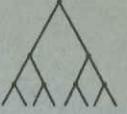


*Mayéutica*   
*Institución Psicoanalítica*

**ROBERTO HARARI**

**PRESENTACIÓN  
DEL PENSAMIENTO INICIAL  
DE JACQUES LACAN**

**CUADERNILLO N° 14**

**ROBERTO HARARI**

**PRESENTACIÓN  
DEL PENSAMIENTO INICIAL  
DE JACQUES LACAN**

**CUADERNILLO N° 14**

## I.

El desafío consistente en intentar una presentación del pensamiento psicoanalítico inicial de Lacan es de por sí considerable. Pero lo es aún más si quien lo encara es alguien que ha conocido la enseñanza lacaniana a través del escrito, y no por intermedio de su persona. ¿Cómo presentar, entonces, el pensamiento de alguien que, como analista, no se nos ha presentado frente a frente, profesando –mediante su voz y su imagen– sus conceptos?

Hay quienes piensan que una presentación de la obra de Lacan sólo es factible por parte de aquellos que, de uno u otro modo, fueron sus interlocutores. Pareciera que, para algunos, el contacto personal con Lacan hubiera provocado, osmóticamente, cierta especie de transustanciación. Tal ilusión es el fundamento por el cual en algunos medios institucionales se da la primacía a los que estuvieron cerca de la figura de Lacan, como si la cercanía hubiese permitido el acceso a una enseñanza propia de iniciados, intransferible por la intermediación del texto escrito. Quien esto suscribe sólo muy fugazmente conoció a Lacan, lamentablemente en momentos en que se hallaba en franca declinación tanto física como intelectual, hacia 1980, en Caracas.<sup>2</sup> Precisamente poco antes de arribar a la capital venezolana, Lacan había manifestado que le interesaba especialmente viajar para conocer a quienes denominó como lacanoamericanos. Curioso gentilicio al que adscribimos con beneplácito, y

---

<sup>1</sup> El presente texto es la transcripción, levemente modificada, de una *Conferencia* dictada a alumnos de la *Facultad de Psicología de la Universidad del Salvador*, el 22/10/86.

<sup>2</sup> Además de presenciar –en marzo de 1975– clases de su *Seminario "R.S.I."*, 22, junto a centenares de escuchas "libres".

que refiere al particular origen de quienes, como lectores, se reclaman de la enseñanza lacaniana por haber accedido a ella a través del escrito, más allá de cualquier geografía. Agregaba al respecto que, sabiendo que quienes lo escucharían en Caracas no eran sus alumnos –dado que a sus discípulos los veía en sus *Seminarios*– le interesaba advertir qué efectos provocaba cuando su persona *no* hacía de obstáculo a la transmisión posible. En su *Seminario* del 10 de junio de 1980, “*El malentendido*”, exponía: “Esos latinoamericanos, como dicen, que nunca me han visto, a diferencia de los que están aquí, ni escuchado de viva voz, pues bien, eso no les impide ser lacanos. Parece más bien que ayuda. Me transmití allá por el escrito, y parece que eché raíces. En todo caso, eso creen. De seguro es el porvenir y por eso ir a ver me interesa. Me interesa ver qué pasa cuando mi persona no hace de pantalla a lo que enseño. Es muy posible que le sea de provecho a mi matema (...) No se imaginan a la cantidad de gente que eso embroma, que me asome por allá y que haya convocado a mis lacanoamericanos. Embroma a quienes se habían ocupado tanto de representarme, que basta con que me presente para que no den pie con bola”.(1)

Lacan daba cuenta, en consecuencia, que si bien su persona podía desencadenar transferencias de trabajo, también podía obturar la posibilidad de acceso a su enseñanza, dado que muy bien, con sus discípulos más cercanos, no le habían ido las cosas. Además, contaba con su propia experiencia, pues ¿cómo se transmitió Freud a Lacan? ¿Acaso mantuvieron una relación de maestro a discípulo a través de clases exclusivas? Es sabido que ni siquiera se vieron. Lacan envió a Freud una copia de su tesis doctoral, y éste le respondió con una tarjeta postal en la que había una línea de agradecimiento. La transmisión circuló por otros carriles, evidentemente.

No obstante lo expresado por Lacan, la idea osmótica no deja de insistir. Puede rastrearse una larga serie de muestras de esta concepción, hasta en textos como el redactado por el transcriptor “oficial” del *Seminario II*, en cuya nota de cierre leemos: “Se ha querido aquí no contar para nada, y procurar, de la obra hablada de Jacques Lacan, la transcripción que dará fe y valdrá, en el futuro, por el original, que no existe. No se puede, en efecto, tener por tal la versión que da la taquigrafía, en la que pulula el equívoco y en la que nada suple el gesto y la entonación”.(2) Notable advertencia, que no deplora la versión taquigráfica por ser una escritura empobrecida, sin un régimen claro

de puntuaciones y escansiones, sino porque pierde –a juicio del que estableció el *Seminario*– algo que está presente para los elegidos, aquellos que vieron y escucharon a Lacan profesar su enseñanza. ¿Serán, pues, “el gesto y la entonación” garantías de una transmisión eficaz, mientras que el escrito “en el que pulula el equívoco” es aborrecido? ¿O no será acaso más afín con la enseñanza lacaniana mantener abiertas las dimensiones a las que el equívoco convoca, antes que mantenerlas clausuradas con la coalescencia imaginaria proporcionada por la imagen del maestro?

Convengamos, entonces, que Buenos Aires puede ser un buen lugar para una presentación del pensamiento psicoanalítico de Lacan, si es eso lo que importa, y no una representación a cargo de algún discípulo “autorizado” por el contacto directo, que sabrá matizar la exposición con un divertido anecdotario. El pensamiento de Lacan se ha asentado en la Argentina como en pocos otros lugares. Pero lo hizo aquí con ciertos rasgos distintivos que es necesario destacar. Los que en nuestro país hemos participado en la introducción de la obra lacaniana en el campo psicoanalítico, poseíamos –previa a nuestra inscripción en el terreno abierto por Lacan– una formación en la corriente en esos momentos hegemónica: el kleinismo. Hasta fines de los '60, ser psicoanalista en la Argentina equivalía generalmente a ser kleiniano. Y habría que pensar hasta qué punto hoy en día, cuando Lacan ha marcado irremisiblemente el psicoanálisis local, muchos que se dicen lacanianos –y a veces esto sucede con la mejor buena fe de los implicados, que generalmente han leído y hasta entendido a Lacan– prosiguen implementando una clínica de corte kleiniano.

De modo que conviene tomar en cuenta que la entrada de la obra de Lacan en la Argentina fue viable en un medio altamente impregnado por el kleinismo. Lo cual, si en un sentido es una dificultad, en otro no deja de poseer sus aspectos positivos. Hasta hoy solemos encontrar, en ciertos medios, una febril polémica entre lacanianos y kleinianos. Los primeros se empeñan en desautorizar a la autora inglesa reduciéndola a extremos de una inoperancia completa. Sin embargo, un retorno crítico a la obra de Melanie Klein se hace indispensable para valorar en su justa medida sus desarrollos clínicos, que la ubican en el lugar de la tercera gran autora del psicoanálisis, después de Freud y de Lacan. Todo depende de que sepamos ubicar a la invención freudiana y a su consecuencia lacaniana en el correspondiente contexto; luego, podemos retornar una y otra vez a los textos kleinianos, sin temor de contaminarnos, sino

adoptando al respecto una postura similar a la de Lacan, que también nos enseñó algo sobre el punto.

