

**Universidad Nacional de San Martín**

Idaes

**Maestría en Clínica Psicoanalítica**

**Cohorte 2018 Modalidad Semanal**

**Tesis: El amor más allá del fantasma**

**Directora: Marina Recalde**

Flavia Valicenti [flavia.v.valicenti@gmail.com](mailto:flavia.v.valicenti@gmail.com)

## **Índice:**

### **-Introducción**

- a) **El problema teórico de Lacan**
- b) **El problema teórico planteado en esta tesis**

### **-Capítulo 1: Amor y fantasma en la teoría psicoanalítica contemporánea**

- a) **Recorridos teóricos contemporáneos sobre el amor**
- b) **Recorridos teóricos contemporáneos acerca del concepto de fantasma**
- c) **Recorridos teóricos contemporáneos que articulan los conceptos de amor y fantasma**

### **-Capítulo 2: Del amor freudiano al amor en la última enseñanza de Lacan.**

- a) **El amor en Freud.**
- b) **Modalidades del amor en Lacan**

### **-Capítulo 3: De la fantasía en Freud a la construcción del fantasma como concepto en Lacan.**

- a) **La fantasía freudiana**
- b) **El concepto de fantasma en Lacan:**
  - b.1) **1era. escansión del concepto de fantasma: el fantasma como matriz imaginaria.**
  - b.2) **2da. escansión del concepto de fantasma: el fantasma en su dimensión simbólica.**
  - b.3) **3era. escansión del concepto de fantasma: fantasma en su dimensión pulsional, haciendo existir la relación sexual.**
  - b.4) **4ta. escansión del concepto de fantasma: fantasma como axioma de goce.**
  - b.5) **5ta. escansión: más allá del fantasma**

- c) **El fantasma en sus relaciones con la realidad**
- d) **¿Hay fantasma en la psicosis?**

#### **-Capítulo 4: El don de amor y el fantasma**

- a) **El concepto de don: de la etnografía al psicoanálisis.**
  - a.1) **El estatuto simbólico del don**
  - a.2) **Don y cesión de objeto**
  - a.3) **El poder del don**
  - a.4) **El don: una apuesta al despilfarro vivificante**
  - a.5) **La antiutilidad del don.**
- b) **El don en la filosofía de Derrida: la “locura” de “lo imposible”**
- c) **El don y la mercancía desde la perspectiva de la economía política: distintos tipos de intercambios.**
- d) **Travesía conceptual de Lacan: del don al fantasma**
  - d.1) **El don de amor como objeto simbólico en el *Seminario 4***
  - d.2) **Del don de amor al surgimiento del concepto de fantasma en el *Seminario 5***
- e) **El *don* de amor y el fantasma en la experiencia analítica**

#### **-Capítulo 5: Fantasma y Paradoja**

- a) **El fantasma en los precursores de Lacan**
- b) **Paradojas: Definiciones**
  - b.1) **Russell, la ilusión de un “lenguaje perfecto” y su paradoja**
  - b.2) **Dos aportes de Wittgenstein a la noción de paradoja, cruciales en el abordaje del fantasma**
  - b.3) **Paradoja y fantasma en Deleuze**
- c) **Tres aspectos paradójales que definen al fantasma**
  - c.1) **El sujeto en el fantasma: nacimiento-desaparición.**
  - c.2) **Composición heterogénea**
  - c.3) **Separación: una operación lógica paradójal**
- d) **Fantasma y fin de análisis**

- d.1) Paradoja obstáculo- fantasma problema: una analogía**
- d.2) Doble vertiente del fantasma: punto de resistencia y vía regia de acceso al goce**
- d.3) Resolución o disolución paradójal -atravesamiento del fantasma**

#### **-Capítulo 6: La travesía del fantasma en la lógica de la cura**

- a) ¿Qué es la lógica? Versatilidad y virtud**
  - a.1) “Una nueva lógica”**
  - a.2) Sintaxis y semántica lógicas**
- b) La lógica de la cura**
  - b.1) En el inicio: la transferencia**
  - b.2) Lógica de las intervenciones analíticas: tres referencias sobre el deseo del analista**
  - b.3) Lógica de la conclusión**
- c) La lógica del fantasma**
  - c.1) Constitución**
  - c.2) Construcción**
  - c.3) Atravesamiento**
- d) La lógica del fantasma como lógica de la cura**
  - d.1) Fijeza y movilidad del fantasma**
  - d.2) Realización fantasmática y vacilación**
- e) ¿Qué lugar para el amor una vez atravesado el fantasma?**
  - e.1) De la inexistencia del acto sexual a la existencia del acto analítico**
  - e.2) De un amor engañado a un amor más digno**
  - e.3) De la significación absoluta del fantasma al amor como significación vacía.**

#### **-Capítulo 7: Diferencia absoluta, fantasma y amor**

- a) Breve excursión sobre la diferencia absoluta**
  - a.1) Diferencia absoluta e identidad en Hegel**
  - a.2) Diferencia absoluta en Lacan**
  - a.3) Obtener la diferencia absoluta: producir lo singular**

- b) Dos vertientes de la diferencia en Freud**
  - b.1) La diferencia absoluta en germen**
  - b.2) La pequeña diferencia.**
- c) La pequeña diferencia en Lacan y el “error común”**
- d) La diferencia de las diferencias**
- e) La subjetivación sexual: entre las identificaciones y el fantasma**
- f) La diferencia absoluta en la travesía del fantasma y la vía del amor**

**Conclusiones**

**Bibliografía**

## Introducción

### a) El problema teórico de Lacan

La discontinuidad entre el síntoma y el fantasma, advertida tempranamente por Lacan en la clínica y formalizada a partir de la interferencia del vector significante en el vector imaginario (esquema L), lo enfrenta a varios problemas teóricos desde el inicio de su enseñanza.

Uno de ellos -quizá el de mayor complejidad- podría enunciarse a través de un interrogante: ¿Cómo puede ocurrir que el deseo se interrumpa en su metonimia en una significación fija? ¿Cómo es posible que en cierto punto la cadena discursiva se detenga, y no se trate de una sustitución de un significante por otro, sino de una significación congelada? A esa significación que condensa el circuito de la estructura inconsciente, Lacan la denomina *fantasma*. Una observación clínica lo lleva a confirmar tal problema teórico: Lacan repara en la reticencia del sujeto a hablar de su fantasma en el curso del análisis, y se percata de que no es un problema de voluntad, sino un fenómeno de estructura. El fantasma se inscribe, por lo tanto, desde el comienzo de la teorización lacaniana como un “nada que saber” suscitando la extrañeza del sujeto. Conceptualizarlo íntegramente en el registro imaginario, situándolo como fantasma en la dimensión del yo (*moi*) no hubiera conducido a Lacan a ningún atolladero teórico. Pero el problema surge cuando la dimensión significante se interpone y la metonimia deseante se detiene.

Lacan se halla ante una paradoja de importancia capital en su teoría y crucial en nuestra tesis: el sujeto está presente en el fantasma como sujeto del inconsciente, lo cual lo obliga a postular una composición heterogénea del fantasma. La juntura entre una función simbólica (deducible de la cadena significante) y una función imaginaria es la solución encontrada por Lacan al principio de su enseñanza. Y si bien la primera posición en Lacan, tal como podemos leer en el Grafo de los *Escritos*, es que cuando el sujeto encuentra una falta en el Otro del significante recurre al registro imaginario, la cuestión es saber si detrás de esta apelación lo que viene no es un elemento real. En determinado momento de la enseñanza lacaniana asistimos a una reformulación de la articulación del sujeto: por una parte, a la cadena significante, y por otra, al objeto *a*. Si

la institución del sujeto implica -a partir de ese momento de viraje en la teoría- su goce, que haya un real en el fantasma se transforma en una necesidad lógica.

Tal coalescencia paradójica inherente al concepto de fantasma permanecerá a lo largo de toda la enseñanza lacaniana. La escritura ( $\$ \diamond a$ ) formaliza tal paradoja, pero no la resuelve.

### **b) El problema teórico planteado en esta tesis:**

Siendo el fantasma aquella construcción conceptual que articula dos elementos absolutamente distintos, aquel forzamiento que une elementos de registros diferentes cabe preguntarse cuál es el valor de este instrumento teórico y cuál su función en la clínica. Este armado ficcional, que ocupa paradójicamente el lugar de un real connotando siempre una relación de goce, cumple la función de otorgar una forma racional a lo imposible de la relación sexual. Allí donde no existe la complementariedad sexual, allí donde no hay nada equivalente a una inscripción instintiva acerca de cómo deben conjugarse los sexos, aparece la ficción del fantasma con su valor de goce.

Siendo el amor aquello que nos hace creer que tal complementariedad existe, pero que nos enfrenta a la vez a lo inexorable de la falta, nos proponemos investigar cómo se juega tal paradoja del fantasma en la dimensión amorosa. ¿Cuál es la faceta ficcional que interviene en el amor a partir del fantasma? ¿Qué posibilidad habrá de tocar a través del amor algo de lo real que aquella juntura fantasmática supone? ¿Podrá la paradoja del fantasma ser resuelta a partir del amor? ¿O continuará por el contrario sin resolverse? Por último: si hay amor en juego en la desarticulación de los componentes del fantasma que opera en un fin de análisis ¿de qué tipo de amor se trata? Son estos los interrogantes que orientan nuestra tesis.

El objeto teórico radica, por lo tanto, en afirmar que las distintas versiones del fantasma conllevan a transmutaciones fundamentales en las modalidades del amor. Los lazos fantasmáticos con el Otro, que advertimos y abordamos en la experiencia analítica de la época, sus vacilaciones, variaciones e incluso sus restos, implican cambios relevantes en las nuevas configuraciones amorosas de la clínica actual.

Nos proponemos abordar los conceptos “amor” y “fantasma” en torno a un eje genealógico, concerniente al origen y evolución de ambos en la enseñanza de Lacan. Es importante destacar que cuando hablamos de “genealogía” no manejamos una lectura

epistemológica acorde con la construcción en épocas de los conceptos, sino otra: aquella que sostiene que estos se construyen en capas, y no a partir de una evolución lineal y progresiva. Por ello utilizamos el término “escansión” -proveniente de la poética y de la música- para referirnos a las sucesivas transformaciones conceptuales. Esto implica que un concepto va adquiriendo en épocas diferentes distintos niveles de complejidad, sin que las construcciones teóricas precedentes queden obsoletas.

Intentaremos situar al amor en la clínica actual de dos modos fundamentales. Por un lado, un amor ligado a las identificaciones, al narcisismo, al ideal: un amor que podríamos denominar “freudiano”. Se trata de aquel amor que se despliega en la cadena significativa, un amor que se sostiene en la demanda al Otro. La operación lógica de alienación es la que aquí interviene, constituyendo la vía fantasmática su camino privilegiado. Por otro lado, procuramos situar al amor “más allá” de las ataduras significantes de la alienación al Otro, eludiendo la repetición, abriéndose a las contingencias y al azar. Propongo dilucidar cómo se ubica aquí el fantasma y de qué modo tiene lugar la separación como operación lógica.

Procuraremos ubicar y desarrollar cinco escansiones del concepto de fantasma:

- el fantasma como matriz imaginaria.
- el fantasma en su dimensión simbólica: ficción fantasmática.
- el fantasma en su dimensión pulsional, haciendo existir la relación sexual.
- el fantasma como axioma de goce.
- más allá del fantasma.

Pretendemos diferenciar y definir la constitución del fantasma (momento inicial y mítico en el que surge el sujeto y se pierde algo de lo pulsional), de su construcción (que solo tiene lugar en un análisis) y de su atravesamiento (que permite reubicar aquello que se perdió de la pulsión).

Precisaremos las dos operaciones lógicas a través de las cuales el fantasma se constituye -alienación y separación- y desarrollaremos el modo en que esos dos procesos determinan además la salida del análisis. En la medida en que la experiencia



analítica logre reconducir al sujeto a una relación con la pulsión, la perspectiva del *sinthome* puede ser alcanzada.

Indagaremos en la articulación de los conceptos amor y fantasma, intentando fundamentar con esta tesis que las transformaciones de ambos -en el desarrollo de la humanidad, en la historia de cada sujeto singular y también en el transcurrir de cada experiencia analítica- se hallan indisolublemente ligadas. En las variadas formas que toma el amor, incluso en el amor de transferencia, el Otro es ubicado en el lugar del ideal. Pero también, en la medida que es el Otro quien tiene el objeto, el sujeto queda obligado a pasar por el campo del Otro para recuperarlo. Es aquí donde el fantasma opera, estableciendo la ficción de la relación sexual. El fantasma neurótico nos hace suponer que el goce del sujeto tiene relación con el goce del Otro, vela la inexistencia de dicha relación. En este sentido, el amor procura suplir la falta de relación sexual y los desajustes estructurales en la sexualidad humana que la lengua ha venido a instaurar.

## Capítulo 1: Amor y fantasma en la teoría psicoanalítica contemporánea

Es momento de indagar en los desarrollos psicoanalíticos de autores contemporáneos, aquellos que aporten teorizaciones, introduzcan preguntas, y generen interrogantes a resolver en torno a los ejes conceptuales que nos convocan.

Con la finalidad de otorgar cierta sistematización a los contenidos de este capítulo, tomaremos en primer lugar los textos actuales de nuestra disciplina referidos al amor. En segundo lugar, realizaremos un análisis exhaustivo de aquellos otros que aborden el concepto de fantasma. Finalmente nos abocaremos a la articulación entre ambos.

### a) Recorridos teóricos contemporáneos sobre el amor

Jacques Alain Miller dedica uno de los capítulos de su curso *Causa y consentimiento* a “una ontología amorosa” (Miller, 2019, 415). Contrasta allí la teoría freudiana del amor -a la cual nos referimos en el **capítulo 2-** con la teoría lacaniana, que le confiere un estatus distinto a la experiencia amorosa. Lacan no hace del amor una ilusión ni algo meramente auténtico que permita ubicarlo en el nivel simbólico (como en la palabra o la carta de amor), señala Miller, sino que Lacan involucra también en el amor una dimensión real. Este punto resulta de especial interés en esta tesis: es esencial en su articulación con el concepto de fantasma, tal como explicitaremos más adelante.

Tal como lo indica el título, el autor se aboca a una ontología del amor, intentando trascender la imaginarización del concepto. Para tal fin, se centra en una condición “exigible” al amor: el carácter de irremplazable de su objeto. “¡Lo irremplazable! A fin de cuentas, nada decimos acerca de la duración del período en que el otro es irremplazable. Puede ser irremplazable durante una hora” ironiza Miller (Miller, 2019, 425). No obstante, destaca que cada vez que Lacan trata acerca del amor, como en su *Seminario 8* o en el *20*, invoca invariablemente a la metáfora. Vale decir que, por un lado, el significante es pasible de recambio, y por el otro el amor requiere de algo irremplazable (un significante que no sería posible sustituir). Esta ontología nos enfrenta ante tal paradoja: si la elección del objeto amoroso se realiza a partir de un rasgo, de cierta característica que tenga permanencia más allá de los objetos de los que se trate (condición erótica), el reemplazo de los seres en cuestión es posible, aún si son

muy diferentes entre sí. Pero si evocamos un significante amo, aquel que sería diferente a todos los demás, la ausencia de este dejaría irremediamente una falta. En este caso, podemos afirmar que solo hay amor bajo la condición de que haya \$, lo cual también escribe el vacío y lo irremplazable como efecto del significante. Miller nos recuerda la oposición entre la fijeza de la vida sexual animal, cuyo objeto está predeterminado, a la plasticidad de la vida amorosa humana, en la cual la presencia de un rasgo significativo es más importante que la persona. Entonces, en el nivel del significante tenemos tanto la posibilidad de reemplazo de los seres como así también su carácter irremplazable designado por un vacío.

Miller nos invita a concebir una instancia que dé cuenta del amor dirigido a lo irremplazable. En tal sentido la novedad que Lacan sacó a relucir en su *Seminario 20*- afirma el autor- es la de un amor real, causado por lo que en el Otro está en el nivel de su ser como  $a$ , que no es sustituible. Siendo el  $a$  aquel semblante de sustancia posible de ser alojado en el vacío de \$ “traba la lógica del reemplazo propia del significante, pues satura esa falta” (Miller, 2019, 426).

Miller explica que cuando Lacan se ocupa del amor también apunta a la transferencia. “La posición del analista se inscribe como  $a$  con relación al sujeto, lo cual se traduce en el amor de transferencia” (Miller, 2019, 429). Nos advierte que el dispositivo significativo del análisis es por sí solo capaz de realizar las condiciones de un verdadero fenómeno de amor, lo cual implica -dice Lacan- que  $a$  no es pensable más que si mantenemos su estatus de consistencia lógica. Recordemos que  $a$  es un semblante en el que se supone el ser, correlativo del semblante en el que se supone la falta en ser, o sea, el sujeto” (Miller, 2019, 255).

Cabe señalar, por último, en un capítulo precedente a esta ontología amorosa, que Miller hace referencia a la pasión del sujeto: “¿Qué es la pasión del neurótico, sino procurar verificar la relación sexual en el nivel del significante? Cuanto más existe esa relación sexual en la biología, menos lugar tiene en el lugar del Otro. Solo el amor nos hace creerlo.” (Miller, 2019, 220).

En este mismo año (1988) Miller realizó una intervención en el grupo *Simposio del campo freudiano en Buenos Aires*, que tuvo por título “Una charla sobre el amor” (Miller, 2009 a, 229). Son varios los temas que despliega en esta conferencia, pero los fundamentales tienen que ver con los tres niveles en los cuales ubica la experiencia

amorosa, la transferencia conceptualizada como un “nuevo amor” y la inextricable divergencia y unión a la vez entre el amor y el goce. El amor es planteado en este texto en su amplitud tridimensional: como engaño imaginario, como matriz simbólica -vale decir “presencia de ciertos signos sistematizados” (Miller, 2009 a, 249), por último, como aquella particular “modalidad del goce” (Miller, 2009 a, 249) vinculada a lo real.

Miller afirma que el psicoanálisis ha inventado un nuevo amor llamado transferencia. Lacan sospecha, enuncia Miller, de cierta perversión del analista, que ocupando el lugar del objeto *a* y produciendo una división subjetiva en el analizante, se presta como instrumento de su goce. “Lacan toca este punto del goce del analista cuando nos hace ver que existe cierta homología entre la posición perversa y la posición del analista” explica Miller (Miller, 2009 a, 232). Entonces: “a la vertiente de la perversión responde el amor de transferencia” (Miller, 2009 a, 232). No obstante, el autor vuelve sobre las palabras de Lacan, restándole interés a tal analogía, pero rescatando en ella su auténtico valor: “el amor tiene una relación con el *a*, y es el amor de transferencia el que constituye un velo del estatuto de desecho de dicho objeto” (Miller, 2009 a, 233). Nos situamos entonces, en la dimensión ya mencionada del desconocimiento y del engaño que entraña el amor, ya que el objeto *a* se esconde como deshecho. La imagen *i(a)* cumple una función de velo de *a*, imagen que otorga esplendor y belleza a aquello que no lo es. Nos ubicamos aquí en un punto fundamental de articulación entre el concepto de amor -en este caso en su vertiente imaginaria- y el concepto de fantasma en su dimensión de desconocimiento, lo cual se desarrollará en el **capítulo 5** de la tesis.

Otro tema destacado por Miller en este Simposio es el contrapunto entre amor y goce. Si bien dedica gran parte de su charla a retomar la noción freudiana del amor, sus “condiciones” y la cualidad del objeto como sustituible, el interrogante central de Miller es el siguiente: ¿cómo el goce (autoerótico y parcial) puede entrar en la dimensión del Otro? Destaca, en tal sentido, la operatoria lacaniana sobre la teoría amorosa de Freud: lo que este último denomina “lo insustituible eficaz dentro de lo inconsciente” (Miller, 2009 a, 245), vale decir la marca que ha dejado el objeto fundamental prohibido, es para Lacan el goce al cual no se puede acceder. Si bien es cierto que sobre esta marca se monta una lógica metonímica de sustitución significativa, dando lugar a la serie de los objetos de amor, no se puede perder de vista esta inscripción primera e inolvidable en el aparato psíquico. La encrucijada teórica que se presenta es que a nivel del goce como tal

no existe el Otro. Por eso en el *Seminario 20* Lacan habla de la función eminente de la carta de amor, cual intento de construir la dimensión amorosa articulando el goce con el Otro del significante. Miller concluye su charla resaltando el valor de la inversión lacaniana, que tomando como punto de partida al goce mismo se pregunta cómo el goce del Uno se puede relacionar con el deseo del Otro.

En la Conferencia de clausura de las *XI Jornadas de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (ELP)*, en noviembre de 2012, Miquel Bassols compartió con el auditorio varios interrogantes: ¿hay un más allá del narcisismo en el amor?, ¿existe la posibilidad postular un más allá del Edipo en la experiencia amorosa? Por último: ¿qué es el amor en lo real?

Para dilucidar el primer interrogante Bassols retoma la versión freudiana del amor y su *leit motiv*: “uno siempre vuelve a sus primeros amores” ¿Tal retorno no sería acaso un puro espejismo narcisista, una ilusión de reencuentro con lo inevitablemente perdido? La complementariedad imaginaria en el amor, esta simetría ilusoria imposible, cede forzosamente ante el primer desencuentro. Desencuentro amoroso que, por otra parte, no hace otra cosa que develar la no identidad de cada sujeto consigo mismo. Es decir que bajo tal reciprocidad narcisista subyace una división subjetiva irreductible (\$). “el amor debe pasar necesariamente por este punto de no reciprocidad del goce para poder sostenerse” (Bassols, 2014, 37). El aforismo lacaniano “solo el amor permite al goce condescender al deseo” remite a tramitar vía el amor tal no reciprocidad del goce en la no relación entre los sexos. Por lo tanto, afirma Bassols, existe un más allá del narcisismo en el amor, en tanto se vislumbra que no hay relación sexual que pueda escribirse en lo real. El autor recalca que esto no vale de una vez para siempre, ya que en el registro de lo real de lo que se trata es del “uno por uno”, cada vez y en cada caso.

Pero nos advierte: “más allá de lo imaginario del narcisismo no quiere decir sin embargo “más allá del Edipo” (Bassols, 2014, 38). Desarrolla este punto a partir de un texto de Gil Caroz publicado en PIPOL, que alude a la diferencia de los sexos “Después del Edipo” (Caroz, 2012, 1). En dicho texto Caroz explica que el Edipo ha sido la única brújula del psicoanálisis durante mucho tiempo, pero que la última enseñanza de Lacan, sin embargo, nos permite atravesar ese estándar edípico. Es así como la brújula fálica-destaca Caroz- “ha perdido su brillo y operatividad” (Caroz, 2012, 1), haciendo caso omiso de la diferencia sexual. Bassols enuncia, por ello, el pasaje de la lógica del todo,

la lógica del falo y del Edipo, hacia la lógica del no todo que revela el malentendido estructural entre los sexos” (Bassols, 2014, 40) y devela el modo en que, más allá de la serie de semblantes edípicos, hay un objeto que es -a su vez- semblante de lo real. “Más allá o después del Edipo no quiere decir sin el Edipo o fuera de él.” (Bassols, 2014, 43). Podemos preguntarnos entonces, más allá de la estructura simbólica y de los semblantes fálicos, ¿cómo experimenta cada sujeto los embrollos del goce y del amor?

Bassols aborda su último interrogante: ¿hay amor en lo real? Para darle respuesta se vale del amor de transferencia, ese “nuevo amor” que el psicoanálisis descubre: amor que trascendiendo su articulación al Nombre del padre y al Edipo -pero sin por ello obviarlos- resulta de un encuentro contingente y azaroso. Por lo tanto, no se puede sostener en este nuevo amor la fórmula freudiana “uno siempre vuelve a sus primeros amores”: ese lugar no existe, es parte constitutiva de lo real. “Volver a lo real es imposible” (Bassols, 2014, 47) explicita Bassols, y advierte que es más bien al revés: “es lo real lo que vuelve en cada encuentro (...) y retorna como un desencuentro” (Bassols, 2014, 47). Es oportuno, aquí, recordar el título de esta Conferencia: “El amor, más allá del Edipo, y lo real”. La segunda coma señala, justamente, que el amor no está más allá de lo real. Por el contrario, el amor en su trayecto hacia el Otro se encuentra inevitablemente con lo real.

Este nuevo amor que espera al sujeto y lo enfrenta al desorden de lo real, confirma una y otra vez que no hay unión fusional posible, y dos no harán nunca Uno.

## **b) Recorridos teóricos contemporáneos acerca del concepto de fantasma:**

En *El Ser y el Uno* Miller retoma el concepto de fantasma, que ya venía abordando en cursos anteriores. Lo hace en esta oportunidad, intentando definir con precisión el estatuto que le otorga Lacan a esta noción, en tanto articula la idea de su atravesamiento.

El fantasma es para Lacan, afirma Miller, aquello que se interpone entre el sujeto y lo real, siendo la experiencia analítica lo que posibilita el atravesamiento de esa pantalla. Este movimiento tiene como consecuencia “efectos epistémicos adquiridos” (Miller, 2011 a, 2/2). En primer lugar, cabe destacar un efecto de desconcierto y desarraigo: si el fantasma fijaba a un sujeto en un lugar de cierta seguridad, esta muta a

desorden y zozobra. Es este el momento, dice Miller, en el cual el sujeto repara en que las categorías significativas que organizaron su mundo no son sino otra cosa que eso: su propio mundo. Como segundo efecto del atravesamiento fantasmático, Miller plantea una deflación de deseo, considerando que este último solo resulta ser una “envoltura del goce”. En tanto deja de investirse el objeto del deseo -cuyo brillo provenía de una significación hasta entonces coagulada en el fantasma, que se va disipando- dicho deseo pierde esplendor. En tercer y último lugar, tal travesía del fantasma desanuda el lazo con el analista como representante del sujeto supuesto saber. Tal saber supuesto, al revelarse dependiente del deseo y de su objeto, declina junto a ellos en tal proceso de mutación. Tales efectos de saber que redundan como consecuencia del atravesamiento del fantasma resultan, sin embargo, impotentes ante un goce idéntico que siempre se reitera. Es preciso detenernos en este punto, para luego continuar con su análisis.

