

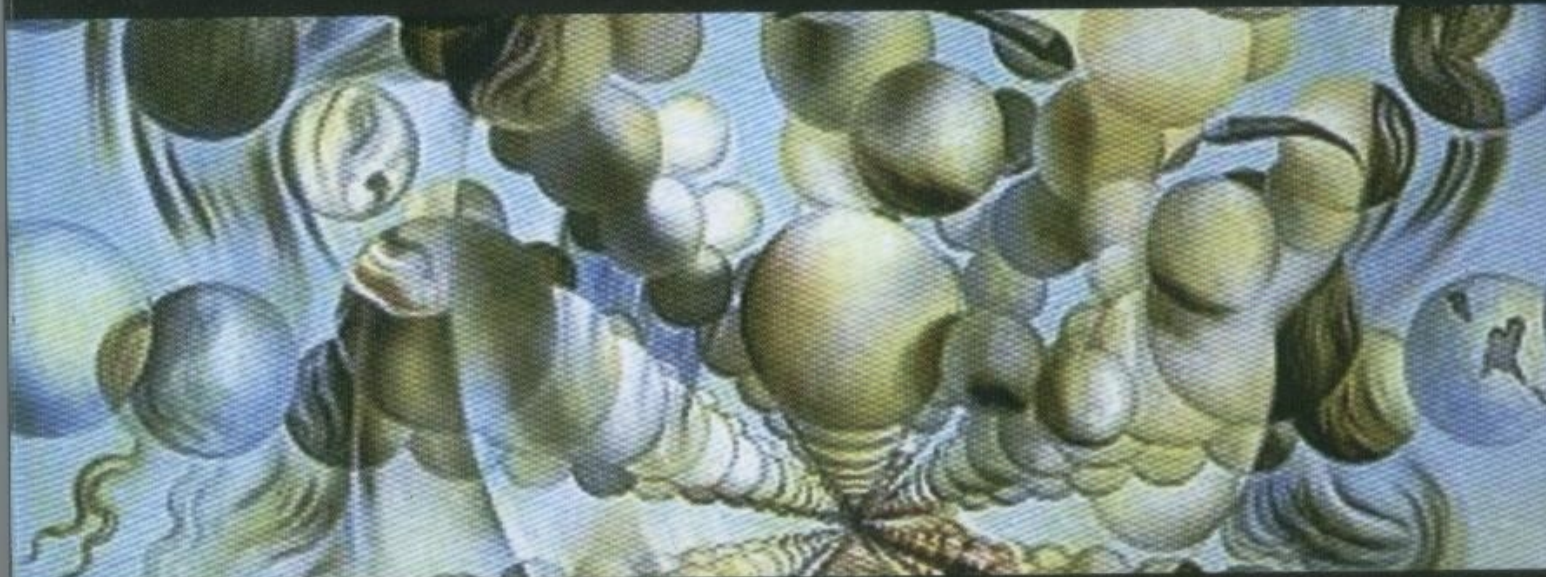
Las paradojas del objeto en psicoanálisis

Enrique Acuña / **Compilador**

Leticia García - Marcelo Ale - Germán Schwindt - Fátima Alemán - Laura Arroyo - Gisèle Ringuelet - Gustavo González - Analía Carlé - Daniela Ward - María Inés García Urcola - Mauricio González - Cecilia Fasano



Colección: Campo Social



LAS PARADOJAS DEL OBJETO EN PSICOANÁLISIS

SUMARIO

- **Presentación.** Leticia García
- **El objeto de la paradoja analítica.** Enrique Acuña
- **La mirada como objeto *a*.** Marcelo Ale
- **Lo no realizado en la ecuación etiológica.** Germán Schwindt
- **El amor y el objeto.** Fátima Alemán
- **Causa y *agalma*.** Leticia García
- **El recorrido pulsional y el objeto como efecto.** Laura Arroyo
- **El falo y sus variaciones.** Gisèle Ringuelet
- **El objeto y el falo -Análisis del caso de *la joven homosexual*-. Gustavo González**
- **La angustia, el pecado y el objeto: Kierkegaard.** Analía Carlé
- **Del falo a *la voz*.** Daniela Ward
- **De la visión a la mirada.** María Inés García Urcola
- **La paradoja de la pérdida: una ganancia.** Mauricio González
- **El objeto *a* como plus de goce -Paradoja de la pérdida / recuperación-. Cecilia Fasano**
- **Un objeto irreal que, sin embargo, se encarna.** Enrique Acuña
- **Anexo: Programa de Enseñanzas en Psicoanálisis (PEP) -2005- *Paradojas del objeto en psicoanálisis***

Presentación

Leticia García

Transmitir la enseñanza de Freud y Lacan con relación al tema del *objeto en psicoanálisis* implica realizar un recorrido que conduce a contradicciones y desmentidas, pasando por la estructura del *oxímoron* y el efecto del absurdo. Considero que el acierto de dicho recorrido, del que este libro es producto, está en el modo en que Enrique Acuña –Director de enseñanza de la Asociación de Psicoanálisis de La Plata– propuso abordarlo: vía sus paradojas.¹

La paradoja es siempre un asunto extraño y opuesto a la opinión común. La paradoja maravilla -decía Cicerón- por tratarse de una proposición que, siendo verdadera, parece inverosímil. Por lo tanto, partir de las paradojas de la teoría psicoanalítica en relación al objeto fue lo que ordenó el recorrido que nos propusimos realizar. Pero también funcionó como *método* –en tanto *la paradoja es un enunciado que en su contradicción logra un efecto de verdad*-²; esta fue la manera en que nos propusimos cernir algo de un concepto que no tiene representación y no quedar con las manos vacías. De este modo, la paradoja permitía decir de lado, permitía un *mediodicho* más propicio al objeto en cuestión.

Esta publicación reúne algunas clases dictadas en el marco del Programa de Enseñanzas en Psicoanálisis (PEP) de la Asociación de Psicoanálisis de La Plata durante el año 2005. El Programa, en aquella oportunidad, incluyó el Curso Anual, a cargo de Enrique Acuña, y el Seminario de Estudios Analíticos (SEA), a cargo del equipo docente de la APLP y la coordinación docente de Marcelo Ale; ambos cursos reunidos bajo el título *Las paradojas del objeto en psicoanálisis*.

El programa proponía cinco puntos con sus paradojas: la primera de ellas fue la *paradoja del concepto sin representación*, que implica revisar el estatuto del objeto en psicoanálisis como diferente al de la ciencia, en tanto el primero no tiene sustancia ni idea. Para ello tomamos las diferentes formas en que Freud nombra al objeto y las referencias filosóficas que las connotan y, también, en relación al objeto de la pulsión, del deseo y del amor. El segundo punto fue la *paradoja del efecto-causa* que tiene su centro en la reformulación de Lacan sobre que “la angustia no es sin objeto”, con las consecuencias que tal afirmación producen en la teoría y en la práctica clínica. En tercer lugar, tomamos la *paradoja del vacío-tapón* que refiere al objeto como efecto del recorrido pulsional y enlaza de un nuevo modo inconsciente y cuerpo, goce y sentido. Esto nos condujo a la siguiente paradoja, la de la *pérdida-recuperación* con la formulación del objeto *a* como plus de goce y como semblante, ligado a las formas clínicas. Y, por último, la *paradoja del lector-escritor* con el objeto *a* en la función de lo escrito.

Estos puntos fueron los que guiaron nuestra investigación sobre el objeto de amor, de deseo y de goce; sobre los objetos de la pulsión; sobre el objeto de la angustia, el temor y el dolor; sobre el objeto en su estatuto de semblante y en relación a los registros imaginario, simbólico y real, y en sus formas freudianas: *die Sache*, *die Objekt* y *das Ding*; sobre el objeto en el fantasma y sobre sus diferentes funciones. Tales lecturas actualizan, necesariamente, el debate Freud – Lacan.

¹ El programa completo puede leerse en el *Anexo* de este mismo libro.

² Definición propuesta por Enrique Acuña y extraída de *El objeto de la paradoja analítica*, artículo publicado en este libro.

Observará el lector que cada una de las intervenciones se tiñe con el estilo de su autor. A modo de enseñanza fueron establecidas con una modalidad que pretende acercarlas al escrito, descartando los matices propios de una intervención oral, pero conservando la diversidad de tonos acorde al hecho de que se trató de un seminario.

Sin olvidar que siempre *a un texto le falta algo y habla siempre de otro*,³ esperamos que esta publicación sirva como estímulo y como aporte a la investigación y al debate sobre el tema del objeto en psicoanálisis.

³ García, Germán, *La entrada del psicoanálisis en la Argentina –Obstáculos y perspectivas–* Buenos Aires, Ed. Altazor, 1978, Pág. 11.

El objeto de la paradoja analítica *

Enrique Acuña

- El objeto del psicoanálisis como paradoja.
- La ciencia y la hipótesis del inconsciente: experiencia.
- Realidad: das ding, die sache, die objekt.
- Amor, deseo y goce, la libido laminila.
- Cuerpo anzuelo y sujeto acéfalo, función de causa.

1

El programa del año 2005 de nuestro seminario se tituló *Paradojas del objeto en Psicoanálisis* y fue pensado en función del siguiente problema: de qué manera hay, en el psicoanálisis, paradojas en sentido lógico, proposiciones que son pares de opuestos que se ponen en juego para generar un efecto verdadero.

La “paradoja maravilla” -como la llamaba Cicerón- en tanto propone algo que va contra la opinión común y “puede ser tal como dice que es”, es un enunciado que aún en su contradicción logra un efecto de verdad. Por ejemplo, cuando se dice que hay un objeto que es al mismo tiempo causa y efecto, lo que es una contradicción en términos semánticos se vuelve, en lógica, una paradoja en tanto implica una aproximación a la solución del problema planteado.

El programa recorre algunas paradojas del objeto en psicoanálisis: ⁴

- La primera de las paradojas es la que consiste en el *concepto sin representación*. ¿Cómo puede haber un concepto que no tenga una representación o una idea; algo que puede entrar en el conocimiento epistémico de una definición y que, sin embargo, carece de una objetividad en términos de la sustancia física o de la realidad perceptible?
- La segunda es la de un objeto que es *causa y efecto* de la operación discursiva del lenguaje que hay en el psicoanálisis. En este punto se tratará el problema de la angustia y el objeto como causa del deseo.
- La tercera es la del objeto que se produce a partir de *un vacío-tapón*, debido a que funciona como un complemento lógico de ese vacío.
- La cuarta paradoja se plantea en términos de la cuestión de la *pérdida - recuperación* de un objeto: *se pierde* -ejemplo: cuando hablo no digo *todo*, algo se escapa- y, a la vez, funciona como una posible *recuperación*, en un sentido o una significación que retorna.

* Texto desgrabado del Curso *Paradojas del objeto en psicoanálisis*. Clase Primera, 9 de marzo de 2005. Establecimiento: Leticia García

⁴ El programa completo se puede leer en el *Anexo* de este mismo libro.

- La quinta es la del *lector-escriptor*: el objeto en psicoanálisis hace que alguien pueda leer su inconsciente y que funcione como escritor de ese objeto, o sea que, cuando alguien lee la naturaleza de su objeto, puede también escribirla, lo cual implica una construcción. Un análisis comienza cuando alguien escucha los significantes y lee su inconsciente para terminar escribiendo la letra de su causa. La definición queda del lado del sujeto que está implicado en esa operación de nombrar el objeto que está en “inclusión externa” -es un *oxímoron* retórico- con el sujeto.

2

La primera paradoja que he planteado tiene que ver con cuál es el estatuto del objeto del psicoanálisis, en tanto este se presenta diferente al que encontramos en la historia del pensamiento, que define la relación que hay entre un sujeto cognoscente y el objeto externo que se intenta conocer. Todas las teorías del pensamiento sostienen que, en una operación de conocimiento, los dos términos se relacionan, a veces recíprocamente, pero siempre en función de *definir las cualidades del objeto*. En la ciencia se pueden formular letras, números, predicados del objeto, lo que permite repetir las condiciones de la operación de conocimiento y transmitirla con un método, es decir, organizar el experimento.

El experimento como verificación en la repetición de las cualidades de la ley que se demuestra en la ciencia hace que la fórmula exista sin sujeto: puede circular y causar sus efectos sin respuestas subjetivas. Esto implica que la ciencia tiende a identificar el objeto en términos que se escriben en una fórmula fija, y que se pueden repetir en la experiencia científica. Es decir que el sujeto cognoscente de la experiencia científica es menos sensible a las paradojas o que, apenas entra en ella, buscará salir.⁵

El experimento no es una experiencia, ya que esta supone que no se conoce su desenlace sino que está abierta a la contingencia, ya del contexto, ya del sujeto que la causa. Cuando el deseo del científico se filtra, aparece la dimensión de un sujeto, dividido por el objeto. Esta es la primera cuestión epistémica diferencial entre el objeto del psicoanálisis y el objeto de la ciencia.

Conocimiento: experimento

SUJETO → OBJETO

Mientras que en psicoanálisis la relación sujeto-objeto está alterada en esa operación de conocimiento, el lenguaje deja de ser un objeto sin sujeto, y esta paradoja lógica divide al operador. Si en la operación del científico el objeto es una idea, una sustancia, una representación y, en el extremo, una fórmula que anda sola, en psicoanálisis, en cambio, el lenguaje introduce un mundo donde ningún conocimiento *a-priori* funciona, sino que el sentido es obtenido *a-posteriori* -retroacción del objeto

⁵ Como plantea Jacques Lacan en *La ciencia y la verdad*, la ciencia hace una operación respecto del objeto que conoce teniendo en cuenta que su causa es “formal”: la fórmula describe la esencia del objeto. Justamente el deseo del científico no entra en rigor, su subjetividad queda por fuera; por ejemplo, “*el deseo del físico no se incluye en su operación*”.

sobre el sujeto-. Más constituyente que constituida, la experiencia de la palabra *X* hace que el recorrido sea verificable cada vez de manera diferente.

Experiencia (x)
Sujeto objeto
\$ # (a)
←

3

Lo expuesto implica introducir el tema de que, en psicoanálisis, *la experiencia* no es ni la teoría ni la praxis, sino lo queda por inventar. Si el objeto no está de antemano con sus cualidades en la experiencia, teoría y práctica no se corresponden, sino que están en tensión

Por ejemplo, Sigmund Freud, en su práctica hace teoría a partir de escuchar síntomas y, a la vez, observa que se puede inferir conexiones entre la doctrina y un nuevo caso. Los casos se pueden elevar a conceptos de la teoría, al paradigma, o también a un hecho clínico novedoso. Cuando decimos que un caso “cae” del paradigma, decimos que es una *experiencia* porque tensiona el saber previo y lo usa como saber referencial, aunque no como una referencia absoluta.

El caso se construye; esto quiere decir que, al no tener las cualidades objetivas previas, se construye como una hipótesis deductiva. Este planteo es solidario con la *hipótesis del inconsciente* -necesaria y legítima para Freud en el *contexto de invención*- al descubrir un método que mantiene el ideal científico de hacerse demostrable. Luego hay una justificación de su *hipótesis del inconsciente* en tanto concepto que permite mantener el edificio epistémico que descubre.

Lacan habló, en el *Seminario 11*, de un “inconsciente larvario”, algo que está por nacer, que preexiste pero que no está realizado aún como realidad material. Pero, ¿qué implica que haya que construir en el lugar vacío de la causa algo que se va a desarrollar en la experiencia? La hipótesis de Freud es correlativa a la necesidad lógica que se le presenta frente a una causa vacía. Freud introduce allí una hipótesis teórica ligada a la construcción que se realiza en el análisis; en el lugar de *la causa vacía* viene a formularse *una hipótesis del objeto* cuya condición es estar perdido.

La existencia de este objeto es mítica: nunca estuvo pero se supone que lo hubo, depende de distintas formas de recuperar eso perdido, que es una satisfacción. En un principio, Freud planteó la experiencia analítica como correlativa a un modelo energético y a una metáfora neurológica. En el *Proyecto de psicología para neurólogos* aparece el aparato psíquico en un esquema de dos polos, con representaciones mediáticas. En ellos ocurren dos movimientos: la *acción específica* y la *identidad de percepción*, dos términos que le permiten describir un *décalage*, es decir, una diferencia entre los polos perceptivo y motor con respecto a la realización del deseo como satisfacción. Esto se diferencia del instinto animal, que sigue un esquema reflejo inmediato.

Como primera paradoja del objeto freudiano aparece, en 1900, la cuestión de que el yo anhela su objeto como placer, una paradoja que Freud encuentra fundamentalmente en el sueño, en relación al modo en que se satisface este sujeto en su

acción. En *La elaboración onírica*, capítulo VII de *La interpretación de los sueños* en el apartado *Acerca del cumplimiento del deseo*, plantea que existe una acción específica cuya exigencia es descargar el displacer por la satisfacción, pero que no sigue el modelo del encuentro directo entre el sujeto y el objeto sino que requiere un rodeo. Ese rodeo implica una diferencia una vuelta, un recorrido engañoso por lo que será luego la fantasía, y que aquí es la identidad de percepción: la *huella mnémica* reconoce la identidad del objeto de placer, pero con dificultad. Aparece entonces la paradoja de que el deseo se satisface de modo alucinatorio, según el mecanismo del sueño, y se insatisface en el mismo movimiento que va -en términos de Lacan- de la *necesidad* a la *demanda* y al *deseo*.

Freud sostiene: “*El niño hambriento grita y patalea, pero esto no modifica en nada su situación, pues la excitación emanada de la necesidad no corresponde a una energía de efecto momentáneo, sino a una energía de efecto continuado*”⁶. Es que ese grito se transforma en llamado al Otro, por el cual se llega a la experiencia de satisfacción, pero con ayuda externa: “*tenderá a reconstituir la situación de la primera satisfacción. Tal impulso es lo que calificamos de deseo*”. [luego agrega] “*Esta primera actividad psíquica tiende por lo tanto a una identidad de percepción, o sea a la repetición de aquella percepción que se halla enlazada con la satisfacción de la necesidad*”.⁷

En el sueño *Padre, ¿no ves que estoy ardiendo?* se introduce tanto un deseo de muerte del hijo en el padre como un deseo de que el niño siga vivo. En las antípodas que va construyendo el deseo hay un vacío con respecto al fin del deseo, que después se va a problematizar en el -como titula Oscar Masotta- modelo pulsional. Nos encontramos ahora, en el modelo energético, con una metáfora biológica. Básicamente, la acción específica termina con la realización alucinatoria del deseo; pero observamos que hay una necesidad interna que crea un mecanismo que rompe con el modelo del arco reflejo, es decir, el estímulo puede ser mínimo y provocar una respuesta exagerada que no responde a las leyes clásicas de la cantidad de energía.

En esa ruptura del esquema del arco reflejo, la necesidad, el hambre como impulso a realizar algo, se ve puesta en función vía el llamado. El humano, en su *desamparo*, debe gritar, llamar al Otro. Este grito, transformado en llamado, es una demanda a Otro; es decir, la condición del cachorro humano es que su deseo implique a un Otro. Vía lenguaje se introduce en un circuito que difiere de las leyes de la necesidad; entra en un circuito donde, por ese llamado, se pone en juego un recorrido alrededor de la palabra -registro simbólico-, es decir, como equívoco que permite leer el reverso: ¿qué desea en lo que pide? Más allá de la demanda está el deseo, metonimia que escapa de lo dicho.