Así como alguien que lee un texto de Lacan no se convierte automáticamente en lacaniano, tampoco el releer a Melanie Klein nos convertirá nuevamente en kleinianos. En su abierta polémica con lo que en Francia se consideraba como psicoanálisis ortodoxo, Lacan no dejó de revisar una y otra vez los textos de sus oponentes, y no mediante una lectura ingenua, con el propósito de descalificarlos al modo maniqueo: “éste es bueno, éste es malo”. Intentaba analizar qué cuestiones planteaba cada uno y de qué modo algunos puntos podían ser rescatados. De modo que no había una descalificación masiva, producto de la militancia en un bando que se propone procesar al adversario. En Lacan se imponía una atenta lectura de todo aquello que diese cuenta de la experiencia “lenguajera” –para utilizar una de sus propias palabras– implicada en, y por, la función del análisis.

## II.

No obstante lo anterior, es posible observar que Lacan, desde su primera incursión en el campo del psicoanálisis, fue implacablemente crítico. Pero no en el sentido de lo descalificadorio, sino porque intentaba ubicar las cosas en su lugar, en el que Freud las había colocado. Pues bien, cabe preguntarse: ¿a quién criticaba y qué procuraba reubicar? El debate de aquellos años se planteaba entre Lacan y los principales mentores de lo que se conoce como “psicología psicoanalítica del yo”. Básicamente, Lacan reconocía como sus mayores exponentes a los miembros de lo que satíricamente denominaba la “troika”: Heinz Hartmann, Ernst Kris y Rudolph Loewenstein –este último había sido analista del propio Lacan. El los reconoce como aquellos que trataron de centrar la problemática psicoanalítica alrededor de la idea del yo. Esta instancia era concebida de tal modo que consistía en una reintroducción del clásico “yo” de la psicología tradicional, un núcleo lleno de funciones, sabio, adaptativo, encargado de ajustarse a la realidad, y dominador de las funciones centrales del sujeto, de sus facultades. Si se quiere, podría pensarse que estos psicólogos –tanto los clásicos como los “psicólogos psicoanalíticos”– sostenían una suerte de “yo cognitivo”.

Lacan rechazó tal concepción del yo, y declaró abiertamente que se

trataba de un error. Pero –y esto es lo crucial– no se contentó con eso.

Si se hubiera detenido en la mera impugnación, su enseñanza no habría llegado a formularse. Lo que Lacan hizo fue reconocer que estos autores habían tomado una parte importante de lo que implica la experiencia del análisis, y, a partir de ella, extrapolaron esta dimensión hacia una totalidad, englobando el análisis bajo la perspectiva de un “yo autónomo y libre de conflictos”. Ahora bien, ¿cómo hace su introducción en el psicoanálisis Lacan? Pues examinando al yo según es pensado en la obra freudiana, lo cual abre el camino a una problemática completamente distinta a la de un yo centrado e independiente.

A diferencia de las concepciones individualistas, el yo no nace como una especie de interioridad que luego se expande hacia el exterior, sino que se instala en virtud de algo “externo”. Lacan lo denominó con una pequeña letra: “a” –inicial de ‘otro’ en francés: *autre*– que designa al “pequeño otro”, el semejante, el prójimo, vale decir, aquel con el que estamos en relación cotidiana, el que no trasciende la condición de quien es, en cierto aspecto, “igual a uno”. En referencia al “a” se han establecido un sinnúmero de psicologías. Por ejemplo, en el ámbito local ha tenido especial repercusión la “psicología del vínculo” de Enrique Pichon Rivière, que participa de similar cometido que la “psicología” –o psiquiatría– de las “relaciones interpersonales” de Harry Stack Sullivan, y/o que el “psicoanálisis del vínculo interhumano”, de A. Hesnard. Tres autores de distintas latitudes y con diferentes orientaciones, pero que finalmente se establecieron en la dimensión “yo-tú”, esto es, una dimensión dual.

¿Qué es lo que Lacan divisa en esa condición dualista abierta por la perspectiva dialogal? Pues un fenómeno por él descubierto, y que denomina como estadio del espejo. Es en relación a esta cuestión que presenta su trabajo inicial en el terreno psicoanalítico. Lo hace dos veces por escrito: en 1936, en el *XIV Congreso Psicoanalítico Internacional*, celebrado en Marienbad, y en 1949, en el *XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis*, reunido en Zurich. El término “estadio” provino de algunos desarrollos de Henri Wallon, aunque Lacan –fiel a una costumbre que cultivaría en toda su trayectoria al “importar” un concepto– lo tomó con un sentido distinto al de la perspectiva evolucionista que Wallon sustentaba. Como con muchos otros conceptos, el de estadio fue utilizado por Lacan a la manera de una pieza obtenida mediante la técnica del

*bricolage*. Con sus propias palabras, “se servía de lo que le servía”, extrapolando conceptos de diversos campos sin un plan preconcebido, y utilizando distintos materiales, construyendo así un *corpus* teórico en el que las nociones poseen valor diferencial al que poseían en el campo originario. Cabe advertir que no es un proceso simple o realizado a la ligera, tomando en cuenta el inmenso aparato erudito que montó Lacan a lo largo de su enseñanza. Efectuó las extrapolaciones sin concesión alguna hacia la “fidelidad” respecto de los citados –si eran autores– o nombrados –si eran conceptos–, de modo que lo importado al campo lacaniano adquiriría un valor propio, distinto al usual en las otras disciplinas. Para Wallon un estadio es un momento. Según la psicología evolutiva, un estadio posee vigencia durante un lapso determinado, y luego es superado para pasar al estadio siguiente. Ahora bien, para Lacan, lo que denomina como estadio del espejo nada tiene que ver con una etapa que se produciría en determinado momento del ser humano, a lo largo de su desarrollo. Claro está: puede verificarse su efecto formativo en una etapa temprana de la vida del hombre. Pero nada indica que luego este estadio es superado, dejando atrás, como algo que una vez sucedió, precisamente en ese tiempo cronológico que va del medio año al año y medio. Permanece como una virtualidad permanente en el psiquismo; en cambio, en los estadios pensados al modo evolucionista, “si todo anda bien”, la etapa es remplazada por otra más perfeccionada. Nada hay aquí de la ideología evolucionista de las etapas de la libido, reconocible especialmente en los desarrollos de Karl Abraham. El estadio del espejo, una vez constituido, permanece como una virtualidad constante en el psiquismo del sujeto. Para situarse en mayor afinidad con el campo freudiano, Lacan se refiere a un estadio haciendo casi un chiste, dado que parece ser cualquier cosa, menos un estadio tal cual es pensado por la psicología evolutiva. El del espejo, por ser un estadio psicoanalítico, nada posee de compatible con el de un Wallon, dado que este último, en su óptica evolutiva, tiende a lo general, mientras que el psicoanálisis es una praxis que intenta rescatar el valor de lo singular. Muy poco tendrá que ver, entonces, el estadio del espejo, con aquellas concepciones que indican con certeza que en tal momento del desarrollo deberá suceder tal acontecimiento, o que en un sujeto de una edad determinada deberá esperarse el florecimiento de ciertas capacidades intelectuales, y, si ello no ocurre, deberá considerárselo como un indicador de anomalías. Evidentemente, nada de ello tematiza el estadio del

espejo. Lo que sí indica es, no obstante, algo crucial: la conformación del yo en función de un otro, vale decir, un semejante.