Miller señala también que “dicha pantalla puede ser perforada, traspasada en dirección de (...) la nada” (Miller, 2011 a, 9/2). Ya en *Del Síntoma al fantasma. Y retorno*, publicado recientemente, pero escrito en 1982, Miller hacía referencia a aquello que se encontraría detrás, luego de haber atravesado el fantasma: “Si Lacan habla de atravesamiento del fantasma (...) y no de levantamiento del fantasma, es porque no se trata de ninguna manera de su desaparición. Lo divertido es que detrás del fantasma no hay nada” (Miller, 2018 a, 16). “La nada”, este incierto punto de llegada que se alcanzaría perforando la pantalla fantasmática, puntualiza Miller, toma el valor de la castración simbólica o de *no hay relación sexual*. En ambos casos -y esto resulta de especial importancia en su planteo- el soporte de esa pantalla es la referencia al falo. Miller lo expresa sin vacilar: “Cualquiera sea el ángulo desde el cual se lo aborde, el fantasma instituyente del sujeto es fálico” (Miller, 2011 a, 9/2). La gran apuesta de Lacan -dice Miller- sería, más allá de esta “potenciación fantasmática del falo” (Miller, 2011 a, 9/2), curar a la gente para reconciliarla con la falta, con la castración simbólica. Miller nos advierte, no obstante, que este enfoque solo resolvería parte del asunto. Haber atravesado la pantalla sobre la cual se dibujaba el semblante fálico, no resuelve la cuestión del goce. En otras palabras, se podría pensar que el término “atravesamiento” quizá deje resuelto el problema de la verdad, la cuestión acerca del deseo del Otro. Pero no toca lo real en tanto exigencia pulsional, ni su “reivindicación” o “reclamación” constante. Es en tal sentido que Miller concluye que dicho “atravesamiento” invocado por Lacan, traduce bien la problemática imaginaria en la cual queda capturada

finalmente la cuestión. Y esto mismo constituye el riesgo de dar allí por zanjado el asunto.

Si el deseo se sostiene de no saber qué lo causa, habría fin de análisis cuando el deseo pasa al saber. “El fantasma es susceptible de revelar, de atravesar la causa del deseo” (Miller, 2011 a, 9/2) precisa Miller. Sin embargo - y retomamos aquí el punto planteado en el primer párrafo- el goce sigue siendo rebelde al saber. Es así como el acento puesto en el Uno-solo (solo en su goce), sello distintivo de este curso, nos aparta de la dialéctica del deseo para circunscribir aquello que no cambia, aquello inalcanzable por el saber: lo real. La iteración del goce que “hay”, noción construida por Miller en este curso, nos permite abordar el goce opaco del síntoma, desamarrado de las redes del sentido. Vale decir entonces que la experiencia analítica se juega en dos planos: por un lado, la construcción del fantasma y su goce sentido como defensa para evitar lo real; y por otro, la del goce radicalmente autoerótico del síntoma y su actualización constante rebelde al sentido.

*Es Del síntoma al fantasma. Y retorno* el desarrollo teórico actual que aborda con mayor sistematicidad, rigurosidad y precisión el concepto de fantasma.

Sin bien hemos ido mencionando algunas referencias de este curso, es necesario puntualizar brevemente el desarrollo de su autor. Miller aclara, para nuestra sorpresa, que desde otra teoría -la de Melanie Klein, por ejemplo- se podría haber tomado el mismo título elegido por él para este curso, pero en sentido enteramente opuesto. Este curso se concibe -como su título lo enuncia y a contrapelo de cualquier teorización que suponga al fantasma como una entidad imaginaria pre-verbal- tal como la dirección de la cura: del síntoma al fantasma, con el objeto *a* en el núcleo de su elaboración.

Miller se sirve de Freud, y de la relación de continuidad y causalidad que él enuncia entre síntoma y fantasma para avanzar hacia Lacan. La discontinuidad que la primera enseñanza lacaniana plantea en relación ambos conceptos, solo se revertirá en el final, cuando Lacan termine por formalizar lo real en el fantasma otorgándole causalidad sobre el síntoma. “El fantasma es una ficción que da una forma racional a lo imposible de la relación sexual” (Miller, 2018 a, 413) afirma Miller. La paradoja del fantasma, explicitada ya en esta tesis, es que como ficción ocupa el lugar de un real, y connota una relación de goce. Al definir al fantasma como un axioma, Miller establece



la estrecha relación del fantasma con el goce, aquella que rechazando el *no hay relación sexual*, construye una a partir del objeto.

El autor se detiene, además, a analizar las nociones de presencia del analista, matema del pase, y deseo del analista, entre otras, haciéndolas jugar en torno al concepto de fantasma. Dos capítulos de este curso articulan con minuciosidad y concisión los conceptos de fantasma y psicosis, otorgando el autor a partir de su definición de fantasma como un fenómeno transclínico un valioso anticipo de la clínica no estructuralista.

En el capítulo 9 del libro de Jorge Chamorro *Un final inexorable* (Chamorro, 2019, 151 a 174), Patricio Álvarez realiza un interesante desarrollo acerca de las nociones de constitución, construcción y atravesamiento del fantasma. Las define y diferencia a partir de las operaciones lógicas de alienación y separación, resultando un aporte esclarecedor para nuestra tesis, en tanto deja abierta la posibilidad de articulación con el concepto de amor.

Álvarez afirma que, en el momento de constitución del fantasma, hay algo en la relación del sujeto a la pulsión que se pierde, permitiendo su atravesamiento reubicar lo pulsional perdido. El trabajo analítico reconduce al sujeto a esa relación con la pulsión y posibilita que la perspectiva del *sinthome* se despliegue.

La constitución del fantasma tiene lugar a partir de los procesos lógicos de alienación y separación. A través del primer proceso adviene el sujeto enlazándose al Otro, mientras que en el segundo se constituye el deseo. En este segundo proceso -el de separación- hallamos que algo falta tanto a nivel del Otro como a nivel del sujeto, lo que da pie al movimiento deseante. Se circunscribe, de este modo, el objeto *a* que no entra en el plano significante. Ante tal superposición de dos faltas (en el sujeto y en el Otro) tiene lugar la constitución del fantasma como recubrimiento de ambas. La pulsión se fija en un modo de goce, creando el fantasma la ficción de que el goce del sujeto tiene relación con el goce del Otro.

La construcción del fantasma, proceso que solo tiene lugar en un análisis, apunta precisamente a ese tiempo no recordado en el cual el fantasma se constituyó. Las mismas operaciones lógicas de alienación y separación que tuvieron lugar durante la constitución del fantasma se reproducen en la experiencia analítica. La alienación que

opera en la fase final de un análisis tiene que ver con la reconducción, a través de las intervenciones del analista, a un  $S_1$  perdido por estructura, pero cuyo borde puede ser circunscripto. La separación opera, en cambio, a partir del deseo del analista, produciendo un deslinde entre el  $S_1$  y el objeto  $a$ . El pasaje al campo del deseo, operado por el deseo del analista, permite que el objeto  $a$  pueda ser recortado y extraído. El deseo del analista, aquel que procura obtener la diferencia absoluta, no es un “deseo puro” (Lacan, [1964 a], (2017), 284) advierte Lacan. Y conduciéndonos por la senda del amor, Lacan acota que “sólo así puede surgir la significación de un amor sin límites.” (Lacan, [1964 a], (2017), 284).

El atravesamiento del fantasma, concepto que Álvarez distingue del de construcción, permite reubicar aquello que se perdió de la pulsión en el momento de la constitución fantasmática. Esta es la vía por donde se conecta luego la noción de *sinthome*.

Álvarez plantea un interrogante de especial interés para nuestra tesis: “¿cómo ama aquel que llega al final del análisis?, en la medida en que la definición del amor siempre ha estado ubicada en términos de darle al Otro idealizado aquello que le falta” (Chamorro, 2019, 161). Y arriesga una respuesta a partir del concepto de fantasma: “En la medida en que se obtiene la máxima diferencia se puede recortar un objeto que sirva a los fines, no del goce del Otro, sino del goce propio: eso es lo que Lacan llama hacer inexistir la relación sexual (...), hacer también inexistir al Otro, en cuanto que el Otro cae como ficción fantasmática.” (Chamorro, 2019, 161).

Fabián Naparstek en *El fantasma, aún* destaca el carácter central que tiene en la clínica actual este concepto y sugiere abordarlo siguiendo el criterio de “*lo que hay*” (Naparstek, 2018, 36). En este sentido, no solo considera la dimensión problemática del fantasma - su carácter defensivo ante el “*no hay*”- sino que propone situarlo desde una perspectiva de solución, en tanto es la vía que posibilita el fin de un análisis.

“Atravesar el fantasma nos va a confrontar con lo que hay, lo que hay es el síntoma” (Naparstek, 2018, 43) afirma Naparstek y propone definir al fantasma, retomando términos de Miller, como “aquello que impide saber arreglárselas con el síntoma” (Miller, 2016, 90). Indica, asimismo, la función nodal del fantasma (en tanto anuda los tres registros) y se pregunta si no podría ser considerado una cuarta cuerda. Deja abierta la posibilidad de continuar trabajando en esta vía, en tanto Freud y Lacan

daban por equivalentes fantasma y realidad psíquica. Destaca, además, la crucial función del fantasma como localizador de goce, y nos brinda un interesante desarrollo acerca de las “vacilaciones del fantasma” (Naparstek, 2018, 47) y sobre “fantasma y función paterna” (Naparstek, 2018, 141). Por último, aborda la comparación de algunos antiguos testimonios de pase enfocados en el atravesamiento del fantasma, con otros más actuales centrados en el *sinthome*.

### **c) Recorridos teóricos contemporáneos que articulan los conceptos de amor y fantasma**

Partimos de la siguiente afirmación de Miller en *Introducción a la Clínica Lacaniana*: “El objeto de amor no tiene nada que ver con el objeto de la pulsión”. (Miller, 2018 b, 175). La investigación freudiana sobre la vida amorosa, tal como veremos en sus tres Contribuciones, nos enseña que la *Liebesleben* necesita para sostenerse un complejo ensamble llamado fantasma, y que Freud lo descifra a partir del Edipo. Justamente por ello, podemos afirmar que “el objeto de amor no es un objeto, (...) es toda una historia” (Miller, 2018 b, 175). Y la historia, mejor dicho, las historias que condicionan al objeto de amor corresponden a un escenario fantasmático peculiar para cada sujeto. El fantasma es el sostén imaginario del amor, siendo *m* el *moi* (yo) y constituyendo *i* su imagen:

$$m \diamond i (a)$$

Sin embargo, el sujeto se encuentra dividido entre estas dos imágenes y localizable solamente en una u otra. A propósito, resulta pertinente preguntarse por el lugar del sujeto en un fantasma de adormecimiento, o en el fantasma de masturbación de “Pegan a un niño”. Además, en el fantasma como sostén imaginario del amor, se esconde el objeto (*a*) de la satisfacción:

$$\S \diamond a$$

Podemos conceptualizar al amor, entonces, como un efecto de significación del fantasma, al estar sostenido por una cadena significante. El amor sería una de sus modalidades, pero el fantasma admite además otras formas: de odio o destrucción (cuando el fantasma tiene una modalidad sádica) o de sorpresa o pudor (en su

modalidad exhibicionista- voyeurista). Sin embargo, afirma Miller en *Los divinos detalles*, solo se sueña con y se hace uso del fantasma del amor (Miller, 2017, 152).

Tal como enunciamos, el objeto (*a*) se halla oculto en el fantasma, interesándonos especialmente cómo lo hace bajo la forma del amor. Freud proponía, recordemos, dos modalidades: la narcisista y la anaclítica. Podríamos trasladar tal diferenciación freudiana a la teoría de Lacan, distinguiendo modos en los cuales el objeto (*a*) se esconde bajo el fantasma: puede ocultarse bajo la imagen del otro, o bajo el Otro:

$$\frac{i(a)}{a} \qquad \frac{A}{a}$$

En la primera modalidad, la narcisista, el amor consiste en reducir al otro a lo mismo. “El fantasma de amor a lo mismo (...) sería un amor donde no sería necesario pedir nada, porque el otro, siendo lo mismo, lo sabría ya” (Miller, 2018 b, 178). En la vertiente anaclítica, en cambio, hay una exigencia contraria: el Otro debe ser diferente del sujeto. El Otro del amor, en este último caso, mantiene al sujeto bajo su dependencia, este Otro del amor es un amo. Tal dependencia implica necesariamente a la demanda, una demanda que ya no es de algo (como la necesidad), sino de alguien. “Cuando se introduce el amor a partir de la demanda, no se hace en absoluto del *partenaire* un semejante, no se lo ubica (...) en la relación dual” (Miller, 2017, 170). Al contrario, el *partenaire* es el Otro, lo cual impide reducir el amor a un fenómeno imaginario. La demanda de amor es en definitiva demanda de nada, se dirige siempre a Otro en la medida que está castrado. No se trata solamente de que uno pida al Otro, puede ser el Otro el que pida. En conclusión: “en el fantasma del neurótico la demanda del Otro toma el lugar del objeto” (Miller, 2018 b, 178). La demanda del objeto fantasmático del neurótico es una pregunta por aquello que al Otro le falta. En tal sentido, Miller define al amor como una demanda paradójica: demanda el don de la nada.

En *Donc* Miller retoma esta articulación entre ambos conceptos, pero introduce un tercer elemento: el deseo. Nos brinda una breve reseña de los vaivenes teóricos, acercamientos y oposiciones entre los conceptos de amor y deseo en la enseñanza de Lacan: mientras en “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis” Lacan define al amor como el deseo del deseo, y en su *Seminario 4* estos

términos aparecen como intercambiables, los opondrá más tarde manteniendo tal disyunción hasta el final. “Mientras el amor depende de los signos del Otro (...) el deseo está enganchado, estimulado por algo que está desapegado del Otro” (Miller, 2018 c, 245). Por ello Lacan luego de haber construido estos conceptos en continuidad, se ve llevado a oponerlos. Lo importante a señalar en esta relación dialéctica entre ambos conceptos, tiene que ver con la transmutación del carácter incondicional del amor a la condición absoluta del deseo. Tal mutación resulta fundamental si pretendemos abordar el concepto de fantasma en sus múltiples relaciones, tanto con el amor como con el deseo.

La clave para tal pasaje la hallamos en “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”. Refiriéndose al deseo, dice Lacan que este “invierte lo incondicional de la demanda de amor, donde el sujeto permanece en la sujeción del Otro, para llevarlo a la potencia de la condición absoluta (donde lo absoluto quiere decir también desasimiento).” (Lacan [1960 a], (2003), 794). El sujeto está sometido al Otro en el amor, pero en el deseo lo incondicional se invierte y se eleva a la potencia de la condición absoluta. En este caso “absoluto” quiere decir para Lacan, desligado, desapegado del Otro. Si el deseo está ligado a algo que se puede desasir del Otro, ese algo será llamado por Lacan “causa del deseo”. “Con la causa del deseo, el sujeto ya no queda sujeto al Otro” (Miller, 2018 c, 246) explicita Miller.

Tal emancipación del deseo en cuanto al amor resulta crucial en el abordaje de la noción de fantasma. “El fantasma inconsciente siempre tiene, según la fórmula de Lacan, un pie en el Otro, pero no los dos, dado que *a* está desapegado del Otro” (Miller, 2018 c, 247) puntualiza Miller. Nos invita, de la mano de Lacan, a realizar un recorrido por las transformaciones del fantasma “Se pega a un niño”, para descubrir que en su primera fórmula lo que está en juego es el amor. Se parte de la fórmula inicial: “El padre pega al niño que yo odio”, que Lacan glosa (“pega a mi hermano o a mi hermana por miedo a que yo crea que él es el preferido”) para pasar luego a su segunda fórmula reconstruida, y finalmente a la tercera. “Cuando se reconstituye la genealogía de este fantasma, lo que se encuentra al inicio es una cuestión de amor” (Miller, 2018 c, 247) Pegar al otro niño tendría, por lo tanto, el valor de un signo de amor dado por el padre al sujeto.

La forma final del fantasma “Se pega a un niño”, sostenida por una serie de permutaciones previas, es a la vez una escena coagulada, hierática -por lo cual pertenece a lo imaginario-, el resultado de una transformación simbólica, y tiene al mismo tiempo función de real en la medida en que el objeto *a* está desapegado del Otro. Si bien Lacan aún no ha conceptualizado el objeto *a* cuando realiza su comentario sobre el fantasma freudiano, tanto la imagen indeleble separada, como el recuerdo encubridor que se presenta como aislado, son esbozos de tal objeto en su desasimiento del Otro.

¿Qué ocurre con el amor después de haber atravesado el fantasma? se pregunta Miller ¿Qué transformaciones podemos suponer para él como consecuencia de un análisis? El autor nos recuerda, en *Introducción a la clínica lacaniana* que cada sujeto, a lo largo de una experiencia analítica, formula lo que une sus diferentes elecciones amorosas, vale decir su condición de amor, y logra ubicarla en referencia a valores fantasmáticos que para él resultan fundamentales. Plantea dos interrogantes al respecto: “¿El hecho de saber la condición de amor destruye la posibilidad del amor? ¿El amor solamente puede existir engañado, o por el contrario el saber es compatible con el enamoramiento?” (Miller, 2018 b, 311).

La transformación que opera en un análisis en el saber reviste cierta reciprocidad con las transmutaciones que tienen lugar en la dimensión amorosa. Así como la pasión de ignorancia que opera al inicio de una experiencia analítica se convierte en deseo de saber, el flechazo engañado emprende un viraje a otro tipo de amor al finalizarla. Se trata, según Miller, de un amor que no supone ya el sometimiento del sujeto a determinadas “condiciones”, sino de la apertura a cierta posibilidad de invención. Vale decir, entonces, que la necesidad de aquellas estrechas condiciones iniciales de amor podría abrir paso a la contingencia. Desde Lacan podemos conceptualizar este amor de fin de análisis como un “amor más digno” (Lacan, [1973 a], (2012), 331), mientras que Miller lo nombra como una “voluntad de amor” (Miller, 2018 b, 312).

## Capítulo 2: Del amor freudiano al amor en la última enseñanza de Lacan.

Desarrollaremos ahora el marco teórico que nos orienta, ubicando sus coordenadas y los cimientos que sostienen su estructura teórica.

### a) El amor en Freud.

Freud ha escrito vastamente acerca del amor. Una de las referencias más tempranas de este concepto la hallamos en 1905 en “Tres ensayos de teoría sexual”, a propósito del fetichismo como rasgo estructural de la sexualidad infantil. Freud descubre, siguiendo a Binet que “en la elección del fetiche se manifiesta (...) la influencia persistente de una impresión sexual recibida casi siempre en la primera infancia.” (Freud, [1905], 2013, 140). El amor se presenta, entonces, en la teoría freudiana, de la mano del fetichismo: “Se puede parangonar esto con la proverbial pervivencia del primer amor en las personas normales (*on revient toujours à ses premiers amours*)” (Freud, [1905], 2013, 140). Para Freud hay siempre un rasgo de perversión polimorfa, de fetichismo en el amor, en lo que pervive de la sexualidad infantil.

En 1913 Freud retoma el mismo *leitmotiv* en “El interés por el psicoanálisis”: “El psicoanálisis ha podido comprobar con la máxima nitidez para la vida sexual este carácter paradigmático e imborrable de las vivencias más tempranas (*on revient...*). Los numerosos enigmas de la vida amorosa de los adultos solo se solucionan cuando se ponen de relieve los factores infantiles en el amor” (Freud, [1913], (2014), 186).

A partir de estas referencias observamos que el amor freudiano, *liebe*, es el amor como deseo sexual. Cabe preguntarse cuáles son esos primeros amores y, además, si el amor es siempre narcisista o admite alguna otra modalidad.

En “Introducción del narcisismo” Freud define el enamoramiento como la transferencia del narcisismo [primario] sobre el objeto sexual (Freud, [1914 b], (2013), 85). Explicita que este “peculiar estado que recuerda a la compulsión neurótica (...) reconduce a un empobrecimiento libidinal del yo en beneficio del objeto.” (Freud, [1914 b], (2013), 85). Asegura incluso que “hay un camino que lleva al pleno amor de objeto”

(Freud, [1914 b], (2013), 86) y distingue dos vías posibles para tal elección: según el tipo narcisista y según el tipo de apuntalamiento (Freud, [1914 b], (2013), 87).

En “Psicología de las masas y análisis del yo” Freud compara al enamoramiento con el vínculo hipnótico, e indica que el trecho que los separa no es muy grande. “El vínculo hipnótico es una entrega enamorada irrestricta que excluye toda satisfacción sexual, mientras que en el enamoramiento esta última se pospone sólo de manera temporaria (...) como meta posible” (Freud, [1921], (2013), 108). “El hipnotizador ha ocupado el lugar de ideal del yo” (Freud, [1921], (2013), 108), afirma, y nos deja entrever que en el amor puede ubicarse al Otro en posición de objeto y también como ideal. Es importante señalar estas dos posiciones del Otro en el amor, en tanto la operación analítica -tal como desarrollaremos más adelante- consiste en separarlas.

Los textos freudianos que mayores aportes pueden brindar a nuestro intento de dilucidar las cuestiones amorosas son aquellos que forman parte de las “Contribuciones a la psicología del amor”: “Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre” (1910); “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa” (1912) y “El tabú de la virginidad” (1918.). El tema recurrente en los tres textos es la elección de objeto, y resulta extraordinario, tal como lo menciona Miller en “Una charla sobre el amor” (Miller, 2009 a, 237) que en la sexualidad humana se introduzca un término tal como “elección”, lo cual significa que no cualquier persona va. Es interesante destacar que Freud, en estos textos, se refiere a la vida erótica -tanto de hombres como de mujeres- a partir de sus impasses, de lo que no funciona, de aquello que no se logra. En tanto el ser humano introduce la elección en la sexualidad, cabe la posibilidad de desajustes.

En su primera contribución, dedicada a la sexualidad masculina Freud no se refiere a la elección de un objeto entre todos, sino de un tipo particular, lo que indica que en el amor freudiano siempre hay chance de una sustitución. Cabe destacar el modo en que Freud inicia su texto, refiriéndose a los poetas, en cuyas manos -dice el autor - “hasta ahora hemos dejado (...) pintarnos las condiciones de amor bajo las cuales los seres humanos eligen su objeto y el modo en que ellos concilian los requerimientos de su fantasía con la realidad” (Freud [1910], (2013), 159). Se vislumbra en este párrafo el interrogante freudiano acerca del punto de articulación entre la fantasía, las condiciones de amor y la realidad, y el interés en hallar respuestas desde el psicoanálisis.



En la segunda contribución, dedicada también a la sexualidad masculina, nos encontramos con la categoría de lo universal, resultando interesante la disyunción entre amor y deseo planteada. La necesidad de la degradación del objeto sexual en el varón sería equivalente, según Freud a la condición de lo prohibido en la vida amorosa femenina. “ambas buscan cancelar la impotencia psíquica que resulta del desencuentro entre mociones tiernas y sensuales” (Freud, [1912 a], (2013), 180). Cabe destacar que Freud ya explicitaba, un aspecto nodal de la sexualidad humana, que luego sería un axioma para la teoría lacaniana: este desencuentro constitutivo que caracteriza la vida erótica. Esta referencia lleva a sostener que desde los inicios de psicoanálisis y más allá de la aparente distinción que Freud realiza entre los sexos en la vida amorosa, advierte en este “desencuentro” un factor común y crucial de la sexualidad humana.

En esta segunda contribución Freud también expresa claramente aquello que podríamos denominar -desde una lectura lacaniana- metonimia de los objetos de amor: “toda vez que el objeto originario de una moción de deseo se ha perdido por obra de una represión, suele ser subrogado por una serie interminable de objetos sustitutos, de los cuales, empero, ninguno satisface plenamente.” (Freud, [1912 a], (2013), 182). Quisiera destacar una referencia más de esta segunda contribución, precursora del concepto de goce acuñado por Lacan: “...habría que ocuparse de la posibilidad de que haya algo en la naturaleza de la pulsión sexual misma desfavorable al logro de la satisfacción plena” (Freud, [1912 a], (2013), 182).

La tercera contribución, dedicada a la sexualidad femenina también se refiere a una sexualidad que opera por sustitución: en este caso el primer hombre en desflorar a una mujer -que será luego interdicto- funciona como el sustituto del padre. El marido vendrá luego a ocupar este lugar, quien “nunca es más que un varón sustitutivo, por así decir; nunca es el genuino” (Freud, [1918], (2013), 199). La imposibilidad de hallar al objeto genuino de amor nos remite directamente a un primer objeto perdido por estructura, que intentará -sin éxito- reencontrarse en cada elección amorosa. Otro punto para destacar en este texto es la condición de tabú que según afirma Freud entraña la sexualidad femenina, lo cual tendrá implicancias inevitables en ambos sexos.

A pesar de las variaciones temáticas de las contribuciones, las tres señalan ciertas “condiciones de amor” (fijaciones de goce según Lacan) que deberían cumplirse para la elección del objeto. En este sentido, podemos afirmar que el amor freudiano no

es más que una repetición de un amor primero. Se trataría de ciertos “modos permanentes según los cuales [el sujeto] constituye los objetos” (Lacan, [1951], (1988), 214). O de un “clisé” (Freud, [1912 b], (2013), 97) que se repite, determinado -en definitiva- por el marco del fantasma. El amor freudiano no solo es repetitivo, sino que está condicionado por la lógica fantasmática.

En el segundo capítulo de “El malestar de la cultura” se refiere a una de sus manifestaciones: el amor sexual, “[la] experiencia más intensa de sensación placentera avasalladora, arquetipo para nuestra aspiración a la dicha” (Freud, [1930] (2014), 82). Y nos revela también su reverso: “Nunca estamos menos protegidos contra las cuitas que cuando amamos, nunca más desdichados y desvalidos que cuando hemos perdido el objeto amado o su amor” (Freud, [1930] (2014), 82). En el capítulo cuatro retoma tal experiencia del “amor sexual (genital) [que] asegura al ser humano las más intensas vivencias de satisfacción” (Freud, [1930] (2014), 99). Este tipo de amor se constituye, según Freud en el “modelo de toda dicha” (Freud, [1930] (2014), 99). Sin embargo, advierte Freud, esta vía del amor no solo conduce a la dicha, sino que es posible que nos acerque al “máximo padecimiento” (Freud, [1930] (2014), 99). Freud nos explica tal contradicción: “por esta vía [del amor] uno se volvía dependiente, de la manera más riesgosa, de un fragmento del mundo exterior, a saber, el objeto de amor escogido” (Freud, [1930] (2014), 99). Por ello más adelante afirma: “los sabios de todos los tiempos desaconsejaron con la mayor vehemencia este camino de vida, [que] pese a ello, no ha perdido atracción para buen número de los mortales” (Freud, [1930] (2014), 99). Cabe destacar el carácter paradójal que el amor reviste en la teoría freudiana, en tanto puede conducir a la dicha y a la desdicha a la vez. Este es el antecedente de la pregunta lacaniana que marca la directriz de todo el *Seminario 20*: “¿Es el Eros tensión hacia el Uno?” (Lacan, [1972- 1973], (2016), 13). La doble vía que abre el amor en la teoría freudiana es precursora no solo de la imposibilidad de “hacerse Uno” (Lacan, [1972- 1973], (2016), 13), sino también de la impotencia inherente al amor, aunque sea recíproco. El amor ignora, según Lacan, su verdadera condición: la de ser solo “el deseo de ser Uno” (Lacan, [1972- 1973], (2016), 14). La “imposibilidad de establecer la relación de *ellos (d’eux)* (...) dos (*deux*) sexos” (Lacan, [1972- 1973], (2016), 14), es la enunciación lacaniana acerca de tal carácter paradójal del amor en Freud.