La teoría de un objeto que se pierde y se recupera, propio de este recorrido de llamado, es correlativa a que en Freud el *objeto del deseo* surge -como necesidad lógica- del hecho de que la acción específica es referida a una experiencia de satisfacción lograda por identidad de percepción. Momento mítico. Freud descubre que la identidad de percepción es un engaño del sujeto; es algo que responde a la estructura mítica del objeto perdido y recuperado. La lógica de Freud, tanto en el *Proyecto de una psicología para neurólogos* como en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños*, es la de introducir, en este sujeto de la metáfora biológica, la condición necesaria del deseo

⁶ *La interpretación de los sueños*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1984, página 557.

⁷ *Ibidem*

humano como estructurado a partir de una experiencia en la cual el objeto, en tanto mítico, falta; y el deseo, como la alucinación, lo hacen “aparecer”.

Este es todo el meollo del asunto cuando, en el giro de los años 20, con la introducción de la pulsión de muerte, se reproduce un momento de la teoría de Freud de mayor conceptualización de un sujeto que, en la búsqueda de su objeto, repite y pierde, se pierde como sujeto. En esa experiencia de satisfacción definida desde el modelo pulsional, el sujeto se divide por la repetición fracasada del encuentro con ese objeto. Ese punto de *mayor conceptualización es seguido de un momento de máxima resistencia al psicoanálisis*, surgen teorías como la de Abraham, del objeto parcial, y teorías de la transferencia como “un aquí y ahora”, que hacen existir en lo imaginario la relación sujeto-objeto.⁸

En este primer Freud, tanto la acción específica como la identidad de percepción, junto a la cuestión del *décalage* y la diferencia, van a instalar el problema de la demanda y la diferencia que queda por fuera de la demanda en relación al deseo.

Luego Freud complejiza esta cuestión a partir de un desarrollo de series, una serie *libidinal* y una serie de *elección del objeto de amor*. En la primera introduce la idea de que el objeto tiene vías de desarrollo que se jerarquizan siguiendo zonas erógenas; introduce una evolución en la que los objetos se acomodan a las zonas erógenas: oral, anal y, luego, fálica.

Correlativamente, la segunda serie parte de un punto en común con la anterior: el autoerotismo; hay un pasaje por el narcisismo -como si también fuese una cuestión evolutiva-, y luego la posibilidad de una genitalidad adulta, el encuentro con un objeto de amor que sea acorde a las condiciones del amor. Es decir, que, en la evolución, se accedería a una armonía de las pulsiones parciales en la genitalidad madura, genitalidad cuestionada por Lacan. Porque cuando Freud introduce la fase fálica, todo esto queda reducido a una operación simbólica que da cuenta de que el falo puede faltar en hombres y mujeres: esto es el complejo de castración.

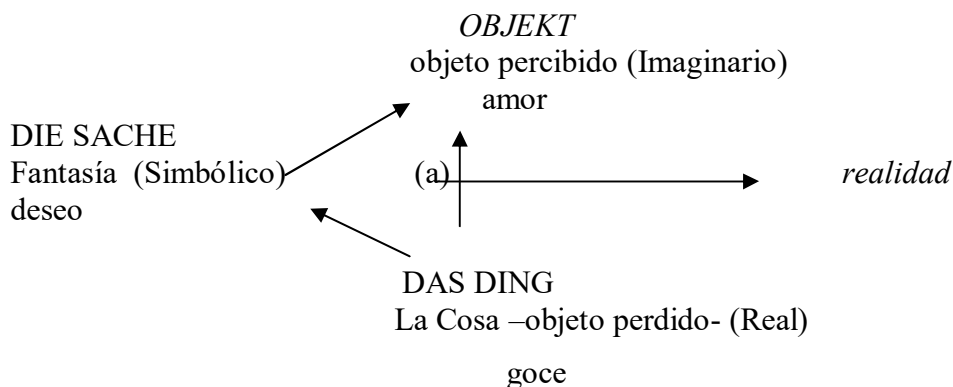
4

En Freud, toda idea evolutiva queda cuestionada. Hay que entender que la introducción de un elemento faltante hace que todas estas etapas evolutivas queden reducidas a que cada una de ellas se tenga que ver con esta falta de objeto. Tanto la etapa oral como la anal, la genital o la elección de objeto, se van a encontrar con la posibilidad de *un elemento negativo que positiviza* -humaniza-, en otro campo, al deseo.

Esto ocurre porque el complejo de castración es condición para pensar al sujeto, no en su evolución sino en una serie de operaciones simbólicas, en las cuales va a tratar de acomodarse a que falta el objeto en los términos en que éste podría ser el objeto del sujeto cognoscente.

El objeto es tanto externo -percibido por el Yo-, como interno -negado por el Yo. Freud dice que el *das Ding*, la Cosa, tiene su correlato en la fantasía, *die sache*, y que, a la vez, esta fantasía y este *das Ding* dependen del modo en que se percibe este objeto externo, que va a llamar -en alemán- *objekt*.

⁸ Lacan, en el seminario de *La relación de objeto*, toma a los teóricos de la relación de objeto, buscando despejar este campo conceptual y demostrar que la teorización de Freud sobre el modo en que el objeto divide al sujeto encuentra resistencias. Lacan toma como un hecho estructural la cuestión de la conceptualización de algo que no es conceptual. Nosotros vamos a desarrollar esto con tres autores: Abraham y el objeto parcial, Winnicott con el objeto transicional, y Klein con los modos del dualismo con sus particiones, etc.



Freud demuestra que hay una operación de transformaciones de la representación y de lo representado que depende de la satisfacción. Esto tiene que ver con la realidad psíquica y con cuál es la creencia de lo verdadero para cada uno. La realidad es el modo en que se percibe un *objeto imaginario*; el plano de la realidad-conciencia se metaboliza por la fantasía del sujeto, *die sache*, y, a la vez, no es siempre logrado o querido, porque está en diferencia la *realidad perceptible* con la *realidad de la fantasía*. Esto genera un residuo, que es *das Ding*, causa de esa operación de búsqueda por la diferencia que hay entre lo que percibido y lo fantaseado

Se genera, de esta manera, un elemento de resto, el *das Ding*, que es el *resultado segundo de una operación* que está entre la percepción-conciencia y la fantasía del sujeto, entre la *realidad efectiva* y la *realidad de la fantasía*. Entonces, como ambas realidades no entran en comunión se genera un resto -resultado de la operación-; y ese residuo empieza a funcionar como la causa. Dicho de otro modo, de la operación entre *die objekt* y *die sache* surge una diferencia, y ese *resultado* se vuelve *causa*.

Es porque surge ese *das Ding*, inaprensible por lo imaginario y lo simbólico, que va a haber la posibilidad de retorno del circuito en términos de insatisfacción de la necesidad y mantenimiento del deseo. Entonces un objeto imaginario se confronta con un elemento simbólico e imaginario de la fantasía, y deja un resto que vamos a llamar real, imposible de captar por la operación simbólica e imaginaria.

El sujeto intenta nombrar la realidad perceptible, la realidad de su fantasía, y queda algo que no puede nombrar; pero eso, ¿es externo o es interno al sujeto cognoscente? Es una construcción que empieza a producirse en lo que Lacan va a llamar el registro de lo real, que funciona de un modo externo a lo simbólico e imaginario.

5

Este objeto está en exclusión interna con el sujeto; o sea, le pertenece pero puede ser experimentado como algo extraño a él. Lacan va a definir la *extimidad*, una experiencia que Freud plantea en *Lo siniestro* en relación al cuento de E.T.A. Hoffman, donde lo más familiar -lo más íntimo al sujeto- se convierte en extraño y siniestro. Es decir que la huella de satisfacción no alcanza para que la experiencia alucinatoria capte del todo la *misma* satisfacción. Nada se repite. La repetición es una continua experiencia de la diferencia; no hay identidad sino un desencuentro con el objeto.

Estos tres registros -simbólico, real e imaginario-, que son puntos de mira del sujeto, se corresponden al objeto del deseo, al objeto de la pulsión y al objeto de amor. Podemos correlacionar lo pulsional con esta causa producida a posteriori como resto no

simbolizable o *Das Ding*. Podemos relacionar el deseo con la problemática del *die sache*, de la fantasía y el amor con el *objekt*.

La primera distinción freudiana sobre la naturaleza del objeto se pone en juego en *Tres ensayos para una teoría sexual* y, más tarde, en *Pulsiones y sus destinos*. Freud no introduce, desde el principio, que el objeto sea contingente, en tanto que la pulsión es para él algo necesario. La exigencia de la pulsión se escribe como demanda.⁹ La demanda no es *lo que yo digo, lo que yo pido*; el enunciado, la demanda es la exigencia pulsional que tiene que ver, muchas veces, con una dimensión que aparece, en la clínica, como la compulsión; es decir, las patologías que tienen que ver con la acción, y no con el acto. La demanda produce, en la división del sujeto, un objeto que no es aprehensible en términos de nombre. Cuando alguien pide algo, eso no es la demanda; su demanda es inconsciente: está articulada *en lo dicho de un decir*, en algo que tiene más que ver con lo que es una exigencia que con lo que se satisface.

El pasaje que hace Freud entre *Tres ensayos para una teoría sexual* y *Pulsiones y sus destinos* consiste en observar algo que es correlativo al hecho de que el circuito de la pulsión se estructura sin un sujeto de entrada, eso que es el sujeto acéfalo de la pulsión. El sujeto se produce por el recorrido alrededor del objeto que falta. Cualquier recorrido pulsional se hace en relación a un borde, como es la zona erógena, una superficie con orificios que funcionan como señuelos o aparejos del cuerpo: pulsión oral, anal y, las que agrega Lacan, la mirada y la voz. Son metáforas basadas en el hecho de que Freud descubre que a cada zona erógena le corresponde una pulsión que no es nunca absoluta en términos del objeto, sino parcial. Y es parcial porque el recorrido implica una zona localizada y porque su fin está profundamente alterado.

Así se plantea la cuestión de que en el recorrido discursivo del sujeto hay algo que queda mudo, la pulsión es definida por su silencio, pero se articula con una demanda. Solamente en la experiencia del psicoanálisis se puede pensar que el silencio habla o, como dice Lacan, *se trata de hacer hablar a la muda*, metáfora que pertenece a Molière. En la mudez está implícita la demanda. Este recorrido pulsional está dado por montajes significantes, pero si la pulsión muda “no dice nada de entrada”; sin embargo, se construye un montaje que es el montaje pulsional dado por algún significante articulado. Freud va decir que la pulsión no tiene objeto, lo que es tomado por Lacan para indicar que en lo negativo de ese *no tiene* hay algo positivo. Y lo positivo consiste en que se dibuja en su ausencia lo que quedó por decir en ese silencio. Escribe una falta.

A partir de *Pulsiones y sus destinos*, el modelo de la metáfora tiene que ver con lo que Freud llama el *placer del órgano*, lo que es correlativo al hecho de que, en la experiencia del recorrido pulsional, la zona muda que antes era zona erógena empieza a tener las paradojas de la satisfacción. El placer de órgano implica que ya no hay cuerpo como algo que se va a escapar al dominio de la representación simbólica.

La zona erógena funciona como una frontera entre aquello que es cuerpo y aquello que es organismo, y el placer del órgano queda fuera del cuerpo. Es decir, empieza a ser una experiencia de exterioridad, de *libido como laminilla que se pierde del cuerpo -las heces-, se excreta -la placenta- o se erecta -el pene-*. Esto va a tener que ver, en Lacan, con las figuras del objeto.

Un ejemplo del cuerpo significativo diferente del organismo real es lo que ocurre en la masturbación. En *Fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad*, Freud dice que en la masturbación hay una acción mecánica que permite el placer del órgano

⁹ Hay un modelo, en Lacan, que es el grafo del deseo, donde aparece escrita la pulsión como la demanda que divide al sujeto ($S \diamond D$).

que se engancha necesariamente con un objeto fantaseado, pero cuyas condiciones el sujeto recrea porque estimula la zona erógena -soldadura entre la representación y la zona erógena excitada-. Lacan observa que esa fantasía -el fantasma implica una articulación posible del sujeto a su objeto imaginario-, es una conexión que está dada por la condición de la elección de ese objeto. Las condiciones son rasgos mínimos que articulan los dos términos en una *fijación mecánica*. Por esta razón, el fantasma es una máquina que funciona como el guión de una película, si utilizo el mismo guión, aunque cambie los actores, siempre va a ser una reproducción, una *remake*, va a haber una estructura gramatical fija.

La idea del amor en Freud, el enamoramiento, tiene un punto homólogo a la hipnosis: el desconocimiento, el “no sé qué me gusta del otro”; y ese “no saber” de la condición de enamoramiento es la condición del fantasma. En el enamoramiento, la percepción idéntica del objeto se corresponde a la condición del fantasma, y por eso *lo que no sabe en el amor, lo realiza en algún otro lado, en su fantasma, que lo desconoce*. Por supuesto que, en el momento del enamoramiento, el fantasma funciona independientemente de cualquier sujeto, por lo que también hace jugar lo acéfalo de la pulsión. Enamoramiento, del lado de la percepción del *objekt*, objeto de amor; fantasma del lado del objeto del deseo, captado en el deseo, en el deseo como sabido; pero todo esto descompletado por este “no saber”, por esta acefalía de la pulsión en relación a la Cosa.

Esto quiere decir que no hay ni un enamoramiento total ni un fantasma absoluto, como una pantomima que funcione siempre sola, también hay un silencio pulsional que hace que el sujeto pueda estar acéfalo en cualquier momento. En esas desestabilizaciones del fantasma y del amor captamos al sujeto por el lado de la pulsión o, mejor dicho, por algo que la pulsión articula en el síntoma. Pero Freud, ya en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños*, hace jugar el problema del síntoma respecto al sueño porque -dice- así como en el sueño, la insatisfacción se vuelve satisfacción alucinatoria; en el síntoma hay una especie de transacción donde lo que parece displacentero en algún lado -sexualidad- produce satisfacción en otro.

6

El problema del deseo inconsciente consiste en la paradoja de la satisfacción: se satisface en otro lado, de otro modo. En el *Seminario 11 Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* de Lacan aparece este punto; hay una pregunta que hace J.-A. Miller: “*La pregunta se refiere a la relación de la pulsión con lo real, y a las diferencias entre el objeto de la pulsión, el del fantasma y el del deseo*”. (Contesta Lacan) “*El objeto de la pulsión debe situarse en el plano de lo que llamé metafóricamente una subjetivización acéfala, una subjetivización sin sujeto, un hueso, una estructura, un trazado, que representa una faz de la topología. La otra faz es la que hace del sujeto, debido a sus relaciones con el significante, un sujeto agujereado. Estos agujeros, estos huecos, han de provenir de alguna parte.*”¹⁰

Lacan está afirmando que hay un sujeto acéfalo con respecto a la experiencia de satisfacción, y este sujeto acéfalo sigue, sin saberlo, un montaje significativo. Este

¹⁰ Lacan, Jacques. *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis en el capítulo “La pulsión parcial y su circuito”*. Buenos Aires, Paidós, 1992, Página 191.

montaje significativo está dado porque hay un límite en la zona erógena entre lo que puede nombrar de su cuerpo y el *órgano* que no puede ser nombrado. El aparato pulsional, como aparato del cuerpo, arma una superficie, una topología, donde lo que se produce necesariamente en el recorrido de la pulsión es un circuito alrededor de una ausencia.

El límite dado por esta estructura de aparato que tiene el cuerpo, estructura de borde, de orificios, se complementa con el modelo freudiano de que la pulsión busca un objeto que no encuentra. Lacan crea, en su topología, una estructura que tiene espacios determinados por el significante: aquello que se da como posible de nombrar en su faz significativa, y su faz acéfala, de silencio; de este modo el sujeto está dividido por esas dos fases.

El sujeto está dividido entre los agujeros de la faz acéfala y lo que él puede subjetivar del recorrido. Dentro de esos límites se producen las *construcciones, redes de encrucijadas significantes que se estabilizan*. Lacan plantea que, en el límite en que se está dibujando este sujeto que es puro vacío, hay un sujeto que está intentando modelarse por una cadena significativa. Y agrega que eso es a lo que llamó *homeostasis*, y se ríe un poco del principio del placer. Lo que para Freud era placer-displacer, un modelo energético de carga y descarga, para Lacan es recorrido pulsional, dejando zonas de silencio y zonas de montaje significativo. Todo objeto se dibuja a partir de un recorrido que responde a lo pulsional pero que tiene siempre esta homeostasis con la fantasía y con el objeto percibido.

Todo lo planteado en el modelo energético freudiano: libido, energía, carga, descarga, placer, displacer, lo haremos corresponder con el hecho de si hay o no subjetivación de la experiencia de satisfacción. Otra vez, *cómo hago hablar a la muda*, una experiencia que por su naturaleza es muda; es silencio y pura exigencia.

El sujeto es acéfalo y comanda sus aparatos, anzuelos, agujeros y apéndices; se trata de un sujeto que es aparato porque tiene *lagunas en lo que dice* -allí Lacan pasó de una metáfora sobre una topología corporal al hecho de un discurso-; este sujeto no dice todo, tiene lagunas en su discurso. Indica, también, que en esas lagunas se instaura la función del objeto; en esas lagunas, en la articulación que hay entre la pulsión con el sujeto, instaura esta demanda silenciosa, y es lo que hace, en definitiva, a la *función del objeto como perdido*. ¿Qué función tiene en esta estructura el hecho de que la cualidad de este objeto sea la de estar perdido? Ese es el status del objeto a en tanto está presente en la pulsión; o sea, que el status *sui generis* del objeto que al principio decíamos que era impensable, sin idea, sin representación, sin sustancia, aquí tiene una cualidad. Es decir, no alcanza la idea de una libido, de una energía, de una medida cuántica, si ésta no implica una cierta *cualidad del objeto* -de qué materia, de qué gusto fantasmático está hecho-. Cualidad que se ha dibujado por la metáfora topológica de la superficie corporal, como también por las lagunas del enunciado.

El status del objeto *a* es correlativo al desplazamiento de la metáfora biológica de los agujeros del cuerpo, a los silencios que hay entre los significantes, y eso está presente en la pulsión por su función de objeto perdido:

*En el fantasma, el sujeto a menudo pasa desapercibido, pero allí está siempre, así sea en el sueño, la ensoñación, o cualquier otra forma más o menos desarrollada. El sujeto se sitúa él mismo como determinado, por el objeto, en el fantasma.*¹¹

¹¹ Ídem. Página 192

El fantasma está determinado porque sabe la condición de aquello que lo conecta al objeto. La pregunta es: ¿en dónde no está determinado? Porque en el fantasma lo está. Lacan dice que el accionar del fantasma, la pantomima, es un registro que tiene que ver con una acción que se da en la vida cotidiana; el fantasma está en las costumbres -lo sepa o no el sujeto-, es su vida cotidiana y, más aún, es su perversión ingenua.

Entonces, el sujeto está determinado en el fantasma e indeterminado en el objeto pulsional; en el *das Ding* no está determinado de entrada.

