona y director del Instituto Frenopático. En esta *Psiquiatría social* estudia los problemas de la biosociogénesis, el análisis dialéctico de la locura, la antipsiquiatría, el valor de los factores socioculturales, la transmisión de las enfermedades psíquicas, la dinámica y psicoterapia de grupo, la comunidad terapéutica y la terapia familiar. A ello aporta los frutos de su experiencia clínica profesional.

## IMAGO

Es una nueva publicación, editada en Buenos Aires, de la que ya han aparecido tres números. Acerca de su carácter y orientación habla en forma elocuente la siguiente reseña elaborada por un redactor de *Imago*.

*Imago*, revista de psicoanálisis, psiquiatría y psicología hace su aparición en Buenos Aires no buscando un lugar donde realizar su existencia, sino siendo constituida por un lugar que la pre-existía, en el sentido de una respuesta a una demanda. No el de una oferta a la espera del consumidor. Las condiciones del desarrollo del psicoanálisis exigían la presencia de un material constante que priorizara los aspectos psicopatológicos y clínicos como momentos del quehacer teórico —descuidado con frecuencia—, que constituye la *causa material* que posibilita la producción formal o conceptualización que ha -ce el cuerpo de nociones psicopatológicas. Es lo habitual que una revista surja como prolongación representativa de una institución lo que obviamente, sin cuestionar la validez científica de la misma hace que se desenvuelva en el interior de sin marco de parcialidad que puede obturar la confrontación entre modelos teóricos, indispensables, desde que el objeto de conocimiento no natural sólo admite explicaciones pro habilísticas. En esa línea *Imago*, como su editorial lo explica

“es un lugar de encuentro”, no en el sentido de un eclecticismo sino de un vínculo coherente con la región ontológica que estructura la psiquiatría, el psicoanálisis y la psicología, en ser objeto común y en sus objetos propios. De ahí que *miago* pareciera ser, sin paradojas, también una prolongación representativa de una institución; la integrada por las científicas (clínicas y/o investigadoras) de la mente, del inconsciente y de la psiquis; queda en la calidad de los trabajos la responsabilidad de “cómo” dan cuenta de aquellos términos y queda en *Imago* la de su solución.

Sus números son temáticos en función de lo expresado más arriba: que se dé la confrontación esclarecedora. Hasta el momento han aparecido *Ideología, ¿Qué dice Lacan?* y *Lenguaje y psicoanálisis*; el número 4, *Histeria, hoy*, inicia la serie de temas psicopatológicos más abarcativos hasta aquellos de mayor intensidad y menor extensión, en un intento de desglose más minucioso. En esa perspectiva, más allá de otras circunstancias *Imago* se proyecta con la ilimitación del desarrollo científico. La sección “Actualidad científica” recibe los aportes de colaboradores nacionales y extranjeros que, al margen del tema central, dan una “actualización” de producciones teóricas que integran, tanto a las disciplinas básicas como independientes, como instrumento conceptual para hacer más inteligibles aquéllas.

El conocido desarrollo del psicoanálisis ha fomentado la existencia de cuerpos docentes de elevado nivel, tanto en instituciones oficiales como privadas, entregando se al estudiante de esta ciencia una completa información. En “Reseñas bibliográficas” se someten a análisis los libros y revistas más importantes volcados al mercado, con el criterio de los modelos teóricos, entendiéndose que no hay lectura sin hermenéutica.

El número 3 de *Imago* aparece a la lectura como necesaria consecuencia de una concepción de la estructura psíquica donde el lenguaje adquiere el lugar de fundante de la misma. Rompiendo con los axiomas de un mundo interno,



individual y mítico el acento puesto en el lenguaje mide la dimensión de la intersubjetividad y del discurso. David Maldavsky analiza Las articulaciones entre teorías psicoanalíticas y semióticas; Donald Meltzer, Los límites del lenguaje; Guillermo Maci. El proceso de la significación; David Liberman, Sobre el aparato simbólico; Roberto Harari, Pulsión y Analagon; Isidoro Berenstein, La estructura semiótica del sujeto y del objeto en psicoanálisis; David Rosenfeld, La lingüística en la clínica psicoanalítica con pacientes psicóticos.

El número 4, que inicia como se dijo anteriormente, el tratamiento de temas específicamente psicopatológicos incluye los siguientes artículos: El goce de la histérica, por Lucien Israel; Histeria de conversión y organoneurosis en análisis de niños, por Eduardo Salas; La conversión y el lenguaje de la fisiología, por Jorge Pantolini; La sexualidad femenina en el discurso analítico: - ¿universalidad o histeria?, por Silvia Fendrik; Psicosis histérica o modalidad existencial de habitar el cuerpo ajeno, por Jorge Presta; Las zonas erógenas en la neurosis de angustia y la histeria de conversión, por Carlos Pérez; Argumentos, por David Maldavsky; Aclaración sobre el modo de presentar y resolver la situación analítica, por Ricardo Malfé; y el panel sobre *La Histeria, hoy*, informe de J. La-planche con la participación de Sergio Lebovici, Herbert Rosenfeld, André Green, Oscar Sachs, De M'uzan, Morgenthaler, Chasseguet Snrriergel y otros.

De esta manera Imago adquiere el perfil del cuestionamiento y la producción en un campo científico que como el psicoanalítico y el psiquiátrico es asiduamente invadido de letras precientíficas.

Jorge Presta.