## b) Modalidades del amor en Lacan

Encontramos en la obra de Lacan distintas referencias sobre el amor. A diferencia de Freud, quien consideraba que el amor era una experiencia narcisista e imaginaria, Lacan hace hincapié en la falta y en el *don* “no hay mayor don posible, mayor signo de amor, que el don de lo que no se tiene (...) “lo que establece la relación de amor es que el don se da, digámoslo así, por nada (Lacan, [1956-1957] (2016), 142). Al abordar el concepto de *don*, Lacan referencia a Marcel Mauss, uno de los padres de la etnología francesa, maestro de Lévi-Strauss. A Marcel Mauss le interesaba estudiar las formas del *don* en las sociedades, llamadas en aquel momento primitivas, dado que allí podía visibilizar otras formas de intercambio no capitalistas. El *potlatch* era una de esas formas, y Lacan estudia este hecho social en distintos momentos de su enseñanza, para abordar -entre otras cuestiones- el concepto de amor. En el *Seminario 4* define aquel rasgo que caracteriza al *don*: “lo que constituye el don es que un sujeto da algo de forma gratuita, pues tras lo que da está todo lo que le falta.” Lacan, [1956-1957] (2016), 142). En el *Seminario 19*, años más tarde, vuelve sobre el *potlatch* al abordar la lógica de la demanda, el ofrecimiento y el rechazo: “El *potlatch* es lo que anega, es lo que desborda lo imposible que hay en el ofrecer.” (Lacan, [1971-1972], (2012), 88). En esta referencia, Lacan nos indica la senda por la que plantea el amor a esta altura de su enseñanza: “lo imposible de que sea un don” (Lacan, [1971-1972], (2012), 88), “lo real como imposible” (Lacan, [1971-1972], (2012), 88). El amor como *don* en la enseñanza lacaniana, y su articulación con el concepto de fantasma, será uno de los puntos a desarrollar en esta tesis.

Si retornamos al *Seminario 4*, se trata aquí de un amor que se enlaza a la demanda, a lo simbólico: “amor que está en la palabra, en el llamado a la palabra y en la respuesta dada, en el don de la respuesta.” (Miller, 2016, 153). El amor como experiencia de la palabra, es lo que hace que Lacan sostenga en el *Seminario 7* que el amor es el “amor cortés” (Lacan, [1959-1960], (2015), 184). Este “amor desgraciado” (Lacan, [1959-1960], (2015), 184) regulado por ciertas normas en el intercambio de los *partenaires* (recompensa, clemencia, gracia, felicidad) está centrado en el “don de amor” (Lacan, [1959-1960], (2015), 188). La privación, inaccesibilidad y exaltación del objeto, característicos del amor cortés, son rasgos que encontraremos en algunos casos de amor en la psicosis. Cabe destacar que si el objeto del amor cortés, tal como explicita

Lacan “está vaciado de toda sustancia real” (Lacan, [1959-1960], (2015), 187), queda abierta la vía para conceptualizar el fantasma, velando tal vacío.

En el *Seminario 8* Lacan nos presenta al amor como una metáfora, a través de su recorrido por *El Banquete* de Platón. Explicita aquel precepto que nos servirá de guía para adentrarnos en las cuestiones amorosas: “el amor es dar lo que no se tiene” (Lacan, [1960-1961], (2017), 45). Sin embargo, unas líneas más adelante el autor se plantea un interrogante crucial: “la cuestión es saber si lo que tiene [el amado] guarda relación, diría incluso una relación cualquiera, con aquello que, al otro, al sujeto del deseo [el amante] le falta” (Lacan, [1960-1961], (2017), 45). Si bien el amor griego al cual Lacan apela se caracteriza por rechazar la diferencia sexuada, apuntando a la unidad, introduce aún en esta versión del amor la ineludible disparidad: “Entre estos dos términos (...) el amante y el amado, observen ustedes que 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.” (Lacan, [1960-1961], (2017), 51). Nos conduce así hacia la “significación del amor”, movimiento de sustitución entre amado y amante, germen incipiente en la teorización lacaniana de la diferencia de los goces y de su imposible complementariedad. Aquí -tal como lo reconoce el propio Lacan- “entramos en la oscuridad” (Lacan, [1960- 1961], (2017), 51).

En el *Seminario 10* Lacan nos ofrece otra definición del amor: “Solo el amor permite al goce condescender al deseo” (Lacan, [1962- 1963], (2018), 194). Con la conceptualización del objeto *a* en este momento de su enseñanza, Lacan intenta introducir a nivel del goce la dimensión de alguna falta y embarcarlo en los asuntos del deseo enlazándolo al Otro.

En el *Seminario 14*, Lacan se desprende finalmente de aquello que él mismo denomina “las doctrinas tradicionales sobre el amor” (Lacan, [1966-1967], 19/4/67). Desestima aquella “falsa asimilación de uno al otro” (Lacan, [1966-1967], 19/4/67) que estas teorías sostienen, apuntando a “la relación de la que se trata: la economía del goce” (Lacan, [1966-1967], 19/4/67).

En el *Seminario 20*, Lacan nos dice del amor, que “es una manera muy refinada de suplir la ausencia de relación sexual fingiendo que somos nosotros los que la obstaculizamos” (Lacan, [1972-1973], (2016), 85). La relación sexual, esa relación inexistente entre los goces de cada quien, es la que será suplida por el amor. En este

seminario Lacan hace uso del término “alma” (Lacan, [1972-1973], (2016), 102) para referirse a aquello que permite a un ser hablante “soportar lo intolerable de su mundo” (Lacan, [1972-1973], (2016), 102). Condensa amor y alma en *almor*, y distingue claramente a este último del sexo: “mientras el alma alme al alma, no hay sexo en el asunto” (Lacan, [1972-1973], (2016), 102). Un detalle no puede pasar inadvertido en esta tesis: en tanto ajena al mundo, el alma es para Lacan fantasmática. Si a esta altura de la enseñanza lacaniana, la realidad fantasmática se corresponde con el alma, los conceptos de fantasma y amor hallan aquí un punto de intersección.

En el *Seminario 21* Lacan nos presenta al amor como “dos medio decires que no se recubren” (Lacan, [1973-1974], 15/1/74). Reconoce su “división irremediable” (Lacan, [1973-1974], 15/1/74), y haciendo uso de la homofonía entre *remediar* y *mediar*, afirma que el amor carece -además- de mediación alguna: “es la conexidad entre dos saberes en tanto que ellos son irremediabilmente distintos” (Lacan, [1973-1974], 15/1/74). Lacan enuncia bellamente que cuando estos saberes distintos no se recubren “constituye algo totalmente privilegiado” (Lacan, [1973-1974], 15/1/74). Y nos alerta, con ironía, sobre la “sucia mezcolanza” (Lacan, [1973-1974], 15/1/74) que se produciría si esos dos saberes inconscientes llegaran a recubrirse. En otra clase de este seminario Lacan afirma que “el amor marcha sin decir porque le basta con su goce, y además muy exactamente por eso no comprende nada de él” (Lacan, [1973-1974], 12/2/74). Advertimos que Lacan va aproximando paulatinamente el concepto de amor a la noción de goce, senda que ya había comenzado a transitar en el *Seminario 14*. Continúa por la misma línea en una clase posterior: “un cuerpo se goza a sí mismo” (Lacan, [1973-1974], 12/3/74) y “el amor [es] aquello a lo que los cuerpos tienden: (...) a anudarse. No lo consiguen naturalmente” (Lacan, [1973-1974], 12/3/74). Lacan admite que en las cuestiones del amor “siempre se ha estado allí en una profunda ignorancia, o sea que se juega un juego cuyas reglas no se conocen”. Insiste en su intento de lograr una definición del amor, sin hallarla: “esa cosa a ciegas (...) que se persigue con el nombre de amor” (Lacan, [1973-1974], 12/3/74). Concluye: “si ocurriera que el amor se tornase un juego cuyas reglas se conocen, tal vez (...) esto presentara muchos inconvenientes” (Lacan, [1973-1974], 12/3/74).

Conceptualizar al amor como “nada más que una significación” (Lacan, [1976-1977, 15/3/77]), como un “vacío”, tal como Lacan lo hace en el *Seminario 24*, constituye

una apuesta a que en la experiencia analítica algo de la dimensión amorosa se despliegue.

Lacan concluye en el *Seminario 25* mencionando los “efectos de prestigio” (Lacan, [1977-1978], 11/ 4/ 78) que hacen que el deseo se convierta en amor. Tal como Miller lo expresa, refiriéndose al rebajamiento de lo simbólico en la ultimísima enseñanza de Lacan: “sabemos que el momento en que el deseo se convierte en amor saca de aquí y de allá, de piezas y de pedazos. El amor es confusión, está compuesto de prestigio, de semblante, de error sobre la persona” (Miller, 2014 a, 192).

### **Capítulo 3: De la fantasía en Freud a la construcción del fantasma como concepto en Lacan.**

#### **a) La fantasía freudiana**

Freud se ha referido muy tempranamente a las fantasías inconscientes, precursoras de la noción de fantasma. En 1897 las denominó “poetizaciones protectoras” (Freud, [1897], (2013), 289) y se refirió a ellas como unos “parapetos psíquicos edificados para bloquear el acceso a [ciertos] recuerdos” (Freud, [1897], (2013), 289). Resulta interesante destacar el modo en que Freud, en este momento inicial de su teoría, ya les confería una función determinada: refinar los recuerdos, sublimarlos. Son “embellecimientos” (Freud, [1897], (2013), 288) de los hechos, afirmaba, sin por ello quitarles el valor de “genuinas en todo su material” (Freud, [1897], (2013), 288). Especificaba, además, claramente su origen: son “establecidas por medio de las cosas que fueron *oídas* y que se valorizaron *con posterioridad*” (Freud, [1897], (2013), 288), gestándose a partir de una combinatoria entre “lo vivenciado y lo oído, lo pasado (de la historia de los padres y antepasados) con lo visto por uno mismo” (Freud, [1897], (2013), 289). Freud aventuraba que quizá toda fantasía tuviera su “origen accidental” (Freud, [1897], (2013), 288) en las “fantasías onanistas” (Freud, [1897], (2013), 288). Las comparó con los sueños: “[las fantasías] son a lo oído como los sueños son a lo visto” (Freud, [1897], (2013), 289), asegurando que “el camino, el tiempo y el material de la formación de la fantasía” (Freud, [1897], (2013), 291) era semejante a la formación del sueño. Cabe destacar dos aspectos fundamentales con respecto al estatus de la fantasía freudiana, posible ya de advertir en estos primeros lineamientos teóricos. Por un lado, su carácter defensivo (retomado por Lacan en el concepto de fantasma): “sirven a la defensa quizá las fantasías” (Freud, [1897], (2013), 291). Por otro, Freud reconoce la capacidad de la fantasía para “obrar con toda la fuerza de las vivencias reales” (Freud, [1897], (2013), 303).

A Freud le resultó necesario recurrir a esta noción de “fantasía” para explicar el valor causal de la escena de seducción en los casos de histeria. Y si bien tuvo que abandonar su teoría de la seducción sucedida en la realidad para explicar el síntoma - “ya no creo más en mi neurótica”- (Freud, [1897], (2013), 301), la noción de

causalidad psíquica vendrá a ocupar ese lugar. Formando parte de ella, será la fantasía aquella que tenga un rol preponderante en el proceso de formación de síntomas.

En el apartado sobre la elaboración secundaria de “La interpretación de los sueños”, Freud establece una analogía entre “fantasía” y “sueño diurno” e intenta, además, delinear con mayor precisión el enlace entre “fantasía” y “síntoma: “estas fantasías o sueños diurnos son las etapas previas más inmediatas de los síntomas histéricos” (Freud, [1900], (2014), 488). Diferencia también en este texto a las “fantasías diurnas conscientes” de las “abultadísimas fantasías inconscientes” (Freud, [1900], (2014), 488), proviniendo estas últimas –aclara Freud- de material reprimido.

En el apartado “Sobre el sueño” Freud ya asigna a las fantasías un papel importante en el proceso onírico de elaboración secundaria. Las denomina “fantasías de deseo” (Freud, [1901], (2014), 649), explicita su semejanza con los sueños diurnos de la vida despierta y afirma que su núcleo genuino corresponde a escenas infantiles.

Entre 1907 y 1909 hallamos en Freud algunas citas que remiten a la formación de síntomas vía la fantasía. En “El creador literario y el fantaseo” Freud afirma que “el fantasear de los hombres es menos fácil de observar que el jugar de los niños” (Freud, [1908 a], (2014), 129). Repara en la vergüenza que invade a los adultos ante estas fantasías, y las define como las “intimidades más personales” (Freud, [1908 a], (2014), 129). De un modo completamente preciso Freud introduce la fantasía en el lugar del juego: la fantasía es una sustitución y también un equivalente del juego. Freud trata la fantasía como un sueño diurno, como una historia en imágenes a disposición del sujeto a la cual este puede recurrir en ciertas ocasiones de su existencia. Freud intenta dar cuenta de la creación artística a partir de la fantasía, coloca a ambas en continuidad. Sin embargo, no termina de explicar del todo como es que el artista logra crear placer para los otros- sus espectadores- a partir del placer que le genera a él mismo su propia fantasía.

En “Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad”, Freud formula hipótesis acerca de la genealogía de estas fantasías: “Las fantasías inconscientes pueden haberlo sido desde siempre o bien (...) fueron una vez fantasías conscientes, sueños diurnos y luego se las olvidó (...) en virtud de la represión.” (Freud, [1908 b], (2014), 142). Destaca además su vínculo importante con la vida sexual, específicamente con la masturbación. Freud indica en este texto, de modo exacto, el determinismo de la



fantasía en relación con el síntoma. Detalla que cuando en la experiencia analítica se analizan los síntomas histéricos, nos remontamos a la fantasía que los causa. Se pregunta, además, si hay una fantasía por cada síntoma, y concluye, por el contrario, que un síntoma puede analizarse como si fuera una acumulación de fantasías, acumulación que no se ha efectuado en modo arbitrario -recalca Freud- sino que se halla sujeta a ciertas leyes. En esta rudimentaria teoría freudiana de la formación sintomática, lo que hallaríamos en el origen es la ensoñación diurna, de la cual deriva la fantasía, causa a su vez del síntoma. Según esta misma teoría, de modo reversible se podría partir del síntoma para desentrañar las fantasías que lo causan, haciéndolas conscientes. “La teoría psicoanalítica permite, primero, colegir desde los síntomas estas fantasías inconscientes y, luego, hacer que devengan conscientes al enfermo” (Freud, [1908 b], (2014), 143). Freud admite, además, que este descubrimiento que él ha llevado a cabo acerca de los contenidos de las fantasías en la histeria se corresponde con las situaciones de satisfacción que los perversos llevan a cabo conscientemente. Ocurre algo similar con las formaciones delirantes de los paranoicos, agrega Freud. Es interesante destacar para nuestro desarrollo este contrapunto freudiano de las fantasías neuróticas y las perversas, ya que resultará de importancia fundamental en el abordaje del concepto de fantasma.

En un texto posterior ubica algunas de estas fantasías en la novela familiar que los neuróticos construyen, denominándolas “fantasías noveladas” (Freud, [1908 c], (2014), 220).

En “Apreciaciones generales sobre el ataque histérico” Freud afianza su doctrina de la fantasía como precursora inmediata del síntoma: “Cuando se somete a psicoanálisis a una histérica cuyo padecer se exterioriza en ataques (...) estos no son otra cosa que unas fantasías proyectadas sobre la motilidad...” (Freud, [1909], (2014), 207). Perfecciona incluso su teoría acerca de las formaciones sintomáticas, indicando que no se trata solo de una superposición de fantasías en el origen de cada síntoma, sino de la condensación de algunas de ellas.

En el desarrollo de la “23ra. Conferencia de introducción al psicoanálisis” Freud postula la existencia de “fantasías primordiales” (Freud, [1916 a], (2013), 338), patrimonio filogenético que rebasa el vivenciar individual de cada ser humano. Estas fantasías responderían -según Freud- a una misma matriz, repetida según tres

argumentos: escena de seducción, escena primaria y amenaza de castración. La fantasía será circunscripta en este planteo freudiano como aquella “actividad del espíritu (...) que goza de universal estima (...) sin que se esté en claro acerca de su posición dentro de la vida del alma” (Freud, [1916 a], (2013), 338). Señalamos, por un lado, la categorización que Freud realiza hace más de un siglo, de la fantasía como “actividad”. Tal planteo le confiere a la fantasía la cualidad de labor, de trabajo, de movimiento con el fin de conseguir cierto resultado. Freud nos aclara que debido a “la investidura energética de las fantasías (...) ellas se vuelven exigentes, desarrollan un esfuerzo, orientado hacia la realización” (Freud, [1916 a], (2013), 340). Por otro lado, Freud descubre y explicita que la fantasía cuenta con un valor determinado, cierta “estima” que universalmente se le otorga. La fantasía opera como “resarcimiento” (Freud, [1916 a], (2013), 339) por la renuncia al placer que el principio de realidad impone; resulta ella misma una fuente de placer, una “supervivencia” (Freud, [1916 a], (2013), 339), una forma de existencia que se emancipa del principio de realidad. La condición de resarcimiento inherente a la fantasía remite a cierta “satisfacción” (Freud, [1916 a], (2013), 339) que mediante ella se obtiene, aunque el saber que no se trata de una realidad se conserve. Por ello -afirma Freud- la fantasía al trascender la “magra satisfacción” (Freud, [1916 a], (2013), 339) que la realidad puede ofrecer, permite que el hombre pueda seguir gozando de la libertad a la que renunció en su existencia objetiva” (Freud, [1916 a], (2013), 339). Freud la compara, en este sentido, a los “parques nacionales” (Freud, [1916 a], (2013), 339): esas reservas que conservan ese antiguo estado que se ha sacrificado en todos los demás lugares. El parque natural, al igual que la fantasía –dice Freud- “tiene permitido pulular y crecer todo lo que quiera” (Freud, [1916 a], (2013), 339). La fantasía se presenta entonces en la teoría freudiana, como pasaporte a la libertad, aquella libertad que el principio de realidad cercena.

Cabe prestar atención a un detalle: Freud afirma, además, que esta labor inherente a la fantasía es una “actividad del alma” (Freud, [1916 a], (2013), 339). Si bien el alma freudiana resulta algo enigmática, no podemos dejar de advertir su correlato en el alma que nos presenta Lacan en el *Seminario 20*.

En este texto Freud define la fantasía como aquel “eslabón intermedio” (Freud, [1916 a], (2013), 340) que mantiene unido a otros dos eslabones: las representaciones y la libido que las inviste. Utiliza la palabra “ensambladura” (Freud, [1916 a], (2013), 341) para referirse a aquello que produce la fantasía. Este término freudiano es

anticipatorio del concepto de fantasma. El surgimiento de este constructo en la teoría por parte de Lacan posibilitará que dos elementos heterogéneos se mezclen sin fusionarse, siendo por lo tanto factible separarlos.

Esta Conferencia reitera, además, aquello que Freud seguirá sosteniendo a lo largo de toda su obra: la importancia de la fantasía en el proceso de formación de síntomas.

A partir de estas referencias freudianas podemos extraer algunas conclusiones para el estudio del tema que nos convoca. Freud postula que, en su mayor parte, las fantasías son en principio conscientes, como ocurre con el “ensueño diurno”. Este tipo particular de fantasía se forma, según Freud, por la fusión entre dos elementos heterogéneos: una satisfacción autoerótica y una representación imaginaria. Es interesante destacar este clivaje en la noción de fantasía entre aquello que sería, por un lado, la satisfacción surgida de una zona erógena y la representación de deseo, por otro. Esta idea freudiana de soldadura en el estado nativo de la fantasía es el antecedente de la fórmula lacaniana del fantasma. En los textos que hemos citado, Freud dice que correlativamente, hay luego una renuncia a esa actividad autoerótica y una represión de esa fantasía que se vuelve inconsciente y luego se impone en forma patógena como síntoma. Encontramos un hilo conductor en este determinismo del síntoma: en primer lugar, la práctica autoerótica, luego la soldadura con representaciones que produce la fantasía, una consecuente renuncia a la actividad autoerótica y posterior represión de la fantasía y por último el retorno de esa fantasía bajo la forma del síntoma. Esta tesis freudiana, que establece una continuidad causal entre fantasía y síntoma, nos otorga una definición de lo que era el psicoanálisis en aquella época: una técnica que permitía descubrir a partir de los síntomas las fantasías inconscientes que los originaron, y luego hacerlas conscientes. Lacan plantea, por el contrario, una discontinuidad entre el síntoma y el fantasma.

En “Pegan a un niño” (1919) Freud le otorga a la fantasía un protagonismo preponderante, y si bien nos propone una lectura edípica de ella, es posible extraer importantes conclusiones a partir de su lectura. Destaco tres puntos clave del texto. En primer lugar, su título: tal como propone Miller, bien hubiera podido ser “no sé más”. El fantasma (fantasía, en la letra de Freud) a diferencia del síntoma sobre el cual el sujeto se interroga y es invitado por la asociación libre a constatar que “sabe más”, constituye

“un punto de falta en el saber del significante” (Miller, 2018 a, 121). Como segunda cuestión, advertimos por el primer tiempo de esta fantasía, aquel que está apenas constituido, que el sujeto adviene con su represión. No hay sujeto que preexista a la represión. Si bien Freud no lo enuncia en estos términos, llega al borde de concebir la represión originaria concernida en el fantasma fundamental. La tercera cuestión, crucial para esta tesis, es la importancia que Freud otorga a la segunda fase de la constitución de la fantasía: el segundo tiempo nunca se rememora, no emerge jamás en la cura y se trata, según las propias palabras de Freud de una “construcción del análisis” (Freud, [1919], (2013), 183). El valor de este texto freudiano, central para la construcción lacaniana del concepto de fantasma, reside en lo siguiente: si la represión originaria es inaccesible, tal como Freud nos lo demuestra, la relación con el fantasma no lo es. El fantasma fundamental, alma de la enseñanza lacaniana en su conjunción con la represión originaria, va a perfilarse como la verdadera “apuesta del análisis” (Miller, 2018 a, 103).

### **b) El concepto de fantasma en Lacan:**

Una de las preguntas fundamentales que orientan esta tesis tiene que ver con la razón de la introducción del concepto de fantasma en la enseñanza de Lacan. ¿Qué necesidad teórica, qué enrucijada conceptual, o incluso qué afán didáctico lo lleva a inventarlo? Siguiendo a Miller, podemos conjeturar que el fantasma fue la solución que Lacan intentó ante la problemática que le planteó la introducción de lo real en la estructura del lenguaje. Pero Miller acota: “sin explorar todas sus coordenadas” (Miller, 2011 b, 161). Esta observación de Miller nos conduce a preguntarnos cuáles serían aquellas líneas directrices que Lacan definió más tarde, en su última enseñanza e incluso cuáles dejó inexploradas.

Recordemos la teoría freudiana simplificada del fantasma y sus relaciones con el síntoma: en el inconsciente nadan los fantasmas que son como los retoños de los sueños diurnos conscientes, y que se combinan y manifiestan en los síntomas. La meta del análisis sería volver conscientes esos fantasmas que causan los síntomas. Esta noción fue tomada por los kleinianos -que pensaban el fantasma como una experiencia previa al lenguaje- y también por Lacan. Sin embargo - y en esto reside aquello que diferencia a Lacan de los post freudianos y que otorga un inmenso valor a su teoría- es que en su

enseñanza el fantasma ya está totalmente estructurado por el lenguaje, no es sin esta estructura que el lenguaje le otorga. Tiene por ello, y al igual que la pulsión, una estructura gramatical. De entrada, incluso en la primera enseñanza lacaniana -tal como desarrollaremos a continuación- y concebido solo en su función imaginaria, el fantasma se refiere lógicamente para Lacan a la función de  $\mathcal{A}$ .

### **b.1) 1era. escansión del concepto de fantasma: el fantasma como matriz imaginaria.**

La primera escansión del concepto de fantasma en Lacan es muy temprana. En 1951 ubica su dimensión pulsional. En referencia a “aquella imagen, la más lejana que alcanza Dora de su primera infancia” (Lacan, [1951], (1988), 209), Lacan sitúa una “matriz imaginaria” (Lacan, [1951], (1988), 210), un punto de fijación en términos freudianos. La versión de una mujer que Dora alcanza a partir de la Sra. K., constituiría “el objeto imposible de desprender de un primitivo deseo oral” (Lacan, [1951], (1988), 210). Versión que se hallaría -aunque aún Lacan no lo teorice de este modo- revestida por el fantasma.

En 1954 Lacan hace referencia durante el *Seminario I* a la “aprehensión fantasmática del mundo” (Lacan, [1953-1954], (2017), 29). Desde su primer seminario Lacan supone que el sujeto establece su relación con la realidad a través del fantasma, si bien todavía no lo denomine de este modo. Y le otorga tal importancia, que incluso llega a afirmar con respecto a la noción de trauma, que “su dimensión fantasmática es infinitamente más importante que su dimensión de acontecimiento” (Lacan, [1953-1954], (2017), 61). Vale decir que incluso en los inicios de la enseñanza lacaniana, lo fantasmático posee un valor preponderante, mayor que el acontecer propiamente dicho. Una referencia más a destacar en este seminario es aquella que resalta la función estructurante de lo imaginario en la dimensión inherente al fantasma: “...la aventura imaginaria por la cual el hombre, por vez primera, experimenta que él se ve, se refleja y se concibe como distinto, otro de lo que él es (...) estructura el conjunto de su vida fantasmática.” (Lacan, [1953-1954], (2017), 128). Podemos inferir de tal afirmación, que Lacan ya está avizorando en esta época temprana, cierta similitud entre la lógica de la constitución subjetiva imaginaria y la lógica propia a la construcción del fantasma. Ambas apuntan a orientarse en la realidad a través de la construcción de sentido.

Recién en el *Seminario 2* Lacan utiliza el término “fantasma” como sustantivo. Ya no se trata de la “aprehensión del mundo”, la “dimensión” o incluso la “vida fantasmática” como en el seminario precedente, sino del fantasma como noción: se lo nombra sin definirlo aún. Resulta significativo que la introducción de este nuevo término en 1955 tenga lugar a partir de una paradoja: la “realización del deseo de dormir” (Lacan, [1954-1955], (2012), 318), siendo tal deseo “resorte de la alucinación” (Lacan, [1954-1955], (2012), 318) es para Lacan una “satisfacción que es lo contrario de una satisfacción” (Lacan, [1954-1955], (2012), 318). Es esta satisfacción paradójica, alucinatoria y no efectiva, dice Lacan, aquella que constituye “la fuente, la introducción fundamental del fantasma como tal” (Lacan, [1954-1955], (2012), 319). Nos topamos aquí, por vez primera en la letra lacaniana, con el término “fantasma”. Tal como lo expresa el mismo Lacan, el orden en el cual se enmarca el fantasma “no se encamina hacia ninguna objetividad” (Lacan, [1954-1955], (2012), 319) y corresponde al “registro de lo imaginario” (Lacan, [1954-1955], (2012), 319). Sin embargo, para que se defina conceptualmente al fantasma habrá que aguardar algunos años.