“*El fantasma es el soporte del deseo, no el objeto*”¹² indeterminado de la pulsión, agregaría- En el fantasma pueden conocerse las cualidades del objeto del deseo, pero no se puede saber sobre el objeto de la pulsión:

*El sujeto se mantiene como deseante por una relación con un conjunto significante que siempre es mucho más complejo. Esto se ve a las claras por la forma de libreto que asume, donde el sujeto, más o menos reconocible, está en alguna parte escindido, dividido, habitualmente doble, en su relación con ese objeto que las más de las veces tampoco muestra su verdadero rostro.*¹³

En el fantasma se juega el tema del doble, en tanto desdoblamiento, más en el terreno del yo que en el del sujeto acéfalo. En este desdoblamiento que hay en el fantasma, el sujeto nota que en las figuras del otro puede lograr una cierta mascarada. Pero el sujeto está determinado por las condiciones que le da el objeto y que le da placer en su fantasía. Esto es correlativo a la estructura de la perversión; si las condiciones para la obtención del placer se saben, la satisfacción se logra manipulando esas condiciones. Hasta aquí, en el modelo del fantasma parece que el sujeto manipula al objeto porque conoce las determinaciones. ¿En qué momento el sujeto va a quedar subvertido, a predominio del objeto? En el momento pulsional. Lacan plantea la manipulación del objeto en el fantasma, con el paradigma de la pareja sado-masoquista.¹⁴

Ahora bien, ¿por qué Lacan llama “*su único invento*” al objeto *a*? Es decir, ¿en qué responde Lacan a una teorización freudiana previa? ¿Al desviacionismo de los posfreudianos? ¿En qué dice algo nuevo? Incluso, ¿en qué se opone a Freud?

Se trata de la construcción de una experiencia que es acéfala, sin sujeto. El sujeto se produce en un segundo tiempo a partir de esta modalidad de aparición de lo que Lacan llama en este seminario las *lagunas de un discurso* -efecto de la topología del cuerpo con restos-, para terminar planteando que la función del objeto *a* es que nunca se haya en la posición de ser la mira del deseo. Esto lo pone en juego en el año 1964, cuando el objeto ya tiene su estatuto de real. En el *Seminario 20*, el objeto *a* es algo que hace semblante, es decir, una mixtura simbólica imaginaria y real. En este momento, el objeto queda excluido de la experiencia de satisfacción del fantasma y de la experiencia del amor como elección.

¹² Ibidem

¹³ Ibidem

¹⁴ En el seminario 11 Lacan sostiene que “*el deseo sádico relacionado con un fantasma sólo es posible (...) en un segundo tiempo.*” Es decir, que siempre el sádico es manipulado por el masoquista; o sea que el sádico se produce en un segundo tiempo porque el masoquista lo incita activamente a que ocupe el lugar supuestamente de la acción. Dice Lacan: “*Remítanse a mi artículo Kant con Sade. Verán que el sádico ocupa él mismo el lugar del objeto...*”. (Lacan, Jacques. *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 1992, Página 192)

El objeto *a* sería sostén, a partir de la función de señuelo, del objeto de deseo; y puede, también, ser sostén de una experiencia subjetiva, no la de la pulsión, pero sí la de un recorrido que va del amor al fantasma. Por eso, toda dirección de la cura dirigida a diagnosticar los objetos del deseo de alguien termina consolidando el fantasma, ya que es diagnosticar en lo imaginario aquello que, en realidad, tiene función de velo. El objeto de deseo como señuelo quiere decir que el sujeto fabrica, vía el fantasma, modalidades de encubrimiento de lo que no se va a poder nombrar de la pulsión. Es el modo de vivir que tiene el neurótico; no está ni mal ni bien: vivimos con señuelos porque la desnudez del objeto pulsional es insoportable.

Lacan le contesta a Miller que, sin duda, existe lo real, pero llegamos a este real pulsional solamente por una desestabilización que hay en esta máquina -el fantasma- entre los objetos de amor y los objetos de deseo. O sea, que el recorrido analítico consiste en ir por las distintas condiciones que se ponen en juego entre estos dos registros, entre el *objekt* y la fantasía, para localizar la causa, la Cosa -*das Ding*.

Para terminar, cuando hablamos del invento del objeto *a* en Lacan estamos introduciendo un concepto antiprogreso, del mismo modo que cuando Freud puso en juego la pulsión de muerte como una *máxima conceptualización* de lo pulsional, y le respondió a eso la *máxima resistencia* al psicoanálisis. Porque no es para nada progresista y evolutivo hablar de la pulsión de muerte. Creo que Lacan, en la mitad de su enseñanza, en la década de 1960, puso en juego este invento que también ha producido una máxima resistencia. Porque en la clínica analítica muchas veces no se notan esfuerzos en contemplar qué hay del objeto en el caso, en la transmisión. Es mucho más fácil que hablemos de la anécdota de un caso, de la estructura discursiva como de algo que hace juegos con el significante, antes que hablar de la dimensión del objeto.

Esto ocurre porque *crear una hipótesis sobre el vacío* implica un esfuerzo, es decir, estructurar un caso no a partir de lo que dijo, sino a partir de lo que no dijo, de lo que quedó por decir. Eso sería trabajar con una hipótesis sobre lo causal de este elemento que quedó por decir. La hipótesis del inconsciente freudiano es correlativa de lo que Lacan dice de la naturaleza del objeto *a*: que en su función de objeto perdido, homólogo a la estructura del agujero, en ese elemento vacío lo único que puede hacer el psicoanálisis es poner ahí una hipótesis que se verifica a posteriori.

Por lo tanto, la experiencia analítica no es una experiencia relativista, sino que implica el esfuerzo de la hipótesis del inconsciente. Esta puede ser la máxima dificultad conceptual que tenga la enseñanza de Lacan, correlativa de la máxima resistencia en el psicoanálisis. Hay que estudiar la historia del movimiento analítico a la luz de la primera paradoja que analizamos en este artículo: que un concepto sin representación conlleva un esfuerzo de hipótesis, y dejar de lado el concepto mismo en el sentido epistémico y filosófico. Sería trabajar con un concepto que no responde a leyes conceptuales; un objeto *a-conceptual*, y esto implica llevar al extremo la hipótesis del inconsciente, es decir, creer en la causa del inconsciente, en un vacío que sin embargo se capta.

Bibliografía

- Freud, Sigmund. *Obras Completas, La interpretación de los sueños*. Buenos Aires, Amorrortu, 1984.
- *Obras Completas, Lo ominoso*. Buenos Aires, Amorrortu, 1984.
- *Obras Completas, Tres ensayos para una teoría sexual*. Buenos Aires, Amorrortu, 1984.
- *Obras Completas, Pulsiones y sus destinos*. Buenos Aires, Amorrortu (1984)
- *Obras Completas, Proyecto de una psicología para neurólogos*. Buenos Aires, Amorrortu, 1984
- Lacan, Jacques. *Seminario 10: La angustia*. (Inédito)
- *Seminario 11 Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 1992
- *Escritos 2, La ciencia y la verdad*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1991.
- *Seminario 7: La Ética del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 1992.
- Heidegger, Martin. *La cosa*. Conferencia en Revista *Descartes* N° 11, Buenos Aires, Anáfora Editora, 1994
- Miller, Jacques-Alain. *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*. Buenos Aires, Colección Diva, 2002.
- García, Germán. *La virtud indicativa- Psicoanálisis y literatura-* Buenos Aires, Colección Diva , 2003.
- Masotta, Oscar. *El modelo pulsional*. Barcelona, Ed. Argonauta. Biblioteca de Psicoanálisis, 1990.

La mirada como objeto *a*

Marcelo Ale

De la visión a la mirada, la pulsión escópica y su objeto.

Durante el año 2005, en la APLP, en el marco del Seminario de Estudios Analíticos, abordamos como eje de nuestro debate anual el tema propuesto por Enrique Acuña, *Las paradojas del objeto en psicoanálisis*. En este trabajo me detendré en la versión del objeto de la pulsión escópica, objeto que llamamos mirada, y en la manera en la que lo fueron construyendo Freud y Lacan.

Podemos considerar, parodiando el título de una conferencia de J-A Miller en Caracas en la década de 1980 titulada *La transferencia de Freud a Lacan*, el eje de este trabajo sobre la pulsión escópica de Freud a Lacan, o más precisamente la mirada como objeto *a* de Freud a Lacan. Hay algunas diferencias en la manera de considerar a la pulsión escópica entre ambos autores; además de esas diferencias podemos rastrear las referencias en Freud de lo que él llama la pulsión de ver, y esclarecer si hay o no un objeto escópico, o una pulsión escópica en su teoría de las pulsiones.

En el apartado *De la mirada como objeto a*, en el *Seminario 11* de Lacan, se lee que “la mirada es el término más característico para comprender la función del objeto *a*”. Lo primero que uno se pregunta es por qué la mirada es un término más característico que los demás; por qué no la voz, las heces, el seno; por qué Lacan afirma esto.

El campo escópico produce una doble esquizia, en términos de división; una entre ver y mirar, y otra entre mirar y mostrarse.

Esta primera esquizia en Freud, entre el ver y el mirar, se encuentra en *Una perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis*, un artículo de 1911. En cambio, la esquizia entre mirar y mostrarse está en *Pulsiones y destinos de pulsión*. En la primera se trata de una separación entre la función biológica y la función sexual, donde el ver queda ligado a la primera y el mirar a la segunda, es decir, más precisamente a la sexualización de la función biológica de ver. Mientras tanto, la separación entre mirar y mostrarse, en la segunda esquizia, no implica ya esta separación entre la biología y la sexualidad; además, Freud dice “*mirar y mostrarse*”, no *ver y mostrarse*. Es en *Tres ensayos de una teoría sexual* en donde utiliza por primera vez la expresión *shaulust* para referirse a la pulsión de ver. Este *shaulust*, en alemán, es mirar, e implica no sólo el recorte de la forma del objeto, que es lo que implicaría el ver, sino que le agrega lo que sería la selección del paisaje, y en esa selección del paisaje se introduce la erotización de la función biológica.

Entonces, en *Tres ensayos de una teoría sexual* introduce la pulsión de ver; en *Una perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis*, esquizia entre ver y mirar, y en *Pulsiones y destinos de pulsión*, la esquizia es entre mirar y mostrarse.

En el artículo *Fetichismo*, a partir de lo que llama escotomización, Freud introduce una esquizia más, que es entre la fantasía y la percepción de la realidad efectiva; la percepción de la castración del Otro introduce una esquizia en el sujeto en tanto le demuestra que no coincide el fantasma del falo con la realidad efectiva de la castración del Otro.

¿De qué manera Lacan llega a desplazarse de ese *shaulust* freudiano, es decir de la pulsión de ver, a la consideración de la mirada como objeto *a*?

Hay un trayecto que podría comenzar en la época del estadio del espejo en donde la mirada del Otro constituye la imagen del yo. En esa época la mirada no está conceptualizada como el objeto *a*, vinculada a lo real, sino que está ubicada en el plano imaginario. En el *Seminario 11* hay un desplazamiento, un paso de la mirada imaginaria como constituyente del yo a la mirada como objeto en relación a lo real, como causa de la división del sujeto. Para pasar de una consideración de la mirada a la otra, Lacan acude a las referencias de la teoría de la percepción que parten de Descartes y pasan por la fenomenología de Husserl, de Merleau-Ponty, por el existencialismo de Sartre. En la teoría de la percepción hay un desplazamiento en donde la mirada deja de ser algo que el sujeto profiere, y comienza a ubicarse más del lado del objeto que mira al sujeto, de la mirada del sujeto a la mirada del Otro que mira al sujeto

En *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible en la psicosis*, es donde Lacan ya empieza a plantear el tema de la percepción en relación al *percipien* y al *perceptum*. Comienza a percibir, en relación al estudio de la psicosis, cierta subversión, no sólo en la teoría de la percepción, sino en relación al sujeto cuando sostiene que el que percibe es un objeto, el mismo que percibe es un objeto (¿?) -que es lo que va a plantear en el *Seminario 11* al afirmar que el sujeto no es el que mira o pinta el cuadro, sino que él es el mismo cuadro-, que el sujeto es el cuadro que el otro mira.

¿Cuál es el objeto de la pulsión escópica para Freud?

En *La perturbación psicógena de la visión*, Freud distingue la función biológica de la función sexual y explica el síntoma histérico, en este caso el de la ceguera histérica, a partir del conflicto pulsional que introduce la doble función del ojo -ver y mirar-. El ojo que ve también mira, y esa doble función introduce una división en el sujeto. Allí destaca, la forma en que la sexualidad, en este caso el placer de ver, el *shaulust*, interfiere en la función biológica.

Sin embargo, en Freud ya habría un adelanto en el sentido en que hay algo en la sexualidad que trastorna la función biológica; entonces ¿cómo un ojo que en su estructura no tiene lesiones puede no ver? La referencia a este artículo nos permite constatar la distinción entre la visión y la mirada, de qué manera la mirada no necesariamente tiene que ver con lo que el ojo pueda ver, y cómo está puesta en relación a la sexualidad.

Hay un pasaje en el cual Freud pone en relación a la pulsión oral, que hasta ese momento para él era ejemplar, con la pulsión escópica. No la menciona de esta manera, pero la pone en relación con la pulsión oral cuando dice que los ojos tienen la misma función que la boca en el sentido de que están expuestos a obedecer a dos amos distintos. Estos serían, en el caso de la boca, la alimentación y el goce oral -besar, por ejemplo-, y en el caso de los ojos, la mirada y la visión. Es en este artículo, entonces, que Freud incluye al campo escópico en el terreno de las pulsiones, homologándolo al resto de los campos pulsionales, pero no define un objeto para él. Sí dice que, como en las otras pulsiones, el órgano base -el ojo en este caso- es el campo en donde se cruzan y entran en conflicto la pulsión de autoconservación con la pulsión sexual, pero no define un objeto de la pulsión escópica como sí localiza un objeto de la pulsión oral en el seno y de la anal en las heces.

Podemos resumir, en el siguiente cuadro, algunos interrogantes que se han planteado en el Seminario de Estudios Analíticos 2005 respecto de los objetos de la pulsión, más precisamente a la afirmación que destaca a los objetos oral y anal como específicamente freudianos, y a los objetos voz y mirada como específicamente lacanianos; los primeros más evidenciados en las neurosis y los segundos en las psicosis.

Pulsiones	Función de órgano	Órgano	Goce Sexual	Objeto
oral	alimentación	boca	oralidad	seno
anal	defecación	ano	analidad	heces
escópica	visión	ojo	mirar	mirada
invocante	audición	oído	escuchar	voz

En *Tres ensayos de una teoría sexual* podemos ubicar la diferencia etimológica entre *shauluzt* -mirar-, *shauen* –mirar -, y *sehen* -ver-.

Cuando Freud emplea, en ese artículo, la expresión “pulsión de ver”, utiliza *shauen*, de ahí el *shauluzt*, el placer de mirar. Es una apelación que hace Lacan a la etimología para distinguir el goce sexual de la mirada de la función del ojo. Esto en relación a la primer esquizia.

En relación al tema de la meta pulsional, hay cierto encierro en Freud, que ubica cuatro destinos de la pulsión: transformación en lo contrario, es decir, la reversibilidad que es esta capacidad de transformar lo activo en pasivo. El segundo destino o meta es la vuelta hacia la propia persona, el tercero la represión y el cuarto la sublimación.

En relación a estos cuatro destinos, lo que más le interesa a Freud es la transformación en lo contrario, y es allí donde toma los ejemplos del par sadismo-masoquismo, y voyeurismo-exhibicionismo en el que ubica a la pulsión de ver. No sólo localiza a la pulsión de ver sino también a la reversibilidad, ubicando al voyeurista en relación a la actividad de la mirada y al exhibicionista en relación al ser mirado.

Allí ya emplea el par mirar y ser mirado, que también llama ver y mostrarse; y define a este par como una de las metas de la pulsión de ver.

Comentemos brevemente las características y los términos que definen a la pulsión: la sexualización del órgano base, la reversibilidad en relación al circuito de la pulsión, la vía que va y que, al no encontrar un objeto, regresa a la fuente, el retorno a la vía de la fuente por no encontrar un objeto -reversibilidad-. Si se tiene en cuenta que se podría definir a una pulsión por esas características, es decir que tiene un órgano base, una zona erógena, un fin, la reversibilidad, un goce sexual, etc., hasta acá, la pulsión de ver en Freud sería una pulsión como cualquier otra, pero podríamos observar que le falta algo: atribuirle un objeto.

De la mirada del otro a la mirada como objeto: subversión de la teoría de la percepción.

Cuando Freud empieza a desarrollar la vertiente del ser mirado o hacerse mirar en el exhibicionista, siempre queda ligado al ser mirado por una persona ajena, al placer

de mostrar, a la exhibición, etc.; es decir, que queda encerrado en el campo de lo imaginario, es otro como alter-ego que mira al yo. En este sentido es sartreano, tal como lo recuerda Lacan en el *Seminario II* al sostener que el otro del que depende la mirada es un semejante.

Según la versión de la percepción del racionalismo el sujeto percibe un objeto que está afuera. Para Descartes lo único que existe es el pensamiento y los objetos empíricos son dudables en su existencia. ¿Cómo es posible, entonces, que podamos percibir objetos exteriores si dudamos de su existencia?

De allí nos acercamos a la concepción de Shopenhauer, cuando afirma que “el mundo es mi representación”; y si el mundo es mi representación puede ser hecho a mi capricho, puede estar hecho a mi antojo. Es una manera muy sencilla de echar por tierra la teoría de la percepción que pone un objeto fuera del sujeto.

Es en este derrumbe de la empiria sobre el que se monta Lacan para, a partir del par visible-invisible que introduce Merleau-Ponty, avanzar en la teoría de la percepción. Lacan hace un elogio a esa época de Merleau-Ponty, tardía, de *Lo visible y lo invisible*, un texto que se publica en la época del *Seminario II*, al subrayar que la percepción está más bien vinculada a la sobredeterminación de la forma, a la teoría de la Gestalt que supone que cuando se percibe las formas determinan la percepción.

Merleau Ponty, en *Lo visible y lo invisible*, plantea que hay cierta sobredeterminación de algo ajeno a lo visible en lo invisible, que hay algo que no es visible que determina lo visible. Toma el ejemplo de la metáfora de la playa y el mar. Para que haya playa tiene que haber un mar que la delimite, hay playa porque hay mar. Es la misma relación que hay entre lo invisible y lo visible. Tiene que haber algo invisible que delimite lo visible. Lacan toma esto para plantear que hay, en el psicoanálisis, una mirada que no se ve pero que determina lo que el sujeto puede mirar, y lo llama la ventana. La mirada es una ventana en el sentido que permite delimitar, enmarcar lo que se ve.

El mundo *omnivoyeur* nos mira; la mirada como objeto

Decir que la mirada está en el campo del Otro no quiere decir que eclipse la mirada del sujeto al otro. La erotización de la visión, según la cual cada neurótico pinta su propio paisaje, no tiene ningún elemento para que pueda decirse que esta proviene del campo del Otro. Que la mirada esté en el campo del Otro implica que no es el sujeto el que mira al mundo, sino que, por lo contrario, es mirado por el mundo *omnivoyeur*. El sujeto queda apresado por esa mirada. El mito griego de Argos, un monstruo que tenía varios ojos, así lo demuestra. La característica fundamental de Argos consistía en que tenía siempre, al menos, un ojo abierto. No dormía nunca, y con el ojo que tenía abierto vigilaba al mundo. Esta es una buena metáfora para comprender a la mirada como el mundo *omnivoyeur* que mira constantemente al sujeto.