¿Cuál es la experiencia decisiva, fundamental, que Lacan puntualiza en su examen del estadio del espejo? Algo muy simple en apariencia, y que lanza al *infans* –ése que no habla aún– de la insuficiencia a la anticipación. Se parte aquí de la imagen que el otro le brinda, dado que lo del espejo es una metáfora: no es necesaria la presencia física de una superficie reflectante para que esto se produzca; basta con la imagen de otro visto como semejante. A esta imagen Lacan la escribirá: “i (a)”.

La imagen del otro brinda al *infans* una situación engañosa: en momentos en que él no posee aún un dominio motriz de su propio cuerpo, se intenta erigir y hasta caminar. Aunque la mielinización de su estructura todavía no le permite ni siquiera incorporarse, la imagen le anticipa la posibilidad de un funcionamiento del que carece. O sea: si bien los datos de la biología indican que aún el *infans* no puede caminar, la imagen lo impele a hacerlo. De la insuficiencia de la posibilidad de la posición erecta, se pasa a la anticipación –por la imagen– de un funcionamiento para el cual no está capacitado. El otro que lo mira desde el espejo, o el semejante, lo captura fascinándolo en tanto le “promete” esa capacidad que, de no mediar esa visión, era insospechada. Y el engaño reside en la promesa de algo desfasado: un “levántate y anda” antes de tiempo. Un comienzo poco auspicioso: la imagen se ha adelantado a la posibilidad efectiva del *infans*, lo cual no puede dejar de producir un desacople. Pero lo más “grave” que sucede aquí es que no estamos en el terreno de la psicología evolutiva. El desfasaje no es momentáneo, al modo de un simple desajuste en los inicios, sino que perdura durante toda la vida.

Recurramos a un ejemplo muy sencillo, de aquellos que suelen poblar nuestra vida cotidiana. Ante ciertas circunstancias, el sujeto anticipa en la imagen cierto proyecto –un trabajo, una obligación, una decisión– que cree poder cumplir. Y en el momento de enfrentarse con los hechos, se demuestra que dicho cumplimiento se manifiesta, si no imposible, al menos hartamente trabajoso que en la imagen previa. Podemos decirnos: “este artículo lo termino en dos días”, y curiosamente –aunque en la imagen anticipada se nos aparezca así– su elaboración puede prolongarse durante semanas o hasta meses. Claro está, la situación ya no se relaciona de un modo tan sencillo con la motilidad, a la manera del estadio del espejo. Se trata de algo desplazado simbólicamente,

aunque no deja de pertenecer a la constelación que va de la insuficiencia a la anticipación. A nuestro juicio, la estructura histérica, caracterizada entre otros trazos por la dimensión de la promesa, también participa de este orden de anticipación. La histérica es capaz de promover una escena donde logra transmitir su deseo insatisfecho, pero poblado de promesas, que resultan ser una característica patognomónica, típica. Y no es que la histérica prometa para engañar, sino que anticipa en la imagen, por ejemplo, una unión sexual que luego no cesará de evitar. En la neurosis obsesiva encontraremos una característica que es casi la contrapartida de la promesa histérica, aunque se inscribe en el mismo sesgo. Se trata de un rasgo que Lacan denomina como procrastinación. Esto es, todo lo contrario del adelantarse: postergar, demorar constantemente la realización. Sin embargo, lo paradójico de esta demora es que –como lo demuestra la clínica– se da por realizado ya aquello que se posterga. Esta procrastinación es una de las características de la neurosis obsesiva, en tanto procedimiento usual para sortear la castración (la que, permanentemente, se encuentra en el horizonte de sus estrategias).

El yo se genera, entonces, por el sesgo de la “a”, del otro. ¿Y qué fenómeno va ligado con ello? Precisamente el de la identificación con esta imagen que el otro propone, con la imagen especular. Usualmente, el yo –y ésta es la vivencia del comienzo del efecto desviante, que nos hace errar desde el principio– es concebido como si fuera una suerte de “esencia del individuo”, como lo más propio e irreplicable de cada quien. Cabe recordar aquí la tradicional contraposición “yo-no yo”, heredada básicamente del idealismo romántico de Fichte. El filósofo alemán se preguntaba y respondía tautológicamente: “¿Quién soy yo? –Yo”. Diálogo interior verdaderamente extraño, que indica que cada uno poseería una especie de esencia propia, centralizada y accesible sólo a ese individuo, frente a la cual se distinguiría lo externo, ese presunto “no yo”. Lo que el descubrimiento freudiano lesiona al respecto –entre otras tantas cosas– es, como bien señala Lacan, nuestra soberbia narcísica, al puntualizar que el “no yo” bien puede ser el eso o el superyó. De tal modo, el “no yo” pasa, de ser una circunstancia connotante del otro, a ser una “exterioridad interna”, y, al mismo tiempo, una interioridad externa. El yo tradicional, el de la filosofía idealista o el de la psicología clásica, se encuentra así desplazado de su lugar rector, inicial, central, para transformarse en una formación precedida por el otro y sostenida por identificaciones. Uno de los

puntos que desde el comienzo más molestó de los desarrollos lacanianos fue, precisamente, esta idea de un yo sometido a la identificación, forjado por ella y lejos de cualquier autonomía “a priori”. Si el yo se gesta sólo por el otro, ¿dónde está, entonces, la presunta “esencia íntima” de alguien, esa que, se suponía, brotaba de la más noble interioridad? El yo, a partir del estadio del espejo, se muestra como un más o menos confuso sedimento de identificaciones. Pero cabe preguntarse: ¿fue éste un invento de Lacan?

Si leemos con atención un texto freudiano como *El yo y el ello*, de 1923 –que cabría traducir más rigurosamente como *El yo y el eso*–, advertiremos que tal concepción del yo está claramente referida en el capítulo III, donde Freud se refiere al yo y al superyó. Allí escribe, por ejemplo: “... el carácter del yo es una sedimentación de las investiduras de objeto resignadas...” (3) Esto significa que se configura en función de las identificaciones con los objetos perdidos. De manera que esta identificación que cabe denominar como especular es algo permanentemente presente, y que da cuenta de que este yo no trata –como pretende la filosofía– de ir rectamente hacia la realidad exterior, sino que es lo contrario: cuando el yo cree ser un “yo mismo”, resulta que ya ha sido otro, mediante la identificación con el otro especular. El yo pasa por el pequeño otro, y sólo después de ese tránsito llegaría a la llamada “realidad”. De manera que puede apreciarse que ese matrimonio –presupuesto como transparente– entre el yo y la realidad no es demasiado bien avenido. La tan ansiada adaptación no deja de ser tortuosa, dado que la identificación con el otro especular está permanentemente obturándola, perturbándola, desviándola.