### **b.2) 2da. escansión del concepto de fantasma: el fantasma en su dimensión simbólica**

En 1958, en su quinto seminario, Lacan nos acerca la primera definición de fantasma: “El fantasma lo definiremos, si les parece, como lo imaginario capturado en cierto uso del significante” (Lacan, [1957-1958], (2015), 417). En este seminario introduce el grafo del deseo, ubicando la función del fantasma ( $\$ \diamond a$ ) en el campo “donde buscamos las vías de la realización del deseo del sujeto mediante el acceso al deseo del Otro” (Lacan, [1957-1958], (2015), 417). A partir del *Seminario 5*, entonces, el fantasma constituye una respuesta ante el deseo del Otro, y permite causar un deseo propio. Articula -tal como lo observamos en el grafo- el deseo con el goce, permitiendo que este último sea regulado por una falta. Si realizamos una lectura del grafo desde elaboraciones posteriores de Lacan, podremos advertir que se trata de un goce que hace lazo con el Otro, siendo la ficción la condición de tal lazo. Se diferencia, por lo tanto, del goce solitario del síntoma, modo autoerótico de satisfacción. Cabe mencionar que ya en este seminario, tempranamente en la enseñanza de Lacan, se destaca el aspecto de guion propio del fantasma. Tal formato de presentación del fantasma se halla aún íntimamente ligado a lo imaginario: “...siempre hay una escena en la que el sujeto se presenta en el guion bajo formas diversamente enmascaradas, está implicado en

imágenes diversificadas donde se presentifica otro en cuanto semejante, también como reflejo del sujeto” (Lacan, [1957-1958], (2015), 419).

Resulta interesante compararlo con la definición que Lacan nos acerca del fantasma en el *Seminario 15*, diez años después, en la cual resalta también tal rasgo guionado. No obstante, se vislumbra una importante diferencia en cuanto al estatuto del fantasma: esta vez Lacan hace referencia al “montaje gramatical” en el cual el fantasma se basa (Lacan, [1967- 1968], 28/2/68). Ya no se trata de escenas o imágenes guionadas como en el *Seminario 5*, sino de una estructura gramatical lógica que otorga orden al fantasma. Retomaremos, esta referencia más adelante, en el desarrollo de la cuarta escansión.

En “La dirección de la cura y los principios de su poder” Lacan recalca, asimismo, esta particular dimensión del concepto de fantasma ligada a lo simbólico: “una vez definida como imagen puesta en función en la estructura significante, la noción de fantasma inconsciente no ofrece dificultad” (Lacan, [1958 a], (2003), 617).

En el *Seminario 6* Lacan continúa su desarrollo del grafo del deseo, que culmina en 1962 con el despliegue de la fórmula del fantasma en “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”. Explicita que el fantasma se constituye “ante la carencia del significante que responda por su lugar de sujeto en el nivel del Otro.” (Lacan [1958-1959], (2016), 418). Y señala algo fundamental con respecto al objeto *a*, que nos da el indicio de la prefiguración en la teoría de su concepto de goce: “Lo que denominamos *a* minúscula es el objeto del deseo, sin duda, pero a condición de aclarar bien que, sin embargo, no se ajusta al deseo” (Lacan [1958-1959], (2016), 418). Dos referencias más nos indican el modo en que paulatinamente Lacan va precisando una definición del fantasma: “no es otra cosa que ese enfrentamiento perpetuo entre la *S* tachada y la *a* minúscula” (Lacan [1958-1959], (2016), 418); “el fantasma es el punto de amarre concreto donde atracamos a orillas del inconsciente” (Lacan [1958-1959], (2016), 440). Una tercera referencia de este mismo seminario constituye la primera articulación lacaniana del concepto de fantasma y la noción -aún en ciernes- de goce: “en la relación fantasmática vemos despuntar lo que constituye, para el sujeto, el instante privilegiado de su goce” (Lacan [1958-1959], (2016), 483).

### **b. 3) 3era. escansión del concepto de fantasma: el fantasma en su dimensión pulsional, haciendo existir la relación sexual:**

En el transcurso del *Seminario 10* y del *Seminario 11*, el fantasma se constituye en la teoría lacaniana como el articulador entre deseo y goce. Si bien desde el grafo ya se ubica en tal lugar, es recién en este momento en el cual Lacan distingue un objeto pulsional y un objeto fantasmático. En el *Seminario 10* Lacan se refiere a la función del fantasma: “¿qué es el fantasma, sino (...) un anhelo, e incluso, como todos los anhelos, bastante ingenuo? (...) que el Otro se desvanezca, se quede pasmado, ante ese objeto que soy, con la salvedad de que yo me veo” (Lacan [1962- 1963], (2018), 59). Lacan prefigura aquí lo que luego afirmará con mayor precisión en el *Seminario 11*: que el sujeto se localiza en la escena fantasmática, y se articula al Otro. La satisfacción pulsional que el fantasma provee otorga una respuesta al deseo del Otro. Por el contrario, en el objeto pulsional no hay sujeto. Lacan responde de este modo a una pregunta de Miller a propósito de esta diferenciación: “El objeto de la pulsión debe situarse, en el plano de lo que llamé metafóricamente una subjetivización acéfala, una subjetivización sin sujeto” (Lacan [1964 a], (2017), 191). En cambio “en el fantasma el sujeto a menudo pasa desapercibido, pero allí está siempre” (Lacan [1964 a], (2017),192). Las operaciones lógicas de alienación y separación van a ubicar, en este seminario, el momento lógico en el cual el fantasma se constituye. El goce que el fantasma provee hace existir mediante la ficción neurótica, la relación sexual con el Otro.

### **b.4) 4ta. escansión del concepto de fantasma: fantasma como axioma de goce**

El valor ficcional del fantasma que situamos en la 3era. escansión constituye solo una de sus dimensiones. A partir del *Seminario 14* Lacan enfatiza otra faceta del fantasma, comenzando a conceptualizarlo como un axioma de goce. Va tomando forma paulatinamente en la enseñanza lacaniana, otro aspecto del fantasma: su “valor de goce” (Lacan, (1966 –1967), 19/4/67). Es decir que el fantasma, además de dar consistencia a la realidad del sujeto y de poseer un valor de verdad (ficcional) - tal como se mencionó en los paradigmas anteriores- constituye un instrumento de goce, un aparato que sirve para gozar. “El valor de goce tiene su origen en la falta marcada por el complejo de castración (...) en tanto que el falo designa algo valuado -j (...) algo que hace la



distancia del *a* a la unidad del sexo” (Lacan, (1966 –1967), 19/4/67) asegura Lacan. En este mismo seminario introduce, además, otro enunciado que no podemos desligar del precedente: “No hay acto sexual” (Lacan, (1966 –1967), 19/4/67). Si la relación sexual existiera -explica Lacan- querría decir que el sujeto de cada sexo puede “tocar algo en el otro al nivel del significante” (Lacan, (1966 –1967), 19/4/67). Esto no es posible, como tampoco lo es “dar un sentido analítico a los términos masculino y femenino” (Lacan, (1966 –1967), 19/4/67). En el *Seminario 14* -crucial en la teorización lacaniana del concepto de fantasma- el valor de goce de este último se halla, por lo tanto, en estrecha relación con la inexistencia del acto sexual.

En la anteúltima clase de este seminario, Lacan concluye afirmando que “una frase con una estructura gramatical (...) parece articular la lógica del fantasma” (Lacan, (1966 –1967), 14/6/ 67). Nos acerca, además, varias definiciones de este concepto: “El fantasma es algo clausurado, (...) una significación cerrada para los sujetos que comúnmente, habitualmente, lo soportan, a saber, los neuróticos” “...es un pequeño secreto aislado que (...) creen que comprenden.” “en estructuras diferentes, el fantasma puede estar ahí paseándose con el privilegio de ser el más inconfesable”, “es un cuerpo extraño” (Lacan, (1966 –1967), 14/6/ 67). Tal propiedad de “inconfesable” no remite al carácter secreto del goce implicado en el fantasma, sino a su cualidad de impronunciable en tanto ignorado. Se trata de un goce que divide al sujeto en tanto tal.

“El fantasma, para tomar las cosas en el nivel de la interpretación cumple allí función de axioma, es decir, se distingue de las leyes de deducción variables, que especifican en cada estructura la reducción de los síntomas, por figurar allí bajo un modo constante” (Lacan, [1967 b], 2012, 346) señala Lacan en la reseña de este seminario que hallamos en los *Otros Escritos*. Enuncia también su pretensión: “... devuelto al teclado lógico, el fantasma le hará experimentar mejor aún el lugar que tiene para el sujeto (...) el lugar de lo real” (Lacan, [1967 b], 2012, 346).

Cuando Lacan formula que el fantasma es un axioma, quiere decir que el fantasma como tal “es indecible”, “imposible de deducir” (Miller, 2018 a, 410). Hace explícito un planteo en el *Seminario 17* que reviste gran importancia: la única proposición que queda por fuera de toda lógica significativa es el axioma del fantasma. Toma la frase *Pegan a un niño* y concluye: “lo que constituye este fantasma es ciertamente una proposición. ¿Podemos afectarla de algo (...) que se designe en

términos de verdadero o falso?” (Lacan, [1969-1970], (2017), 69). El fantasma es la única proposición que se podría decir que es verdadera. El valor de goce del fantasma es justamente aquello que lo vuelve axioma, sacándolo del terreno de las proposiciones significantes. Y solo a través del valor de goce del fantasma en su dimensión axiomática es posible acceder a develar su otra cara: la ficcional. O sea que únicamente se alcanzaría a circunscribir y bordear ese punto de satisfacción pulsional (3ra. escansión) mediante el valor de goce del fantasma (4ta. escansión).

### **b.5) 5ta. escansión: más allá del fantasma**

Retomando las primeras tres escansiones, podemos inferir que no hay manera de armarse una relación con el mundo si no es pasando por la estructura gramatical que el fantasma provee. Abordando el concepto desde su cuarta escansión, podemos agregar – sin que esto reste valor a las escansiones precedentes- que el fantasma le otorga cierto orden a la pulsión, siendo el destino pulsional al que Lacan se refiere un real localizable: el objeto *a*. Así lo explicita en el *Seminario 15*, tal como lo mencionamos: “...el fantasma no es más que un montaje gramatical donde se ordena siguiendo distintas alteraciones el destino de la pulsión, de modo que no hay otra forma de hacer funcionar al yo (*je*) en su relación al mundo” (Lacan, [1967- 1968], 28/ 2/ 68). El goce que tiene lugar en el fantasma, en tanto forma gramatical, es del orden del sentido. A qué apuntaría entonces la interpretación: más que a revelar una verdad escondida, como suponía Freud, a extraer el goce presente en el objeto *a* del fantasma. “Ustedes no gozan más que de sus fantasmas” (Lacan, [1971-1972], (2012), 111) enfatiza Lacan en el *Seminario 19*. Sin embargo, hay una parte del goce que no logra ser capturada por el marco del fantasma, y se encuentra deslocalizada respecto de las sustancias que pudiera ir asumiendo el objeto *a*. Nos referimos a aquello que Lacan conceptualiza en su *Seminario 20* como la “sustancia gozante” (Lacan, [1972- 1973], (2016), 32). No se trata ya del objeto *a* como condensador de goce, sino de otra forma de sustancia, diferenciada de la sustancia pensante y la sustancia extensa. Será la sustancia gozante aquella de la cual nos serviremos para intentar conceptualizar un más allá del fantasma.

Lo real que podemos ubicar en el fantasma no es todo lo real. Habrá que dar un paso más allá del fantasma para circunscribir otro real: el real sin ley. Un real inalcanzable, pero cuyo borde se circunscribe a partir de situar el objeto (aquel que hace relación sexual con el Otro). Este “más allá del fantasma” que podemos ubicar en algunos testimonios de pase, remite a tal sustancia gozante “única, intensa y opaca”

(Salman, 2017, 7) conceptualizada por Lacan en el *Seminario 20*. Y nos conduce a introducir la noción de *sinthome*. Miller hace explícito tal desplazamiento teórico del fantasma al *sinthome*, que se produce a partir del “pasaje al reverso” (Miller, 2011 b, 300) del *Seminario 20* en Lacan. Movimiento que tiene lugar, en modo análogo, en la experiencia analítica: desde el goce condensado por el objeto *a* (gocce sentido) hacia el goce deslocalizado (sustancia de goce que afecta al cuerpo hablante, imposible de negativizar). “Lacan llama *sinthome* a algo que no es susceptible de atravesamiento, fractura ni anulación; no puede ser reconducido a cero. La idea es más bien que la relación del sujeto con el *sinthome* se vuelva satisfactoria” (Miller, 2011 b, 162). “Liberar el acceso al goce como imposible de negativizar” (Miller, 2011 b, 232), a un goce Otro de pura positividad, implica una perspectiva diferente a aquella que tiene como horizonte el atravesamiento del fantasma. Cuando un sujeto deja de desconocer la causa que lo determina en el fantasma, robando en él el goce “a escondidas” (Miller, 2011 b, 232), encuentra abierta una senda distinta: aquella que implica saber arreglárselas con el *sinthome*, con aquello que no accede al sentido. Establecer una nueva alianza con un goce imposible de negativizar conduce a un correlato singular: un efecto de vivificación por dicho goce. La interpretación por la vía del sentido no sería, entonces, la intervención más conveniente para contornear el límite de lo real sin ley, sino aquella otra que apunta al sin sentido. Tal como lo explicita Lacan en su última enseñanza: “en la medida en que algo de lo simbólico se estrecha con lo que llamé el juego de palabras, el equívoco -que entraña la abolición de sentido-, todo lo concerniente al goce, y en especial al goce fálico, puede también estrecharse” (Lacan, [1974], (2010), 104).

### **c) El fantasma en sus relaciones con la realidad:**

A partir de los planteos teóricos freudianos acerca de la realidad, esta pasó a ser equivalente en el psicoanálisis a la realidad psíquica. Realidad psíquica que Lacan, más tarde ha formalizado en la escritura de un matema:  $(\$ \diamond a)$  y ha elevado al estatuto de concepto: el fantasma. Sin embargo, así no quedó resuelta del todo la cuestión para Lacan, quien no dejó de preguntarse a lo largo de toda su enseñanza sobre la cualidad del vínculo que anudaría realidad y realidad psíquica. En el *Seminario 10* Lacan se sirve del sueño del Hombre de los Lobos -que para Freud revestía un carácter central- en

tanto “fantasma puro develado en su estructura” (Lacan [1962-1963], (2018), 85). Lacan afirma que en este sueño de repetición se trata de “la hiancia súbita (...) de una ventana” (Lacan [1962-1963], (2018), 85). Resulta interesante detenernos en la metáfora por Lacan utilizada para referirse a la relación entre fantasma y realidad: “un cuadro (...) viene a situarse en el marco de una ventana. Cualquiera que sea el encanto de lo que está pintado en la tela, se trata de no ver lo que se ve por la ventana” (Lacan [1962-1963], (2018), 85). Lacan acentúa aquí un aspecto crucial de la relación del fantasma con la realidad: “El fantasma se ve (...) por una ventana que se abre. El fantasma está enmarcado” (Lacan [1962-1963], (2018), 85).

En “Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad” Lacan distingue dos aspectos de la realidad. Por un lado, los discursos de la época que el psicoanalista no puede soslayar. Por otro: la realidad fantasmática del sujeto, en cada experiencia analítica en la cual él interviene. Lacan diferencia, en principio, la realidad de lo que podría ser un recorte de ella: “...la interpretación con la que se opera la mutación psicoanalítica recae justamente (...) sobre lo que recorta esa realidad” (Lacan, [1967 a], (2010), 47). Explicita exactamente qué es aquello que comanda toda vivencia de realidad: “La realidad (...) es comandada por el fantasma en tanto el sujeto se realiza en él en su división misma” (Lacan, [1967 a], (2010), 53). No habría que perder de vista, además, el sujeto del que se trata: “El psicoanalizante es aquel que llega a realizar como su alienación su yo [je] pienso, es decir, a descubrir el fantasma como motor de la realidad psíquica, la del sujeto dividido.” (Lacan, [1967 a], (2010), 53). El sujeto no es aquel que tiene plena conciencia y conocimiento de su ser, sino por el contrario, el sujeto del desconocimiento. Lacan sitúa al psicoanalista, en relación con este sujeto en su división radical: “El analista debe pues saber que, lejos de ser la medida de la realidad, sólo desbroza al sujeto su verdad al ofrecerse él mismo como soporte de ese deser, gracias al cual ese sujeto subsiste en una realidad alienada, sin ser empero incapaz de pensarse dividido, de lo cual el analista es propiamente la causa” (Lacan, [1967 a], (2010), 54). Lacan define como “insostenible” la posición del analista. La realidad alienada y la sujeción a determinado modo de goce también cuentan para él. Sin embargo, y tal como lo explicita Lacan en su *Seminario 7*, lo que tiene el analista para dar, y contrariamente a la pareja del amor que nada da, es un “deseo advertido” (Lacan, [1959-1960], (2015), 368). Advertido, fundamentalmente de los límites del fantasma como ficción: un saber proveniente de su práctica y su propio análisis, un

saber que “no se puede portar, porque ningún saber puede ser portado por uno solo.” (Lacan, [1967 a], (2010), 54).

En el *Seminario 20* Lacan indica que “la conjunción de  $\$$  y  $a$  (...) no es más que el fantasma” (Lacan [1972-1973], (2016), 97). Aclara, además: “El fantasma en que está cautivo el sujeto, y que como tal es soporte de lo que se llama expresamente en la teoría freudiana el principio de realidad.” (Lacan [1972-1973], (2016), 97). La expresión “cautivo”, refiere al sojuzgamiento que ejerce el fantasma en la subjetividad, a su lugar de determinación para el sujeto al que Lacan ya había hecho referencia en el *Seminario 11*. Recordemos que en 1964 Lacan había afirmado que “El sujeto se sitúa él mismo como determinado por el fantasma” (Lacan [1964 a], (2017), 192), resaltando su sujeción a este. En el *Seminario 20*, años más tarde, hace hincapié, además, en su función de sostén del principio de realidad.

Podemos advertir en estas referencias lacanianas, el doble estatuto del fantasma: por un lado, mantiene cautivo al sujeto; por otro, no hay chance de abordar la realidad si no es a partir de él. Estas dos facetas del fantasma se evidencian durante toda la enseñanza de Lacan. En 1964 Lacan se preguntaba “cómo puede un sujeto que ha atravesado el fantasma radical vivir la pulsión” (Lacan [1964 a], (2017), 281) Cabe preguntarse, además, una vez atravesado el fantasma ¿qué forma tomará la relación del sujeto con la realidad?

#### **d) ¿Hay fantasma en la psicosis?**

Siendo lo más secreto y lo más íntimo del sujeto, su recurso para obtener placer contra la angustia del deseo del Otro, cabe preguntarse entonces, si hay fantasma en la psicosis. Este último interrogante es correlativo al cuestionamiento de la existencia del sujeto en esta estructura.

En este sentido, podemos enunciar que en la clínica de la psicosis es posible acceder al fantasma “a cielo abierto”, evaluando a partir de allí, la dimensión de la cura.

Desde un punto de vista transclínico, el fantasma constituye un punto de articulación y fijación entre un significante y un elemento de goce. Se trata de una matriz mínima que anuda estos dos elementos heterogéneos, y que opera como defensa

ante lo real, tanto en la neurosis como en la psicosis. Existen diferentes modalidades de este fenómeno: en la neurosis el fantasma se encuentra estructurado y ordenado por el significante fálico. Implica tener en cuenta la falta estructural en el Otro. Según Miller: “todo encuentro con una falta en el Otro suscita el fantasma” (Miller, 2018 a, 63). El fantasma neurótico testimonia que no hay relación sexual: ante la ausencia de complementariedad entre los sexos, hay relación fantasmática con el objeto. En la neurosis, el sujeto es equivalente al punto de falta que constituye el falo; por ello su fantasma está soportado por el Nombre del Padre y la castración simbólica. Esto no ocurre en el fantasma psicótico. En la psicosis la falta que se hace presente en el Otro es la falta forclusiva.

Miller enuncia “la obligación que tenemos de ubicar la posición del sujeto en relación con el falo” (Miller, 2018 a, 422) y advierte que “esto se vuelve crucial en la psicosis, ya que allí el falo puede estar indexado con un cero” (Miller, 2018 a, 422). Ante este lugar que queda vacante en la psicosis, una presencia responde: el goce como acontecimiento del cuerpo, respuesta que no proviene de lo simbólico, sino de lo real.

## Capítulo 4: El don de amor y el fantasma<sup>1</sup>

Como se ha desarrollado en los capítulos precedentes, el fantasma es aquella construcción conceptual que articula dos componentes absolutamente distintos, aquel forzamiento creado por Lacan que une elementos de registros diferentes. Este instrumento teórico, cumple la función de otorgar una forma racional a lo imposible de la relación sexual. Allí donde no existe la complementariedad sexual, allí donde no hay nada equivalente a una inscripción instintiva acerca de cómo deben conjugarse los sexos, aparece la ficción del fantasma con su valor de goce.

El amor nos hace creer que tal complementariedad existe, pero nos enfrenta a la vez a lo inexorable de la falta. Por ello en este capítulo nos proponemos investigar cómo se juega la dimensión amorosa, conceptualizada tempranamente por Lacan a partir de la noción de *don* y evaluar su vinculación con la construcción teórica del fantasma, surgida en un momento inmediatamente posterior de su enseñanza. El objetivo es analizar detalladamente la articulación conceptual entre *don* de amor y fantasma, enfocando los desarrollos lacanianos comprendidos entre los años 1956 y 1958, relacionándolos a la vez con teorizaciones posteriores. Haremos uso, para ello, de herramientas conceptuales provenientes de otras disciplinas: la etnografía de Marcel Mauss, la filosofía post-estructuralista de Derrida, y la economía política a través los aportes del argentino Pablo Levín.

Por último, centrándonos en la experiencia misma del análisis, intentaremos dar cuenta del devenir de la dimensión amorosa en transferencia. Trataremos de precisar aquella travesía que emprende el amor a partir de su valor de *don* hacia un “amor más digno” (Lacan, [1973 a], (2012), 331), recalando en las transmutaciones que deberán operarse necesariamente en el fantasma para que tal camino pueda ser transitado.

### a) El concepto de don: de la etnografía al psicoanálisis

A diferencia de Freud, quien consideraba que el amor era una experiencia narcisista e imaginaria, Lacan hace hincapié en la falta y en el don. “No hay mayor don posible,

---

<sup>1</sup> Este capítulo lleva la marca indeleble de Pablo Levín, quien supo hacer de la enseñanza un auténtico *don*.

mayor signo de amor, que el don de lo que no se tiene” (Lacan, [1956-1957], (2016), 142) afirmaba ya en 1957, idea que mantuvo a lo largo de los años. En los puntos **d** y **e**) desarrollaremos el modo en que el amor teorizado como *don* en la enseñanza lacaniana, se articula con el concepto de fantasma.

Al abordar la noción de *don*, Lacan referencia a Marcel Mauss -uno de los fundadores de la etnografía moderna- en más de una oportunidad y en distintos momentos de su obra. En el *Seminario 4* enuncia, hallando sustento en el análisis que Mauss realiza del *don* primitivo: “El don es algo que circula, el don que uno hace es siempre el don que ha recibido” (Lacan, [1956-1957], (2016), 142). Sin embargo, Lacan afirma que cuando se trata de intercambios más restringidos, como aquellos que se producen entre dos sujetos, “el ciclo de los dones tiene todavía un origen distinto, pues lo que establece la relación de amor es que el don se da, digámoslo así, por nada.” (Lacan, [1956-1957], (2016), 142). Más allá de esta distinción inicial que Lacan señala, él mismo advierte -y nos hace partícipes *in situ* de sus propias reformulaciones al respecto- que es también “la nada” aquello que está en juego en los intercambios estudiados por Mauss. En un esfuerzo de precisión, define entonces aquel rasgo que caracteriza al don, tanto en el origen de los intercambios sociales como en la expresión mínima de tales intercambios, o sea entre dos sujetos: “lo que constituye el don es que un sujeto da algo de forma gratuita, pues tras lo que da está todo lo que le falta.” (Lacan, [1956-1957], (2016), 142). Si el principio del intercambio es, en ambos casos, “nada por nada” (Lacan, [1956-1957], (2016), 142), en lo que al amor respecta ese “algo” que se da, solo puede ser “nada”. “El sujeto sacrifica más allá de lo que tiene” (Lacan, [1956-1957], (2016), 142), lo cual vale tanto para el sujeto que ofrece el *don* primitivo como para el sujeto que ama. Lacan construye y hace uso de esta analogía entre el donante en el origen de los intercambios humanos y el amante, para procurar dar respuesta a la pregunta crucial que se le impone en este seminario: “¿cómo se puede amar a alguien, no solo por lo que tiene, sino literalmente por lo que no tiene?” (Lacan, [1956-1957], (2016), 147).

Es necesario, por lo tanto, realizar una parada en el *Ensayo sobre el don* e indicar cuáles son aquellos hallazgos de los estudios etnográficos de Mauss, que Lacan incorpora en su teoría.



Marcel Mauss (1872- 1950), sobrino y discípulo de Émile Durkheim, obtuvo su primer título en filosofía en 1895, antes de orientarse a la sociología de las religiones y dedicarse a la investigación y enseñanza de la “Historia de las relaciones de los pueblos no civilizados”. La heterodoxia teórica de Mauss ha representado una perspectiva diferente a la de Durkheim, ampliando las fronteras de la filosofía social y produciendo un corte epistemológico en lo que se venía teorizando hasta ese momento.

Mauss mostró una profundización y determinación del carácter simbólico de la realidad social. No era ya solo que esta se moviese por símbolos, lo cual estaba claro desde Durkheim, sino que Mauss sostuvo que su propia constitución era simbólica, en cuanto arbitraria e inmotivada. Este punto denota el carácter revolucionario de las teorizaciones de Mauss, que a partir de sus desarrollos provocó una subversión del naturalismo que daba explicación a los hechos y acontecimientos sociales.

#### **a.1) El estatuto simbólico del *don***

Mauss produjo un salto lógico semejante al de Marx, denunciando y rebatiendo la ilusión según la cual la realidad social y económica es tan armónicamente acorde a la condición humana como genérica y eterna. En el “Estudio Preliminar” del *Ensayo sobre el don* el antropólogo Fernando Brumana ubica una interesante analogía entre Mauss y Marx sobre el estatuto otorgado a lo simbólico. Lo sorprendente es que incluye, discretamente en un pie de página, un tercer autor en esta analogía: Lacan. Con relación al análisis que Mauss realiza del carácter simbólico de la moneda, que hace que esta “sea lo que no es y no sea lo que es” (Mauss, 2012, 37), Brumana introduce a Lacan. Lo menciona en un interrogante que podría pasar desapercibido: “¿Sorprende que Lacan haya dado una definición de símbolo muy próxima: la presencia en la ausencia y la ausencia en la presencia?” (Mauss, 2012, 37, n. 21). Esta referencia del *Seminario 2* que Brumana desliza en un pie de página, sigue idéntica línea que las teorías maussianas sobre los orígenes de la noción de moneda. Estas teorías tienen, a su vez, afinidad con los desarrollos de Marx acerca del sistema monetario y la mercancía. El psicoanálisis, la etnografía moderna y el marxismo quedan de este modo emparentados, otorgándole los tres un papel determinante a lo simbólico.