Otro ejemplo que toma Lacan es el de los ocelos, hojas de una planta que tiene la forma de un ojo. La similitud con los ojos es tal, que mirar los ocelos produce cierta conmoción: quien cree mirar se siente mirado por ellos. Es este un ejemplo para distinguir mirar de ver; porque se puede no ver cuando se mira, que se conoce como ceguera histérica, pero también puede ser mirado por algo que no ve, que no tiene ojos. Los ocelos no nos ven, porque no son ojos, pero nos *miran*.

Lacan hace, en cierto sentido, un elogio a Husserl porque introduce en el objeto algo que no puede verse, introduce un invisible. Eso es una propiedad del objeto

analizada por Husserl; siempre hay algo en el objeto que no se puede ver, que lo llama lo invisible.

Un avance más respecto de la teoría de Husserl, en relación a la teoría de la conciencia reflexiva y el cartesianismo, es que el sujeto de la percepción, lejos de estar en oposición y fuera del objeto percibido, está dentro del mundo, está siempre localizado. No es externo a lo percibido sino que está dentro. Esta es, con algunas diferencias, la idea de Sartre en *El ser y la nada* en relación a la percepción de *en-situación*, que es una manera de estar dentro de lo que se percibe.

Algunas de las referencias que le permitieron a Lacan ir más allá de las teorías freudianas de la percepción son las siguientes:

Descartes separa el sujeto del mundo con el riesgo de percibir cualquier cosa.

Sartre incluye el en-situación del *percipiens*.

Merleau-Ponty ubica al sujeto dentro del mundo.

Lacan ubica al sujeto como cuadro, el sujeto es el objeto, la mirada del Otro transforma al sujeto *percipiens* en objeto *perceptum*.

Es a partir del uso de estas referencias que Lacan sustituye el par visible-invisible de Merleau-Ponty por el par ojo-mirada. Destaca además que la mirada es un objeto que no está enfrente, es el objeto que no se puede ver porque es la condición misma de la visión.

Paradojas del objeto: lo insustancial de la mirada.

¿Por qué llamar a la mirada objeto *a*? La mirada del Otro es, al igual que el seno y la voz, algo que se pierde en la vivencia de satisfacción; y es por esta condición de perdido que se lo puede llamar objeto como a los otros. Se puede tomar la mirada como objeto en el sentido de que es lo que se pierde y retorna en lo real y no en el semejante. Según esta perspectiva, consideramos al objeto de la pulsión como un resto real, que en tanto tal, lejos de partir del sujeto al otro, va del Otro al sujeto y lo divide.

En relación a esta manera de concebir a la mirada como un objeto, podemos recordar por qué la mirada necesita de una construcción distinta y aparte de los objetos freudianos. Hay dos objetos freudianos: el oral -el seno-, y el anal -las heces-. Son objetos que tienen la ventaja de ser los prototipos que forman parte del *perceptum*; esto es que tienen sustancia, que son parte de lo que se puede percibir y son, en Freud mismo, correlativos de una demanda. El objeto oral se pide al Otro, el anal lo pide el Otro. Son objetos que tienen cierta sustancialidad y que están en relación a la demanda: al Otro y del Otro.

J-A Millar, en *Lógica de la vida amorosa*, afirma que “los objetos lacanianos voz y mirada, por el contrario, se ubican como respondiendo al deseo, no a la demanda, deseo del Otro, la voz, deseo al Otro, la mirada”.

Entonces, Lacan ubica mirada y voz como los objetos no percibidos, sin ningún correlato empírico. Lo que él llama mirada o voz son objetos de los cuales la sustancia no se puede capturar.

Freud extrae seno y heces del campo del estudio de las neurosis; en cambio, Lacan extrae los objetos voz y mirada del campo de la psicosis.

Podríamos preguntarnos, de esta forma, cómo se ponen de manifiesto voz y mirada en la neurosis

Lacan: un paso más que Freud

Retornando a las preguntas sobre el avance de Lacan respecto de Freud en lo referente al campo escópico, y al avance de Lacan en su propia teoría de la mirada, podemos subrayar que en este último se pone en juego un paso de la mirada como constituyente en lo imaginario a la mirada como un objeto perdido que causa el *fading* del sujeto. Lacan avanza sobre Freud a partir de la lectura de Descartes, de Sartre, de Merleau-Ponty y de Husserl en relación a la teoría de la percepción. Lacan le otorga un objeto a la pulsión escópica, cosa que no encontramos en Freud, al subvertir la teoría clásica de la percepción en términos de incorporación de un objeto exterior al interior del sujeto

El avance de Lacan consiste en despegar la mirada de lo que sería una pulsión del sujeto, es decir, lo que se mira hacia el otro, que es la versión de Freud de la libidinización o la erotización de la visión, que sería unidireccional, del sujeto al otro. El avance de Lacan consiste en pensarlo al revés: que la mirada no es lo que se dirige del sujeto al otro, sino la que el sujeto recibe -por lo tanto lo objetaliza- del Otro.

Esa mirada no tiene que ver con la reciprocidad del campo imaginario, con la especularidad de los ojos, sino que el neurótico la imagina en el campo del Otro.

De allí que Lacan toma, en el *Seminario 11*, una anécdota referida a un paseo en barco; de pronto ve un reflejo en el mar, emanado por una lata de sardinas; sobre esa experiencia afirma que él no está mirando esa luz que lo encandila, sino que es la luz la que está mirándolo, y como tal lo petrifica.

Entonces, hay una doble versión: la de la mirada del sujeto y la que pasa a ser del Otro construida a partir de esta crítica fundamental a la teoría de la percepción, apoyada en la conciencia reflexiva, que pone de manifiesto que el sujeto no es el que mira sino el que queda petrificado o eclipsado por la mirada del Otro. Cómo si hubiera un deslizamiento de la mirada en su función erótica al otro que recorta un objeto y pinta un paisaje a una mirada que hace desaparecer al sujeto.

Lacan avanza sobre Freud en esta consideración del objeto, no sólo a partir del uso de las referencias que le permiten subvertir la teoría clásica de la percepción, sino también a partir de la triangulación que hace entre el campo del Otro, la mirada como objeto y el sujeto mirado. Con esta subversión más la triangulación, va más allá del circuito imaginario en el que queda atrapado Freud.

Esto es fundamental para entender la teoría de la mirada de Lacan y su avance respecto de la de Freud.

Bibliografía

- Acuña, Enrique. *Seminario de Estudios Analíticos. Clase del 14 de septiembre de 2005*. Asociación de Psicoanálisis de La Plata (Inédito).
- Assoun, Paul Laurent. *Lecciones psicoanalíticas sobre la mirada y la voz*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.
- Freud, Sigmund. *Obras completas, Tomo VII: Tres ensayos de teoría sexual*. Buenos Aires Amorrortu.. 1978.

- - -. *Obras completas, Tomo XI: La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis.* Buenos Aires. 1978.
- - -*Obras completas, Tomo XIV. Pulsiones y destinos de pulsión.* Buenos Aires.1976
- - - *Obras completas, Tomo XIV. Introducción del narcisismo.* Amorrortu, Buenos Aires.1976.
- - - *Obras completas, Tomo XXI: Fetichismo.* Amorrortu, Buenos Aires.1978.
- Lacan, Jacques. *El Seminario, Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis.* Barral Editores. Barcelona.1977.
- - - *Observación sobre el informe de DanielLagache: “ Psicoanálisis y estructura de la personalidad. Escritos 2.* Buenos Aires, Siglo XXI 1985.
- Miller J.A *Lógicas de la vida amorosa.* Manantial, Buenos Aires. 1989.
- Merleau-Ponty.M. *Lo visible y lo invisible.* Seix Barral España.1975

Lo no realizado en la ecuación etiológica.

Germán A. Schwindt.

La expresión *ecuación etiológica* fue utilizada tempranamente, y luego desplazada por la de *series complementarias* en la obra de Freud, a efectos de diferenciar los elementos que intervendrían en la producción de la neurosis. Cómo explicar hoy que *los síntomas figuran la práctica sexual de los enfermos*. Para discernir la potencia actual de la operación freudiana pueden compararse las operaciones con la verdad y el saber de la ciencia y el psicoanálisis.

En primer lugar, ¿verdad y saber? son dos términos extraídos del discurso de la ciencia -ecuación y etiología-, derivados, extendidos y llevados a un campo ligado a la experiencia sintomática de alguien -neurosis-. Y mantienen, luego de más de un siglo, un elemento no realizado, de la causalidad a la causa, no reductible al terreno de la ciencia por medio de la mensura estadística -de un modelo de cuerpo máquina neurobiológica -, ni reducible a una versión finalista religiosa, inclusive genetista.

Si la cuestión de la causalidad se dirige hacia la noción de un proceso, de una legalidad en funcionamiento, la cuestión de la causa apunta a cómo considerar el objeto del psicoanálisis en ese extremo.

En la línea del *Seminario de Estudios Analíticos* del año 2005, una de las paradojas posibles es aquella en la cual el objeto es causa y efecto -en ella nos extenderemos-; y la tomaremos en relación a otro hecho que es que el objeto del psicoanálisis no está dado *a priori*. En Freud y en Lacan ha habido diversos modos de referirse a tal paradoja.

En el *Seminario 7*, Jacques Lacan utilizaba las tres variedades del objeto freudiano: el de la fantasía “esperado”, el externo “encontrado” y, como Cosa “la diferencia” entre lo encontrado y lo esperado en tanto no hay repetición plena de la experiencia de satisfacción, sea esta cual sea. Utilizando la referencia kantiana a *das Ding*, en tanto ilustración de la existencia de instancias no aseguibles por el pensamiento en el territorio de los objetos del conocimiento, uno de los problemas presentados ha sido el del estatuto de la *Dingvorstellung* freudiana, las relaciones entre representación y Cosa.

Si consideramos que el síntoma, por ende la neurosis, es también una experiencia de satisfacción -por extraño que esto parezca -, ¿cuál es su Cosa? ¿Cómo considerar su causa? ¿Qué sería representable de la misma y qué no? Es así que se van delineando dos vías; una por la cual circularía el modo aunque finito de representación de la producción de la neurosis -la legalidad de las conexiones causales - y, por otra, la desconexión de la causa en su faz irrepresentable.

Mas esto no es algo que se dé al inicio de un análisis; por el contrario, en tanto el síntoma es sustitución, formación de compromiso, para una primera articulación es necesario conectar al sujeto con la causa del “eso quiere decir algo”, a “lo que no dice nada” en el síntoma, lo que le da su consistencia y durabilidad.

Las distintas maneras de considerar la causa y los modos de producción de la verdad en distintos dispositivos discursivos, determinan la posibilidad de conexión o desconexión del sujeto -efecto del lenguaje- con la causa -objeto-. A esto, Freud respondió desde los textos iniciales del psicoanálisis con la etiología sexual, con la ecuación etiológica, inclusive antes de inventar el modelo pulsional, concepción que

utilizaremos para cruzarla con la noción de causa material en *La ciencia y la verdad* de Lacan.

Los primeros antecedentes de dicha ecuación se encuentran ya en 1893, en la *Correspondencia con Fliess* de Freud y atraviesan toda su obra. Podemos leerlo, inclusive, en la crítica que realiza al conductismo en ciernes en EE.UU. hacia 1938, en *Esquema de psicoanálisis*, texto de Freud póstumamente publicado en el que, al detallar lo inconsciente como cualidad princeps de lo psíquico, señala la exclusividad del objeto con que trata el psicoanálisis, respecto de la ciencia en general: “Todas las ciencias descansan en observaciones y experiencias mediadas por nuestro aparato psíquico; pero como nuestra ciencia tiene por objeto a ese aparato mismo, cesa la analogía. Hacemos nuestras observaciones por medio de ese mismo aparato de percepción, justamente con ayuda de las lagunas en el interior de lo psíquico, en la medida en que completamos lo faltante a través de unas inferencias evidentes y lo traducimos en material conciente. De tal suerte, establecemos, por así decir, unas series complementarias concientes de lo psíquico inconsciente. Sobre el carácter forzoso de estas inferencias reposa la certeza relativa de nuestra ciencia psíquica. Quien profundice en este trabajo hallará que nuestra técnica resiste cualquier crítica”.

¿No es esto, acaso, un modo de circunscribir un psicoanálisis, a la operatoria con los límites que en lo inconsciente halla el lenguaje, más que encolumnarlo en narrativas o hermenéuticas infinitas? Que lo lacunar sea la brújula quiere decir, justamente, que la orientación se extrae del punto de detención de la cadena asociativa. La positivización de esa detención va, precisamente, contra la introducción de una versión deficitaria entre el sujeto y su objeto; ejemplo de esto último son las versiones actuales de una mente conciente con su error cognitivo.

Otra consecuencia epistémico-política de lo no realizado, consiste en asumir que el carácter forzoso de las inferencias da sustento a la certeza relativa del psicoanálisis, algo muy distinto a considerar que ya está todo descubierto y todo dicho; es en el extremo que el elemento irreductible, lacunar de cada caso, en tanto singular, da la posibilidad de una inferencia diversa a las que hasta el momento, en el campo de la teoría, se han realizado.

En *A propósito de las críticas a la neurosis de angustia*, Freud realiza el esquema extendido de la ecuación etiológica -ante los sintagmas fijos de los supuestos de la herencia del momento- combinando cuatro elementos que paulatinamente irá complejizando: condiciones, causa específica, causas concurrentes y causas desencadenantes. Nos interesa resaltar, en la definición que da de causa específica, íntimamente ligada ya a las nociones de sexualidad e intensidad lo siguiente: “Como causa específica rige aquella que no está ausente en ningún caso de realización del efecto y que poseyendo una cantidad e intensidad proporcionadas basta para alcanzarlo, con sólo que estén cumplidas las condiciones”; de ahí que señale más adelante: “Todo cuanto pueda mantener a ese factor por debajo de cierto valor de umbral, o pueda retraerlo hasta allí, posee eficiencia terapéutica, pues hace que la ecuación etiológica no se cumpla”. Esa noción de intensidad irá tomando diversos nombres; será desplazada desde el elemento Q del *Proyecto de psicología para neurólogos* hasta el *quantum* pulsional de *Análisis terminable e interminable*. Es decir que atravesará desde la primera a la segunda tópica, tensará la imposibilidad de hacer conciente todo lo inconsciente, intentando ser tocado por los nombres tales como ombligo del sueño, objeto extraño, grano de arena en la perla psiconeurótica, hasta real lacaniano como heterogéneo a lo simbólico.

Lacan dice, en *La ciencia y la verdad*, que hubiera sido impensable el descubrimiento del inconsciente freudiano sin la producción del sujeto de la ciencia y sin la emergencia, en el siglo XVII, de la ciencia como discurso. Este surgimiento, sin embargo, no produce inmediatamente al sujeto de la ciencia, en tanto sus primeros

exponentes se encontraban incididos fuertemente por la tradición hermética y alquímica. La característica del sujeto de la ciencia, que es condición para el psicoanálisis, es que esté dividido entre el saber que produce y la verdad que lo causa. Esta división no es una división entre dos instancias externas al sujeto.

En un texto que describe este período, *El Hombre barroco* -una compilación de diversos autores de distintas disciplinas-, en el capítulo titulado “La religiosa”, escrito por Mario Rosa, este dice que: “el aspecto peculiar de la conflictividad barroca no está tanto en el efecto de la oposición entre los diversos sujetos, cuanto en la presencia de virtudes aparentemente incompatibles o evidentemente contradictorias...”. Más adelante es posible de ubicar la incidencia de este sujeto de la *spaltung* en: “la convivencia de tradicionalismo y búsqueda de novedades, el conservadurismo y rebelión de acuerdo a la verdad y culto al disimulo...”. Esto lo abordaremos por estas dos versiones, la de verdad y saber en la ciencia. Cuando se produce el sujeto de la ciencia tenemos esa conflictividad de época.

La ciencia y la verdad, es el texto que abre el *Seminario 13, El objeto del psicoanálisis*, el cual retoma el *Seminario anterior, Problemas cruciales para el psicoanálisis*. Corresponde a la clase de comienzo de dicho seminario; y su publicación, previa a la realizada en los *Escritos* en el año 1966, fue en el N° 1 de *Cahiers pour le analysé*.

Lacan ubica la división entre el saber y la verdad como constituyente; estos dos términos van a ser aquellos con los cuales se refiere a las cuatro causas de Aristóteles. Se interroga sobre ¿qué operaciones se requieren para la producción de la verdad y qué lugar para el saber?

Lacan hace un señalamiento, en *La ciencia y la verdad*, con respecto al surgimiento de la ciencia, con el *cogito* cartesiano, el “*cogito ergo sum*”, donde habría una referencia, a la cual no se podría acceder en los términos de un análisis, sino fuera, por intermedio del lenguaje; mejor dicho, la producción del lugar de la causa como referencia. Alguien dice: “esto que me pasa tiene que ver con esto otro, luego con esto otro”. Así, la cadena sería infinita; pero en ese mismo movimiento hay una reducción, “tiene que ver con” hasta un cierto límite, si se percata que en la repetición hay un deslinde de las cadenas causales de demostración, para pasar a mostrar los puntos de detención.

Son estos puntos de detención de la causalidad, los que muestran el salto a la causa; ubicamos tal orientación, dentro de la ecuación etiológica y las subsiguientes series complementarias, planteadas dentro del terreno de la causación -legalidad-, como introductoras del elemento mismo de detención, de fijeza, que alude al objeto como causa, homogéneo al objeto pulsional.

Uno de los modos de referirse a estos, es el que utiliza Freud cuando desarticula la fijación, como viscosidad -*klebrigkeit*- de la libido -al inaugurar el término *series complementarias*- como un factor autónomo, variable y singular, de lo cual se tiene noticias retroactivamente, es decir, un pasaje de las cadenas causales a la incidencia ineludible de la satisfacción pulsional. Ante la interrogación que hacemos a la frase *el sujeto está en una exclusión interna con respecto a su objeto*, podemos responder que la división no es una división con respecto a una realidad externa sino que hay una torsión, una exclusión interna, algo que parece exterior, ajeno, extraño, es íntimo. Justamente, que parezca ajeno marca la falla; por ejemplo, en la represión en el síntoma hay sustitución, ajenidad, pero no hay indiferencia -proximidad-.

Lacan desarrolla aquí la noción de causa, tomando de Aristóteles la causa en la Grecia antigua, donde justamente la causa no era solamente una relación entre la causa y el efecto sino que, y esto es central, la causa era algo que hacía a la sustancia. Que

haga a la sustancia, es algo que refuerza el hecho de que Lacan haya utilizado a Aristóteles porque, al final, va a hablar de que el lugar propio de la causa en el psicoanálisis sería, de las cuatro que nombra Aristóteles, la causa material. Pero presentar que la causa no está separada de la sustancia, es lo que vendría a responder al por qué algo *es*. En sus declinaciones, en las raíces griegas y latinas de la palabra misma, la diagonal va de acusación, imputación, al “me defiendo” cuando se “abre una causa”. En Aristóteles, la causa está en la sustancia, “causando todo el efecto”, y no es solamente una categoría lógica de aquella.