Cuando alguien enuncia “yo”, ¿quién es el que está hablando? Pregunta que vale la pena hacerse en relación con los analizantes, si partimos de la comprobación freudiana de que la personalidad psíquica está escindida, descompuesta. Como se recordará, el título de una de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* es “La descomposición de la personalidad psíquica”. Nada plantea allí Freud de la personalidad como algo unitario, como una totalidad bio-psico-social. Más allá de las pretensiones holísticas caras a la psicología, hace referencia a una estructura escindida. Punto crucial que marca diferencias entre una aprehensión psicoanalítica y otra personalista, propia de una psicología de la personalidad.

Uno de los efectos provocados por el estadio del espejo, y que muchos

quisieron elevar a categoría teórica, es la ilusión de autonomía. Esta es connatural al modo de vivenciarse el yo. Cualquier interrogado insistirá en que es libre, que sabe lo que quiere y lo que hace, porque es dueño de sí mismo. Este es, justamente, el primer efecto de la formación del yo. Nos encontramos en el terreno de lo narcísico, por lo cual este yo encubre sus condiciones de producción, esto es, las propias de la identificación imaginaria especular.

### III.

Al hacer referencia a lo Imaginario, mentamos uno de los registros de la experiencia: R. S. I: Real, Simbólico, Imaginario. Las letras también designan el título de uno de los últimos *Seminarios* de Lacan, y se leen –fonéticamente– “er, es, i”, en francés, lo cual es homofónico con *hérésie* (herejía). Y el aporte fundante de Lacan consiste, a su modo, en una herejía, enunciada en 1953, al inaugurar las reuniones de la *Sociedad Francesa de Psicoanálisis*. En efecto, aquella Conferencia fundacional llevó por título novador: “Lo simbólico, lo imaginario y lo real”.

Una vez tomado en consideración el sesgo inicial que posee la empresa lacaniana, es posible avanzar hacia el modo lógico al que apunta otra dimensión decisiva del análisis, que Lacan se ocupó en destacar, y que a esta altura puede sonar como verdad de perogrullo, o como chiste. Les advirtió a los analistas: ¿ustedes se han percatado de que trabajan con palabras, dado que al analizante no le formulan otra proposición sino aquella que los mueve a hablar? Pues es irrefutable que la regla fundamental del análisis se dirige a un simple “hable”, sin orientación o censura alguna. Que un analista como Lacan recuerde a sus pares que lo fundamental de la situación analítica son las palabras, puede parecer risueño. Sin embargo, vale la pena que nos ubiquemos en el estado crítico al que había arribado el psicoanálisis oficial a comienzos de los '50. Allí la recomendación lacaniana manifestaba todo su valor reivindicatorio de la palabra. Al contrario de lo que pensaba el psicoanálisis “ortodoxo” de entonces, en el análisis no se trata de llevarse bien con el analizante, de mantener con él una buena relación de objeto –vale decir, relación especular– porque esto implica –y atención a este punto– ignorar que el reverso de lo especular se liga con la agresividad. En la imagen especular

no puede dejar de haber la tendencia a un “o él, o yo”, planteando una situación de imposible coexistencia. La contrapartida de la situación narcísica de “i (a)” es la agresividad, de modo que cuando se plantea un reforzamiento yoico como meta del análisis, también se está postulando una situación que tiñe paranoicamente el decurso del análisis. Con respecto a la perspectiva del reforzamiento yoico, Lacan emitirá otra de sus célebres *boutades*, de enorme valor teórico: el neurótico no posee un yo débil, sino todo lo contrario: su yo es demasiado fuerte. ¿Qué es, entonces, lo que debe hacerse con él? Lo dice, con todo rigor, un título de Freud: (Psicología de las masas)... y *análisis del yo*. No es cuestión de reforzar su poderío. El problema consiste en analizarlo. Y análisis significa desmontaje, escisión, examen de las diferencias, desatamiento. De ninguna manera tiene que ver con la integración propia de una síntesis. Precisamente esa síntesis es lo que trae el analizante; por ejemplo, en su sintomatología se localiza algo que hemos formulado en otra parte como “goce signico pegajoso”,(4) y que se relaciona con el modo en que un analizante defiende con vehementes argumentos, desde su yo, el supuesto sentido del origen de su síntoma. Pues bien, se trata de trascender precisamente el bastión erigido por la instancia yoica; allí, Lacan rescata el valor de la palabra.

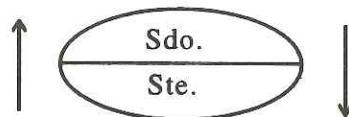
Es en ese momento cuando, al lado de la teorización de la “a”, es introducida la “A”. Y en relación con los tres registros, es viable presentar a esta nueva letra así:

	R
A ———	S
a ———	I

La disposición afirma que el registro de lo Simbólico se relaciona con el Otro, el gran Otro: “A” (inicial de *Autre*). Lacan definirá a éste como el tesoro del significante. Aparece así otro término novedoso en su actividad de investigador o “buscador”. En el *Seminario 11* parafraseará una célebre sentencia de Picasso: “Yo no busco, encuentro”. Da así cuenta de la eventualidad de un hallazgo inesperado. En ese tránsito encuentra a la lingüística, a la que estima como una suerte de ciencia piloto de las ciencias conjeturales, entre las cuales se ubicaría el psicoanálisis. Y este papel de avanzada teórica que cumpliría la lingüística se funda –según Lacan lo apreciaba– en el elevado grado de formalización que la disciplina había alcanzado a partir de la obra de

Ferdinand de Saussure. El *Curso de Lingüística General* produjo una subversión en el campo lingüístico, fundando la lingüística contemporánea. Entre otros ítems, por la manera en que concibe al signo.

El signo saussureano está escindido en dos niveles, a los que denomina “significado” y “significante”. El significado será el concepto, esto es, una suerte de definición incluida en el léxico. El significante será, por su parte, la imagen acústica, vale decir, el conjunto de fonemas que se van enhebrando para armar un determinado sonido. De ese modo, Saussure consideraba que el significado y significante son reconocibles en el seno del signo, como anverso y reverso de una unidad. Y de esa manera lo grafica en su *Curso*:



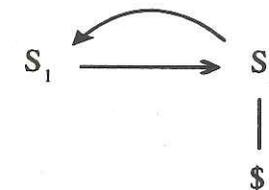
La interrelación se diagrama con un flechamiento que indica una correspondencia biunívoca. Lacan retoma el esquema saussureano pero lo modificará notablemente. Al preguntarse qué es el signo, se contestará que es lo que significa algo para alguien. De ese modo, reintroduce en la misma definición la categoría del sujeto, que mantendrá, de aquí en más, una particular relación con el significante. En el *Seminario I*, hacia 1954, Lacan también se detiene en ese “algo” de la definición. En la clase final, distribuye entre su auditorio figuras de elefantes. Se había referido al poder evocativo de la palabra, por el cual el mencionar algo lo hace presente; se produce una presencia –la del signo– en el lugar de una ausencia –la cosa mentada. No había en el *Seminario* ningún elefante, pero todo el mundo entendía que algo –una palabra, una figura– convocaba allí al concepto de elefante, en ausencia del animal. Función del lenguaje. Pero no es esto lo que más le interesaba a Lacan. En su praxis como analista, su atención se dirigió más a lo que ocurre en una dimensión distinta a la del lenguaje cotidiano; la del análisis. Para dar cuenta de lo que allí sucede, introduce de modo subversivo su propio concepto de significante, que altera por completo el esquema del lingüista de Ginebra. Haciendo otro “chiste” teórico, escribirá: “Para señalar la emergencia de la disciplina lingüística, diremos que consiste, caso que es el mismo para toda

ciencia en sentido moderno, en el momento constituyente de un algoritmo que la funda. Este algoritmo es el siguiente:



que se lee así: significante sobre significado, el ‘sobre’ responde a la barra que separa sus dos etapas”.(5) La comparación con el esquema de Ferdinand de Saussure permite comprobar hasta qué punto el mismo se encuentra subvertido. Han desaparecido el círculo englobante y las flechas, la barra separadora se ha espesado, y se han invertido las posiciones: el significante (S) pasa a estar arriba; el significado (s) abajo. Todo ello indica la jerarquía, la primacía del significante sobre el significado. El hecho de que Lacan remita a un “algoritmo” saussureano implica una broma sutil. Cabe hablar, más apropiadamente, de un algoritmo lacaniano.

El predominio del significante permitirá a Lacan proponer una definición distinta a la del signo, tal que incorpora, por un sesgo desusado, el concepto de sujeto. Un significante, expresará, es lo que representa al sujeto para otro significante. Esta situación puede ser graficada del modo que sigue:



Según esta referencia, el sujeto no se define sino por su emergencia en tanto efecto del significante. Nótese la diferencia con el clasicismo psicológico. En primer término, un yo aparecía por el efecto formativo de la imagen del otro; ahora, un sujeto –distinto del yo especular– es provocado por el significante. Así como el yo aparecía por la operación del estadio del espejo, en un registro Imaginario, el sujeto emerge por acción de lo Simbólico, en tanto designación del tesoro del significante. Es, por tanto, un efecto del significante. Hecho que indica no otra cosa que una nueva subversión. Así como el yo, por su ilusión de autonomía, se pretende independiente y origina-

rio, se supone correlativamente que el lenguaje es un medio de comunicación, y que el pensamiento antecede al significante elegido para expresarlo. El yo también se cree dueño del lenguaje, pues pretende que sabe lo que dice: primero piensa, luego elige las correspondientes palabras, y posteriormente las emite. Según la ideología yoica, primero está el yo, y luego el lenguaje. De hecho, en la vida cotidiana es precisamente eso lo que creemos instrumentar, en términos de una razonable comunicación. La psicología adhiere a esta perspectiva, estudiando, por ejemplo, la adquisición del lenguaje –como si el yo lo incorporase. Por lo contrario, Lacan propone que el sujeto es consecuencia del lenguaje, que está allí como un tesoro en el cual va a inscribirse. Esta idea ya estaba en germen en el concepto saussureano de estructura, que se manifiesta como anterior y exterior a los hablantes. Adviértase la distancia que media entre hablar de la adquisición *del* lenguaje, por un lado, o de la inscripción *en* el lenguaje, por el otro. Pero cabe preguntarse: ¿cuándo se inscribe el sujeto en el lenguaje? La demostración la tomará Lacan del Freud de *Más allá del principio del placer*. Difundiremos aquí por enésima vez la historia del juego del pequeño nieto de Freud: arrojaba una bobina de hilo y exclamaba: “¡Oo...!”; luego, la recogía con prontitud, diciendo: “¡Aa...!”. Su abuelo escuchaba, en esa simple alternancia de vocales, “¡Fort!”, y “¡Da!” (“lejos”, y “allí”). Pues bien: el niño no decía ¡Fort!-¡Da!; así lo escuchaba Freud. Y eso pasa con todo mensaje; es mitad de quien lo dice, mitad de quien lo escucha. Bastó, entonces, un simple par opositivo fonemático, “o-a”, para indicar dos palabras cruciales: una, indicadora de la ausencia; la otra, de la presencia. Con solamente esos cuatro elementos encontramos toda la batería de lo que implica estar introducido en el orden significante. No casualmente recordamos aquí la definición del signo, que apunta a cómo convocar algo –en ausencia– para alguien. Ahora bien, el concepto de significante da también lugar a una referencia crucial a la ausencia, introduciéndola, generándola. Pero no se trata ingenuamente de remplazar la ausencia empírica de la madre, como se quiso entender, psicologizando la cuestión mediante un ideario sígnico. A través de la referencia a la ausencia, a la falta, Lacan rescata una categoría entonces olvidada en el psicoanálisis: la de castración.

Bajo el auge de corrientes como la de Melanie Klein, la castración había quedado subsumida bajo las angustias depresiva y persecutoria. En el caso de Rosenfeld, se sumaba la angustia confusional, para obturar su emergencia –la

de la castración– como concepto teórico crucial. La castración, repetían los kleinianos, puede ser vivida de dichas maneras. Lacan recupera el rango fundamental del concepto: esto le permite apreciar que el significante “cero”, primordial, fundamental, es el falo. El significante fálico no implica una presencia brusca, sino la presencia de una ausencia; por ello el falo es pasible de encarnarse. Hay, sin duda, un órgano “físico” que puede “ser” el falo por excelencia: el pene. Pero de ningún modo se trata de que el pene esté representado por el falo; al revés, la posibilidad brindada por el significante permite que sea encarnado en el órgano. Como tal, lo apuntado puede ser viable, según lo señaló el mismo Freud, a través de la clásica ecuación: peneheces-niño-regalo-dinero. A lo largo de esas equivalencias circula, como a través de otras tantas, el significante fálico. La preeminencia del significante redefine entonces la función del lenguaje: no será ya esencialmente comunicacional, sino –y aquí lo crucial para el analista–, ante todo, evocativa.

Lacan –como antes lo hizo Freud– tuvo la perspicacia de atender a aquello que la lingüística no considera más que desechos del lenguaje. Vale la pena citar al respecto una anécdota. En su último viaje a los Estados Unidos, Lacan estaba muy interesado por su encuentro con Noam Chomsky –uno de los principales lingüistas contemporáneos–, con quien pensaba cotejar algunas ideas. En la entrevista, planteó al norteamericano su interés por los lapsus; su decepción fue mayúscula cuando Chomsky respondió que no era objeto de su interés; que su práctica se dirigía a analizar el mensaje emitido, entendido y llegado a buen puerto. Condiciones que marcaban los límites de su campo: todo lo que los excediera era considerado como una perturbación en la comunicación, un “ruido” –como lo llamaba Jakobson. La cuestión es que el analista, de ese “ruido”, hace su elemento de trabajo. Si un acto fallido es para un lingüista como Chomsky un dato residual, para el analista será un acto logrado. Porque ¿desde qué perspectiva es fallido, sino desde la de la ideología del yo? Pero es logrado, ya que en él la verdad logra semi-decirse, sin otra posibilidad que esa, ya que la verdad es no-toda. En análisis, el sujeto dirá a medias algo que él no sabe; diferencia fundamental para tomar en cuenta que es una situación totalmente distinta a la de la confesión, donde se comunica un secreto que se conoce.