Es fundamental reconocer el significativo valor de estos aportes de Mauss, ya que Lacan centra su *Seminario 4* en la trasmutación que se opera desde el objeto de satisfacción (real o imaginario) al objeto del *don* (propiamente simbólico). Cabe

preguntarse -interrogante que retomaremos en el siguiente apartado- si el objeto del *don* no es también un objeto de satisfacción, tanto para el donante como para el donatario; y si lo es, de qué satisfacción se trata.

Retomando la tímida introducción que Brumana realiza de Lacan en su “Estudio Preliminar”, advertimos que esta temprana definición de *símbolo* “la presencia en la ausencia y la ausencia en la presencia” (Lacan [1954-1955] (2012), 63) es solo el inicio de aquella pregunta sobre lo simbólico que insistirá durante toda la enseñanza lacaniana. Pregunta que irá tomando diversas formas y hallando diferentes respuestas a lo largo de los años. En el *Seminario 4* Lacan continúa aquel esbozo conceptual de *lo simbólico*, que había comenzado a delinear en sus primeros textos. Afirma que “en una dialéctica simbólica lo que no se tiene existe tanto como todo lo demás” (Lacan, [1956-1957], (2016), 125) y enuncia por vez primera que en tal “simbólica del don se pueden dar toda clase de cosas a cambio” (Lacan, [1956-1957], (2016), 125). Si bien explicita que esta dialéctica del símbolo es una “alternancia fundamental” (Lacan, [1956-1957], (2016), 154) puede entreverse que constituye para Lacan mucho más que un juego de opuestos. *Lo simbólico*, en tanto dialéctico, trasciende aquí la estática bipolaridad ausencia-presencia, para devenir movimiento y transformación de elementos contrapuestos, antítesis y síntesis. La presencia solo existe sobre un fondo de ausencia, y la ausencia - dice Lacan- “funciona en cuanto tal” (Lacan, [1956-1957], (2016), 154). A esta altura de su enseñanza, la lógica del intercambio simbólico es para Lacan “tanto ausencia como presencia (...), circula dejando tras de sí el signo de su ausencia en el lugar de donde proviene” (Lacan, [1956-1957], (2016), 154).

## **a.2) Don y cesión de objeto**

A Marcel Mauss le interesaba estudiar las formas del don en las sociedades, llamadas por él “primitivas”, dado que allí podía visibilizar otras formas de intercambios no capitalistas. El *potlatch* era una de esas formas y Lacan estudia este hecho social en distintos momentos de su enseñanza, para abordar, entre otros temas, el concepto de amor.

La idea que Mauss se había hecho con su base etnográfica era que el *potlatch* ponía en juego a dos y solo a dos actores individuales o grupales: uno que da y otro que recibe, que en un plazo indeterminado (pero ineludible) deberán intercambiar sus papeles: el que recibió, dará; el que dio, recibirá. La cuestión con la que Mauss

comienza su *Ensayo sobre el don* es la pregunta por lo que hace que los obsequios deban ser devueltos. Parecería que Mauss se hubiese saltado las dos primeras reglas (que formulara posteriormente): la obligación de dar y la de recibir. Pero lo que intentó transmitir fue que estas dos obligaciones -la de dar y la de recibir- eran lógicamente posteriores a la obligación de devolver. Vale decir que el sistema del don se establece solo en la medida que la devolución (real o prevista) confirma el sistema de crédito, de confianza. “Negarse a dar (...) así como negarse a recibir, equivale a declarar la guerra, significa rechazar la alianza y la comunión” (Mauss, 2012, 93) sostuvo Mauss. Es imprescindible detenernos aquí, para señalar la simétrica exactitud con la que Lacan reproduce esta lógica maussiana en su *Seminario 19*, al abordar el circuito de la demanda, el ofrecimiento y el rechazo: “¿qué quiere decir que yo te ofrezco? De ningún modo quiere decir (...) que yo doy. Tampoco quiere decir que tú tomes (...). Cuando yo ofrezco algo, lo hago con la esperanza de que tú me devuelvas. Y justamente por eso existe el *potlatch*” (Lacan, [1971-1972], (2012), 88).

En su *Ensayo sobre el don* Mauss nos presenta tres fases en la circulación de bienes y servicios: la fase actual, de capitalismo avanzado, que ha mercantilizado esta circulación en forma radical; la fase primera, propia de las sociedades menos articuladas, en la cual cada mitad de la unidad social está a disposición de las necesidades materiales y espirituales de la otra; y una fase intermedia que hace de gozne entre la primera y la actual. Lo que caracteriza a esta fase intermedia es el acto de ceder, llevado a cabo en forma ceremonial (señalemos el estatuto simbólico de tal acto) y sin fronteras (se trasciende el núcleo familiar, intimando con lo extraño). La fase por la que Mauss se interesó es justamente esta segunda fase, el momento en que la cesión de la propiedad se realiza de un modo cada vez más amplio, superando el límite de la unidad primitiva, para hacerse tribal, intertribal e internacional. La fase primera no conlleva para Mauss una ausencia de la propiedad privada, sino una propiedad que puede ser cedida, operación que tiene lugar efectivamente en la segunda fase. Más allá de este ordenamiento en fases a los fines del estudio de estas sociedades, lo que acapara la atención de Mauss es la posibilidad de que el circuito de reciprocidad pueda no cerrarse, que la confianza depositada pueda ser no compensada. Y aun con tal carga de incertidumbre -descubre Mauss- o precisamente por ella, el sistema de dones ha sido el mecanismo por el que las sociedades han accedido a la cohesión. “Lo ideal sería dar un

*potlatch* y que este no fuera devuelto” (Mauss, 2012, 164, n. 200) registra Mauss en un pie de página.

La pregunta ineludible es por qué Lacan se interesa por este tipo de intercambios donáticos. ¿Qué aspecto de los desarrollos de Mauss lo atrae? ¿Qué peculiaridad de esta teoría lo seduce? ¿Cuál es el rasgo, el detalle, el sesgo que lo cautiva? Sostengo que dos cuestiones centrales de la teoría maussiana logran captar la curiosidad de Lacan: por un lado, el acto de ceder, y por otro las características del objeto cedido. Sus interrogantes bien podrían haber sido los siguientes: ¿Qué motiva a un sujeto a ceder algo propio, una minucia, una nimiedad; algo cuyo valor real es nada? ¿Qué lo impulsa a “ceder nada”, sin certeza de obtener algo a cambio? ¿Existe allí una satisfacción? ¿Si así fuera, de qué tipo de satisfacción se trata?

Sigamos la pista del *Seminario 4*: “Qué es dar” (Lacan, [1956-1957], (2016), 142) se pregunta Lacan. “¿No hay acaso otra dimensión, introducida ahí donde la relación de objeto es elevada al grado simbólico por el hecho de que el objeto puede ser dado o no?” (Lacan, [1956-1957], (2016), 142). Por último, el interrogante de Lacan que condensa el cuestionamiento central respecto al ceder: “lo que se da, ¿es alguna vez el objeto?” (Lacan, [1956-1957], (2016), 142)

La “otra dimensión” a la que refiere Lacan es, sin duda, ese otro registro que está más allá de la frustración o satisfacción real de la necesidad. Reparemos en una frase: “la frustración solo tiene sentido en la medida en que el objeto, como pertenencia del sujeto, subsiste después de la frustración” (Lacan, [1956-1957], (2016), 141). Es esta una referencia clave del seminario, en la cual vale la pena detenerse, ya que Lacan transforma el concepto común de frustración. La frustración que aquí interesa -la simbólica- solo tiene sentido si el objeto real continúa en el campo del sujeto, si la necesidad fue satisfecha previamente. Y esto es así, justamente, porque no se trata en absoluto del objeto real. Lacan nos señala que en el amor estamos en otra dimensión en la cual lo único que vale es el *don*, el “dar o no dar”, independientemente del objeto real. Si el Otro da, esto tomará para el sujeto valor de signo de amor. Por ello Lacan es extremadamente minucioso al precisar que aquello que se pide como signo de amor “solo vale como signo y como ninguna otra cosa” (Lacan, [1956-1957], (2016), 142). “La relación de objeto es elevada al grado simbólico” (Lacan, [1956-1957], (2016), 142), nos recuerda Lacan. Esta relación se desprende así de la esencia del objeto real, se

enaltece alcanzando un estatuto diferente. Por lo tanto, aquello que se da en la dimensión amorosa nunca es el objeto sino el *don* y su efecto: el signo de amor.

Resta aún dar respuesta al interrogante por el tipo de satisfacción puesta en juego en el acto de dar y recibir el *don* de amor. No es una satisfacción real, sino que, en tanto simbólica, da muestra de la operación fundamental realizada por el significante sobre los objetos. Es una satisfacción -por así decirlo- desnaturalizada. Para explicarla ¿quién mejor que el propio Mauss?: “Lo que obliga en el regalo (...) intercambiado, es el hecho de que la cosa recibida no es algo inerte. Aunque el donante la abandone, esta sigue siendo una cosa propia. A través de ella, tiene poder sobre el beneficiario.” (Mauss, 2012, 88). Como contrapartida, “se comprende clara y lógicamente que (...) haya que devolver al otro lo que en realidad forma parte de su naturaleza y su sustancia; pues aceptar algo de alguien es aceptar algo de su esencia espiritual, de su alma.” (Mauss, 2012, 91) explica Mauss.

Para quien recibe el signo de amor se trata, entonces, de la satisfacción que implica tener sobre el Otro una determinada injerencia, hacerle falta. Para el que otorga tal signo, la satisfacción se juega en poder ceder al Otro algo de su propia falta. Parafraseando a Mauss, “negarse a dar, así como negarse a recibir” (Mauss, 2012, 93), equivale a rechazar la dimensión amorosa, eminentemente humana.

Intentemos dar respuesta a los interrogantes planteados por una autora contemporánea: “¿Por qué un regalo es un regalo? ¿Qué se entrega en ese acto más allá del objeto que se obsequia? ¿Todo regalo supone amor? ¿Por qué a algunos les cuesta regalar?” (Recalde, 2019, 86). Recalde distingue dos vertientes: la del valor del objeto y la de la renuncia subjetiva. En tanto el valor del objeto cedido está determinado por lo que le cuesta al sujeto desprenderse de él, ambas vertientes confluyen. La autora señala que “un *verdadero* regalo implica un forzamiento” (Recalde, 2019, 87) ya que no se trata de dar lo que a uno le sobra. Un regalo no es, en absoluto, la “falsa entrega” (Recalde, 2019, 87) de la limosna. La diferencia entre la verdad del obsequio o su falsedad estaría marcada por la posición subjetiva en juego: un sujeto capaz de dar aquello que no tiene en contraposición a un sujeto que solo da aquello que tiene (de sobra). Si no hay renuncia a un objeto, más allá del deseo del sujeto de retenerlo para sí, no hay auténtico regalo. Solamente un “decir *no* por el lado del tener” (Recalde, 2019, 87) -precisa Recalde- hace posible la cesión de objeto. Nos indica, además, el único

atajo a través del cual es posible acceder a la perspectiva del amor: la castración. Un sujeto que ama- afirma- ha entregado aquello que sabe le hará falta, renuncia al retentivo “es para mí”. El riesgo que implica amar radica en la dificultad que tal desprendimiento supone. El viraje subjetivo del retener al dar no es factible para algunos sujetos, ya que los enfrenta a la posibilidad de una pérdida inexorable.

### **a.3) El poder del don**

En el apartado c) desarrollaremos, a partir de algunos aportes de la economía política, la diferencia entre *don* y *mercancía*, distinción crucial para abordar el concepto de amor en psicoanálisis. Cabe adelantar, no obstante, un aspecto inherente a la noción de *don*, que nos permitirá circunscribir su estatuto simbólico, en analogía con las primeras teorizaciones lacanianas: a diferencia de la *mercancía*, del objeto dotado de valor de cambio en el modo de producción capitalista, el *don* tiene un peso simbólico y un poder que refleja, reproduce y potencia el influjo que todo sujeto tiene frente a otro sujeto con el que interactúa. Pero tal poder debe ser entendido como lo opuesto a coacción unívoca o usufructo del trabajo ajeno; poder es aquí libertad y reconocimiento mutuo. Ese influjo de un sujeto sobre otro, indica también cierto grado de alienación, aunque no basado en el terror ni la obediencia.

En otras palabras: si en los intercambios donáticos prima aquel poder del donante sobre el donatario (y viceversa), esa potencia subjetiva que deja marcas recíprocas, en los intercambios que tienen lugar en el sistema capitalista los sujetos son, por el contrario, indiferentes, y es la mercancía lo único que cuenta. Citemos a Levín en “El capital tecnológico”: “La mercancía se destaca de todas las formaciones económicas anteriores porque su esencia es la universalidad basada en la ajenidad e indiferencia recíprocas entre los hombres mercantiles” (Levin, 2012, 149). El objeto inerte de la mercancía le resta poder tanto a su oferente como a su demandante, suprime cualquier posibilidad de reconocimiento entre ellos, anula -en definitiva- la dimensión subjetiva. Es interesante detenerse en las palabras elegidas por Levín para marcar el cambio atroz que tuvo lugar con el advenimiento de la mercancía en los vínculos humanos: “los lazos que implican dependencia personal, o incluso la vida común entre individuos no emparentados que se reconocen y guardan memoria de sus relaciones particulares deben desvanecerse para que predomine la relación mercantil.” (Levin, 2012, 149). Levín denomina al resultado de este proceso de anulación subjetiva causado por el sistema

capitalista “personalidad impersonal” (Levin, 2012, 149). A propósito de esta expresión de Levin, cabe remitirse a Lacan y su noción de discurso en el *Seminario 17*: “¿Qué valor tiene esa misma persona que habla? Puesto que (...) ella es la caída, la caída del efecto del discurso, siempre fracturado en algún sitio” (Lacan, [1969-1970], (2017), 35). Un psicoanalista contemporáneo expresa, en la misma línea: “No perdamos de vista que todo personaje del que se trate en este asunto no será agente de su discurso, sino que este será quien lo agencie a él” (Coppo, 2010, 116).

Como contrapartida, me permito citar nuevamente a Fernando G. Brumana, quien explica refiriéndose a los intercambios donáticos: “Para que pueda sostenerse ese poder que uno tiene sobre el otro porque el otro lo tiene sobre uno se necesita (...) la paradójica coincidencia que Mauss marcaba en el don entre su apariencia libre y su sustrato obligatorio” (Mauss, 2012, 51). Nos inclinamos a considerar -sometiéndolo a consideración de los lectores de esta tesis- que el concepto de amor lacaniano supone también tal “paradójica coincidencia”, siendo “siempre recíproco” (Lacan, [1972-1973], (2016) ,12) a pesar de la posibilidad de no correspondencia. En el amor hay siempre reciprocidad, no por la respuesta que se obtiene, sino porque el amor que se siente por el Otro es el “efecto retorno” (Miller, 2008, 2) de la causa de amor que el Otro provoca. Como ilustra Miller: “el amor que tengo por ti no es solo asunto mío, sino también tuyo” (Miller, 2008, 2). El amor lacaniano en cuanto *don*, implica lógicamente al Otro; está a él alienado: es este su sustrato obligatorio.

El amor de transferencia, amor por excelencia que como analistas nos concierne, se desarrolla en esta misma lógica que determina los intercambios no mercantiles. En la experiencia analítica operan idénticas reglas de reconocimiento mutuo y libertad, aquellas que regulan todo intercambio donático. La paradójica coincidencia que Mauss advertía en el *don* tiene también lugar en el amor transferencial. Sin necesidad de coerción, ni terror, ni obediencia, este amor se sustenta en la suposición de reciprocidad, “hace señas” (Lacan, [1972-1973], (2016) ,12), aunque sea libre del Otro en apariencia.

Otro punto preeminente de la teoría maussiana del *don* que cabe destacar, es que las prestaciones que menciona no tienden a la unificación de los *partenaires* en una unidad que las subsuma, sino por el contrario, conjuga la diferencia entre ambos. No se trata de un interés común que se establece por encima de los intereses particulares, sino un espacio (social o intersubjetivo) que garantiza la autonomía de tales intereses. Desde

una perspectiva política, la coerción que opera en la constitución del Estado es lo opuesto al don. La sumisión e intimidación que sientan las bases del primero, se contraponen al honor y la generosidad inherentes al sistema donático de intercambios.

El concepto lacaniano del amor, en tanto responde a la lógica de tales intercambios, si bien aspira a hacer de dos Uno, y aunque sea siempre recíproco “es impotente (...) porque ignora que no es más que el deseo de ser Uno” (Lacan, [1972-1973], (2016), 14). El amor es en Lacan, paradójicamente, un poder impotente.

#### **a.4) El *don*: una apuesta al despilfarro vivificante**

El *potlatch* no es el único tipo de intercambio donático que menciona Mauss. La *kula* y la *moka* también lo son, y resalta en los tres su carácter de apuesta, por un lado, y despilfarro por otro. Mauss comenzó estudiando este tipo de intercambio en varios pueblos indios de la costa noroeste de América del Norte. Después de una década de trabajo advirtió que este fenómeno tenía características universales que se replicaban no solo en otras culturas arcaicas de África y Oceanía, sino también en ciertos obsequios contemporáneos como los regalos navideños. El panorama de Mauss se vio completado posteriormente, con un informe de Bronislaw Malinowski, acerca de unos hombres que surcaban los mares uniendo unas islas, en un fluir incesante de regalos de collares y pulseras.

Vale decir que tanto el *potlatch*, la *kula* y la *moka* corresponden a una acción que acepta la pérdida como una de sus eventuales consecuencias. Más allá de la obligatoriedad de su devolución, esta no está garantizada al inicio del circuito. La confianza depositada por cada participante en el sistema de intercambio en el otro *partenaire* asume un riesgo doble: que no devuelvan la prestación efectuada, o que su devolución excesiva exija una nueva donación aún más cuantiosa.

Se hace evidente el singular grado de despilfarro que el *don* conlleva: “es una acción (...) en la que se despliegan esfuerzos y recursos de gran magnitud, con mucha importancia social y emocional (...), se tira la casa por la ventana” (Mauss, 2012, 42). La ofrenda en el *potlacht* debe ser desmedida, significando esta un sacrificio y un gran gesto que “declara sin reparos que la locura de los espíritus está por encima de la razón de los estómagos” (Mauss, 2012, 44). Trascendiendo los aspectos descriptivos, el despilfarro inherente a los intercambios donáticos conlleva un efecto antifuncional al



sistema: el *don* exige una circulación de bienes que debilita la acumulación productiva y desalienta cualquier forma institucionalizada de propiedad. Y aunque cierto grado de acumulación se produzca, y se cree una “frontera entre pobres y ricos, el principio de circulación hace que esta frontera sea móvil” (Mauss, 2012, 46). Por lo dicho, sostengo en esta tesis que el sistema donático implica una salvaguarda frente al riesgo de la acumulación de capital, la fijeza de las jerarquías y el monopolio de poder.

Mauss no solo realiza, sin embargo, una descripción sociológica de tales intercambios, sino que recalca la dimensión afectiva que el fenómeno tiene para sus actores: “el fugaz instante en que la sociedad y los hombres toman conciencia sentimental de sí mismos y de su situación respecto de los demás” (Mauss, 2012, 253). Lo denomina el “aspecto vivo” (Mauss, 2012, 253) de su investigación, aquel que trasciende lo estático, lo petrificado e incluso lo “cadavérico” (Mauss, 2012, 253).

El concepto de amor lacaniano tiene –análogamente al *don* en la etnografía de Mauss-, idénticos rasgos de apuesta, de despilfarro y de abundancia vivificante. Ante la falta estructural de relación sexual “lo que (la) suple (...) es precisamente el amor” (Lacan, [1972-1973], (2016), 59).

El amor es una apuesta a que tal relación podría existir, “es una manera muy refinada de suplir la ausencia de relación sexual fingiendo que somos nosotros los que la obstaculizamos” (Lacan, [1972-1973], (2016), 85). La relación sexual, esa relación inexistente entre los goces de cada quien, es la que será sustituida por la apuesta del amor. La pérdida es una de sus posibilidades, y es justamente aquello que pone a prueba el coraje que el riesgo de amar significa, su “valentía ante fatal destino” (Lacan, [1972-1973], (2016), 174). La apuesta que el psicoanálisis propone con “audacia increíble ya que toda su experiencia se opone a ello, y demuestra lo contrario” (Lacan, [1972-1973], (2016), 13) es que el amor aun tiende a “hacerse uno” (Lacan, [1972-1973], (2016), 13).

Toda apuesta involucra cierto grado de incertidumbre, y en el amor -incluyendo un amor paradigmático como lo es el amor de transferencia- no existe seguridad alguna. “Uno no sabe con certeza qué va a pasar con lo que uno diga, inclusive, no sabe qué va a pasar con buena parte de lo que ocurre dentro de la relación analítica (...) El analizante siempre (...) nos plantea un terreno conjetural” (Coppo, 2010, 100) reflexiona Coppo, y nos invita a profundizar en nuestra labor como analistas para adentrarnos en aquellos campos de incertidumbre que el amor de transferencia implica.

El amor lacaniano nos presenta también su faceta de despilfarro, en aquel “amor sin límites” (Lacan, [1964 a], (2017), 284) del *Seminario 11*, un amor “que solo puede postularse en ese más allá donde (...) renuncia a su objeto” (Lacan, [1964], (2017), 283). Si el amor se sustenta- en la teoría freudiana y en la primera enseñanza de Lacan- en la castración y en la falta de objeto, cabe aceptar que el amor tiene límites. Sin embargo, en su última enseñanza, Lacan introduce dialécticamente el carácter ilimitado del amor, noción ya en ciernes en su onceavo seminario, tal como referenciamos. Así como Mauss reconoce aquella inevitable tendencia al despilfarro involucrada en los intercambios donáticos, Lacan no deja de admitir -a medida que avanza su enseñanza- el carácter de exceso implicado en la dimensión amorosa, aproximando paulatinamente el concepto de amor al de goce.

Lacan vuelve sobre este rasgo de despilfarro ligado al amor en el *Seminario 19*. El sistema del don -recordemos- se establece solo en la medida que la devolución (real o prevista) confirma el sistema de crédito, de confianza. Pero al implicar la devolución, tal como ya señalamos, cierto grado de incertidumbre, el *don* podría significar un sacrificio excesivo, un gasto en demasía sin certeza de retribución, en definitiva: una acción anti-económica. “El potlatch es lo que anega, es lo que desborda lo imposible que hay en el ofrecer, lo imposible de que sea un don” (Lacan, [1971-1972], (2012), 88) enuncia Lacan. No deja de advertir el carácter de extrañeza que ha tomado este tipo de intercambio “para nuestro discurso” (Lacan, [1971-1972], (2012), 88), e indica que “en nuestra nostalgia” (Lacan, [1971-1972], (2012), 88) hacemos de él “lo que sostiene lo imposible” (Lacan, [1971-1972], (2012), 88). Resalto los verbos que Lacan usa para referirse al *potlatch* y su efecto de despilfarro: *anegar*, *desbordar*. Ambos aluden a rebasar un borde, exceder cierta cantidad de una sustancia y producir un derrame. Este plus que se ofrece en el intercambio donático- a pesar de lo azaroso de su devolución- hace del sistema del *don* algo incomprensible para “nuestro discurso”; “imposible” en tanto contradice la lógica capitalista que regula nuestros actos.

En el *Seminario 20* Lacan se refiere, una vez más, a tal desmesura: “...el amor pide amor. Lo pide sin cesar. Lo pide...*aun*” (Lacan, [1972-1973] (2016), 12). Lacan nos indica, entonces, la senda por la que plantea el amor como *don* a esta altura de su obra: “el amor es el enfrentamiento a ese impasse, a esa imposibilidad” (Lacan, [1972-1973] (2016), 174) de la relación sexual.

Con respecto al aspecto vivo que señalamos en el *don* tiene, análogamente, preeminencia en los desarrollos sobre el amor de los últimos años de Lacan. En su última enseñanza, el concepto de amor se va emparentando a esa “vaga expresión que consiste en enunciar el gozar de la vida” (Lacan, [1974], (2010), 105). Lacan nos recuerda que, tal como ocurre en el amor, “de la vida no sabemos nada (...) Nada hay más real, lo cual quiere decir más imposible” (Lacan, [1974], (2010), 105).

Hemos mencionado ya que Lacan fue distinguiendo, contraponiendo o aproximando a lo largo de su obra el concepto de amor a otras nociones, como las de deseo y goce. Cabe formular un interrogante: aquella apuesta que apunta a un despilfarro vivificante, tanto en el amor como en el sistema donático, ¿no remite acaso a la “sobreabundancia vital” (Lacan, [1959-1960], (2015), 294) del *Seminario 7*, característica inherente a “cierta forma de goce”? (Lacan, [1959-1960], (2015), 294). Ese “singular modo de satisfacción sexual que Lacan denominó goce” (Arenas, 2021, 148), constituye la materia sobre la que debe operar un tratamiento psicoanalítico.

#### **a.5) La antiutilidad del *don*:**

No deberíamos pasar por alto una nota al pie del “Estudio Preliminar”, que enfatiza la “antiutilidad” del exceso inherente al *don*. La transcribo: “La inutilidad de este aspecto del potlatch/ kula, o mejor, su antiutilidad, hace recordar lo dicho por alguien bastante vinculado a Bataille, Jacques Lacan: El goce es lo que no sirve para nada” (Mauss, 2012, 44, n. 26). La antiutilidad será, entonces, el último rasgo a considerar del *don* en este apartado.

Realizaremos un breve excursus para definir, ante todo, qué significa que algo sea “útil”. Esta noción resulta subsidiaria a la de “interés”. La propia palabra “interés” tiene un origen técnico contable: “*interest*” -en latín- era un vocablo que se escribía en los libros de contabilidad, frente a las rentas a percibir. No obstante, en las morales antiguas epicúreas, lo que se buscaba era el bien y el placer y no la utilidad material. Con el surgimiento del mercantilismo cobraron vigor dos nociones íntimamente relacionadas: la de *beneficio* y la de *individuo*. Fueron nuestras sociedades occidentales las que han hecho del hombre un “*homo economicus*”. Pero esto no ha sido siempre así. La “fría razón del comerciante, el banquero y el capitalista” (Mauss, 2012, 246) no es la que animaba a donantes ni a donatarios en sus intercambios. Un análisis minucioso del sistema donático, no ubica en ningún caso una acumulación de capital, motivada por el

mero hecho de poseerlo. Se atesoraba, sí, pero solo para dar en exceso. Lo cual se halla en las antípodas de la noción de interés individual y de utilidad que rige nuestras actuales sociedades capitalistas.