Para ubicar la teoría de la causa en Aristóteles hay dos textos: *La Metafísica* y *La Física*. Del primero, en particular, el Libro 1 -el Libro Alfa- y el Libro 5, mientras que de *La Física* -que es anterior-, en particular, el capítulo 3 A del Libro 2. Dentro del corpus de su obra hay distintas divisiones; pero particularmente estos textos se encuentran dentro de lo que se considera las obras relatadas por él o relatadas por Teofrasto. Hay, acerca de las fuentes, una diferencia en la obra de Aristóteles, pero sólo señalamos que *La Física*, como *La Metafísica*, están dentro del mismo corpus, de tal división. Hay que tener presente que esta teoría de las cuatro causas porta un debate entre Aristóteles y Platón. Entre un saber que accediera a lo contingente versus un saber que fuera sólo de lo universal; para lograr hacer un saber de lo contingente que sea verdadero.

Es así que toda ciencia debía ser, en aquel entonces, una ciencia de lo universal; pero este universal, en el caso de Platón, no es algo que pueda aceptar la contingencia, sino que está del lado de lo universal absoluto, por eso la teoría de las ideas en Platón. En cambio, en Aristóteles, hay un intento de ubicar la contingencia. Por lo tanto, tenemos dialéctica platónica versus lógica aristotélica con respecto a la teoría de la causa.

No hay que clasificar la filosofía aristotélica solamente como la de la lógica formal, o sea el silogismo retórico y la lógica cuantificacional elemental, sino que, además, hay referencias a otras lógicas: las sistemáticas, artificiales, de clases y de relaciones. Ahora bien, para conformar la teoría de las cuatro causas, Aristóteles señala que hay que conocer, pero introduce la siguiente pregunta: ¿Cómo se conoce algo y por qué algo es? Las primeras causas darían los cuatro modos de manifestación de la sustancia en cuanto tal. La causa así entendida, entonces, mantiene una relación de inmanencia con la sustancia.

Cuando Aristóteles desarrolla las cuatro causas, la referencia principal es *La Física*. En el Libro Alfa, el primero de *La Metafísica*, siguiendo la traducción de la misma que realizó Zucchi, hay un recorrido por los antecedentes a esas cuatro causas. A manera sólo de ilustración, diremos que las cuatro causas ya aparecen mencionadas en distintos autores, entre ellos, los presocráticos; y hay un rastreo de esas distintas versiones de la causa, tanto de la material, como de la eficiente y de la formal, no así de la causa final, ya que, según los comentadores de la obra, esta no ha estado formulada de ningún modo, a diferencia de las otras tres, en la tradición filosófica anterior.

En *La Metafísica* de Aristóteles puede leerse en la página 234 que: “causa se dice en un sentido a aquello a partir de lo cual algo se engendra y permanece inherente a él”. Ésta es la versión de la causa material, de la que hay definiciones similares en *La Física*: “aquello a partir de lo cual algo se hace y se produce y permanece en el ser producido como inmanente”, esta cuestión de lo inmanente y, en particular, sobre la causa material que permanece inherente, que no sólo que es lo que produce algo, sino que es lo que queda como resto después de un proceso de *reducción*; los ejemplos que da Aristóteles son: el bronce es causa de la estatua y la plata de la copa; esa es una versión de la causa como material.

En otro sentido en el mismo texto encontramos otros matices, "la causa es la forma y el paradigma" ; es decir, el enunciado de lo que es en sí y su género. Esto sería la versión de la causa formal, el paradigma como la idea -la referencia previa eran los pitagóricos, en el sentido de que había cosas que se podían subsumir a relaciones numéricas-; por ejemplo, el medio es la causa del octavo, el número también lo es de las distintas partes. O "El primer principio del cambio o del reposo", sería otra versión de la causa; esto es, en relación al movimiento, donde había distintas versiones acerca de qué produce un movimiento, y esta sería la versión de la causa eficiente; así, el consejero es causa de la acción, el padre es causa del hijo. En general, el que produce es causa del producto y lo que hace cambiar es causa de lo que cambió.

En último término aparece lo que sería la causa final. Dice Aristóteles que hay que tomar la causa final como aquello que está entre el motor y el fin, en el sentido teleológico. Esto lo hace figurar, como ejemplo, con una pregunta: ¿por qué pasea la mujer? Para estar sana, se responde. Esto es lo que entendemos por finalidad: aquello que tiene razón o un fin, lo que es movido por algo distinto de sí mismo.

Esto no quiere decir que aquellas sean causas que aparecen en forma aislada. Aristóteles no está hablando de la causa como un proceso de algo, sino que indica por qué algo cambia; habla de la forma de reducir la totalidad de un sistema a detectar cuáles serían las causas primordiales. Por ejemplo, en una escultura se puede decir que la causa material es el bronce, pero la causa eficiente es el escultor; por ende hay, en Aristóteles, más de una causa en la producción de un efecto.

Vayamos, entonces, al uso de estas referencias que realiza Lacan en los *Escritos*, conectando la causa con la verdad. Lacan parte de allí para delinear distintos modos de articular saber y verdad.

En el caso de la magia tendríamos, el significante respondiendo como tal al significante habla de la acción del *chaman*. La versión de la verdad será entendida como eficiente, y el saber, como un saber velado. Lacan dice que la condición de la magia es que la verdad sea eficiente y que el saber esté velado; y, más adelante, cuando hace intervenir, la negación, la represión y la forclusión dice que la magia sería subsidiaria de la represión.

En la religión, la verdad ha de aparecer como la causa final, entendiendo por final, por ejemplo, cuando se dice "por algo esto ha pasado, es por un misterio de fe, es por la divina providencia". Lacan señala que el sujeto desplaza todas las razones hacia el juicio final, "esto pasa por esto"; es decir, hay siempre una explicación. El Dios es la causa final. Y en relación a la causa entendida como final, el saber aparece como una desconfianza al saber. Desconfianza al saber porque todo está explicado por otro.

En la ciencia, la causa estaría ubicada como formal, la verdad subsumida a la fórmula; o podría decirse, también, al entramado de ciertos significantes fijos. El saber está ubicado en el sentido de que de la verdad -como causa- no se querría saber, como un no querer saber de la verdad.

Es posible plantar aquí un interrogante entre ciencia y religión. ¿Cuán diverso es ese Otro en el debate entre creacionistas y evolucionistas, entre el destino de la divina gracia, y el genoma con sus posibilidades de modulación -expresión del gen como condición-?

La verdad como causa, como causa material asignada al psicoanálisis, es aquella en tanto un saber incompleto es transportado por la materialidad de un significante que opera separado de la significación. Este vacío de significación daría la posibilidad de una conexión diversa con el objeto a la planteada por la Cosa, entre lenguaje y goce, significante y satisfacción pulsional, entre representación y viscosidad libidinal, sujeto de la ciencia y objeto, cultura y cuerpo.

La ecuación etiológica y su progresión hacia las series complementarias han introducido de modo inaugural este cortocircuito por fuera de la causalidad, para el hombre y mujer, no sólo como sustancias gozantes de una causa inmanente, sino también como seres de palabra. Bien dicho por Oliverio Girondo: “gociferan”.

Bibliografía:

- Acuña, Enrique. *Curso de verano "Función de la causa en el efecto sintomático"* Clases del 9 y 16 de enero de 2002. Asociación de Psicoanálisis de La Plata (inédito).
- - - “*Un objeto irreal que sin embargo se encarna*” en *Microscopía*. Número 44, mayo de 2005. Asociación de Psicoanálisis de La Plata (www.aplp.org.ar)
- Ale, Marcelo. “*De la cosa a la causa -los nombres del objeto en Lacan en los seminarios VII y XI*” en *Conceptual – Estudios de psicoanálisis*. Numero 6, 2005 Asociación de Psicoanálisis de La Plata (en www.aplp.org.ar)
- Aristóteles. *La metafísica*. Buenos Aires Sudamericana, 1978
- - - *Física*. Madrid Aguilar, 1964
- Freud, Sigmund. “*Correspondencia con Fliess - Manuscrito B*” en *Obras Completas Tomo I*. Bs As. Amorrortu, 1976
- - - “*Bosquejos de la comunicación preliminar*” en *Obras Completas*. Tomo I. Bs. As. Amorrortu, 1976
- - - “*A propósito de las críticas a la neurosis de angustia*” en *Obras Completas*. Tomo III Bs. As. Amorrortu, 1976.
- - - “*La sexualidad en la etiología de la neurosis*” en *Obras Completas*. Tomo III. Bs. As. Amorrortu, 1976
- - - “*Mi tesis sobre la sexualidad en la etiología de la neurosis*” en *Obras Completas*. Tomo VII. Bs. As. Amorrortu, 1976
- - - “*Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica*” en *Obras Completas*. Tomo XI, Bs As. Amorrortu, 1976
- - - “*Conferencias de introducción al psicoanálisis Número 22 “Algunas perspectivas sobre el desarrollo y la regresión. Etiología” y número 23 “Los caminos de la formación de síntoma”* en *Obras Completas*. Tomo XVI, Bs As. Amorrortu, 1976
- - - “*Esquema de psicoanálisis – Apartado IV: Cualidades psíquicas*” en *Obras Completas*. Tomo XXIII. Bs. As. Amorrortu, 1976.
- García, Germán. “*Cartografía de la repetición. - Clínica de la repetición trasfondo religioso y lazos parentales*” en *Conceptual – Estudios de psicoanálisis*. Numero 6, 2005 Asociación de Psicoanálisis de La Plata
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Bs. As. Losada, 1938
- Lacan, Jacques. *Seminario VII: La ética del psicoanálisis*. Bs. As. Paidós, 1988
- - - *Acerca de la causalidad psíquica - Escritos 1* Bs. As. Siglo Veintiuno, 1988, XIV Edición en español, Trad. Tomás Segovia Primera edición en francés Editions du seuil, París 1966
- - - *La ciencia y la verdad - Escritos 2* Bs. As. Siglo Veintiuno, 1988, XIV Edición en español, Trad. Tomás Segovia Primera edición en francés Editions du seuil, París 1966
- Miller, Jacques-Alain *El lenguaje aparato de goce*. Bs. As. Colección Diva. 2000
- Moreau Joseph. *Aristóteles y su escuela*. Bs.As. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1993

-Villari Rorario -Compiladora y Otros. *El hombre barroco*. Madrid Alianza, 1993
-VV. AA. *Lacan con los filósofos*. Mexico Biblioteca del Colegio Internacional de Filosofía, Siglo Veintiuno, 1997

El amor y el objeto

Fátima Alemán

“Naturalmente somos reacios a concebir el amor como si fuera una
pulsión parcial de la sexualidad entre otras”
(Sigmund Freud en *Pulsiones y sus destinos*, 1915)

En el marco del Seminario “Las paradojas del objeto en psicoanálisis” voy a trabajar el objeto en la vertiente amorosa, el objeto de amor. En principio, la idea es investigar qué consecuencias se pueden extraer del calificativo “de amor” cuando hablamos del objeto tal como se presenta a partir de la experiencia analítica.

Sabemos que, para el psicoanálisis, a partir de la obra de Freud, la palabra fundamental ha sido *Eros*, palabra que conjuga al mismo tiempo amor, deseo y goce. Como consta en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), Freud alude a una

concepción ampliada del amor: “Por su origen, su operación y su vínculo con la vida sexual, el Eros del filósofo Platón se corresponde totalmente con la fuerza amorosa *Liebeskraft*, la libido del psicoanálisis”.¹⁵

Sin embargo es por el camino de la “elección de objeto” que Freud comienza a delinear las vicisitudes del objeto de amor. Leemos, en *Introducción del narcisismo* (1914), que la tercera vía de acceso al estudio del narcisismo es justamente la vida amorosa del ser humano “dentro de su variada diferenciación en el hombre y en la mujer”.¹⁶ Allí encontramos las dos vertientes posibles de la elección de objeto: la vía del apuntalamiento -anaclítica-, donde la madre o su sustituto devienen “los primeros objetos sexuales”; y la vía narcisística, donde el modelo de amor es la propia persona (buscarse a sí mismo como objeto de amor). Freud mismo, en sus casos, lo pone de manifiesto. El tipo anaclítico en el caso Juanito y el tipo narcisista -homosexual- en Leonardo Da Vinci.

Ahora bien, Freud aclara que ambos tipos no representan para los seres humanos la descomposición tajante en dos grupos definidos. Considera que la elección de objeto en dos tipos tiene únicamente valor de hipótesis, abierta entonces para ambos sexos. Se trata de “modelos” -masculino/femenino- que ponen de manifiesto no una complementariedad sino -como dice el mismo Freud- “una incongruencia de la elección de objeto”.¹⁷ El objeto de amor es más el producto de una *inconveniencia* -lo no conveniente del sexo- que de una sustitución lograda.

Para avanzar un paso más en la teorización del objeto de amor, Freud introduce otro concepto que, en principio, complica aún más el panorama -en su *Introducción al narcisismo*- pero que, veremos, dibuja en el horizonte el objeto de la pulsión. Me refiero al concepto de idealización. En la tercera parte del texto comentado, Freud la distingue de la sublimación: “La idealización es un proceso que envuelve al objeto; sin variar de naturaleza, este es engrandecido y realzado psíquicamente. La idealización es posible tanto en el campo de la libido yoica cuanto en el de la libido de objeto. Por ejemplo, la sobrestimación sexual del objeto es una idealización de este”.¹⁸

En forma taxativa, y para contribuir a una distinción conceptual, Freud ubica a la sublimación en el campo de la pulsión y deja a la idealización en el campo que atañe al objeto. En la primera, se evita eficazmente la neurosis; en la segunda, “la formación del ideal aumenta las exigencias del yo y es el más fuerte favorecedor de la represión”.¹⁹ Sin embargo, al finalizar el texto, Freud presenta las cosas en un sentido contrario, y al modo de un enunciado conclusivo afirma que el enamoramiento “tiene la virtud de cancelar represiones y de establecer perversiones”.²⁰ Es decir que el enamoramiento, como la vía que hace posible elevar el objeto sexual al lugar del ideal, parece sortear bien el mecanismo de la represión para poner en juego un orden distinto al del principio del placer -la perversión alude sin duda a los destinos de la pulsión sexual-. Es por eso que Freud retoma la temática de las “condiciones de amor” trabajada extensamente cuatro años antes, en *Contribución a la psicología del amor*, pues infiere que la idealización no es sin condición.

Recordemos brevemente que en esos tres escritos sobre la *Liebeslebens* Freud aborda sin tapujos la “incongruencia de la elección de objeto”. Aquí nos topamos con la

¹⁵ Freud, Sigmund. “*Psicología de las masas y análisis del yo*” (1921) Obras Completas. Tomo XVIII. Buenos Aires, Amorrortu, 1984, Pág. 87.

¹⁶ Freud, Sigmund. “*Introducción al narcisismo*” (1914) Obras Completas. Tomo XIV. Buenos Aires, Amorrortu, 1984 Pág. 84.

¹⁷ Ídem. Pág. 86.

¹⁸ Ídem. Pág. 91.

¹⁹ Ídem. Pág. 92.

²⁰ Ídem. Pág. 97.

descripción de las *condiciones de amor* en el lugar preciso donde no hay relación sexual. Estas condiciones dan cuenta precisamente del “valor del objeto”, del valor erótico del objeto de amor, es decir, de aquello que el otro está dispuesto a pagar por él. En el caso del hombre, que la mujer escogida sea de otro hombre -primera condición: perjuicio al tercero- o que la mujer no sea fiel, condición de “puta”, mujer de mala reputación -segunda condición-; en ambas lo que está en juego es un “valor sexual”: rebajamiento o sobrestimación del objeto. Es decir, el objeto de amor se presenta en un clivaje fundamental: poco o demasiado.

Pero lo que interesa destacar es que el valor sexual del objeto es una cuestión semántica, es una significación que se expresa por rasgos diferenciales -madre/puta-. Lacan, en su texto *La significación del falo* -cuarta Contribución según J.-A. Miller en *Lógicas de la vida amorosa*-, pone en primer plano justamente esta cuestión de la significación; es decir, bajo qué condiciones el otro sexo puede tomar significación de falo para el sujeto:

Si la castración del Otro (A) es la referencia del amor, se puede deducir que es natural amar a una mujer, en tanto en su castración imaginaria, ella encarna el Otro barrado. Pero para amar a un hombre hay que castrarlo imaginariamente. [...] En el amor de la mujer hacia el hombre, que parece dirigido a otro que tiene, secretamente hay un desdoblamiento que hace de ese mismo hombre que tiene un hombre castrado.²¹

En definitiva, la psicología de la vida amorosa pone de manifiesto una disparidad en relación al objeto amoroso: del lado masculino, la divergencia de amor y deseo en dos objetos distintos -esposa/amante-; del lado femenino, la convergencia de amor y deseo en el mismo objeto -la mujer engaña al hombre con el mismo hombre-. Señalemos que ambas vertientes son identificaciones que no necesariamente se corresponden al hombre y a la mujer como seres dotados de una anatomía. Si bien Freud parece hacer corresponder, a veces, la anatomía con la identificación sexual, sabemos por otros desarrollos de su obra -por ejemplo el caso de “la joven homosexual”- que se puede, siendo mujer, amar “bajo el tipo masculino”, o viceversa.

Llegados a este punto, es posible establecer, entonces, las dos vertientes de objeto de amor: por un lado, la vertiente imaginaria que implica que todo amor es siempre narcisista -amar al otro para ser amado-; por otro, la vertiente simbólica, que pone en juego la alteridad del Otro del amor bajo la forma de condiciones significantes. Sin embargo, el costado simbólico del objeto de amor también aparece en Freud unos años más tarde, en su texto *El malestar en la cultura*. En el capítulo VII, dedicado a plasmar la hipótesis del superyó, Freud se vale de tres términos: dependencia (*Abhängigkeit*), desamparo o desvalimiento (*Hilflosigkeit*) y angustia frente a la pérdida de amor (*Liebesverlust*). Dice Freud:

Librado a la espontaneidad de su sentir, el hombre no habría seguido ese camino; por tanto, ha de tener un motivo para someterse a ese influjo ajeno. Se lo descubre fácilmente en su desvalimiento y dependencia de otros; su mejor designación sería: angustia frente a la pérdida de amor.²²

²¹ Miller, Jacques-Alain: *Lógicas de la vida amorosa*. Ed. Manantial (1991) Pág.16

²² Freud, Sigmund. “*El malestar en la cultura*” (1930) Obras Completas. Tomo XXI. Buenos Aires, Amorrortu, 1984 Pág.120.