Cuando hablo, Otro habla en mí. Pero paradójicamente, ese Otro no está dentro mío. Lacan desarticula así los mitos de la interioridad, de la intimidad,

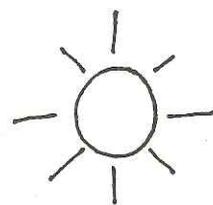
de la privacidad. El Otro ostenta la característica de ser transindividual. El prefijo *trans* es muy diferente al *inter*, propio de la reciprocidad dual imaginaria. Remite a algo que atraviesa al sujeto; la transindividualidad define, así, a uno de los pilares del análisis: lo inconsciente. Y aquí una pequeña digresión sobre el “*lo*”, que preferimos al más utilizado “*el*”, para colocar el artículo apropiado para inconsciente.

Hacer referencia a “*el*” inconsciente no deja de sustancializar el concepto; puede pensarse que está en algún lado, que reposa en alguna parte de la cabeza. En el caso de *lo* inconsciente, la forma denota “un sesgo de”. Podemos decir: “lo inconsciente de...”, remitiendo no a una parte espacial, sino –por ejemplo– a un síntoma. Lacan agregará que el analista forma parte del concepto de lo inconsciente, puesto que es aquello a lo cual éste se dirige. Definición nada sustancialista, que indica que lo inconsciente se presentifica en la situación analítica, pero que ello no indica que sea allí donde se “revela”, como si estuviera agazapado esperando una oportunidad para “expresarse”. Por supuesto que lapsus hay todos los días, y que los sujetos no analizantes también poseen síntomas. Pero el concepto de lo inconsciente puede trabajarse en la situación analítica, en tanto se constituye desde el Otro. No es ni puede ser un fragmento de la cabeza, o un órgano que se lleva a todas partes. A partir de lo referido puede entenderse cabalmente el aforismo lacaniano: lo inconsciente es el discurso del Otro. Se trata de saber, entonces, de qué modo el Otro dice en mí, de qué manera alguien es hablado por el discurso del Otro. Y ¿qué consecuencias posee esto en la praxis? En efecto: para no quedar “varados” en la mera filosofía o psicología, la dilucidación de este hecho posee implicancias enormes en el modo de escuchar y de hablar del analista.

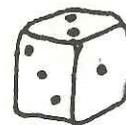
Al respecto de dicho “hablar”, dos recursos gramaticales son revalorizados por Lacan: puntuación y escansión. Puntuar un dicho del analizante de un modo diferente puede producir considerables consecuencias; implica que la interpretación no es un enunciado dirigido a un yo, con una función pedagógica en virtud de lo que luego llamaría Lacan discurso de lo universitario. El empleo de la puntuación permite que el analista pueda deslizar el doble sentido, y hasta confrontar con el sinsentido. Implica poner en acto justamente aquello de lo que se vale lo inconsciente: los recursos retóricos. Por ejemplo, dejando una interpretación con puntos suspensivos, se participa de una característica de la puntuación. A su vez, la escansión consiste en dividir las

palabras enunciadas por el analizante, haciendo que su discurso, con los mismos términos, resulte distinto. Al respecto, en nuestro medio la escansión permitió –es necesario decirlo– cierto desvío, un cabal “lacaneo”; esta posibilidad dio lugar, por parte de algunos analistas, a conducir el análisis hacia un “ingenioso” intercambio de juegos de palabras. Allí el analista parece divertirse al producir él asociaciones libres; el elemento lúdico hace que analista y analizante participen de una suerte de pacto especular, de lugar simétrico en el que pujan por ocupar el lugar de aquel que más “inteligentemente” proponga un juego verbal. El caso es que la validez interpretativa –el mismo Freud lo proponía– debe ser acotada mediante su justa conceptualización.

Así, en el capítulo VI de *La interpretación de los sueños*, quedó planteada la cuestión del *rébus*. Este es un enigma figurativo. Escribiendo sobre el sueño, advierte que no debe creerse que es una composición pictórica, donde hay un cuadro y una leyenda que lo explica. Por el contrario, la interpretación correcta es la que reemplaza cada elemento imagénico por la palabra respectiva. De ese modo se puede obtener una frase que constituye la respuesta a un interrogante. Recurramos a un ejemplo, que sirve tanto para diferenciar el *rébus* de la composición pictórica, como para comprobar que la escansión no es un juego consistente en partir palabras para decir cualquier cosa:



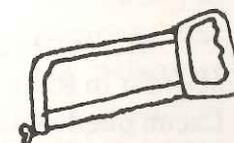
SOL



DADO



BALA



SIERRA

Si tomamos estas figuras por su lado imagénico –especular– se terminará efectuando una lectura ingenua. Cada uno efectuará una interpretación singu-

lar: la que dicte su imaginería. Es como si pusiéramos a diez personas a pintar un paisaje: el resultado serán diez paisajes diferentes, de acuerdo con el imaginario de cada uno. Pero en el caso del rébus, tal como sucede en el sueño, hay una constricción por parte de la letra del significante. Este ceñimiento impide que cada uno recurra a su imaginería. Freud indica que cada elemento debe reemplazarse por la palabra indicada. El rébus en cuestión, entonces, deberá leerse así:

“Soldado va a la sierra”

Nótese cómo dos elementos figurales pueden confluír en un solo significante: “soldado”. Así ocurre en el especial lenguaje onírico de las imágenes, aunque obviamente no en un cuadro. No se trata, lo reiteramos, de una leyenda que, como un epígrafe, explica lo que está en el cuadro, sino que se produce una transposición significante desde la imagen a la palabra. Por lo tanto, la imagen también puede ser un significante, en tanto vehículo y soporte de la letra. De manera tal que significante no equivale a palabra, o a la “letra” –otro concepto lacaniano, que recién hemos introducido. La letra es lo que permite sostener la diversidad del significante; pero lo que se verifica aquí es que el campo de la palabra no es coextensivo al del significante.