Luego de esta necesaria digresión, retomemos la nota al pie mencionada. Es la segunda oportunidad en la cual se referencia a Lacan en este texto no psicoanalítico. En esta ocasión, el concepto lacaniano de goce -tal como se define en el *Seminario 20*- se coloca en una posición de equivalencia con respecto al don. Al comenzar este seminario Lacan se pregunta si existe alguna utilidad del goce. Resulta notable que inmediatamente antes de concluir “el goce es lo que no sirve para nada” (Lacan, [1972-1973], (2016), 11) haga alusión al “despilfarro” (Lacan, [1972-1973], (2016), 11) al que el goce tiende. En el corazón del don y también del goce hallamos tal tendencia al exceso e idéntico rasgo de antiutilidad. ¿Estaría, entonces, muy desencaminado pensar que a partir de la paulatina aproximación de los conceptos de amor y goce -que tiene lugar en la enseñanza lacaniana desde el *Seminario 14* -ambos rasgos caractericen también al concepto de amor?

El amor lacaniano no solo tiende al exceso -tal como ya hemos mencionado- sino que es, además, absolutamente inútil en un sentido económico del término. Hacemos alusión aquí no solo a la economía de mercado, sino a la economía psíquica, ya que el amor no se orienta por un interés privado ni apunta a obtener un beneficio individual. El amor- tal como Lacan nos enseña- tiende a dar inútil y desmesuradamente lo que no se tiene. Cabe preguntarse: ¿es esto posible?

### **b) El don en la filosofía de Derrida: la “locura” de “lo imposible”**

Intentaremos dar respuesta, de la mano de Jacques Derrida, al interrogante planteado sobre el final del apartado anterior. Este filósofo francés contemporáneo post estructuralista se enfoca en varios aspectos del *don*, de los cuales tomaremos para este análisis solo tres. Estos no solo guardan correspondencia con la noción lacaniana del amor, sino que además permiten su articulación con el concepto de fantasma.

El primero de ellos atañe a la forma lógica y cronológica de “lo imposible” que Derrida nos presenta como constitutiva del *don*. En cuanto a la lógica del *don*, Derrida nos empuja a un abismo paradójico: “Se piensa que no se puede dar sino que lo que se

tiene, lo que propiamente se posee, y dárselo al otro que, a su vez, puede así tenerlo, entrar en posesión. Dar lo que no se tiene (...) no detenta su valor de paradoja sino debido a aquello que, para el sentido común, conecta el dar con el haber, con el tener” (Derrida, 1995, 9). Idéntico valor es inherente al concepto de fantasma en tanto “ensambladura” (Freud, [1916], (2013), 341) entre dos elementos heterogéneos. El esfuerzo de Lacan en formalizar tal coalescencia paradójica desembocó en su matema: ( $\$ \diamond a$ ). No obstante, la paradoja del fantasma permanece irresuelta como tal.

Derrida se detiene en las contradicciones que entraña la noción de *don* “¿Cómo hablar razonablemente (...) de forma accesible al sentido común de (...) un don sin nada dado? ¿No podría tener lugar más que a condición de no tener lugar, y de seguir siendo lo imposible?” (Derrida, 1995,1), se pregunta Derrida. De modo análogo, el amor, tal como nos recuerda Lacan en el *Seminario 20*, “ignora la imposibilidad de establecer la relación de (...) dos sexos” (Lacan, [1972-1973], (2016), 14). Basta ir a las últimas páginas del mismo seminario, para reencontrar tal “imposibilidad” (Lacan, [1972-1973], (2016), 175) que el amor pretende suplir con su velo de palabras, pero en la cual, no obstante, se sustenta.

En cuanto a su temporalidad, el *don* comprende dos acontecimientos separados en el tiempo (dar y devolver): ¿en cuál de los dos momentos ubicar al *don*? Este requiere una estructura de demora, de desfase. El intervalo que separa la recepción de la restitución constituye el rasgo original y esencial del *don*. El *don* –tal como explicita Derrida– da el tiempo. “Allí donde hay *don* hay tiempo” (Derrida, 1995, 2). Lo mismo sucede en el amor, lo cual resulta especialmente notable en la experiencia analítica. Se requiere tiempo, ni un instante ni un tiempo infinito; se precisa un ritmo, una cadencia. Esta temporalidad compleja del *don* y del amor se contrapone al “instante” (Miller, 2018 a, 28) del fantasma. “El fantasma tiene una estructura temporal estrictamente puntual, absolutamente elemental” (Miller, 2018 a, 28) afirma Miller.

El segundo aspecto inherente al *don* que Derrida desarrolla puede ser sintetizado en una frase: “Desear dar lo imposible: evidentemente esto es la locura” (Derrida, 1995, 1). Es notable la particular atracción de Derrida por esta locura del *don*. Locura que hace entrar en crisis a la racionalidad regulada del cálculo económico, a la equivalencia racional de entradas y gastos, propia de la lógica capitalista. Es probable -aventura Derrida- que “solo una locura atópica y utópica pudiera (...) dar lugar al *don*” (Derrida,

1995, 1) permitiendo entonces el despliegue de “lo extraordinario, lo insólito, lo extraño, lo extravagante, lo absurdo” (Derrida, 1995, 1). Sostiene que tal locura guarda estrecha relación con el exceso y la exageración, ya que un don moderado, comedido, no sería un *don*. Se adentra entonces en el territorio de dicha locura, y se percata de que esta es doble: “puesto que amenaza (...), tanto al círculo cerrado de la racionalidad intercambista como al gasto desenfrenado, sin retorno, de un don que se olvida: locura de la guarda o de la capitalización hipermnésica y locura del gasto olvidadizo” (Derrida, 1995, 1). ¿No nos conduce Lacan, acaso, hacia el encuentro de esta misma veta en el amor? ¿No insinúa, por ejemplo, que el amor, al poner a prueba ese “goce (...) siempre inadecuado, perverso, (...) loco, enigmático” (Lacan, [1972-1973], (2016), 174) halla en tal valiente empeño su propio “drama” (Lacan, [1972-1973], (2016), 175)? ¿No nos advierte, incluso, que en tal “enfrentamiento” (Lacan, [1972-1973], (2016), 174) al impasse de la relación sexual inherente al amor radica su carácter “extremo” (Lacan, [1972-1973], (2016), 176)? La locura del *don* enunciada por Derrida está, por consiguiente, indisolublemente ligada al amor lacaniano.

El tercer y último aspecto corresponde a una operación efectuada por la locura, que no pasa desapercibida a Derrida y que no debemos, en modo alguno, soslayar. El autor puntualiza que la locura del *don*: “termina corroyendo el lenguaje mismo, arruina la referencia semántica” (Derrida, 1995, 8) Advierte, además: “llega un momento en que dicha locura se pone a abrasar la palabra o el sentido mismo del *don* y a diseminar sin retorno tanto sus cenizas como sus términos o sus gérmenes” (Derrida, 1995, 8). Es fundamental detenerse en esta trasmutación que efectúa la locura sobre el lenguaje: la locura del *don* es un fuego arrollador que hace del lenguaje un rescoldo, lo convierte en polvo y lo esparce irremediabilmente. El lenguaje a expensas de la llamarada de la locura queda hecho cenizas, se torna irrecuperable, se disemina (reparemos en este término) sin cesar. Derrida nos propone buscar el principio de unificación de todas las locuciones idiomáticas en donde se presentan el nombre “don”, el verbo “dar” el adjetivo “dado”, e intuye que “parece faltar ese foco semántico en torno al cual se reagruparía una economía o una polisemia organizada” (Derrida, 1995, 8). Si dicha falta se confirmase, prosigue “habría que renunciar a un concepto de lenguaje regulado por profundos anclajes semánticos” (Derrida, 1995, 8). Un paso más y Derrida llega a reconocer una diseminación sin retorno del sentido. La locura del *don* opera afectando al lenguaje, provocando que el sentido se pierda sin chance alguna de recuperación,

admite Derrida. Desde el psicoanálisis consideramos que la locura hace estallar el lenguaje...lo cual ocurre no solo en la locura. La psicosis y también la neurosis son trastornos del lenguaje. El sentido es un efecto, no se halla abrochado al significante; bien puede diseminarse, tal como explicita Derrida. “En última instancia, se puede afirmar que hablar es, inevitablemente, un trastorno del lenguaje. Hablar trastorna, y si bien hay una lengua común, cada uno tiene un modo singular de hacer uso de la misma” (Millas, 2015, 54) considera Millas.

Podemos concluir, entonces, que la locura del *don* -análogamente al amor- presenta una forma lógica de imposibilidad que tiende al exceso y desmesura. La locura del don y el amor requieren, asimismo, una estructura de demora: dan el tiempo. En ambos existe un riesgo potencial: de no contar con una instancia que lo fije, el sentido corre peligro de dispersarse.

Es el fantasma, esa ensambladura entre el goce y el sentido, entre la pulsión y el significante, el que produce el abrochamiento que comanda gran parte de nuestra vida psíquica. “El fantasma fija el sentido, ese sentido inconsistente, siempre dudoso” (Miller, 2018 c, 92) dice Miller. El fantasma impide que el sentido se disemine. Aquella “regla para comprender (...) particular de cada uno” (Miller, 2018 c, 92) es, precisamente, el fantasma. El fantasma es, por lo tanto, “matriz de toda significación” (Miller, 2020, 23)

### **c)El don y la mercancía desde la perspectiva de la economía política: distintos tipos de intercambios.**

Así como en el apartado **a)** hicimos uso de la etnografía para delinear la noción de *don*, nos serviremos ahora de la economía política para revisar, desde su perspectiva, la especificidad de los intercambios humanos.

Distinguir los diversos tipos de intercambios que se han sucedido en la historia y señalar sus características, podrá redundar en el logro de una definición ajustada del concepto de amor lacaniano y su articulación con el concepto de fantasma.

Dentro del amplio campo de la economía política, la cataláctica es uno de sus capítulos, imprescindible si se pretende abordar el estudio sistemático de los

intercambios humanos. La cataláctica, en contraposición a otros abordajes genéricos y ahistóricos, enfatiza las propiedades específicas de la mercancía y la contrasta con otros modos de intercambios. Resulta un antídoto eficaz contra cualquier otro tipo de análisis que obvie el desarrollo histórico de las formas económicas y que las aborde como algo dado *per se*. La mercancía “es la primera forma evolutiva de la condición humana en la que la producción es objetivamente universal” (Levín, 2008, 144). Es preciso señalar un aspecto central que introduce la producción y circulación de la mercancía en la lógica de los intercambios: la plusvalía. Se trata de un “algo más”, de un plus de valor del cual se apropia el capitalista en detrimento del trabajador. “Si hubiera un mundo sin plusvalía, cada productor iría al mercado e intercambiaría sus productos con otros productores al mismo valor.” (Coppo, 2010, 94). Los intercambios que se realizan en el mercado, en el marco de un modo de producción capitalista, tienen lugar, a primera vista, por voluntad de los participantes y con una aceptación mutua de cederse los productos. Sin embargo, la libertad de intercambiar es pura ilusión.

Si contraponemos el intercambio mercantil con los intercambios en los cuales el *don* se entrega, se acepta y se devuelve, advertiremos la primera característica de este: la reciprocidad. Un segundo rasgo para destacar de los intercambios donáticos, se halla en estrecha relación con la demora de la contraprestación que tendrá que devolverse: el nexo social se prolonga en el tiempo y se extiende en el espacio. Los límites de este tipo de intercambio fueron ampliándose “hasta que una forma (...) radicalmente opuesta al don los hizo estallar definitivamente (...). La mercancía pone y presupone (premisa y resultado) la eliminación de todo otro nexo social” (Levin, 2008, 146). En el *don* se relacionan un donante y un donatario; en el mercado, un vendedor y un comprador. El *don* se impone, la mercancía se ofrece. La aceptación de uno es obligatoria, de la otra voluntaria. En ambos casos, tratándose de intercambio, este comprende prestación y contraprestación; pero en el don la contraprestación debe ser diferida y no puede estipularse de antemano, mientras que en la mercancía debe ser estipulada en tiempo y forma antes de cerrarse la transacción. El pago de la deuda desvincula a las partes en los intercambios mercantiles, mientras la deuda donática se reconoce con gratitud y su cumplimiento es garantizado por deidades o fuerzas mágicas. La relación entre el donante y el donatario es personal y se prolonga en el tiempo, mientras que el nexo social del *homo mercator* es impersonal, evanescente y universal.



Cabe destacar el papel fundamental del elemento mágico en los intercambios donáticos, ya que la necesidad de este se articula con ciertas características inherentes al amor lacaniano. “La magia tiene su elemento en esta confusión” (Levin, 2008, 146) sostiene Levín, y vale la pena recordar este término. Como el *don* se entabla entre individuos no emparentados, solo la magia puede atemperar el horror ante el extranjero, incluyéndolo en un ritual que lo convierte en un allegado, mediante un pacto solemne. En los rituales se intercambian prendas, armas, animales, talismanes, siendo la magia un “barrunto de la unidad del mundo” (Levin, 2008, 145). En una totalidad difusa, propios y extraños tratan vínculos de lealtad recíproca, sin distinguir las artes prácticas, como las relativas a la caza y la medicina, de la magia. De este modo, señala Levín, referenciando a su vez a Mauss en sus desarrollos sobre la historia de la magia, “hacer, hecho y hechizo” (Levin, 2008, 146) formaban parte indiferenciada del mismo rito. Levín no deja de advertir los dos sentidos de la palabra inglesa “spell” (hechizo). Doble vía que nos permitimos explorar en esta tesis, aproximándola al concepto de amor. En tanto verbo “spell” es “escribir”, “deletrear”, “significar”. Este primer sentido nos acerca al amor en su dimensión simbólica, al “amor que está en la palabra, en el llamado a la palabra y en la respuesta dada, en el don de la respuesta.” (Miller, 2016, 153). En tanto sustantivo “spell” es, tal como dijimos, “hechizo”, pero también “encanto”, “fascinación”, “embeleso”. Este segundo sentido remite, por un lado, al rasgo engañoso que determina al concepto de amor a la altura del *Seminario 11*, y por el otro al lugar que le otorgó Lacan a este concepto en su ultimísima enseñanza. “El amor interviene en su función aquí revelada como esencial, la del engaño” afirma Lacan en 1964, haciendo alusión al amor como efecto transferencial (Lacan, [1964] (2017), 261). Catorce años después explicita, en la misma línea que no son sino los “efectos de prestigio” (Lacan, [1977-1978], 11/ 4/ 78) aquellos que hacen que el deseo se convierta en amor: una especie de arrobamiento o éxtasis indica la transmutación de uno en otro. Tal como Miller lo expresa, poniendo el acento en el rebajamiento de lo simbólico en el *Seminario 25*, el amor: “es confusión, está compuesto de prestigio, de semblante, de error sobre la persona” (Miller, 2014 a, 192). Curiosamente, Levín y Miller utilizan idéntico término “confusión”. Aquel, al referirse al “espíritu del don” (Levin, 2008, 146); este para definir al amor en el ultimísimo Lacan.

Teniendo en cuenta las características de los intercambios donáticos y las distintas formas que va tomando el concepto de amor en la enseñanza lacaniana, concluimos una analogía entre ambos.

Señalamos ya la reciprocidad y la impotencia (referida esta última a la imposibilidad de unificación de los *partenaires*) en los intercambios donáticos y el amor. Advertimos también, tanto en lo que respecta al *don* como al amor, que el circuito de reciprocidad podría no cerrarse, y que esta incertidumbre funda, justamente, tanto el intercambio donático como el amor. De aquí surge la condición de apuesta, inherente tanto al *don* como al amor. El despilfarro y lo vivificante coinciden en los intercambios donáticos y en la experiencia amorosa, al igual que la prolongación en el tiempo y el espacio del nexo social fundado por ambos. La gratitud que se establece en el sistema donático de intercambios y en el amor, no solo perdura, sino que atempera el horror al extranjero, haciendo de él un allegado. Los ritos garantizan que esto suceda, tanto en el intercambio de dones como en el amor, sellando los acuerdos en su doble vertiente: la simbólica y la del hechizo. Ciertos símbolos determinan entonces, tanto en el amor como en el *don*, una alianza con el extraño. Este último, con quien no hay unión fusional posible, adquiere un semblante que fascina y engaña.

#### **d) Del don al fantasma.**

Intentaremos ahora responder al interrogante planteado en el primer apartado de este capítulo: ¿de qué modo el amor teorizado como *don* se articula con el concepto de fantasma? ¿Existe una relación entre el desarrollo conceptual del primero y el surgimiento del segundo como noción en la enseñanza lacaniana?

##### **d.1) El *don* de amor como objeto simbólico en el *Seminario 4***

En el *Seminario 4* Lacan funda un nuevo concepto de amor, y lo hace a partir de otorgarle al objeto un valor simbólico: valor de *don*. Que el objeto tome valor simbólico obedece a su propia estructura, conformada no solo por aquello que se da, sino también por aquello que lo dado quiere decir. Por lo tanto, el objeto deja de ser el objeto real que colma la necesidad, dejando de importar su sustancia o cualidades, y adquiere valor como signo de amor.

Tal desplazamiento del objeto de lo real a lo simbólico tiene consecuencias: la satisfacción obtenida tendrá otro estatuto: ya no depende de la satisfacción de una necesidad sino de la respuesta que el Otro puede dar o no. El sujeto, se halla supeditado a la decisión del Otro y aun cuando reciba de él sus signos, tampoco sabe, exactamente, qué quieren decir. A esta satisfacción cuyo estatuto es simbólico Lacan la llamará amor.

Al autor se le plantea una necesidad lógica: teorizar la falta de objeto, porque es ese el camino obligado para que el objeto llegue a ser simbólico. Vale decir que el devenir simbólico del objeto solo pasa por su articulación con la falta. Lo cual explica su elaboración de la función del amor: el amor está en este seminario para mostrar esa articulación entre el objeto y la falta. Lo que cuenta ya no es el objeto, su sustancia se volatiliza. El concepto de amor es entonces, a partir del *Seminario 4*, la relación del objeto con la nada. El amor es el sesgo por donde se introduce la castración, tanto en el objeto como en el sujeto.

Lacan desarrolla cómo entra el amor en la clínica bajo la forma de la dialéctica de la frustración, y distingue luego dos demandas: la demanda de un objeto (el objeto de la necesidad) y otra demanda a la que llamará -recién a la altura del *Seminario 5*- demanda de amor. Debido a la necesidad, el niño se dirige al Otro para decirle lo que le falta, para demandarle algo. En este movimiento, hay por un lado una significantización de la demanda y por otro una “poda” (Lacan, [1958 a] (2003), 609) de la realidad del objeto de la necesidad. Resalto este término usado por Lacan en “La dirección de la cura y los principios de su poder” ya que expresa de la mejor manera lo que se recorta de la demanda. Más allá todavía ubicamos a la demanda de amor, demanda de nada, “demanda incondicional de la presencia y de la ausencia” (Lacan, [1958 a] (2003), 609). La lectura de este sintagma nos conduce a un interrogante. La demanda de “la presencia” alude, claramente, al llamamiento a que el Otro esté y de signos de su presencia. Pero ¿por qué “de la ausencia”? La carta de amor, tal como Lacan la presenta quince años después en el *Seminario 20* puede orientarnos: solo se envía una carta a alguien que precisamente no está. La carta de amor tiene una función eminente en el amor. En el amor es esencial la relación con el Otro que distribuye los signos de amor. La demanda de amor apunta entonces, tal como lo ilustra la carta de amor, radicalmente a la nada, a obtener un signo que indique una presencia en la ausencia. En tal sentido, el *Seminario 4* se aboca a mostrar que, más allá de la necesidad, de entrada existe el llamamiento al Otro para que colme esta necesidad mediante el *don*, que contrariamente

a lo que podría suponerse, no se eclipsa en el objeto dado. Existe el *hecho* del *don*, y este hecho que no colma la necesidad, lo que satisface es el amor. La demanda de amor no demanda nada particular, solo el signo. En el amor- tal como mencionamos- se da nada, se da solo un signo de la propia falta. Los signos de amor producidos en el *don* son los signos de la propia impotencia, de las debilidades, de la castración.

#### **d.2) Del *don* de amor al surgimiento del concepto de fantasma en el Seminario 5**

Recordemos que en 1958 Lacan nos acerca la primera definición de fantasma, ubicando su función en el grafo del deseo y escribiendo su fórmula: ( $\$ \diamond a$ ). “El fantasma lo definiremos, si les parece, como lo imaginario capturado en cierto uso del significante” (Lacan, [1957-1958], (2015), 417), afirma Lacan. Ubica la función del fantasma ( $\$ \diamond a$ ) en el campo “donde buscamos las vías de la realización del deseo del sujeto mediante el acceso al deseo del Otro” (Lacan, [1957-1958], (2015), 417). A partir del *Seminario 5*, entonces, el fantasma constituye una respuesta ante el deseo del Otro, y permite causar un deseo propio. Articula -tal como lo observamos en el grafo- el deseo con el goce, permitiendo que este último sea regulado por una falta. Si realizamos una lectura del grafo desde elaboraciones posteriores de Lacan, podremos advertir que se trata de un goce que hace lazo con el Otro, siendo la ficción fantasmática la condición de tal lazo. Se diferencia, por lo tanto, del goce solitario del síntoma, modo autoerótico de satisfacción.

Lacan realiza un recorrido por las transformaciones del fantasma “Se pega a un niño”, y descubre que en su primera fórmula lo que está en juego es precisamente el amor. Se parte de una fórmula inicial: “El padre pega al niño que yo odio”. “El padre rehúsa, le niega su amor al niño pegado, hermanito o hermanita” (Lacan, [1957-1958], (2015), 246) explicita Lacan, introduciendo el concepto de amor en la forma primera que toma el enunciado del fantasma. “*Mi padre no lo ama*, este es el sentido del fantasma primitivo, y es lo que complace al sujeto” (Lacan, [1957-1958], (2015), 246) esclarece Lacan, e insiste en ubicar al amor -en este caso su falta- en el corazón del primer tiempo del fantasma. Esta fórmula inicial, la más arcaica, el sujeto la encuentra en análisis, explica. Su transformación da pie a la segunda fórmula, que solo puede ser reconstruida y jamás es recordada: “Yo soy azotado por el padre”. Solo más tarde,

después de tales avatares, se alcanza la forma última del fantasma: “Se pega a un niño”, en la que ya no se reconoce la historia amorosa del origen.

Sin embargo, cuando se reconstituye la genealogía de este fantasma, lo que se encuentra al inicio es una cuestión de amor. No se ofrece ningún objeto particular en el fantasma “Pegan a un niño”, más bien se entrega “nada a cambio de nada”. Esta serie de permutaciones en la fórmula fantasmática responde a una lógica: aquella que establece el intercambio donático. El *don* otorgado por el padre al sujeto en el fantasma al pegar a otro niño es el signo de amor que tal como en el *potlatch*, permite vislumbrar “tras lo que (se) da, todo lo que (...) falta” (Lacan, [1956-1957], (2016), 142).

La pregunta insoslayable es ¿qué conduce a Lacan, una vez que le ha otorgado estatuto simbólico al objeto y le ha sustraído su esencia para transformarlo en un puro signo de amor, hacia la construcción del fantasma? ¿Fue una necesidad teórica aquella que lo impulsó a formalizar su matema? ¿Fue su encuentro ante una encrucijada conceptual, solo posible de zanzar con la introducción de este constructo? ¿O fue, acaso, su afán didáctico lo que incitó a inventar el fantasma? La respuesta -una de las factibles- fue enunciada en un capítulo precedente de esta tesis: ante la necesidad acuciante que se le presentaba a Lacan de unir elementos heterogéneos, la puesta en forma conceptual del fantasma ha sido el modo de conjugarlos en una misma ensambladura. La enseñanza lacaniana es, más allá del caso particular de la noción de fantasma, un constante esfuerzo por anudar componentes disímiles: representación y pulsión, significante y goce. Vale decir que necesidad teórica, encrucijada conceptual y afán didáctico confluyeron en la invención del fantasma como concepto en el *Seminario 5*. No obstante -siendo este el punto crucial a destacar- fue preciso que con anterioridad tuviera lugar aquella “poda” de la realidad del objeto de la necesidad; fue imprescindible que el objeto cobrara estatuto simbólico. El paso previo necesario para el surgimiento del concepto de fantasma fue la transmutación del objeto de la necesidad en *don*.

Si Lacan se esfuerza por demostrar en el *Seminario 4* que hay una demanda distinta de aquella que tiene sustento en la necesidad, una demanda que se origina en el amor y que solo puede ser saciada con el *don* de lo que no se tiene, es solo para llegar en el *Seminario 5* a situar en ese gráfico, que más adelante llamará Grafo del deseo, un Otro barrado ( $\bar{A}$ ) y un objeto que, siendo nada, constituye el significante de la falta en el Otro

(a). Más tarde, y solo cuando Lacan le otorgue al objeto *a* su estatuto real, el concepto de fantasma hallará su versión definitiva.

### e) El *don* de amor y el fantasma en la experiencia analítica.

A partir de la experiencia misma del análisis, intentaremos ahora dar cuenta del devenir del amor en transferencia; de aquella travesía que parte del amor como *don* para concluir en un “amor más digno” (Lacan, [1973 a], (2012), 331).

En la experiencia analítica el amor surge como “efecto de la transferencia” (Lacan [1964 a], (2017), 261), en un tiempo posterior a la suposición de saber. “Se supone que [el analista] sabe eso de lo que nadie escapa una vez formulado (...): simple y llanamente la significación” (Lacan [1964 a], (2017), 261). Si tal como explicitamos “la significación es el fantasma” (Miller, 2018 c, 91), advertiremos que tal suposición implica la conjetura del sujeto de cierto saber del analista respecto de su fantasma.

Lacan nos recuerda, en tanto la transferencia es “puro funcionamiento de engaño” (Lacan, [1964 a], (2017), 262) que “el sujeto desea engañarlo [al analista] haciéndose amar por él...” (Lacan, [1964 a], (2017), 261) -prestemos atención a lo que sigue- “... proponiendo *motu proprio* esa falsedad esencial que es el amor” (Lacan, [1964 a], (2017), 261). El amor de transferencia presenta, al igual que todo amor, su faceta de engaño, ya que desconoce el sostén de su fantasma. El analista se prestará al fantasma, pero para responder de forma inédita; ocupará el lugar de semblante, dejándose tomar como objeto de ese único modo de satisfacción del cual el sujeto dispone: su goce.

Si el sujeto desea hacerse amar por el analista y supone en este un saber sobre su propio fantasma, ¿no cabe afirmar que desea recibir el *don* de amor del analista? ¿No sería válido, entonces, considerar que el sujeto avanza, en el inicio de un análisis, *motu proprio* (tal como lo aclara Lacan), hacia la obtención de ese signo de amor? “Amar es esencialmente querer ser amado” (Lacan, [1964], (2017), 261), reflexiona Lacan, retornando a la vertiente narcisista del amor freudiano. El amor interviene aquí en su faz de resistencia, ya que permanece a la espera del *don* que el analista podría llegar a brindarle. Esto dificulta cualquier movimiento del sujeto que tienda a un saber sobre su inconsciente.

“El psicoanalizante es aquel que llega a realizar como alienación su “yo [je] pienso, es decir, a descubrir el fantasma como motor de la realidad psíquica, la del sujeto dividido” (Lacan, [1967 a], (2010), 53) precisó Lacan unos años más tarde. A partir de esta referencia, es posible enunciar que la alienación subjetiva halla su raigambre en el fantasma.