Ya sea el Otro de la necesidad -el que tiene- o el Otro de la demanda -el que no tiene-, el objeto de amor bajo el rostro del Otro introduce necesariamente la dimensión del deseo y el horizonte de la pulsión. Estas dos vertientes del amor al Otro permiten pensar, entonces, que el *liebe* freudiano incluye tanto al deseo como al goce. Si la demanda de amor es propiamente demanda al Otro que no tiene, es porque el Otro está privado de lo que da, y la diferencia entre el Otro de la necesidad y el Otro del amor da como resultado la emergencia del deseo -como insatisfacción- y la satisfacción muda de la pulsión. Si, al decir de Freud, el prototipo del amor es el niño tomando el pecho de su madre -amor como sinónimo de gozar a partir de un objeto-, es indudable que ese objeto debe ser encontrado en una persona. Lacan lo dice sin vueltas en el seminario sobre *La transferencia*:

Se trata precisamente de saber cuál es, en esta relación tan precisamente electiva, privilegiada, como es la relación de amor, que el sujeto con quien, de entre todos los sujetos, tenemos el vínculo de amor es también el objeto de nuestro deseo [...] Si este objeto les apasiona es porque ahí dentro, oculto en él, está el objeto del deseo, agalma.²³

Es decir, llegamos al horizonte que planteábamos al comienzo: el objeto de amor es lo que recubre el objeto de la pulsión. Reconozco que siempre me inquietó el título del capítulo XV del seminario sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* de Lacan, *Del amor a la libido*. ¿Por qué allí Lacan, despejando el circuito pulsional, recurre al campo narcisista del amor? ¿Cómo explicar que de la reciprocidad amar-ser amado, ya definida por Freud en su *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915), se produce el pasaje a una pura actividad que implica el circuito pulsional? ²⁴ Lacan dice allí que “para concebir el amor hay que referirse necesariamente a otro tipo de estructura que la de la pulsión [...] Freud propone considerar que el amor, en su esencia, sólo puede juzgarse como pasión sexual del *gesamt Ich*”.²⁵ Esta cita hace referencia a la cita que sirve de epígrafe. Es decir, el objeto de amor empantanado en el espejismo narcisista sólo cuando se interna en la demanda del Otro, encuentra ese objeto parcial recortado en el cuerpo que lo conduce a la dimensión singular del deseo. Es el psicoanálisis como experiencia inédita la que hace de un analista el *médium* no espiritual sino real que puede “servir al amor y servirse del amor” para develar ese objeto único, el objeto *a*, que oficia de causa para el ser hablante.

²³ Lacan, Jacques. *El seminario 8. La transferencia* (1960-61) Buenos Aires, Barcelona, México Paidós, 2003. Pág. 172.

²⁴ Estas preguntas han sido trabajadas por Enrique Acuña en un texto titulado *Un objeto irreal que sin embargo se encarna*, en *Microscopía* n° 44. Mayo del 2005

²⁵ Lacan, Jacques. “*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*” en *Seminario 11* (1964) Buenos Aires, Barcelona, México Paidós, 1992. Pág. 197.

Causa y agalma

Leticia García

Entre las numerosas paradojas que rodean al objeto en el campo del psicoanálisis, está la *paradoja de la causa- efecto* en relación al objeto del deseo. Tenemos el pasaje del planteo del objeto como *efecto* del significante a *causa* del deseo y el pasaje de objeto *meta* del deseo a nuevamente *causa* del mismo. Para ver cómo se produce este cambio es necesario referirse a los seminarios de Jacques Lacan de *La Transferencia* y al de *La Angustia*.

En el seminario de *La angustia*, Lacan plantea la constitución del deseo en relación a la causación del sujeto. De este modo, presenta al objeto de deseo como resto de la inscripción del sujeto en el campo del Otro. Entonces, el objeto aparece siendo efecto del significante, pero a la vez, en este seminario, emerge como causa.

La operación que instituye al sujeto va a ser abordada, en el *Seminario 10*, de dos formas: una, retomando el esquema óptico; y la otra, planteando la inscripción del sujeto en lo simbólico. Esta última operación, que Lacan llama de *división del sujeto* - división que no es exacta y deja un resto-, tiene un comienzo mítico: donde el sujeto y el Otro están sin barrar -no hay ningún punto de indeterminación- y el sujeto se inscribe en el campo del Otro: "no hay aparición concebible de un sujeto en cuanto tal sino a partir de la introducción primera de un significante, y del significante más simple, el que se llama el rasgo unario. El rasgo unario está antes que el sujeto".²⁶ De este modo, el sujeto pasa a estar representado por un significante; pero un significante representa a un sujeto para otro significante, quedando el sujeto dividido entre ambos.

Ahora bien, el resto de esta división no exacta es un objeto que Lacan llama *objeto a*, objeto heterogéneo al significante, que no es del orden de los significantes unarios, amos de las identificaciones. Este resto es real, y no se deja aprehender por lo simbólico. El objeto *a*, entonces, se plantea como un objeto no simbolizable, ni significantizable, pero que surge de la intromisión del significante en lo real.

A su vez este resto, efecto de dicha inscripción, transforma al Otro en un Otro barrado. Esto implica decir que no es sólo un resto del sujeto, también es un resto que viene del Otro. Haciendo referencia a Winnicott, con el objeto transicional planteado "entre dos", Lacan se pregunta ¿a quién pertenece? ¿Al sujeto o al Otro? ¿Está entre ambos? En el seminario del año siguiente, Lacan elaborará, de una forma mucho más acabada, el surgimiento del objeto de deseo ligada a la causación del sujeto a partir de las dos operaciones: alienación y separación.

Entonces, de la operación de división -que concierne al sujeto y al Otro-, emerge un objeto que muestra que en la estructura del lenguaje hay algo que no puede reducirse al significante, que es un real, y que Lacan va a asimilar al cuerpo como viviente.

¿De qué modo ese objeto real tiene relación con el cuerpo? Lacan, en este seminario, retoma el esquema óptico para volver sobre la constitución especular del sujeto; y lo hace no en función de explicar cómo se constituye el cuerpo imaginario a partir del Ideal -que organiza la imagen del cuerpo como un todo-, sino en relación a la introducción del deseo del Otro. En la tercera clase del seminario *La Angustia* leemos que "la función de la investidura especular está situada en el interior de la dialéctica del narcisismo tal como Freud la introdujo"²⁷, y que esta *catexia narcisista* sobre la imagen especular tiene un límite: "El investimento de la imagen especular es un tiempo fundamental de la relación imaginaria. Es fundamental en la medida en que tiene un límite. No todo el investimento libidinal pasa por la imagen especular. Hay un resto".²⁸

Nuevamente Lacan plantea la presencia de un resto, que no es especularizable. Ese resto es un monto libidinal, que no es ni libido narcisista ni libido de objeto, al que llama *objeto a*, libido no imaginarizada. Este *quantum* libidinal aparece por fuera del cuerpo-imaginario, y Lacan lo expone como un *órgano* -al año siguiente lo nombrará como órgano de la libido-. El organismo fue atravesado por el significante, pero el *objeto a* resta como órgano que está separado del cuerpo imaginario. El *objeto a* está presentado aquí como falta, como agujero, como lo que se recorta del cuerpo y no aparece en la imagen; como orificios del cuerpo, zonas erógenas mudas e invisibles que funcionan como fuente pulsional, *reserva libidinal* y causa del deseo.

²⁶ Lacan, Jacques. "La angustia, signo del deseo" en *Seminario 10: La Angustia*. Buenos Aires, Paidós, 2006, Página 30.

²⁷ Lacan, Jacques. "Del cosmos al unheimlichkeit" en *Seminario 10: La Angustia*. Buenos Aires, Paidós, 2006, Página 49.

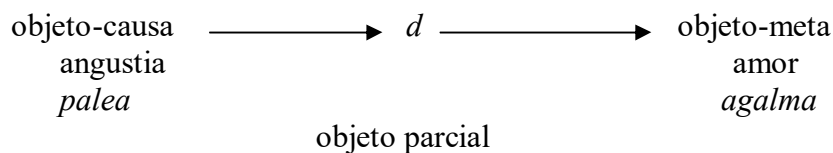
²⁸ Ibidem

Ahora bien, la estructura del sujeto está articulada a la dialéctica del deseo, que Lacan define como “el deseo del hombre es el deseo del Otro”.²⁹ Esta es la fórmula lacaniana, reformada de Hegel, del deseo humano. En la clase del 5 de diciembre de 1962, Lacan indica que “el deseo se revela como deseo del Otro, aquí deseo *en* el Otro, sino también que mi deseo, diría yo, entra en el antro donde es esperado desde toda la eternidad bajo la forma del objeto que soy, en tanto él me exilia de mi subjetividad, resolviendo por sí mismo todos los significantes a los que ésta se vincula.” (Y aclara) “Por supuesto, ello no ocurre todos los días, y quizás sólo ocurra en los cuentos de Hoffmann”.³⁰ Cuando quedo exiliado de mi subjetividad, me vuelvo puro objeto, objeto causa del deseo del Otro; y esto no es posible de ser soportado, surge la angustia.

Aquí podemos recordar los ejemplos que propone Lacan en el *Seminario 10*. Uno es la metáfora de la mantis religiosa: estoy frente a un animal de verdad y gigante, una mantis religiosa y no sé qué máscara llevo puesta, lo que produce intranquilidad en tanto esta puede ser impropia, es decir, puede inducir a la mantis a algún error sobre mi identidad -puede encontrar su objeto en mí-. Lacan agrava esto señalando que no puedo ver mi máscara en el espejo enigmático del globo ocular del insecto. El segundo ejemplo es, en el sueño del *hombre de los lobos*, la imagen de los lobos sobre el árbol mirándolo, donde el sujeto queda reducido a ser ese objeto mirada.

Entonces, Lacan ubica el objeto de la dialéctica del deseo, que es efecto del significante, y que surge con un estatuto de resto, a partir de este seminario, en el lugar de *la causa del deseo*. E indica, desde los primeros capítulos, que este objeto heterogéneo a lo simbólico y no especularizable no es el objeto del deseo que se persigue. No está *delante*, sino que es un objeto que está *detrás* del deseo, que funciona como causa. Para ejemplificarlo toma al objeto fetiche: “el objeto fetiche como tal, revela la dimensión del objeto como causa del deseo. Porque lo deseado no es el zapatito, ni lo que sea que encarne el fetiche, el fetiche causa el deseo que va a engancharse donde puede, sobre aquella de quien de ningún modo es necesario que lleve el zapatito, este puede estar en los alrededores”.³¹

Por lo tanto, debemos hacer la distinción entre el objeto-*meta* y el objeto-*causa*.³² El objeto-*meta* del deseo es lo que uno puede poner en escena en el vínculo amoroso, a diferencia del objeto de la angustia, que Lacan coloca como causa del deseo. Es en el seminario de *La transferencia* donde encontramos el planteo sobre el estatuto ético del objeto-*meta* en términos de *agalma*.



²⁹ Lacan, Jacques. “*La angustia, signo del deseo*” en *Seminario 10: La Angustia*. Buenos Aires, Paidós, 2006, Página 31.

³⁰ Lacan, Jacques. “*Más allá de la angustia de castración*” en *Seminario 10: La Angustia*. Buenos Aires, Paidós, 2006, Página 58.

³¹ Ibidem

³² Miller, Jacques-Alain. “Introducción a la lectura del seminario *La angustia*” clase del 2 de junio de 2004). en *Freudiana* N° 42, España, 2005.

En el *Seminario 8*, Lacan toma el texto *El banquete* de Platón, en el cual se habla sobre el amor; y lo hace para pensar la relación analista / analizante. "Esa relación se manifiesta mediante el fenómeno de transferencia tan curioso: el amor. [...] Hay precisamente en *El Banquete*, una metáfora que quiero usar a este respecto, la metáfora del amor", -y que extrae de la exposición de Fedro-.³³ Además, toma a Sócrates porque cree hay una convergencia de deseo entre Sócrates y Freud, *ambos sirven a Eros para servirse de él*. Eros representa acá tanto al amor como al deseo y a la libido.

Entonces, *el amor como significante es una metáfora*, esto implica decir que en el amor hay una sustitución que genera una significación: la significación del amor. La metáfora se produce en la medida en que la función del *erastés* (amante) viene en el lugar del *erómenos* (obj amado); y es en la medida que el *erastés* sustituye al *erómenos*, que se produce la significación del amor.

erastés	§
erómenos	"a"

El *erómenos* nombraba, en griego, al joven amado, al objeto del amor; en cambio, el *erastés* designaba al amante. Lacan aquí habla del amante tanto como aquel que ama, como aquel que desea. Por lo tanto, el amante es aquel al que le falta; es el que, careciendo de algo, puede desear. Dicho de otro modo, es el que no tiene. Entonces, Lacan traduce el *erastés* como el sujeto dividido §, el que puede desear porque no tiene. Por el contrario, el *erómenos*, el amado, el que está en el lugar del objeto ("a"), es el que tiene. El *erastés* desea lo que el *erómenos* tiene, pero aclara Lacan que entre estos dos términos no hay ninguna coincidencia. Lo que le falta a uno, no es lo que está escondido en el otro. "Ahí está todo el problema del amor. En el fenómeno se encuentra a cada paso el desgarró, la discordancia".³⁴

En el amor está en juego el tener-no tener, pero además hay algo que se sitúa en el nivel del no saber. Lo que caracteriza al *erastés*, al amante, no es sólo que algo le falta sino que no sabe qué le falta

Hay un no saber; el *erastés* no sabe lo que le falta, pero el *erómenos* no sabe lo que tiene. En este punto Lacan hace referencia al *sileno*; "pequeños instrumentos de la industria de la época, pequeños silenos que servían de joyero o como embalajes para ofrecer regalos"³⁵, un alhajero que contiene el *agalma* que es un objeto precioso, una joya. Y es Alcibíades el que va a hablar, en *El Banquete*, del *agalma* de Sócrates. La particularidad de este objeto *agalmático* es que es un vacío.

El efecto de la metáfora de amor es, por un lado, la significación del amor; pero, además, se produce allí una transformación: el sujeto de la falta (el amante) se dirige al amado (el que tiene, el objeto) y la metáfora se produce del lado del amado que, a su vez, se transforma en amante, se transforma en sujeto. Aquí lo que hay que señalar es la transformación del *erómenos*, porque la metáfora del amor también es una *metáfora del deseo*: donde había el amado, emerge el deseante. Y esa es la función de la metáfora en relación a la transferencia.

³³ Lacan, Jacques. "La metáfora del amor- Fedro" en *Seminario 8: La Transferencia*. Buenos Aires Paidós, 2003, Pág. 49

³⁴ Ídem. Pág. 51

³⁵ Lacan, Jacques. "Agalma" en *Seminario 8: La Transferencia*. Buenos Aires Paidós, 2003, Pág. 163

Lacan ejemplifica esto con la comparación que propone Fedro -en *El Banquete*- entre el sacrificio por amor que realiza Alceste, que se sustituye a su amado en la muerte -acepta morir en el lugar de su amado- y el de Aquiles, que renuncia a la vida por Patroclo, ya muerto. Para los dioses el sacrificio más grande es el de Aquiles, ya que Aquiles era el *erómenos* de Patroclo. Es decir, en el caso de Aquiles, el amado -Aquiles- se ha cambiado en *erastés*, en deseante.

Retomemos lo que ocurre entre Alcibíades y Sócrates: Alcibíades está en el lugar del *erastés*, el amante, al que le falta y reclama el *agalma* de Sócrates. Pero lo que Alcibíades cuenta, con poca vergüenza, es que fue rechazado; Sócrates no accedió a ese amor. Rehusa la metáfora del amor, según Lacan, porque Sócrates sabe algo sobre su propio *agalma* (por eso habla de un deseo inédito en él). Sabe que no contiene ningún objeto que valga la pena. Sócrates no cree ser el continente de un objeto sino sólo el continente de un vacío. De allí procede su *agalma* para Lacan. Sócrates se identifica con el vacío mismo del sujeto; es decir, se reconoce como un puro *erastés*. Hay un deseo en Sócrates que condiciona esta indiferencia hacia el amor.

Pero, además, Sócrates interpreta los dichos de Alcibíades: "Tu discurso está bien, pero ¿por qué lo dices? Lo dices por Agatón." Sócrates se niega como objeto de amor y dirige a Alcibíades a su verdadero objeto, que es Agatón. Lacan dirá que ésta es la esencia de la interpretación analítica: apuntar al objeto. Además, se dedicará a la exaltación del objeto de deseo del Otro. De este modo, Sócrates presentifica no sólo un deseo puro, sino el puro deseo como deseo del Otro.

En el Capítulo 10, "*Agalma*", Lacan despliega diferentes rastreos etimológicos para acercarse de a poco a la idea de que el *agalma* no es otra cosa que lo que en psicoanálisis llamamos *objeto parcial*. Y resalta que este es el hallazgo fundamental del psicoanálisis: el aspecto parcial del objeto que es eje, centro del deseo humano.

En aquel seminario, el objeto de amor de alguien, ese sujeto a quien se dirige y elige entre otros, es también el objeto de deseo; y es ese objeto el amarre, el centro de gravedad de ese amor. Pero este objeto siempre es parcial. Y lo define como la meta del deseo en cuanto tal.

Siempre que se apasionen con un objeto, -dirá- ese "objeto los apasiona porque ahí dentro, oculto, está el objeto del deseo, el *agalma*, que siempre es un objeto parcial pulsional: pecho, heces, falo".³⁶ Aquí tenemos al deseo bajo el régimen del amor.

Pero en el seminario de *La angustia* nos encontramos con todo lo contrario; una elaboración que rectifica ese camino, que restituye al objeto parcial su lugar de objeto- causa y no como meta. El objeto parcial es repuesto en el lugar de la causa, bajo la forma de resto. Como planteaba al comienzo de este trabajo, el objeto de deseo se presenta como un objeto resto, que el sujeto cede y del cual el paradigma es el *objeto a*.

Bibliografía:

- Lacan, Jacques. *Seminario 8: La transferencia*. Buenos Aires Paidós, 2003
- - - *Seminario 10 La angustia*. Buenos Aires, Paidós, 2006
- Platón, *El banquete*. Barcelona, Ed. Planeta, 1995
- Acuña, Enrique. "*Un objeto irreal, que sin embargo se encarna*" en *Microscopía* Número 44, mayo de 2005. Asociación de Psicoanálisis de La Plata (www.aplp.org.ar)

³⁶ Lacan, Jacques. "*Agalma*" en *Seminario 8: La Transferencia*. Buenos Aires Paidós, 2003, Pág. 172

-Ale, Marcelo. "Metáfora del amor y maniobra de transferencia" en *La clínica analítica y las referencias*. La Plata, De la Campana, 1998

-Miller Jaques-Alain. "Introducción a la lectura del Seminario de la Angustia de Jacques Lacan" en *Freudiana* N° 42, España, 2005.

El recorrido pulsional y el objeto como efecto

Laura Arroyo

Para este abordar este tema —el objeto en su recorrido pulsional— me basé en las clases XIII, XIV y XV del *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, donde Lacan hace referencia al artículo de Freud, de 1915, *Pulsiones y sus destinos*.

De entrada, uno se puede preguntar por qué la pulsión aparece como un concepto fundamental en este seminario. Es interesante ver cómo ya se vislumbra, en el Capítulo XIII, lo que tendrá que ver con el lugar que debe ocupar el analista en la dirección de la cura, que finalizará, como sabemos, con la posición del analista en el lugar del objeto *a*. Es esta la razón que lleva a Lacan a analizar el concepto de pulsión; por eso dice, al comienzo, que “el propósito de esta topología es que perciban cuál es el punto de disyunción y conjunción, de unión y de fronteras, que sólo puede ser ocupado por el deseo del analista”³⁷ Entonces, podemos entender por qué es un requerimiento,

³⁷ Lacan, Jacques, Capítulo XIII “Desmontaje de la pulsión” del *Seminario 11 Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1992. Pág. 168

este deslinde de la pulsión como uno de los cuatro conceptos fundamentales que analiza en este seminario. Se trata del lugar que ocupa el analista en la dirección de la cura.

Para el análisis de este concepto, Lacan partirá de *Pulsiones y sus destinos*; esta pulsión es algo que se manifiesta en la clínica y aparece como irreprimible aún a través de las represiones. Sabemos que si hay represión es porque algo ejerce una presión.