#### IV.

Hemos hecho referencia a lo Imaginario y a lo Simbólico. Queda por abordar lo Real. Ya advertimos cómo ciertas denominaciones conceptuales de Lacan pueden parecer risueñas. Tal vez éste sea su mayor “chiste”: llamar Real a algo por donde transcurre la experiencia de la más rancia irrealidad. Pues allí está su peso teórico: en diferenciar la realidad –esa construcción imaginario-simbólica– del registro de lo Real. Si la realidad es en gran medida homogénea, continua, inteligible, y si incluso –como Freud notaba– suele adaptar, calmar, y hasta ser confortable, lo Real indica una circunstancia hasta siniestra. El adjetivo remite, sin duda, al texto freudiano titulado *Lo siniestro*, donde se da cuenta de un encuentro inesperado, fallido, donde parece obrar una especie de “voluntad” terrible que se cierne sobre el sujeto, planteándole la caída de esos significantes a los que amarra su devenir. Esta experiencia

–aunque en dosis medidas– debe atravesarse en el curso de un análisis. Se da especialmente en aquellos momentos en que el sujeto cae en un estado de benéfica, aunque no jubilosa, despersonalización transitoria y reversible; cuando se desconoce en algo que ha dicho, o cuando, en otro ejemplo, trepida en sus certidumbres (hasta entonces inmovibles). Todo lo contrario, claro está, a lo que ocurre en una terapia de reforzamiento yoico. Mediante el efecto siniestro de la confrontación con lo Real, el sujeto, por un instante, no sabe quién es. Este Real se presenta y desaparece. Al decir de Lacan, se manifiesta “por puntas”. No posee la continuidad imaginario-simbólica propia de la realidad. En tanto ésta tranquiliza, lo Real inquieta, moviliza. En este sentido se entiende por qué el psicoanálisis es una praxis y una clínica de lo Real.

Es en relación con este registro donde se inscribirá aquello que Lacan, con exagerada modestia, calificó –hasta el *Seminario 23*– como su único invento: el objeto *a*.

Este objeto revela una cierta continuidad, atinente a su notación, en el seno de la enseñanza lacaniana; en efecto, esta *a* tiene relación con aquella “a” del pequeño otro, pero, sin embargo, aquí se constituye en un rango diferencial. El objeto *a* es algo que se separa; que “cae” del cuerpo y que, al mismo tiempo, es capaz de simbolizar una ausencia: la falta central del deseo, llamada castración. Freud ya había circunscripto –y Lacan lo sigue– dos “encarnaciones” del *a*. Como tal, éste es una virtualidad. No es tangible ni asible, solamente es una función algebraica. Las encarnaciones o especies del *a* se relacionan con objetos parciales: los dos detectados por Freud son el seno y el excremento. Lacan agregará dos más, discernibles en las alucinaciones más frecuentes: la mirada y la voz. Los *a* bautizan, a la vez, las pulsiones respectivas –parciales como los objetos– ;de modo que, para el seno, ubicaremos a la pulsión oral; para las heces, la anal; para la mirada, la escópica, y para la voz, la pulsión invocante. En función de ello, Lacan puntúa una dimensión de Real en este circuito pulsional, donde lo fundamental de la pulsión radica en un movimiento que consiste en “hacer-se”. Y esto posee una importancia clínica crucial. Hacer-se succionar, hacer-se cagar, por ejemplo. En muchas compulsiones de destino se verifica la existencia de estos hacer-se, en sujetos que insistentemente consiguen postularse como ese objeto *a* que posee como destino el de la expulsión, el de ser arrojado. En términos más sutiles, también encontramos un hacer-se ver, o un hacer-se oír.

Veamos, en un ejemplo, la instrumentación clínica de esta noción; se trata de aquellos que –según la terminología freudiana– fracasan ante el éxito. Pues bien, en tales ocasiones se tiende a pensar que la situación anhelada conscientemente –cuyo alcance sería “exitoso” en términos fenoménicos– es lo que efectivamente estos sujetos buscan. Y si fracasan cuando la alcanzan, podemos vernos tentados a atribuir espontáneamente lo ocurrido a una suerte de castigo superyoico. A ello Lacan responde, en su *Seminario 14, “Lógica del fantasma”*, que no se trata de una punición. Mediante el recurso al fracaso, el sujeto se salva de ser engullido, devorado, succionado. Situación que se relaciona con la demanda primordial que la madre formula a su hijo: la de reintegrarlo. Cuando un sujeto logra hacerse expeler, automáticamente aparecen los que apelan a un masoquismo.(6) O bien, como se interpretaba años atrás: “No se permite disfrutar” –en una especie de inducción tendiente a que el sujeto se permitiera lo presuntamente prohibido. Con extrema perspicacia clínica, Lacan nos advierte sobre el cuidado con que debe encararse la cuestión de la demanda atribuida al Otro, y de qué modo el sujeto consigue escamotearla. Por supuesto que se trata de un procedimiento neurótico, pero resulta altamente riesgoso lanzarlo hacia la demanda instándolo a que “se lo permita”. En términos clínicos, se lo está arrojando fuera del análisis, dado que el analista vehiculiza la demanda del Otro, buscando devorarlo a través de la propuesta: “¿Por qué no se lo permite, si eso es tan bueno?”. Henos aquí ante una de las importantes puntuaciones clínicas a que nos lleva un “destino” del *a*. El sujeto puede identificarse con este objeto, comprometiendo su destino con el típico de este último, vale decir, el de implicar una ausencia –al borrarse de la dimensión cotidiana– “dejándose caer”.

Lo anterior introduce una problemática que aquí simplemente mencionaremos: la del goce, aquello que Freud escribió como *Genuss* para diferenciar del *Lust*, del placer. El goce es el más allá del principio del placer, algo que se abre a una dimensión más allá del hedonismo implicado por el descenso tensional. No es simplemente en función del principio del placer que el sujeto “se mueve”. Y no tanto en relación al goce, sino al *a*, encontramos otra indicación de Lacan en cuanto a la dirección de la cura: el analista debe procurar hacer semblante de *a*.

El de semblante es un concepto novedoso, y sumamente valioso, dado que plantea de un modo diferente las clásicas categorías de lo verdadero y lo

falso. El semblante no es ni una cosa ni la otra: no es ni verdadero, ni falso. Es una suerte de apariencia que el analista adopta en la dirección de la cura, y que en nada se relaciona con las habituales “correcciones” que colocaban al analista en el lugar de aquel que denunciaba las distorsiones, los “errores”, en los dichos del analizante. Así, por ejemplo, en plena transferencia, algunos solían explicar: “Usted está equivocado. Me trata como su papá, y yo no lo soy; soy su analista. Es *falso* que me vea como su padre; lo *verdadero* es que soy su analista”. Se trata de una lógica dual, biyectiva, que se mueve en términos de escalas de valores: verdadero y falso. Ahora bien: al remitirse a un semblante, Lacan indica que el analista ni afirma ni desautoriza; no desmiente la transferencia de su analizante en virtud de una realidad, ni se pone a defender su presunta identidad. Uno de los modos en que esta ausencia a que el *a* convoca es el silencio. Punto crucial en la clínica lacaniana, que a menudo fue mal entendido por aquellos “lacaneadores” que, creyendo encarnar el *a* mirada ante el analizante, se dedican a mirar fijo, a escrutar al analizante durante largo tiempo. No se percatan de que se trata de un lugar virtual, y no de una asunción empírica –imaginaria, al fin– de la concreción del objeto. Con el mismo criterio, el analista puede tratar de hacerse succionar, expeler, etc. Lo llamativo es que el citado desvío hasta ha introducido una vertiente extraña, a la que podríamos denominar como “psicodramática”: estos analistas que se llaman a sí mismos lacanianos creen estar jugando el rol puntual del *a* tal cual lo imaginan. Advirtamos la paradoja al aplicar esta concepción al objeto *a* voz. De acuerdo con esta tesitura, el analista comienza a hablar más que el analizante; o, peor aún: dado que Lacan recuerda que la voz no es simplemente la palabra sino en especial el grito, la cuestión se complica si el analista entiende que junto con determinada puesta en escena debe proferir algún alarido. Frente a estas curiosidades, no está de más recordar –con Lacan– que el análisis es una práctica que involucra fundamentalmente a las palabras. Es el lenguaje lo que antecede al sujeto. No obstante, cierta clínica parece postular una presunta intervención “directa” sobre lo Real que tal vez no esté del todo desconectada de las fallidas ideologías que consideran al lenguaje natural como uno de los tantos a disposición de los hombres para transmitir cierta información.