Sin embargo, aquel mismo fantasma sobre el cual el sujeto se presenta encaramado en la experiencia analítica, ese fantasma que lo aliena y en el cual abreva su goce-sentido, será el que le permita la conclusión del análisis y su salida.

Tal como Miller explicita “el fantasma inconsciente siempre tiene, según la fórmula de Lacan, un pie en el Otro, pero no los dos, dado que  $a$  está desapegado del Otro” (Miller, 2018 c, 247). Solamente a través de  $a$ , el núcleo pulsional que se enmascara en la escena fantasmática podrá producirse esa salida. Esta operación de separación entre el sujeto y el Otro -del cual se verificará su inexistencia en un paso lógico inmediatamente posterior- produce un tipo de satisfacción orientada a la vida. El fantasma se vaciará del goce-sentido que en él anidaba y caerá la significación fijada en su matriz, perfilándose el goce “de la vida” (Lacan, [1974] (2010), 105) como orientador en la conclusión del análisis.

El amor en su vertiente real, vía el deseo del analista, hará posible en transferencia, que la ficción gozosa del fantasma logre “condescender al deseo” (Lacan, [1962-1963], (2018),194). El *don* de amor cuyo protagonismo marca el inicio de todo análisis, se transmutará en un “amor más digno” (Lacan, [1973 a], (2012), 331), su auténtico heredero.

## Capítulo 5: Fantasma y Paradoja<sup>2</sup>

En el capítulo anterior hemos desarrollado el pasaje que tuvo lugar en la teoría lacaniana desde el “*don* de amor” a la puesta en forma conceptual del fantasma. Nos centraremos ahora en la genealogía del concepto de fantasma, enfocándonos en un aspecto determinante del mismo: su carácter paradójal.

Tal como se destacó en la introducción de esta tesis, cuando hablamos de “genealogía” no hacemos referencia a la construcción en épocas de los conceptos, sino a una lectura epistemológica que sostiene que estos se construyen en capas. Lo cual implica que cada concepto va adquiriendo en épocas diferentes, distintos niveles de complejidad, sin que las construcciones teóricas precedentes queden obsoletas.

El punto de partida será un fugaz pasaje por los filósofos que consideramos precursores teóricos de la noción de fantasma, siglos antes que este hallara estatus conceptual y fuera escrito por Lacan como matema. Continuaremos con el estudio de la paradoja, forma lógica de la cual haremos uso, con la finalidad de captar su analogía con el concepto lacaniano de fantasma. Desarrollaremos, además, tres aspectos paradójales que definen al fantasma: el sujeto que en él se sitúa, su composición heterogénea y la operación lógica de separación. Abordaremos, por último, la correlación entre resolución o disolución paradójal y fin de análisis, resaltando la doble vertiente del fantasma: como punto de resistencia y como vía regia de acceso al goce.

### a) El fantasma en los precursores de Lacan

Intentemos remontarnos a aquellos filósofos que, al dedicarse al estudio de las paradojas han comenzado a delinear, sin tener conciencia de ello, los primeros rasgos del esbozo conceptual del fantasma. Zenón, Sexto Empírico y Pascal ¿se habrán imaginado a sí mismos como precursores de Lacan?

---

<sup>2</sup> Este capítulo surgió como fantasía a partir de un intercambio con Gerardo Arenas, en el marco del Seminario *El placer de Lacan*. Su comentario permitió situar la paradoja en el nacimiento mismo del concepto de fantasma. Las sugerencias de material bibliográfico de Diego Coppo, y sus propios aportes sobre el estudio de la paradoja, hicieron posible que la fantasía se plasme en letra.



Podemos considerar que las paradojas de Zenón, cuatrocientos años antes de Cristo, fueron las primeras antecesoras del concepto de fantasma. ¿Se puede salir de una habitación? ¿Puede una flecha viajar por el aire? Si a una lenta tortuga se le da una pequeña ventaja en la salida, ¿puede Aquiles, el de los pies ligeros, superar a la tortuga? La respuesta de Zenón a estas preguntas es siempre la misma: *no*, y ha logrado argumentarlo lógicamente. Todos sabemos que hay un error en tales argumentos, pero se nos dificulta decir concretamente cuál.

Análoga estructura lógica presenta el fantasma: es una ficción que ocupa el lugar de un real, un argumento -no necesariamente sólido en cuanto a su valor de verdad- que da una forma racional a la falta de relación sexual. La paradoja del fantasma, al igual que cada paradoja inventada por Zenón, no remite a nada de la realidad. Cuando Zenón nombra a Aquiles, la referencia no es el héroe troyano. Como en todo axioma, la referencia queda evacuada. Tanto el fantasma como la paradoja de Aquiles y la tortuga trascienden las ocurrencias reales: se trata de un discurso creador y no referencial. Los personajes involucrados en una escena fantasmática, así como Aquiles, solo participan como elementos discursivos de la frase gramatical axiomática.

Los enigmas paradójales de Zenón han hallado respuesta en la aritmética transfinita de Georg Cantor, a finales del siglo XIX. Esto demuestra que algunas paradojas importantes, tal como desarrollaremos en el punto **d**), pueden ser resueltas. En este caso eso ocurrió más de dos mil años después. El fantasma del sujeto también tiene, bajo ciertas condiciones inherentes a la experiencia analítica, posibilidad de resolución... en un lapso temporal un poco más acotado; para alivio de analizantes y analistas!

Si hacemos un salto en el tiempo hasta el siglo II, encontraremos a Sexto Empírico, escéptico griego escritor de varios libros. Se supone que fue médico y filósofo, pero lo que nos interesa en esta tesis es el particular tratamiento que le ha otorgado a las paradojas: luego de fracasar en su intento de resolverlas adoptó el método de “suspender el juicio” para abordarlas. Advirtió lo difícil que resulta separar -en uno mismo- la propia opinión sobre la fuerza de un argumento, de su valor lógico objetivo. Sexto comprobó, en un momento muy temprano de la historia humana, que la terapia sobre uno mismo no permite distancia psíquica alguna. La estrategia adoptada por él

fue, por lo tanto, el diálogo con sus pacientes y lejos de considerar la inconsistencia como un obstáculo en la cura hizo de ella su principal aliada.

Sexto ensayaba, además, la neutralidad en el tratamiento de sus pacientes. Esta es impracticable sin un sustento lógico: a la lógica solo le concierne qué es lo que se sigue de qué, es neutral respecto de los contenidos. Por lo tanto, si echamos una mirada a la técnica de Sexto, la notaremos emparentada a la neutralidad aplicada en la clínica psicoanalítica. La pretensión lacaniana de devolver al fantasma “a su teclado lógico” (Lacan, [1967 b], 2012, 347) conduce necesariamente a su abordaje desde la neutralidad transferencial.

Suspender el juicio, hacer uso de la inconsistencia paradójica y sostener la neutralidad analítica, constituyen la orientación clínica que Sexto Empírico nos ha legado. Bien podríamos valer nos de ella, cual brújula en la cura, en lo que al tratamiento del fantasma se refiere.

Un nuevo salto en la historia hasta mediados del siglo XVII nos acerca a Blaise Pascal, otro precursor de Lacan en su esbozo del concepto de fantasma. Este filósofo creyente, que realiza su apuesta ante el auge del escepticismo cartesiano, es mencionado en varios momentos de la enseñanza lacaniana. No obstante, es en el *Seminario 16* la ocasión en la cual Lacan se refiere minuciosamente a él. Ante la renuncia a los placeres que propone Pascal, a cambio de una eternidad infinitamente dichosa, Lacan acota: “rara manera de inaugurar el mercado del goce en el campo del discurso” (Lacan, [1968-1969] (2016), 18). Lacan introduce, justamente, el concepto de fantasma de la mano del devoto pensador: “Este Pascal no sabe lo que dice cuando habla de una vida feliz, pero nosotros tenemos la encarnación de ello. ¿Qué más puede atraparse con el término *feliz*, sino precisamente la función que se encarna en el plus-de-gozar?” (Lacan, [1968-1969] (2016), 22). Y desde allí nos guía hacia “donde se produce algo que ya no es ni sujeto ni objeto, sino que se llama fantasma” (Lacan, [1968-1969] (2016), 22).

Sin embargo, esta contigüidad señalada entre Pascal y el concepto de fantasma en el *Seminario 16*, nada nos dice acerca de la articulación entre uno y otro. Para hallarla es preciso leer al propio Pascal en sus *Pensamientos*: “¿Qué quimera es pues el hombre? (...) Juez de todas las cosas, indefenso gusano, depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y error, gloria y desecho del universo. ¡Reconoced, pues, oh orgullosos, qué paradoja sois para vosotros mismos!; Humíllate, razón

impotente!;Cállate, naturaleza débil, entérate de que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre y entérate por tu amo de tu condición verdadera que ignoras!” (Pascal, 1966, 131).

Este fragmento resalta la paradoja que atañe a la condición humana. Pascal bascula entre polaridades, en su frustrado propósito de alcanzar un punto medio: juez- indefenso gusano; verdad- incertidumbre; gloria- desecho del universo. Se advierte aquí el mismo esfuerzo de Sexto Empírico en su intento de equiparar opuestos para hallar un equilibrio. Pero el mentado equilibrio no se logra mediante este método. El devoto Pascal deberá entonces resignarse a aquel imposible lógico que persiste en la paradoja humana.

Detengámonos ahora en un sintagma de los *Pensamientos*, crucial a la hora de aproximarnos al concepto de fantasma: “entérate por tu amo de tu condición verdadera que ignoras” (Pascal, 1966, 131). Sin duda Pascal remite a Dios al invocar al amo, pero resalta además la ignorancia del hombre de su propia condición. Este rasgo humano de desconocimiento que Pascal advierte nos acerca al concepto de fantasma. Prestemos atención a la metáfora utilizada por Lacan para referirse a la relación entre fantasma y realidad en el *Seminario 10*: “un cuadro (...) viene a situarse en el marco de una ventana. Cualquiera que sea el encanto de lo que está pintado en la tela, se trata de no ver lo que se ve por la ventana” (Lacan [1962- 1963], (2018), 85). Al cuadrar la realidad, el fantasma no aparece en el cuadro. No es posible contemplar a la vez la imagen que el fantasma encuadra y el lugar desde el cual con el fantasma se mira. Esta es la función de desconocimiento que el fantasma conlleva, análoga a la ignorancia humana que Pascal enunciaba siglos atrás.

No solo en su décimo seminario Lacan transmite esta función inherente al fantasma. En 1967 explicita: “El psicoanalizante es aquel que llega a realizar como su alienación su yo [je] pienso, es decir, a descubrir el fantasma como motor de la realidad psíquica, la del sujeto dividido.” (Lacan, [1967 a], (2010), 53). El sujeto -tanto en Lacan como en Pascal- no es aquel que tiene plena conciencia y conocimiento de su ser sino, paradójicamente, el sujeto del desconocimiento. Es ignorante de su propia condición e “incapaz de pensarse dividido” (Lacan, [1967 a], (2010), 54). Miller también menciona esta función de desconocimiento del fantasma: “el fantasma oculta la división del sujeto y del deseo, le oculta al sujeto que no sabe lo que desea” (Miller, 2018 a, 139).

## **b) Paradoja: definiciones**

En palabras de un filósofo americano contemporáneo las paradojas son “preguntas (...) que nos dejan suspendidos entre *demasiadas* buenas respuestas” (Sorensen, 2007, 13). Sin embargo, no solo una pregunta puede constituir una paradoja, sino también la “*respuesta* más sorprendente posible, el *fundamento* para esa respuesta o incluso el *conjunto* completo de respuestas posibles” (Sorensen, 2007, 20). En este sentido, Sorensen considera que las paradojas son “enigmas” (Sorensen, 2007, 18) que se construyen “con el propósito de hacer que una mala respuesta parezca buena” (Sorensen, 2007, 18). Tal faceta intrínsecamente engañosa de la paradoja cumple en el concepto de fantasma idéntica función estructural. Recordemos las propias palabras de Lacan al respecto: “el fantasma nunca es sino la pantalla que disimula algo absolutamente primero” (Lacan, [1964 a], (2017), 68).

Ya señalamos como ha sido la introducción del término “fantasma” en 1955 en la enseñanza lacaniana: en tanto una “satisfacción que es lo contrario de una satisfacción” (Lacan, [1954-1955] (2012), 318) sería “la fuente, la introducción fundamental del fantasma como tal” (Lacan, [1954-1955] (2012), 319). Esta satisfacción contraria, alucinatoria y no efectiva ¿no es acaso una respuesta sorprendente de Lacan a su propia pregunta por el deseo de dormir? ¿No es, por lo tanto, esta contrariedad en el corazón mismo de la satisfacción la que nos conduce en la teoría de Lacan a toparnos al fantasma por primera vez? En el nacimiento de la noción de fantasma hallamos una contrariedad. Cabe preguntarnos cómo pasa Lacan, gracias a esta contrariedad inherente a la satisfacción, de la noción de fantasma a su concepto. Podemos conjeturar que Lacan toma tal contrariedad original y le da forma lógica de paradoja, como modo de respuesta precaria al enigma que tal contrariedad le suscita: comienza así el devenir conceptual del fantasma. Paradoja y fantasma se emparentan, por lo tanto, desde el inicio de la teoría lacaniana -ya habremos de constatarlo- hasta la última enseñanza.

Sorensen señala tres características fundamentales inherentes a la paradoja, que se advierten también en el fantasma: posee una excepcional persistencia (Sorensen, 2007, 19), puede asentarse en una presuposición falsa (Sorensen, 2007, 24) y presenta un carácter dogmático (Sorensen, 2007, 22). El autor describe esta última característica valiéndose de una metáfora, que bien podría ser aplicada a la fórmula fantasmática: en

las paradojas interviene un “pequeño hombre (un homúnculo) que efectúa juicios rudimentarios (...), [que] siempre ofrece el mismo veredicto. Los juicios de los homúnculos deben basarse en un pequeño número de criterios y en unas pocas reglas simples para procesar unos datos limitados.” (Sorensen, 2007, 22). Sorensen desliza una observación acerca de este aspecto de la paradoja, que desde una lectura psicoanalítica bien podría referirse al fantasma y sus relaciones con la realidad: “El precio que debe pagarse para desarrollar percepciones que permitan mantener el contacto con un medio dinámico es la ilusión” (Sorensen, 2007, 22).

Este autor agrega una cuarta característica: la indeterminación, la vaguedad, la infinitud resultan campos particularmente propicios para la paradoja. A lo que podría agregarse: también para que el fantasma pueda en ellos florecer.

Sorensen señala, por último, que las paradojas “no pueden ser ni verdaderas ni falsas. No se pueden probar ni refutar” (Sorensen, 2007, 282). Este valor axiomático de las paradojas es exactamente análogo al del fantasma. Cuando Lacan formula que el fantasma es un axioma, quiere decir que el fantasma como tal “es indecible”, “imposible de deducir” (Miller, 2018 a, 410). El fantasma como axioma escribe en su fórmula una relación de goce, una relación con el objeto *a*, y esto no es ni verdadero ni falso. El fantasma en tanto axioma “está allí, es todo” considera Miller (Miller, 2018 a, 410).

En la reseña del Seminario 14, que hallamos en *Otros Escritos* Lacan destaca tal valor axiomático del fantasma “El fantasma (...) cumple allí función de axioma, es decir, se distingue de las leyes de deducción variables, que especifican en cada estructura la reducción de los síntomas, por figurar allí bajo un modo constante” (Lacan, [1967 b], 2012, 346). Nos recuerda, siguiendo a Freud, que “el fantasma se encuentra en estructuras neuróticas muy distintas” (Lacan, [1967 b], 2012, 346) y nos confiesa su pretensión de devolver al fantasma “a su teclado lógico” (Lacan, [1967 b], 2012, 347)

En el *Seminario 17* Lacan plantea que la única proposición que queda por fuera de toda lógica significativa es el axioma del fantasma. Toma la frase *Pegan a un niño* y concluye: “lo que constituye este fantasma es ciertamente una proposición. ¿Podemos afectarla de algo (...) que se designe en términos de verdadero o falso?” (Lacan, [1969-1970], (2017), 69). El valor de goce del fantasma es justamente aquello que lo vuelve axioma, sacándolo del terreno de las proposiciones significantes.

Si bien Sorensen ha hecho un estudio exhaustivo sobre la paradoja, existen otros autores del siglo XX y contemporáneos que la han abordado en detalle y se dedican actualmente a ella. Enunciaré alguna de sus definiciones, lo cual nos ayudará a discernir más ajustadamente el estatuto paradójico del fantasma.

R.M. Sainsbury define a la paradoja como una “conclusión aparentemente inaceptable derivada de un razonamiento aparentemente aceptable a partir de premisas aparentemente aceptables” (Sainsbury, 1995, 1). La afirmación siguiente: “Las apariencias tienen que engañar” (Sainsbury, 1995, 1) nos indica aquel tramposo espejismo en el cual se sustenta la paradoja, rasgo que define en modo análogo -tal como dijimos- al fantasma. Así lo enuncia Lacan: “[en el fantasma] 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” (Lacan, [1964 a], (2017), 192).

Muchos filósofos consideran que las paradojas son “pequeños conjuntos de creencias (...) plausibles individualmente, pero inconsistentes en su conjunto” (Sorensen, 2007, 94). Resulta pertinente realizar aquí una breve digresión, con el fin de distinguir la validez de un argumento de su solidez. Un argumento es válido si es imposible que todas sus premisas sean verdaderas y su conclusión falsa. Es sólido, en cambio, si es a la vez válido y tiene premisas verdaderas. Al carecer los lógicos del conocimiento sobre la verdad de las premisas, se centran en su validez.

Algunas paradojas son argumentos válidos en cuanto a su razonamiento, pero inconsistentes (sin solidez) en cuanto a su veracidad. Es decir: bien podría probarse la validez de un razonamiento paradójico, pero su conclusión ser un absurdo. Sostengo que lo mismo ocurre con el fantasma. Tanto en la paradoja como en el fantasma hay argumentos que parecen sólidos desde cierta perspectiva que desconoce otras posibles. Las columnas del Partenón parecen verticales cuando se observan desde el suelo, pero no cuando se observan desde el techo. Las columnas están, en verdad, inclinadas hacia el interior, para que parezcan verticales a quienes se encuentran abajo.

Gareth Matthews define la paradoja como una afirmación que está reñida con una verdad conceptual (Matthews, 1974, 133-139). En la misma línea, Sorensen advierte que las paradojas “señalan las fallas en nuestro mundo de sentido común”

(Sorensen, 2007, 14). ¿No podríamos considerar, acaso, que el fantasma cumple la misma función en la economía psíquica del sujeto?

Willard Quine considera, por su parte, que una paradoja es “una conclusión que al principio parece absurda pero que posee un argumento que la apoya” (Quine, 1976, 1). Estudia los errores radicales cometidos en algunas traducciones, y concluye que no existe una traducción mejor que otra. La traducción de una palabra es indeterminada, tiene infinitas respuestas correctas, lo cual se extiende –interesándonos particularmente en la paradoja del fantasma- al problema de la interpretación del mundo. Según Quine hay infinitas interpretaciones del mundo, siendo cada una de ellas una respuesta igualmente correcta. Paralelamente en “Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad” Lacan habla de la realidad fantasmática del sujeto, distinguiendo la realidad de lo que podría ser un recorte de la misma: “...la interpretación con la que se opera la mutación psicoanalítica recae justamente (...) sobre lo que recorta esa realidad” (Lacan, [1967 a], (2010), 47). Explicita exactamente qué es aquello que comanda toda vivencia de realidad: “La realidad (...) es comandada por el fantasma en tanto el sujeto se realiza en él en su división misma” (Lacan, [1967 a], (2010), 53). ¿Para Quine hay una traducción o interpretación del mundo, o las hay infinitas? ¿Para el psicoanálisis hay una realidad, o -paradójicamente- infinitos recortes de la realidad comandados por el fantasma de cada sujeto?

### **b.1) Russell, la ilusión de un “lenguaje perfecto” y su paradoja**

Bertrand Russell (1872-1970) deseaba escribir una lógica dialéctica de todas las ciencias. Quería mostrar cómo las contradicciones llevaron de la matemática a la física, de esta a la metafísica y de ahí al Absoluto. Afirmó encontrar contradicciones referidas a la relatividad, divisibilidad infinita y extensión ilimitada del espacio. Por ejemplo, un punto debe ser espacial y, no obstante, no debe contener espacio.

Debido a su formación hegeliana, Russell rechazaba los números transfinitos de Cantor, basándose en que la infinitud tendría que ser una cantidad mayor que ninguna cantidad asignable. Si  $1, 2, 3, \dots, n, \dots$  es ilimitado, ¿cómo podía encontrar Cantor un lugar para un número que siguiese a todos esos?

A medida que Russell avanzaba en las lecturas de Hegel, su estimación hacia él disminuía debido a que encontraba errores en sus razonamientos. Russell advirtió que

había muchas menos contradicciones irresolubles que las sugeridas por Hegel, consideró que su maestro cometía errores y desertó de su escuela. Su planteo, en 1899, fue radical: las contradicciones se reducían a una sola: “El número de números finito es infinito. Todo número es finito. Estas dos proposiciones parecen indudables, aunque la primera contradice a la segunda y la segunda contradice a Cantor” (Russell, 1994, 123). Pero incluso esta paradoja pareció desaparecer cuando Russell se convenció de que la matemática no era la ciencia de la cantidad, sino una disciplina abstracta. En tanto la matemática lograba manipular símbolos, todas las contradicciones podían desvanecerse.

En su intento de crear un lenguaje lógico, sin ambigüedades, vaguedad o redundancia, advirtió que el lenguaje ordinario no era el adecuado para su proyecto y se acercó cada vez más a los matemáticos. Russell necesitaba un lenguaje “perfecto” en el que cada objeto tenga solo un nombre y cada nombre designe un solo objeto; un lenguaje en el que cada concepto sea expresado por un predicado y solo por uno. En un lenguaje así las paradojas no podrían tener lugar. El equívoco sería imposible porque toda ambigüedad ha sido expulsada. Los problemas de la inexistencia desaparecen porque no hay nombres vacíos, y los problemas de la identidad se evitarían porque no habría objetos que tuvieran varios nombres diferentes. El sinsentido sería, por lo tanto, imposible, ya que toda oración sería un átomo con su propio significado, y las oraciones serían moléculas ensambladas a partir de oraciones atómicas con sentido en sí mismas. Este lenguaje perfecto que Russell pretendía tendría la misma estructura de la realidad y le informaría al filósofo la naturaleza de las cosas. Impediría, además, que se formulen razonamientos espurios.

Sin embargo...las contradicciones no tardaron en aparecer. Russell tomó, para su análisis, el conjunto de números ordinales. Sabía que todo conjunto bien ordenado tiene un número ordinal. Por consiguiente, dicho conjunto debe tener un ordinal. Pero el ordinal debe ser mayor que todos los elementos del conjunto y... ¡así no puede hallarse en el conjunto! Ante tal inquietud, Russell buscó el consejo de otros lógicos para resolver la paradoja. En 1902, solo tres años después de haber considerado que las contradicciones podrían eliminarse de la lógica, le escribió a Frege. Frege contestó, reconociendo que el planteo de Russell echaba por tierra su propia teoría desarrollada en *Los fundamentos de la aritmética*, próximo a editarse.



“Su descubrimiento de la contradicción me ha sorprendido más que lo que se puede expresar con palabras y, debo añadir, me ha dejado perplejo, pues ha sacudido las bases sobre las que pretendía edificar la aritmética (...). Su descubrimiento es muy notable y acaso conduzca a grandes avances en la lógica, pese a lo indeseable que pudiera parecer a primera vista” (Frege, 1980, 132)

La respuesta de Frege a Russell no hace más que constatar el valor de la paradoja como camino posible hacia el saber. Minar los fundamentos de algunos axiomas y derrumbarlos lógicamente, abre la senda hacia lo nuevo. Un camino análogo recorre cada experiencia analítica, siguiendo el derrotero marcado por la lógica del fantasma. Al tocar el fantasma y su valor de goce, la operación analítica apunta a socavar los cimientos sobre los cuales se halla fuertemente arraigada esta construcción paradójica, matriz absoluta de significación. Su atravesamiento revela la arbitrariedad de la significación fantasmática, resolviendo o disolviendo la paradoja que conforma su estructura.

Russell ha dejado su huella en la enseñanza lacaniana. A lo largo del *Seminario 16* Lacan lo nombra en más de una oportunidad. Lacan necesita a Russell y su paradoja para destacar la inexistencia de un conjunto que, a primera vista, parece igual a cualquier otro: el conjunto de todos los conjuntos que no se pertenecen a sí mismos. Así lo dice: “No hay forma de inscribir en un conjunto lo que podrían extraer de allí designándolo como el conjunto de los elementos que no se contienen a sí mismos. (...) con solo preguntarse si S está en A, con solo aislar el conjunto de los S, en la medida en que S, a diferencia de A, no se contiene a sí mismo, resulta que ustedes no saben dónde alojar este conjunto” (Lacan, [1968- 1969], (2016), 55). Lacan no solo explica la paradoja de Russell, sino que nos invita a experimentarla: “Pruébenlo. Si está afuera, está dentro. Si está dentro, está fuera” (Lacan, [1968- 1969], (2016), 55).

Lacan localiza, de la mano de Russell, un punto de falla en la lógica que hizo tambalear los fundamentos de la matemática y la aritmética. El siguiente paso, que se desprende lógicamente del anterior, fue ubicar una falla en la sexualidad humana, y a partir de allí deducir su consecuencia: la irreductible disimetría entre los sexos. Falla lógica y falla sexual confluyen, conduciendo a Lacan a su próximo e inminente paso: postular la no-relación sexual.

## **b.2) Dos aportes de Wittgenstein a la noción de paradoja, cruciales en el abordaje del fantasma.**

Ludwing Wittgenstein remite el estudio de las paradojas a ciertas reglas gramaticales. Es este el gran aporte al psicoanálisis de este filósofo del lenguaje, quien asegura, además, que las paradojas no tienen resoluciones definitivas. Lacan toma este hallazgo de Wittgenstein, y lo plasma en el *Seminario 15* al afirmar que “el fantasma no es más que un montaje gramatical donde se ordena, siguiendo distintas alteraciones, el destino de la pulsión, de modo que no hay otra forma de hacer funcional al yo, je, en su relación al mundo que haciéndolo pasar por esta estructura gramatical” (Lacan, [1967-1968], 28/ 2/ 68). En esta referencia Lacan explicita que el fantasma ordena algo de lo pulsional, y aclara que no hay otra manera de relacionarse con el mundo si no es pasando por esta estructura gramatical. Dice, además, refiriéndose a la relación entre la lógica y la escritura: “el concepto de lógica, aunque gravado quizá por un pasado filosófico (...) no presenta el inconveniente de esa ambigüedad ligada al concepto de escritura” (Lacan, [1967- 1968], 28/ 2/ 68). Postula entonces una estructura gramatical lógica -el fantasma- que ordena lo pulsional y orienta en relación con la realidad. Resulta sugestivo que en esta misma clase del seminario Lacan mencione al menos tres veces la palabra “paradoja”.