Como primer punto, en esta lectura de Lacan nos encontramos con que la pulsión no es algo que pertenezca al registro de lo orgánico, y esto es algo que se deduce, nos dice, del texto de Freud. No es fácil leer esto en el texto de Freud, ya que se puede prestar a confusión porque él nos plantea que este concepto es fronterizo entre lo anímico y lo somático. Podríamos pensar que esta lectura forma parte de una operación lacaniana que nos sacaría de esta idea de lo orgánico para llevarnos al campo del significativo, como veremos más adelante.

Cuando Freud habla de lo biológico hay que entender que, muchas veces, está elaborando una doctrina y de esto habla al principio de este texto, del cual podemos desprender que la pulsión no es algo natural. Freud, en un principio, habla del valor de los conceptos fundamentales, de cómo se construyen, de cómo poseen un carácter de convenciones y de cómo están determinados por relaciones significativas con el material empírico. Allí es donde hace una comparación con la física que retoma Lacan: también los «conceptos básicos» fijados en definiciones experimentan cambios y define este concepto como un concepto oscuro.

Ahora bien, ¿qué nos dice Freud de la pulsión? Que ésta no actúa como una fuerza de choque momentánea sino como una fuerza constante. Esto es algo que Lacan retoma cuando establece la diferencia de la pulsión con cualquier función biológica, ya que cualquier función biológica mantendría un ritmo y de ningún modo se la podría definir como una fuerza constante. No es algo que pueda ser regulado según el movimiento.

Freud, en *Pulsiones y sus destinos*, destaca cuatro términos: el *Drang* (el empuje), la *Quelle* (la fuente), el *objekt* (el objeto) y el *Ziel* (la meta).

Del *Drang* (empuje o esfuerzo), Freud nos dirá que encierra la esencia misma de la pulsión, que tiene que ver con estos estímulos provenientes del interior y que son los que provocarían una excitación interna que difiere en mucho de la excitación externa, puesto que ataca desde el interior del cuerpo, una huida de nada puede valer contra ella. Ahora bien, Freud hace cierta referencia a la necesidad cuando habla de esto: “Será mejor que llamemos necesidad al estímulo pulsional”.³⁸ Pero esta necesidad queda claramente diferenciada de otras necesidades, como el hambre o la sed. En efecto, como señala Lacan, se trata del *Real Ich*, que es concebido en este artículo como el sistema nervioso. “Los estímulos pulsionales que se generan en el interior del organismo no pueden tramitarse mediante ese mecanismo -el de sustraerse-. Por eso plantean exigencias mucho más elevadas al sistema nervioso y lo mueven a actividades complejas, encadenadas entre sí, que modifican el mundo exterior lo suficiente para que satisfaga a la fuente interior del estímulo.”³⁹

La *Meta* de una pulsión es, según Freud, en todos los casos la satisfacción; pero si bien esta meta permanece invariable, los caminos que llevan a ella pueden ser diversos. Lacan toma acá el ejemplo de la sublimación.

Para Freud la sublimación se caracteriza por cierta satisfacción pulsional, que tiene la particularidad de encontrar su meta fuera de lo sexual. Es precisamente en esta desexualización que supone la sublimación donde radica su importancia para la teoría

³⁸ Freud, Sigmund. “*Pulsiones y sus destinos*” en *Obras Completas*. Buenos Aires, Ed Amorrortu, 1984.

Página 114

³⁹ *Ibidem*

psicoanalítica. Es este modo de satisfacción diferente lo que nos revela la naturaleza propia de la pulsión en la medida que ésta no es puro instinto.

Sabemos que, en cuanto a la meta, la satisfacción pulsional es algo que se alcanza; aunque esta satisfacción es siempre una satisfacción paradójica. Está claro que, día a día, el psicoanalista recibe gente que, precisamente, no está satisfecha; sin embargo esos síntomas que traen tienen que ver con cierta satisfacción, que se da a nivel pulsional, y que, por supuesto, ellos desconocen. Y no es que estén contentos con esto; de hecho si de algo se trata en la clínica es de rectificar este estado de satisfacción.

En cuanto al *Objeto*, éste no está enlazado originariamente con la pulsión; Freud dice que el objeto es, por un lado, lo más variable, y se le coordina sólo a consecuencia de lograr cierta satisfacción. Pero este objeto del que habla no es el objeto de la necesidad, ya que la necesidad de la satisfacción pulsional tiene que ver con una exigencia; es por eso que ningún objeto de ninguna necesidad puede satisfacerla. Lacan señala que esa boca que se abre en el registro de la pulsión no se satisface con comida, sino con el placer de la boca. Por eso dice que lo que hace la pulsión oral en todo caso es ordenar el menú. Todo se agota allí en el placer de la boca.

De esta lectura de Freud se desprende, para Lacan, que este objeto no tiene ninguna importancia, que es enteramente indiferente. Por eso se pregunta, en el *Seminario 11*, cómo concebir este objeto. Utiliza el ejemplo de la pulsión oral. Allí no se trata de alimento, ni de cuidados de la madre, sino del pecho. Se trata de revisar, entonces, la función del pecho como objeto. La función de este objeto es la función de objeto *a*, causa del deseo, según lo que nos propone. La cuestión será, entonces, cómo concebirlo de modo que nos permita decir qué lugar ocupa en la satisfacción pulsional. Para Lacan, este objeto es contorneado por la pulsión; es decir, ésta le da la vuelta.

El último de los términos que Freud propone en su artículo es *Quelle*, la fuente. Esta encierra toda la regulación vital de la pulsión. ¿Por qué –se pregunta Lacan– las zonas erógenas se reconocen sólo en esos puntos que para nosotros se diferencian por su estructura de borde? La determinación de las zonas erógenas tiene que ver con esas partes del cuerpo del sujeto que cumplieron con una función biológica. La sexualidad nace apoyada en los bordes exteriores del cuerpo que cumplen una función biológica. Son esas partes del cuerpo las que se encuentran erogeneizadas. Ahora bien, como señala Masotta en *El modelo pulsional*, no debemos dejar de tener en cuenta: “Si esta sexualidad nace así apoyada es porque se sostiene mal.”⁴⁰

La pulsión se parece a un montaje, nos dice Lacan, para diferenciarlo del instinto. Reuniendo las cuatro paradojas a las que me refiero más arriba, Lacan dice que la imagen más parecida sería la de “un dínamo enchufado a una toma de gas, de la que sale una pluma de pavo real que le hace cosquillas al vientre de una hermosa mujer que está allí presente en aras de la belleza del asunto”.⁴¹ Precisamente por ser un montaje es que se puede incidir sobre ella. Es por eso que Lacan habla de desmontaje pulsional.

Al hablar de pulsión, y retomando algo que dice Masotta en *El modelo pulsional*, se puede evocar cierta exigencia epistemológica a la que Freud se mantiene fiel, pero, por otro lado, la pulsión siempre aparece como parcial.

Todo tiende a mostrar en este artículo que, con respecto a la finalidad biológica de la sexualidad –la reproducción–, tal como se representa en el proceso de la realidad

⁴⁰ Masotta, Oscar. *El modelo pulsional*. Barcelona, Ed. Argonauta. Biblioteca de Psicoanálisis, 1990.

⁴¹ Lacan, Jacques, Capítulo XIII “Desmontaje de la pulsión” del *Seminario 11 Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1992. Pág. 177

psíquica, estas pulsiones aparecen como parciales. La sexualidad sólo se realiza mediante la operación de las pulsiones en la medida que son parciales con respecto a la finalidad biológica de la reproducción.

Las pulsiones, en su estructura, están ligadas a un factor económico, lo cual tiene que ver con la tensión que establecen. Este factor depende de las condiciones en que se ejerce la función del principio del placer en un nivel que Lacan retomará con el término *Real Ich*. Esto, por ahora, lo podemos considerar como el sistema nervioso central; un sistema destinado a asegurar cierta homeostasis de las tensiones internas.

Debido a la realidad de este sistema homeostático es que la sexualidad entra en juego en forma de pulsiones parciales. La pulsión es justamente el montaje a través del cual la sexualidad participa en la vida psíquica y tiene que conformarse con la estructura de hiancia que tiene el inconsciente.

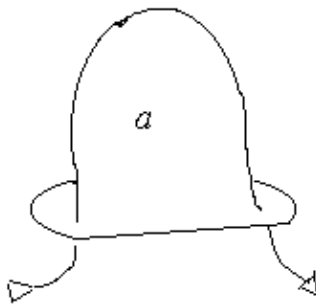
Lacan habla aquí del aparejo, ese algo del cuerpo que permite la integración de la sexualidad a la dialéctica del deseo. Entendiendo esto como lo que permite que los cuerpos puedan aparejarse, que es diferente de aquello con lo que los cuerpos pueden aparearse. La pulsión sólo representa la curva de realización de la sexualidad en el ser vivo, y solo la representa parcialmente.

Freud nos presenta la pulsión con tres voces: activa, pasiva y media. Pero esto, nos dice Lacan, no es más que un cascarón. Tenemos que darnos cuenta de qué es lo que recubre. Lo fundamental de cada pulsión es el vaivén en que esta se estructura. Freud no puede dejar de echar mano al verbo *atormentar*, ser atormentado; es por eso que no hay parte alguna de la pulsión que pueda separarse de su vaivén, de su carácter circular.

Cuando Freud habla del sado-masochismo se encarga de señalar muy bien que hay tres tiempos en las pulsiones:

- 1) El sadismo: acción violenta de un sujeto, en una afirmación de poder sobre la otra persona como objeto.
- 2) Este objeto es resignado y sustituido por la propia persona; la pulsión se consume de activa en pasiva.
- 3) Se busca como objeto una persona ajena, que a consecuencia de la mudanza sobrevenida en la meta, tiene que tomar sobre sí el papel del sujeto.

Es decir, no hay un sujeto de la pulsión sino que el sujeto que aparece es el otro, y aparece cuando la pulsión llega a cerrar su trayecto circular, esto es lo novedoso. Es decir, en 3), sólo con su aparición, puede ser realizada la función de la pulsión.



Lacan dibuja este circuito donde pone esta flecha ascendente y descendente que atraviesa, como *Drang*, la superficie constituida como borde, que es lo que

consideramos como fuente; es decir, la zona erógena de la pulsión. La tensión es un lazo y no puede disociarse de su regreso sobre la zona erógena.

¿Cuál es la *Ziel*, meta, de la pulsión parcial? Lo que sabemos es que ya no se puede definir por la función biológica, no se trata de eso.

Para Lacan, la pulsión integra una dialéctica de arco, de tiro al arco.

Tomará dos términos del inglés, *aim* que se refieren al camino por recorrer, y *goal*, el trayecto, que nos dice que en el tiro al arco es haber marcado un punto. Estos son, nos dirá, los dos sentidos que la meta puede tomar.

La pulsión puede satisfacerse sin cumplir con un fin reproductivo, porque es pulsión parcial, y su meta no es otra que este regreso en forma de circuito. Esta teoría está presente en Freud cuando dice que el modelo ideal del autoerotismo podría ser una boca que se besa a sí misma.

Ahora bien, es el objeto lo que nos obliga a distinguir esta satisfacción del puro y simple autoerotismo de la zona erógena. Este objeto que, de hecho, nos dice Lacan, no es más que la presencia de un hueco, de un vacío que –según Freud– cualquier objeto puede ocupar y que conocemos como objeto *a*. Este objeto se presenta porque no hay objeto alguno que satisfaga la pulsión; se presenta porque no hay alimento, a no ser contorneando el objeto eternamente faltante. Algo que sale de un borde siguiendo un trayecto y cuya consistencia sólo puede asegurarla el objeto como algo que debe ser contorneado.

Es debido a esta articulación que Lacan considera a la pulsión como un sujeto acéfalo; dice: “Esta articulación nos lleva a considerar la manifestación de la pulsión el modo de un sujeto acéfalo, pues todo en ella se articula en términos de tensión, y su relación con el sujeto es tan solo de comunidad topológica. Articulé el inconsciente como algo que se sitúa en las hiancias que la distribución de las inversiones significantes instaure en el sujeto figuradas en el algoritmo como rombo [$\langle \rangle$] que coloco en el centro de toda relación del inconsciente entre la realidad y el sujeto. Pues bien, la pulsión desempeña su papel en el funcionamiento del inconsciente debido a que algo en el aparejo del cuerpo está estructurado de la misma manera, debido a unidad topológica de las hiancias en cuestión.”⁴²

Este signo *losange* implica que hay una determinación causal de este objeto en términos de deseo y no sólo de pulsión. Quiere decir que este objeto de la pulsión, producido el recorrido, se transforma en un objeto causa de deseo. Aquí se plantea la siguiente cuestión: ¿De qué objeto se trata? ¿Del de la pulsión o del objeto del deseo? Esto depende de las relaciones; así es que, si causa un sujeto acéfalo, es pulsional; y si causa un sujeto dividido, es objeto causa de deseo. Por eso Lacan propone que esto del desmontaje de la pulsión es un desmontaje porque cada uno de los términos se puede separar. Es el trabajo que se realiza en un análisis, cuando alguien puede hacer una articulación simbólica, y entonces hay equívoco. Si no hay gobierno del sujeto sobre el modo en que instrumenta su satisfacción, entonces es acéfalo. Por eso la posibilidad de un análisis es transformar este destino de acción del “no puedo dejar de hacerlo” en deseo.

Hay, en el capítulo XIV una pregunta de Miller a Lacan acerca de la diferencia entre el objeto de la pulsión del fantasma y la del deseo, donde Lacan habla del objeto de la pulsión como aquel que debe situarse en el plano de lo que se denomina una subjetivación acéfala, una estructura de trazado que representa una faz topológica. La

⁴² Lacan, Jacques, Capítulo XIII “*La pulsión parcial y su circuito*” del Seminario 11 *Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1992. Pág. 188

otra faz es la que hace el sujeto debido a sus relaciones con el significante, un sujeto agujereado. Estos agujeros han de provenir de alguna parte. El sujeto nos dice que es un aparejo que tiene lagunas, y en esas lagunas el sujeto instaura la función de cierto objeto como perdido; es el status del objeto *a* en tanto está presente en la pulsión.

En cambio, en el fantasma, el sujeto está siempre y se sitúa él mismo como determinado por el fantasma. El fantasma es el soporte del deseo, no el objeto. Se mantiene deseante por la relación con el conjunto significante que hace de este sujeto un sujeto dividido, escindido en relación a ese objeto.

Para Lacan, tal como lo hace saber en *Posición del Inconsciente*, toda pulsión es de muerte; es lo que nos va a representar bajo la forma del mito de la laminilla cuando habla de la libido, esta libido que concibe como un órgano, órgano en dos sentidos, nos dirá, como parte del organismo y como instrumento. El sujeto, en tanto dividido por el efecto de la palabra, persigue una mitad de sí mismo; y lo que irá encontrando es su deseo, cada vez más dividido, en la metonimia de la palabra. El sujeto es sujeto por la sujeción al campo del Otro. Por ello el sujeto tiene que salir de él. A esto me refería anteriormente, a esta transformación en la teoría pulsional que tiene que ver con una operación lacaniana. Esta operación nos aleja de la idea de lo orgánico para meternos cada vez más en campo del Otro.

Para Lacan, en el ciclo pulsional, este órgano que está siempre en el centro es el órgano de la pulsión que toma como instrumento. Este órgano inasible sólo lo podemos contornear, es falso y se sitúa en relación al verdadero órgano. Este órgano es irreal en el sentido de que lo irreal no es lo imaginario y precede a lo subjetivo condicionándolo por estar enchufado directamente en lo real.

Para explicar esto, Lacan se va a referir a la fábula de Aristófanes de *El banquete* de Platón. Recuerdan estos seres que conformaban tres géneros: femenino, masculino y andrógino, que tenían forma cilíndrica y poseían cuatro brazos, cuatro piernas y dos sexos. Estos temibles seres, en su arrogancia, atentaron contra los dioses; pero como no era posible matarlos, Zeus ordenó cortarlos en dos para volverlos más débiles, y, a su vez, hizo que quedaran visibles sus cicatrices como recuerdo de lo sucedido, y que cada parte tuviera que vivir añorando su otra mitad.

Lacan intenta superar la fábula de Aristófanes aportándole algo nuevo. La considerará como lo que sucede en el vientre materno; de donde resulta que, con el corte del cordón umbilical, lo que pierde el recién nacido no es a su madre sino su complemento anatómico, la placenta. “Imaginemos que por esa misma salida donde se rompen las membranas, dice Lacan, vuela un fantasma, el de una forma más primaria de vida. Imaginémosla como una *lamelle*, una laminilla.”⁴³ Dirá también “como una *hommelette*”. La comparará, también, con una ameba, que puede ocupar cualquier lugar, envolver cualquier objeto; algo que no sería muy agradable sentir que se le derramara a uno sobre la cara durante el sueño.

Y la libido está presente en la pulsión de muerte. Esta laminilla representa esa parte del viviente que se pierde al producirse por vías del sexo; está representada por un ser mortífero que marca la relación de la sexualidad con su muerte. Esto que se le sustrae al ser viviente está representado por los objetos *a*.

Lacan toma como ejemplo de esto el pecho materno. Se trata del pecho en la función del destete que prefigura la castración. Si uno piensa en este pecho como algo característico de los mamíferos, al igual que la placenta el pecho aparece como la misma clase de órgano que la placenta. Representan bien esa parte del individuo que se

⁴³ Lacan, Jacques, Capítulo XIII “Del amor a la libido” del Seminario 11 *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1992. Pág. 205

pierde al nacer y que puede servir para simbolizar el más recóndito de los objetos perdidos. Esto esclarece un poco más la relación del sujeto con el campo del Otro.

Entonces, tenemos que la libido es esa laminilla que se desliza del ser del organismo hasta su verdadero límite, que va más allá del cuerpo.

Esta concepción se pone a prueba al reconocer la estructura de montaje de la pulsión y articularla a ella. Esta laminilla se apoya en un borde, que es la zona erógena; esto tiene que ver con la constancia de la pulsión sobre la que Freud tanto ha insistido. Esta laminilla tiene borde y se inserta en la zona erógena; es decir, en uno de los orificios del cuerpo, en la medida que estos orificios están vinculados con la hiancia del inconsciente. Las zonas erógenas están vinculadas con el inconsciente porque es allí donde se anuda en ellas la presencia de lo viviente. El órgano de la libido, la laminilla, enlaza con el inconsciente a las pulsiones llamadas oral, anal, a las que Lacan agrega la pulsión escópica y la invocante.

Lo importante para nosotros es captar cómo el organismo viene a apresarse en la dialéctica del sujeto. Ese órgano de lo incorporal en el ser sexuado es lo que queda del organismo en el sujeto, en el tiempo en que se opera la separación. Por su intermedio vendrán a ese lugar el objeto que pierde por naturaleza, el excremento, o también los soportes que encuentra para el deseo del Otro: su mirada, su voz.

Entonces, la actividad llamada pulsión se dedica a dar vuelta a esos objetos en un intento de recuperar, restaurar su pérdida original.

En el viviente no hay acceso al Otro del sexo sino es por vía de las pulsiones parciales, donde el sujeto busca un objeto que le sustituya esa pérdida de vida que es la suya por ser sexuado.

Entonces, es la relación con el Otro lo que hace nacer esto representado por la laminilla, la relación del sujeto viviente con lo que pierde por tener que pasar por el ciclo de reproducción sexual. Así es como Lacan unifica la pulsión, tomando la afinidad esencial de toda pulsión con la zona de la muerte, y concilia las dos caras de la pulsión. Presentifica de este modo la sexualidad inconsciente y representa en su esencia, a la muerte. Porque al nacer marcado por el significante, el sujeto nace dividido: antes como sujeto no era nada y apenas aparece queda fijado como significante.