V.

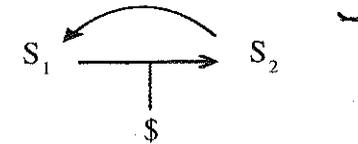
Un tema que ha fascinado a filólogos y lingüistas tradicionales es el del origen del lenguaje. Muchos, como el Engels de *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, dan por sentado que primero existiría el *homo sapiens*, y luego, para comunicar lo que sabía, éste fabricaría el lenguaje como herramienta. Sin embargo, con respecto al lenguaje —como en muchas otras cuestiones— sólo hay mitos del origen. Y respondiendo a aquella famosa ley de Ernst Haeckel, según la cual la ontogenia repite la filogenia, la imposibilidad de poder detectar el origen del lenguaje se produce tanto en la historia de la cultura como en la historia singular de cada sujeto. Concebido en la perspectiva de la estructura, no hay un hombre previo al lenguaje. No hay más que seres hablantes; Lacan lo señala haciendo uso de un neologismo: somos *parlêtre*, “habla-ser”, o, más convencionalmente, *ser/es hablante/s*. Cabe destacar que el neologismo también es homófono, en francés con *par (la) lettre* —“por (la) letra”—; el habla es lo que nos distintiviza de nuestros parientes animales. Y el lenguaje existe como un tesoro, es una dimensión que está en todas y en ninguna parte. No está en un cofre, o en un diccionario, sino que es “so-portado” por todos sus usuarios. Es una estructura que recibe al *infans*; y tan constrictiva es, que no hay forma en que uno no hable la lengua materna, vale decir, la lengua introducida por la madre. Es una red a la que —“laleo” mediante— el *infans* debe subordinarse, lo que implica la presencia de una suerte de contrato al modo del “contrato social” rousseauiano, una suerte de pacto del lenguaje. Es gracias a esta inmersión en el lenguaje, que los sujetos parlantes podemos entendernos, haciendo alusión, en ausencia, a aquello que los lingüistas denominan como el referente, vale decir, aquello denotado por un signo. Esta situación le permite a Lacan fundar teóricamente la emergencia del sujeto en las estructuras discursivas que lo anteceden.

El *infans* nace antes del parto, que es un proceso biológico; un momento decisivo, aunque no aquel en que es fundado. Nace cuando es incorporado al proyecto discursivo, desiderativo, de quienes serán sus padres. Ellos desearán —como ya lo advertía Freud— que ese hijo “sea alguien”, que realice sus aspiraciones no cumplidas, etc. Un *infans* se inscribe en una estructura discursiva previa, en la que el ideal del yo, como organización simbólica, cumple una función preponderante. Allí el sujeto es ya incluido como efecto

del significante.

A esta constitución primera del sujeto en el campo del Otro Lacan la denomina *alienación*, producida con, y por medio del, significante. En esta situación, el sujeto es capturado y dividido por el deseo del Otro de modo irremediable, de no interponerse —de modo circular, mas no recíproco— una segunda operación de causación del sujeto, denominada como *separación*.

La separación permite, de algún modo, jugar con cierto margen de libertad en el ser hablante. Gracias a la articulación significativa mínima, el sujeto —aunque permanezca inmerso en la red significativa dispuesta por el campo del Otro— posee la posibilidad de insertarse en el intervalo de la misma, haciéndose un pequeño lugar en la vida. Lo cual puede ser graficado del siguiente modo:



De no mediar la separación, el sujeto no sería más que una marioneta fundada por el deseo del Otro. No es así, en tanto obra la factibilidad de separarse. Lacan se permite jugar con los términos y recuerda vocablos casi homófonos: *se/parare*, *se parere*. Pararse, parirse; la separación, como otra operación que causa al sujeto, nace también en el seno del significante. Nadie —ni aun el psicótico— puede estar fuera del significante. Podrá, en todo caso, estar fuera del discurso, pero nada autoriza a pensar, como algunos consideran a la ligera, que el psicótico “no tiene nivel simbólico”, o algo semejante.

La cuestión de la psicosis brinda la oportunidad de ofrecer una última puntualización en esta somera presentación del pensamiento inicial de Lacan, dado que también en esta problemática su enseñanza ha ofrecido verdaderos puntos de ruptura. Lo que demuestra, respecto de la psicosis, no es la falta de lo Simbólico, sino el efecto devastador generado por la ausencia de inscripción de un significante primordial: el del Nombre-del-Padre. En función de esta ausencia significativa, el Nombre-del-Padre no se encuentra en funciones para oponerse al Deseo omnímodo, capturador por excelencia, que es el de la Madre. El fracaso de la llamada metáfora paterna determina que el sujeto permanezca en el atrapamiento por parte del Deseo de la Madre, lo cual ubica

al psicótico en una posición *sui generis*, aunque no por ello deja de ser sujeto. En este sentido hay que tomar una referencia crucial de Lacan, cuando señala que en la psicosis hay sujeto, y hay objeto *a*. (Debe puntuarse, además, la notable serie de precisiones que efectúa al hacer referencia al sujeto: encontramos al sujeto de lo inconsciente, al sujeto del deseo, al sujeto de –por– un Otro, en una nómina no exhaustiva). El corte que implica aquella demanda que llega a eclipsarlo y a desvanecerlo –merced a la operación de alienación, también designada como afánisis– es en el psicótico más que patente. En esta situación, “instalada” en la alienación, es donde más difícilmente puede advertirse la posibilidad del “parirse”, de la separación. No obstante, la intelección lacaniana de la psicosis deja abierto el camino para una intervención posible e inventiva, en esta estructura, por parte del psicoanálisis.

#### Referencias bibliográficas

1. J. Lacan, *Seminario “Le malentendu”*, clase del 10 de junio de 1980, *Ornicar?: 22/23*, Lyse, Paris, 1981, p. 11.
2. J. Lacan, *Seminario “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”*, 11, Seix Barral, Barcelona, 1977, p. 281.
3. S. Freud, *El yo y el ello [eso]*, *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, t. XIX, p. 31.
4. R. Harari, *La repetición del fracaso*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988, pp. 143/151.
5. J. Lacan, “La instancia de la letra en el [lo] inconsciente o la razón desde Freud”, *Escritos I*, Siglo XXI, México, 1975, p. 182.
6. R. Harari, “Narcismo, carácter, fracaso”, *¿De qué trata la clínica lacaniana?*, Catálogos, Buenos Aires, 1994, pp. 77/89.