Bibliografía:

- Lacan, Jacques. *El Seminario XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 1992.
- — — *Escritos II*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1987
- Platón, *El banquete*. Buenos Aires, Hyspamerica 1992
- Freud, Sigmund. *Obras Completas, Tomo XIV*. Buenos Aires Amorrortu 1984
- Masotta, Oscar. *El modelo pulsional*. Barcelona, Ed. Argonauta. Biblioteca de Psicoanálisis, 1990.

El falo y sus variaciones

Gisèle Ringuelet

En el psicoanálisis, “la primacía del falo” como corolario de la castración recién cobró una importancia central en 1923, con el escrito *La organización sexual infantil*. En este texto, Freud hace un recorrido de la sexualidad considerando sus artículos anteriores, y destaca:

Al comienzo el acento recayó sobre la fundamental diversidad entre la vida sexual de los niños y la de los adultos; después pasaron al primer plano las organizaciones pregenitales de la libido, así como el hecho asombroso, y grávido de consecuencias, de la acometida en dos tiempos del desarrollo sexual infantil. Por último, reclamó nuestro interés la investigación sexual infantil y de ahí se pudo discernir la notable aproximación del desenlace de la sexualidad infantil (cerca del quinto año de vida) a su conformación final en el adulto.⁴⁴

Es decir, la aproximación de la sexualidad infantil a la del adulto no sólo se circunscribe a una elección de objeto sino que implica un interés por los genitales. Pero la diferencia radica, justamente, en que “...para ambos sexos, sólo desempeña un papel un genital, el masculino. Por tanto, no hay un primado genital, sino un primado del falo”.⁴⁵ De esta manera, ambos sexos se enfrentan al complejo de castración, es decir, a la idea de lo que no es fálico está castrado. No obstante, para Freud, los dos sexos anatómicos no tienen el mismo destino.

El varón identifica su órgano con el falo, e inviste narcisísticamente esa parte del cuerpo de una manera que significará un obstáculo al reconocimiento de la privación femenina, ya que, en un primer momento, la percepción de la falta femenina se negará. Habrá que conjugar la palabra materna (amenaza de castración) y la percepción (vista del órgano femenino) para que se instaure el complejo de castración. La niña, en cambio, compara su órgano con el del varón y lo “discierne –dice Freud– como el correspondiente, superior, de su propio órgano, pequeño y escondido; a partir de ahí, cae víctima de la envidia del pene”.⁴⁶

Ahora bien, en el artículo citado, Freud, al hablar esta vez de la fase fálica, señala que el órgano genital femenino no parece descubrirse nunca, que en el estadio de primacía del falo hay sin duda un masculino pero no un femenino. De aquí parte una creencia de origen infantil que perdura, y consiste en una identificación falsa entre lo femenino y lo castrado, dejando “una cicatriz de las creencias infantiles que permanece ligada fantasmáticamente a sus modos de goce de una manera casi indeleble”.⁴⁷ De esta manera, el recuerdo encubridor cobra su importancia, convirtiéndose (en la neurosis) en un momento de verdad.

⁴⁴ Freud S. “La organización sexual infantil”(1923), tomo XIX Amorrotu editores. Argentina, noviembre 1990 Pág. 145

⁴⁵ Idem pag. 146

⁴⁶ Freud S. “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos” (1925), tomo XIX Amorrotu editores. Argentina noviembre 1990 Pág. 270

⁴⁷ Morel, G. “Ambigüedades sexuales”. Manantial. Argentina 2.002. Pág. 88

Esto quiere decir que, en el momento en que el sujeto acepta su percepción, es una experiencia de verdad que implica refutar la teoría anterior: somos todos iguales y, por lo tanto fálicos, al tiempo que conlleva la necesidad de inventar una nueva teoría que produce un saber igualmente falso.

Sin embargo, la verdad no está en la percepción misma que puede negarse, sino que ésta tiene efecto en el momento en que el goce fálico dominante da importancia a la amenaza verbal de castración y la percepción que la sostiene. Triple conjunción en donde la percepción sólo surte su efecto cuando está estructurada por ese conjunto goce-significante-palabra, de lo contrario es inoperante.

La posibilidad de la castración, entonces, introduce un nuevo problema a partir de lo que es distinto de lo masculino fálico. Freud dejó planteada esta problemática principalmente en sus últimos años, al señalar que el interés sexual en las niñas debería despertar el problema de la diferencia de los sexos más que el del origen de los niños, además de considerar que la histeria gira en torno a la pregunta ¿Qué es una mujer? Pregunta que, en cada análisis, devela la singularidad de la construcción efectuada y confirma la falta de una respuesta universal.

Por otra parte, si bien Freud en *Tres Ensayos para una teoría sexual* (1915), señala que “en el ser humano [...], no se encuentra pura masculinidad o pura feminidad ni en el sentido psicológico ni en el sentido biológico (bisexualidad)”⁴⁸, en *Inhibición, Síntoma y angustia* (1925), al hablar de la angustia de castración del varón, señala una diferencia con la niña, en la medida que su angustia remite a la angustia de la pérdida del objeto de amor más que a la ausencia o pérdida real del objeto.

Para Freud, la problemática de la castración se inscribe, para ambos sexos, bajo la rúbrica de “tener el falo”. En el caso del varón es la amenaza de la pérdida; en el de la niña, la esperanza de tenerlo algún día. Rúbrica que determina el fin de la cura, cuando en *Análisis terminable e interminable*, Freud dispone el tope de la cura en torno de la roca de castración en términos de *tener*, cuando habla de “predicar en el vacío”, “...cuando se quiere mover a las mujeres a resignar su deseo de pene por irrealizable y cuando se pretende convencer a los hombres de que una actitud pasiva frente al varón no siempre tiene el significado de una castración...”⁴⁹

Para Lacan, la cuestión no es sólo tener el falo sino ser el falo. En *La significación del falo*, ubica al complejo de castración inconsciente como función de nudo que remite, por un lado, a la estructuración de los síntomas (lo que es analizable) y, por el otro, a la identificación del tipo ideal de su sexo.

Recordemos que Freud plantea, en *El malestar en la civilización*, un desarreglo no contingente sino esencial de la sexualidad humana, que resulta del complejo de castración en el varón y la envidia de pene en la mujer.

Tenemos, entonces, que para Lacan, en ésta época, el falo es

“...el significante privilegiado de esa marca en que la parte del logos se une al advenimiento del deseo. [...] Puede decirse también que es por su turgencia la imagen del flujo vital en cuanto pasa a la generación. Todas estas expresiones no hacen sino seguir velando el hecho de que no puede desempeñar su papel sino velado, es decir como signo él mismo de la

⁴⁸ Freud S. “Tres Ensayos para una teoría sexual”. Tomo VII Amorrortu editores. Argentina agosto 1992. Nota a pie de página (19), agregado 1915. Pág. 200.

⁴⁹ Freud S. “Análisis terminable e interminable” (1937) Tomo XXIII Amorrortu editores. Argentina 1993. pág. 243.

latencia de que adolece todo significativo, desde el momento en que es elevado (*aufgehoben*) a la función significante”.⁵⁰

Será entonces, a partir del deseo de la madre, que *es* el falo lo que llevará al niño a querer serlo. Pero la prueba del deseo del Otro es decisiva en cuanto se entera que la madre no lo tiene y es él mismo sujeto dividido de la *spaltung* significativa.

Además, Lacan considera que la posición femenina no se reduce a aceptar no tener el órgano, a asumir el *penisneid*, sino a una relación sutil con “ser el falo”. Esta afirmación posibilitará que lo femenino tome otro valor que simplemente el de la falta fálica, orientando la problemática femenina (que Freud había dejado abierta y algunos de sus discípulos habían planteado) fuera del campo del tener fálico.

Ahora bien, ¿qué es lo que lleva a Lacan en los años 1962 y 1963 (*Seminario 10*), a cuestionar el final del análisis freudiano que, como mencionamos, ubica como tope de un análisis la angustia de castración?

Me interesa, antes de responder más directamente a esta pregunta, considerar algunos desarrollos de Lacan sobre el tema, un par de años antes, en el seminario de *La Transferencia* (1960–1961).

En este seminario, Lacan ubica el símbolo *Phi* mayúscula como imprescindible para comprender la incidencia de la castración en el resorte de la transferencia. Símbolo (Φ) al que, en un primer momento, define como el símbolo del lugar donde se produce la falta de significativo; mientras que el *phi* minúscula (ϕ) designa el falo imaginario. Lacan justifica la introducción de este símbolo Φ como lugar en donde se produce la falta significativa desde la dimensión de la pregunta, y lo ejemplifica con las preguntas que formulan los niños, ya que es en esta dimensión donde se pone en juego la distancia que toma el sujeto respecto al uso del significativo mismo y su incapacidad para captar qué es lo que significa que haya palabras.

Cuando se pone en cuestión *¿qué soy?* –continúa diciendo Lacan– y se concluye en el sentido *soy un niño*, hay una afirmación que implica que me concibo en una determinada relación con los objetos infantiles, me hago yo ideal. Y lo que queda como secuela es el enigma de la pregunta misma, si bien su respuesta (*soy un niño*) evita la respuesta a la pregunta *¿qué quieres?*, punto en donde interviene la falta de significativo que está en juego –según el pensamiento de Lacan en esta época– en la Φ del falo.

Como sabemos, con lo que el sujeto se encuentra es con el objeto del fantasma. Esto lleva a Lacan a considerar la articulación freudiana en donde lo que gravita en el inconsciente se relaciona con el objeto perdido que nunca se encuentra de verdad. Esto produce una hiancia entre la constitución del objeto privilegiado que surge en el fantasma y todo tipo de objeto del mundo socializado.

Entonces, de lo que se trata es de encontrar el garante de la cadena que ha de detenerse en alguna parte; y ahí es donde surge el privilegio de Φ entre otros significantes, significativo que está siempre velado. De esta manera, la relación innombrada, por indecible, del sujeto con el significativo puro del deseo se proyecta en el órgano localizable provocando un conflicto puramente imaginario; y es a partir de este punto imaginario donde se elaboran los efectos sintomáticos de la castración.

Esto lleva a Lacan a diferenciar la fórmula del fantasma histérico de la fórmula del fantasma obsesivo. En la histeria, ejemplificada por Dora, Lacan ubica al Sr. K como el objeto *a* que en el fantasma es el objeto del deseo, y a la Sra. K como la encarnación de la pregunta *¿qué es una mujer?*, mientras que Dora misma será la

⁵⁰ Lacan J. “La significación del falo” (1958), en *Escritos 2*. Siglo veintiuno editores. Argentina 1987. Pág. 672.

procuradora del signo fálico en su forma imaginaria frente a su padre, que es impotente, sosteniendo la relación de éste con la Sra. K.

Tenemos, entonces, que la histórica prefiere que el deseo esté insatisfecho a que el Otro conserve la clave de su misterio, por lo que Lacan escribe la fórmula del fantasma histórico: $\frac{a}{(-\phi)} \diamond A$

En la fórmula, *a* es el objeto sustitutivo o metafórico sobre algo que está escondido a saber el menos *phi*, su propia castración imaginaria en su relación con el Otro. Lacan plantea, entonces, que la dificultad en el manejo del símbolo Φ en su forma no velada parte de lo insoportable que es no sólo como signo y significante, sino como presencia del deseo, como presencia real. Dificultad a la que el obsesivo también se enfrenta y trata de manejarlo.

El fantasma del obsesivo, que Lacan escribe $A/\diamond \Phi$ (*a*, *a'*, *a''*, ...), describe qué son los objetos para el obsesivo, en cuanto objetos de deseo puestos en función de equivalencias eróticas que implican la erotización de su mundo y, en especial, de su mundo intelectual. Tenemos entonces que “el ϕ es de algún modo la unidad de medida a la que el sujeto acomoda la función *a* minúscula, es decir, la función de los objetos de su deseo”.⁵¹

Tomando ahora el ejemplo del *Hombre de las ratas*, Lacan señala que en *su rostro de un goce ignorado* sólo hay una rata. El plural se introduce porque la rata se multiplica en la metonimia permanente que encarna el obsesivo. De esta manera, la rata ocupa el lugar de lo que llama ϕ , ya que es una reducción e incluso degradación de Φ ; mientras que Φ representa la función del falo en su generalidad para todos los sujetos que hablan.

El ser sujeto conlleva tener un lugar en *A*, en el lugar de la palabra; pero la barra en *A* implica que se produce la falta de palabra del Otro, momento en donde el sujeto se manifiesta como la función *phi* respecto del objeto y se desvanece, no se reconoce. Es en este punto de carencia –dice Lacan– “donde la función de falicismo a la que se entrega el sujeto se encuentra encubierta, en su lugar se produce aquel espejismo de narcisismo que en el sujeto obsesivo es frenético”.⁵² Lo que está en juego en el obsesivo, entonces, es la discordancia entre el fantasma ligado, justamente, a la función del falicismo y el acto mediante el cual aspira a encarnarlo. Su temor es el de la *aphánisis* que implica la puesta a prueba de la función de Φ del falo, provocando así que su mayor temor sea aquello a lo que se imagina aspirar.

Ahora bien, a pesar de que Lacan considera importante precisar las funciones atribuidas a *Phi* mayúscula y *phi* minúscula, Φ y ϕ , aconseja no precipitarse en establecer que Φ es el falo simbólico y ϕ el falo imaginario, ya que esto sólo es verdad en algún sentido.

En el apartado Tres del Capítulo XVIII (“*La presencia real*”) del seminario 8, Lacan vuelve a articular la función Φ en términos de presencia real como aquello que sólo puede aparecer en los intervalos de lo que es cubierto por el significante. Y lo ejemplifica con la necesidad del obsesivo de colmar todo lo que se presenta entre dos significantes, dado que allí se podría disolver toda su fantasmagoría. Luego pasa al caso

⁵¹ Lacan J. *Seminario Libro 8: La transferencia* (1960-61). Editorial Paidós. Argentina 2.003. Pág. 289

⁵² Idem. Pág. 291

Juanito; en este caso ubica a la fobia no como un peligro genital ni narcisista, sino como un signo único que impide la amenaza de la presencia real de la hiancia que se produce en el intervalo. Dice Lacan: “es muy precisamente, cierta clase de deseo, un deseo tal que disolvería a la nada de antes de toda creación a todo el sistema significante.”⁵³

En este seminario, Lacan considera que el falo, en tanto signo del deseo, se manifiesta como objeto de atracción para el deseo; pero lo que designa no es nada que sea directamente significable. Es lo que está más allá de toda significación posible y, en particular, a la presencia real. Definición que parece aproximarse a la noción que el autor dará en el *Seminario 10* sobre $-\phi$.

La diferencia con el seminario de *La Angustia* radica en que, en este seminario ya no queda nada de la mecánica del falo con relación al complejo de castración. Lacan se dirige, a través de una crítica, al falo imaginario que implica una imagen de potencia, más allá de la frustración fálica en donde se trata de atravesar la noción de potencia. En este seminario $-\phi$ adquiere una posición central; se trata de un falo designificantizado y desimaginarizado: es el falo órgano opuesto al falo significante.

Se ve, entonces, cómo Lacan deja de lado la fórmula especular, unitaria, del estadio del espejo, y se interesa por las particularidades anatómicas del organismo. En este aspecto, Enrique Acuña haciendo referencia a Masotta, dice: “en ese momento alienante, algo no entra en $i(a)$; cae un no especularizable $-\phi$ ”.⁵⁴ Dicho en otros términos, $i(a)$ tiene un resto que no resuelve el goce escópico; pero, aclara Acuña, $-\phi$ conlleva un resto con dos caras: “una cara de relleno, estofa de lo que es el objeto real (el pene en tanto real) y otra cara de vacío del objeto; aquello que en la imagen especular no tendría imagen”.⁵⁵ Ambas caras, la de relleno y la de vacío, por la vía de un resto van a introducir la dimensión de la falta.

Será entonces, a través del lenguaje, que hay posibilidad de elaboración de ese $-\phi$: “La metonimia -plantea Enrique Acuña siguiendo a Masotta- es la que resguarda al referente vaciándolo para llevarlo a otra cosa, es la que pone en marcha esa elaboración. Entonces ese $-\phi$ que quedó como no visto y como no dicho, este resto puede ser capturado en términos de falo, como aquello que da significación, en términos de significación del fantasma”.⁵⁶

De esta manera, lo que es del orden de la metonimia está referido a la cara vacía de $-\phi$. Mientras que la otra cara, la cara de estofa, se puede encontrar en el caso Juanito cuando Lacan subraya que la aparición de la angustia es correlativa a la turgencia del pene como un real desconectado de toda significación.

Por último, me interesa mencionar que, si bien Lacan en el seminario de *La Angustia* hace referencia a la relación entre los sexos, lo hace de una manera inédita a la planteada con anterioridad. En el *Seminario 10* introduce el $-\phi$ no ya como el símbolo de la castración sino como una propiedad anatómica del órgano masculino que se opone a la imaginarización de su potencia. Aquí se trata de la detumescencia que golpea al órgano en el momento del goce. Es por esta vía que Lacan ubica al hombre como aquel que está embarazado en relación al goce. En este seminario pareciera que Lacan invierte su posición, pero aclara que es en el camino del goce que el varón tiene una relación con la falta, si se entiende esto al nivel de la copulación o, más bien, quién tiene relación con la desaparición del órgano instrumento. Este nuevo planteo le permite a Lacan decir que

⁵³ Idem. Pág. 297

⁵⁴ Acuña, Enrique. Ficha interna de la segunda clase del Curso *Paradojas del objeto*. Asociación de Psicoanálisis de La Plata, marzo de 2005.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem.

en el sujeto varón la relación con el deseo y el goce es complicada, embarazosa; mientras que a la mujer no le falta nada en cuanto al goce copulatorio, y mantiene una relación directa con el deseo del Otro, una relación que no es medida con el ϕ .

Estos últimos planteos permiten no sólo establecer un cambio de dirección de la cura analítica sino que, también, abren la posibilidad de nuevos desarrollos (como la lógica de la sexuación) dentro del psicoanálisis, además de permitir un debate diferente con otras disciplinas, líneas que quedan abiertas para incursionar y reflexionar a partir de nuevos problemas e interrogantes.

Bibliografía:

- Freud, Sigmund. *La organización sexual infantil (Una interpolación en la teoría de la sexualidad)* en *Obras Completas, Tomo XIX*. Buenos Aires Amorrortu, 1984
- - - *Inhibición, síntoma y angustia* en *Obras Completas, Tomo XX*. Buenos Aires Amorrortu, 1984
- - - *Tres ensayos* en *Obras Completas, Tomo VII*. Buenos Aires Amorrortu, 1984
- - - *Análisis terminable e interminable* en *Obras Completas, Tomo XXIII*. Buenos Aires, Amorrortu, 1984
- Lacan, Jacques. *La significación del falo* en *Escritos 2*. Buenos Aires, Siglo veintiuno, 1991
- - - *Seminario 8: La Transferencia*. Buenos Aires, Paidós, 2003
- - - *Seminario 10: La Angustia*. Buenos Aires, Paidós, 2006
- Miller Jaques - Alain. "Introducción a la lectura del Seminario de la Angustia de Jacques Lacan" en *Freudiana* N° 42, España, 2005.