Wittgenstein estudia en detalle las proposiciones lógicas, núcleos elementales del lenguaje, y el modo de establecer su verdad o falsedad, es decir, de constatar si el estado de cosas que representa existe como hecho del mundo. Advierte, no obstante, la imposibilidad de cotejar con la realidad proposiciones absurdas o sin sentido, como ocurre con la paradoja. El valor de axioma que la enseñanza lacaniana le asigna al fantasma refleja idéntica imposibilidad. No hay chance incluso, considera Lacan, de establecer relación con la realidad si no es a través de esta mediación fantasmática.

Wittgenstein hace uso de la paradoja como recurso en su crítica a la filosofía tradicional. La paradoja permite que los problemas se muestren por sí mismos, asegura el autor y así lo plasma en el *Tractatus*, su primer libro, o de un modo aún más explícito en las *Investigaciones filosóficas*, su texto póstumo. Otro de sus aportes, fundamental a la hora de abordar el concepto de fantasma, es la utilización de las aporías y la diferencia sutil pero determinante que establece entre estas y las paradojas. Aporía significa en griego “dificultad para el paso” y constituye un verdadero callejón lógico sin salida.

Silvia Rivera, una filósofa argentina estudiosa de Wittgenstein, refiere que el autor considera la aporía una “enfermedad filosófica que nos aleja del mundo y de la vida” (Rivera, 2006, 67) haciendo que quedemos capturados en la “red de significaciones” (Rivera, 2006, 67) que nos impone. Sin embargo -aclara Rivera-Wittgenstein también nos señala su antídoto: ¡la paradoja! Las paradojas que se tornan evidentes nos advierten acerca de otras que no percibimos y que nos resultan tan familiares como irresolubles: las aporías. Estos callejones sin salida que anidan en nuestro lenguaje “lejos de restringirse al ámbito puramente teórico producen efectos materiales en los complejos dispositivos de fuerzas que configuran nuestra realidad” (Rivera, 2006, 67). Si recordamos una de las definiciones que da Miller del fantasma: “red arrojada sobre el goce” (Miller, 2018 a, 70) ¿no será acaso esta “red de significaciones” en la cual la aporía nos captura análoga a la red de significaciones que tiende el fantasma? Por otra parte ¿no constituye también el fantasma, antes de haber sido cernido por el tamiz de una experiencia analítica, un callejón sin salida que anida en nuestro lenguaje? Por último ¿no serán idénticos “efectos materiales” los que provoca la aporía y aquellos producidos como efecto de la operación del fantasma en sus relaciones con la realidad?

En sus *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein no solo nos señala las diversas aporías en las que el pensamiento humano se sostiene, sino que nos muestra las trampas que ellas nos tienden. Afirma, además, que las aporías se producen cuando el lenguaje “hace fiestas” (Wittgenstein, 1988, 38) creando un “reino de fantasmas” (Wittgenstein, 1988, 38). Lo cual, según el autor, nos “seduce y fascina al punto de convertirnos en enfermos complacidos que se resisten a la cura” (Rivera, 2006, 94). Resulta notable la analogía entre la aporía de Wittgenstein y el fantasma de Lacan, sobre todo en su aspecto de engaño y en su faz de resistencia. Si bien es cierto que para Wittgenstein la causa última de la “enfermedad filosófica” que nos aqueja se encuentra en el lenguaje, en el lenguaje también está la clave para la cura. La “dificultad para el paso” intrínseca a la aporía podrá, eventualmente, dar lugar al “paso” que la paradoja propicia. Este salto lógico de una a la otra será determinante, tal como veremos, en el fin de análisis.

### **b.3) Paradoja y fantasma en Deleuze**

Gilles Deleuze, pensador relevante del siglo XX, considera la paradoja “el pathos o la pasión de la filosofía” (Deleuze, 2017, 341). Es preciso detenernos en

algunas consideraciones de este autor, ya que echan luz sobre ciertos puntos de nuestro desarrollo. Deleuze afirma que “subjetivamente la paradoja rompe el ejercicio común y lleva cada facultad hasta su propio límite, ante su incomparable; al pensamiento, ante lo impensable que, sin embargo, solo él puede pensar; a la memoria, ante el olvido que es también su inmemorial; a la sensibilidad, ante lo insensible, que se confunde con su intensivo...” (Deleuze, 2017, 341). Señala además que “objetivamente, la paradoja hace valer el elemento que no se deja totalizar en un conjunto común, pero también hace valer la diferencia que no se deja igualar o anular” (Deleuze, 2017, 341). El autor recalca el valor de ruptura que la paradoja conlleva, situándola en la línea volcánica que inflama con su chispa las facultades de pensamiento.

Deleuze refiere, además, a los “simulacros o fantasmas” (Deleuze, 2017, 196), provenientes del “eterno retorno” de lo mismo. Asegura que el fantasma es un sofisma, vale decir, un argumento falso o capcioso que se pretende hacer pasar por verdadero. Impresiona el modo en que el autor nos presenta al fantasma: “ese diablo, ese insinuador o simulador, ese falso pretendiente siempre disfrazado y desplazado” (Deleuze, 2017, 197). El fantasma es para Deleuze “una imagen demoníaca, desprovista de semejanza, [que] ha puesto la semejanza en el exterior y vive de la diferencia. Si produce un efecto exterior de semejanza, es como ilusión, y no como principio interno, está él mismo construido sobre una disparidad (...), ha interiorizado (...) la divergencia de sus puntos de vista, de modo que muestra varias cosas, relata varias historias a la vez” (Deleuze, 2017, 198).

Ese “simulador disfrazado” que contiene en sí mismo puntos de vista divergentes y relata varias historias, ese insinuador que se pretende hacer pasar por verdadero que Deleuze nos presenta ¿no está emparentado acaso con el fantasma lacaniano? Recordemos que el fantasma es para Lacan una construcción que condensa tres tiempos en un mismo instante. Sus “avatares, sus transformaciones, sus antecedentes, su historia, sus subyacencias” (Lacan, [1957-1958], (2015), 245) resultan esenciales. En palabras del propio Lacan, el fantasma “conoce cierto número de estados sucesivos en el curso de los cuales se puede constatar que algo cambia y algo permanece constante” (Lacan, [1957-1958], (2015), 245).

Detengámonos en el análisis que hace Deleuze del fantasma freudiano: “Cuando Freud muestra que un fantasma está constituido por lo menos sobre dos series de base,

una infantil y pregenital, la otra genital y pos-pubertaria, es evidente que estas series se suceden en el tiempo(...) Hay que preguntarse entonces cómo dar cuenta del fenómeno de “retraso”, es decir, del tiempo necesario para que la escena infantil, supuestamente originaria, no encuentre su efecto más que a distancia, en una escena adulta que se le parece” (Deleuze, 2017, 193). Deleuze se responde a sí mismo: “No hay por qué preguntarse cómo el acontecimiento de la infancia no actúa más que con retraso. Es ese retraso, (...) la forma pura del tiempo que hace coexistir el antes y el después. Cuando Freud descubre que el fantasma es tal vez realidad última (...) no debe concluirse de ello que la escena de infancia es irreal o imaginaria, sino más bien que la condición empírica de la sucesión en el tiempo da lugar en el fantasma a la coexistencia de las dos series.” (Deleuze, 2017, 193). La simultaneidad, la contemporaneidad, la coexistencia de las series divergentes en el análisis que Deleuze realiza del fantasma es paradójal. Él mismo lo enuncia: “Hemos encontrado [en el fantasma] esta paradoja de los presentes que se suceden, pero que coexisten” (Deleuze, 2017, 192).

El fantasma en Deleuze -al igual que en Lacan- presenta un carácter paradójal, ya que rompe el ejercicio común del pensamiento y permite la coexistencia de las diferencias en su fórmula. Cuando dos historias divergentes se desarrollan simultáneamente en el fantasma, es imposible privilegiar una sobre la otra. “Todo vale” (Deleuze, 2017, 194) considera Deleuze, pero sin dejar de reparar que la expresión “todo vale” remite siempre a la diferencia. Por pequeña que sea la diferencia entre las dos series o las dos historias que conforman el fantasma, una no reproduce la otra, una no sirve de modelo a la otra, sino que semejanza e identidad no son más que los efectos del funcionamiento de esa diferencia.

Es preciso señalar una importante discrepancia entre el fantasma de Deleuze y el de Lacan: si en la enseñanza lacaniana el fantasma ayuda al ser hablante a “soportar lo intolerable de su mundo” (Lacan, [1972-1973], 2016, 102) para Deleuze, por el contrario, toma la forma de un simulacro maligno y engañoso cuyo “trabajo subterráneo” (Deleuze, 2017, 198) crea “su mundo propio” (Deleuze, 2017, 198). Cabe destacar, no obstante, el lugar primordial y constitutivo que tiene en el concepto de fantasma de Deleuze la diferencia. Otorgarle a la diferencia toda su potencia implica que tal trabajo subterráneo del fantasma sea aceptado como una condición de vida y un estado del mundo, ya no como un error o residuo ineliminable.

### **c) Tres aspectos paradójales que definen al fantasma**

Hemos advertido, reconocido y analizado la simetría lógica entre paradoja y fantasma, presentando algunos antecesores de Lacan que iniciaron -sin saberlo- el esbozo conceptual de este último. Luego hemos realizado un recorrido por la historia de las paradojas y recordado a algunos de los filósofos que se empeñaron en estudiarlas. Cabe ahora centrarse específicamente en aquellos aspectos paradójales que definen al fantasma como tal. Comenzaremos por el lugar del sujeto.

#### **c. 1) El sujeto en el fantasma: nacimiento-desaparición.**

Si pudiéramos deducir de los tempranos textos lacanianos la primera fórmula del fantasma, aquella que Lacan no da, pero es posible reconstruir, sería la siguiente: ( $a$ - $a'$ ). Se trata de un fantasma cuyo principio es el estadio del espejo, que halla su sustento teórico en la teoría especular del narcisismo. El fantasma tiene, en los comienzos de Lacan, una estructura de imagen, que es lo opuesto a la estructura del lenguaje del síntoma. Por eso, en la primera parte de la enseñanza lacaniana casi no hay una doctrina del fantasma, sino simplemente la idea de que todo fantasma es, en definitiva, del yo. El fantasma surge entonces como una especie de aglutinación imaginaria, que otorga cierta unidad yoica, pero que puede vacilar al no estar completamente integrada, y producirse una desagregación que da lugar al síntoma. El fantasma está, en esta primera fórmula, desconectado de todo lo que es del orden de la lógica que implica la palabra. Por ello, hasta aquí, el fantasma no hace ningún obstáculo a la teoría de Lacan ni presenta trance paradójale alguno.

El problema del fantasma como tal comienza con el nacimiento de su fórmula, aquella que conserva durante el resto de su enseñanza: ( $\$ \diamond a$ ). En esta segunda fórmula el fantasma no está situado como fantasma del yo, tal como está en su definición anterior. El sujeto se halla presente aquí como sujeto del inconsciente, lo cual implica un corte teórico con el primer punto de vista. No está de más recordar que según Lacan el sujeto está representado por un significante para otro significante, aserto que introduce en la teoría un sujeto desustancializado, ya sin el lastre de las funciones yoicas que podrían habersele atribuido. El sujeto lacaniano se halla, por lo tanto, considerablemente empobrecido en relación con el yo freudiano. Se trata de un sujeto que además prescinde de toda intersubjetividad. He aquí la paradoja: el sujeto del

inconsciente se encuentra situado en el fantasma, no obstante carecer de identidad, de ser y de sustancia.

Lo que cambia entre la primera y la segunda fórmula del fantasma no es el objeto *a*, que continúa siendo un objeto imaginario y que implica que en el fantasma se infiltren personajes ilusorios, dobles del yo. Lo que cambia es que el objeto imaginario del fantasma toma su función a partir del sujeto barrado, que es un efecto de la función simbólica y no a partir del yo. Al referirse a la segunda fórmula, Miller advierte “la paradoja de esta escritura” (Miller, 2018 a, 109).

Es necesario hacer una digresión, para retomar luego el hilo...paradojal. En la enseñanza lacaniana el sujeto ocupa el lugar de una variable. Hacer aparecer una variable sobre una frase del lenguaje común es producir un agujero, teniendo en cuenta que este tiene determinado valor porque está localizado en una cadena. Ese agujero de la variable solo toma su valor del contexto en el que se halla, siendo ese contexto la función. La “variable sujeto” alojada en la cadena significativa es, para Lacan, el sujeto barrado. Sin embargo, esta “variable sujeto” solo puede percibirse en el movimiento de la sustitución significativa. Ahora bien: si la variable aparece solamente entre la sustitución de los significantes, ese lugar no puede ser notado *per se*. Solo se manifiesta en el sitio donde lo que viene a colmarlo no es un significante sino ¡el fantasma! En el momento en que el sujeto surge como variable, como agujero en el contexto significativo, un elemento heterogéneo con relación al resto de la cadena significativa se vislumbra: el objeto *a*. Este adviene en el punto en el cual el sujeto falla en representarse: el objeto *a* no lo representa, pero indica y tapona a la vez ese lugar vacío.

Luego de este excursus, la pregunta obligada sería por qué el elemento heterogéneo que aparece conduce a una paradoja. Y la respuesta se halla en la “variable sujeto”, en ese punto de falta en el cual el sujeto aparece (como barrado) y desaparece al mismo tiempo. Afirmamos que el objeto *a*, imaginario en los primeros seminarios de Lacan, pero que se perfila real promediando su enseñanza, no representa al sujeto (recordemos que solo los elementos del registro significativo son capaces de representarlo). No obstante, el sujeto adviene en la fórmula del fantasma: \$ ¿Cómo es posible, por lo tanto, que el sujeto nazca desapareciendo? Sabemos, a partir de Lacan, que el significante precede al sujeto, es anterior a él. El sujeto es convocado a ser por el

significante en el discurso del Otro y, al mismo tiempo, es llamado a desaparecer. El significante opera una institución subjetiva y una destitución a la vez.

Miller ilustra con un juego de palabras tal paradoja del sujeto: “*desapare-ser*” (Miller, 2018 a, 254), señalando que esta solo puede producirse lógicamente a partir del fantasma. Con el fantasma, el sujeto -que es un sujeto del lenguaje, dividido- conjuga con el *a* su división y, además logra desconocerla. Mediante el fantasma el sujeto se divide y a la vez se imagina completo.

### **c.2) Composición heterogénea.**

Si partimos del término “ensambladura”, utilizado por Freud en la “23ra. Conferencia de introducción al psicoanálisis” (Freud, [1916 a], (2013), 338) al referirse a aquello que produce la fantasía, advertimos que sustenta y anticipa a la vez la composición heterogénea inherente al concepto de fantasma. En tanto la fantasía era para Freud aquel “eslabón intermedio” (Freud, [1916 a], (2013), 340) que mantenía unidos a otros dos eslabones (las representaciones y la libido que las inviste), el fantasma será para Lacan aquella composición entre dos elementos heterogéneos: el sujeto del significante y su goce. Podemos denominar “coalescencia” (Miller, 2018 a, 95) a tal composición. Este término es utilizado en la química para explicar los fenómenos en los cuales dos sustancias se unen, pero cabe la posibilidad de que, eventualmente, puedan separarse. No se trata de una fusión absoluta, ni de una mezcla en la que dichas sustancias pierdan sus propiedades.

Sostenemos que esta constitución heterogénea es paradójal, lo cual se hace evidente en primer lugar, en la teoría freudiana. Si tomamos algunas citas de Freud, entre 1907 y 1909 referidas a las fantasías, notaremos que habla de una soldadura entre una satisfacción autoerótica y una representación (que podríamos llamar imaginaria). El producto resultante de tal soldadura es el ensueño diurno. Este -dice Freud- se vuelve inconsciente bajo ciertas condiciones. Al mismo tiempo la práctica autoerótica se abandona, lo cual posibilita el surgimiento de la fantasía. Prestemos especial atención a este clivaje en el nacimiento de la fantasía freudiana: satisfacción, por un lado y representación, por otro. Tal escisión advertida por Freud en el estado nativo de la fantasía, lo coloca frente a una pregunta, un enigma (como en la definición de “paradoja” que nos acerca Sorensen) que, si bien no explicita, nosotros podemos animarnos a inferir: ¿por qué la satisfacción autoerótica -cuya fuente es corporal- remite



a una determinada representación? En otras palabras: ¿qué causa la soldadura entre estos dos elementos de cualidades disímiles? Lacan inventa más de una buena respuesta a tal interrogante a lo largo de su enseñanza. Una de ellas, quizá la de mayor grado de validez lógica, es el concepto de fantasma.

Tal como mencionamos, la primera fórmula que podemos reconstruir del fantasma ( $a - a'$ ), basada en la relación imaginaria, implica elementos homogéneos: yo y otro. Pero a partir de la segunda fórmula ( $\$ \Delta a$ ) Lacan introduce una disimetría, siendo el fantasma aquel concepto que cumple una función de anudamiento entre tales elementos heterogéneos. Esta disimetría tiene su antecedente en otra: aquella que Lacan promueve en su teoría a partir de relacionar al sujeto con el Otro. Vale decir que se pasa de una relación simétrica yo-otro a una disimétrica: sujeto-Otro.

La respuesta que Lacan nos acerca ante el enigma freudiano mencionado (¿qué causa la soldadura entre estos dos elementos de cualidades disímiles?) es la siguiente: cuando el sujeto encuentra una falta en el Otro, cuando está ante una ausencia en el registro significativo, necesita un elemento de otro registro diferente. Apelará al registro imaginario, si nos basamos en la primera parte de su teoría, y al real en su última enseñanza.

Es preciso discernir la paradoja que está aquí en juego. Hemos ya mencionado lo notable de la escritura que Lacan nos deja del fantasma: lo inscribe como un fantasma que concierne al sujeto como sujeto del significante. Pero para que el fantasma haya podido referirse para Lacan al sujeto fue necesario, primeramente, que ese sujeto esté barrado. Solo en el momento en que un agujero se produce en el corazón del sujeto por efecto del significante, se hace posible instalar un elemento de otro registro en ese lugar vacante. Tal es la paradoja que se halla en el núcleo del fantasma: para que emerja el sujeto del significante se requiere necesariamente de un registro que no sea el significante.

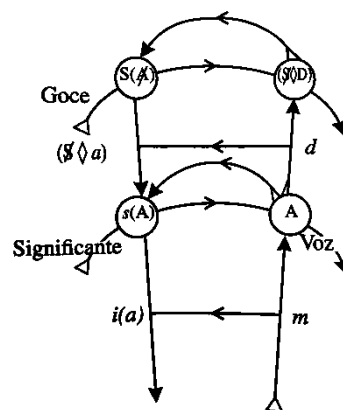
Dicho en otras palabras: la primera definición lacaniana de sujeto -estar representado por un significante para otro significante- hizo pensar en un sujeto que se bastaba con su articulación a la cadena significativa. Pero el sujeto vehiculizado por la metonimia solo tiene posibilidad de aparecer si se ensambla o suelda (en términos freudianos) con un elemento de un registro diverso.

El sujeto barrado, en tanto nace desapareciendo, no tiene ser ni sustancia. Es esto lo que precipitó a Lacan a su invención del objeto  $a$ , cuyo funcionamiento es completamente distinto al de  $\$$ . Cuando  $a$  pasa del registro imaginario al real, deja de tener imagen especular, deja de ser idéntico a sí mismo, y -esto es crucial- pasa a estar ligado intrínsecamente a la pulsión. El concepto que Lacan construye para reunir la falta en ser del sujeto y el objeto  $a$  en sus sucesivas transmutaciones, es precisamente el fantasma.

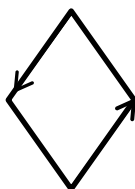
En síntesis: Lacan capta una forma de enigma del sujeto en las relaciones con la realidad. Miller dice al respecto: “Cuando el sujeto trae [al síntoma] como un gran punto de interrogación, como un enigma, invitarlo a la asociación libre es invitarlo a constatar que sabe más (...). Por el contrario, al fantasma se liga a una proposición diferente, un *no sé más* (...) que responde a un punto de falta en el saber del significante” (Miller, 2018 a, 121). Este punto de falta en el Otro robustece la consistencia fantasmática. Tal consistencia fantasmática que responde ante la falta en el registro significativo es una respuesta precaria, rudimentaria, dogmática, y por ende paradójica a tal enigma.

### c.3) Separación: una operación lógica paradójica

A la altura del *Seminario 11* Lacan despejó dos operaciones lógicas que producen la causación del sujeto: alienación y separación. La formalización de estas operaciones se ha plasmado en la enseñanza lacaniana con la figura del losange, un rombo cuya diagonal mayor está en su eje vertical. Lo presenta en el *Seminario 5* en 1958, al construir su Grafo, incluyéndolo como articulador tanto en el algoritmo de la demanda como en el del fantasma.



En 1960 Lacan vuelve a utilizar el losange cuando completa su Grafo, y recién en 1964 a partir de la publicación de “Posición del inconsciente” va a dividir el losange en dos partes y a orientarlo en forma antihoraria. Se refiere en este texto a la mitad inferior del rombo como vel alienante, término que retomará en el *Seminario 11* para desarrollar el concepto de alienación.



Lacan representa a la separación con la mitad superior del losange, cerrando el círculo ente el sujeto y el Otro abierto con el proceso de alienación. Sin embargo, no podemos afirmar que la alienación sea antes que la separación, ni que haya que superar la alienación para acceder a la separación, ni ninguna otra versión evolucionista ni madurativa de estos conceptos.

La constitución del fantasma se produce también a través de estas dos operaciones lógicas, tal como fue desarrollado en el **capítulo 1** de esta tesis. Pero lo que aquí nos interesa señalar es el carácter paradójal que presenta la segunda operación mencionada, la separación. Para desarrollar este punto es preciso dar un rodeo. Nos centraremos, para ello, en aquella “superposición de dos faltas” (Lacan, [1964 a], (2017), 222) a la que Lacan alude en su *Seminario 11*. “El sujeto encuentra una falta en el Otro, en la propia intimación que ejerce sobre él el Otro en su discurso” (Lacan, [1964 a], (2017), 222). Ubicamos allí una primera falta: la falta en el Otro. Y luego una segunda: “...para responder a esa captura, el sujeto (...) responde con la falta antecedente, con su propia desaparición, que aquí sitúa en el punto de la falta percibida en el Otro” (Lacan, [1964 a], (2017), 222). Esta segunda falta atañe al sujeto.

En la separación hallamos, por lo tanto, un movimiento lógico singular. Vayamos a un párrafo clave de “Posición del inconsciente”: “La parte no es el todo” (Lacan, [1964 b], 2003, 822) afirma Lacan, y agrega que “debería acentuarse que nada tiene que ver con el todo” (Lacan, [1964 b], 2003, 822). Considero que este “nada tiene que ver” corresponde precisamente a la operación de separación, y esta operación lógica da nacimiento a la parte que “juega su partida por propia cuenta” (Lacan, [1964 b], 2003, 822).

La alienación implica una elección forzada, un *o bien...o bien*. “La bolsa o la vida” (Lacan, [1964 b], 2003, 820) o “libertad o muerte” (Lacan, [1964 b], 2003, 820) son opciones que solo aparecen cuando hay cadena significante. En la separación, operación que ya no concierne al significante sino al objeto como perdido, lejos de haber una elección no hay *ni lo uno ni lo otro*.

Ahora sí estamos en condiciones de explicar la paradoja de la separación. Por un lado, la separación está situada en el punto de falta en el Otro (objetos perdidos, partes que juegan su partida por su propia cuenta). Pero, por otro lado, al mismo tiempo -y esto es lo paradójico- consiste en encontrar su lugar en el Otro, allí donde hay una falta en el Otro. La separación deja al sujeto errante, debido a la incompletud del Otro, pero al mismo tiempo lo fija al Otro. Para ilustrar exactamente el carácter paradójico de esta operación lógica en el fantasma, transcribo palabras de Miller: “El fantasma inconsciente siempre tiene, según la fórmula de Lacan, un pie en el Otro, pero no los dos, dado que *a* está desapegado del Otro” (Miller, 2018 c, 247). Solo sobre el fundamento de esta parte que se va por su cuenta existe el sujeto, subsiste fuera del Otro. Pero este *fuera del Otro*, paradójicamente, es la condición para que tenga lugar en el Otro en su punto de falta.

Podemos afirmar entonces que la separación, una de las dos operaciones constitutivas del fantasma reviste carácter paradójico.

#### **d) Fantasma y fin de análisis.**

Tal como señalamos en el apartado **c.1)** en la primera parte de la enseñanza lacaniana no existe doctrina del fantasma. Al no aparecer, en un primer momento, estructurado como un lenguaje y al no responder a la estructura simbólica sino a la estructura *a-a'* del estadio del espejo, el fantasma ha sufrido cierta desvalorización en la teoría. Recordemos que Lacan se empeñó durante muchos años en sostener la supremacía de lo simbólico. La subordinación del fantasma como imaginario, en el inicio de su desarrollo conceptual imposibilitaba además cualquier poder causal sobre el síntoma, lo cual redoblaba su rebajamiento teórico.

Sin embargo, hubo un hito en la enseñanza que marcó un nuevo rumbo para el fantasma. En 1964 se preguntó “¿Cómo puede un sujeto que ha atravesado el fantasma

radical vivir la pulsión?” (Lacan, [1964 a], (2017), 281). Fue a partir de este interrogante y ligado a la noción de atravesamiento, el modo en que el fantasma adquirió un renovado valor. La respuesta que Lacan dio a su propia pregunta inauguraba una dimensión inédita para el fantasma, abría la puerta al “más allá del análisis” (Lacan, [1964 a], (2017), 281), ese terreno virgen que “nunca había sido abordado” (Lacan, [1964 a], (2017), 281). Si el final de análisis comenzaba a jugarse -a partir del *Seminario 11*- en el fantasma y su *atravesamiento*, este concepto se revistió de un nuevo interés, no solo para Lacan sino también para su auditorio.

Es preciso, por lo tanto, postular otra paradoja situada en el devenir genealógico conceptual del fantasma: si este significó al inicio de la enseñanza lacaniana un impasse conceptual, un problema en el corazón de la doctrina, fue tornándose paulatinamente una solución posible para teorizar el final de un análisis.

Emprendamos entonces el camino que va del “fantasma problema” al “fantasma solución” del fin de análisis. Paralelamente recorreremos una senda que partiendo de la “paradoja obstáculo” puede eventualmente arribar a cierta resolución en el propio núcleo paradójico.

#### **d.1) Paradoja obstáculo- fantasma problema: una analogía.**

La paradoja representa, sin duda, un “obstáculo” (Sorensen, 2007, 23) para los filósofos, quizá por eso les genere tanta atracción. Las paradojas colocan a las sucesivas generaciones ante “problemas comunes y un yacimiento de respuestas acumuladas” (Sorensen, 2007, 13). De hecho, la mayoría de las paradojas que hoy se intentan resolver ya se discutieron hace dos mil años.

Si el fantasma -ya lo hemos desarrollado- presenta una forma lógica análoga a la paradoja, revisemos entonces el lugar que el psicoanálisis de orientación lacaniana le otorga a su función. En un primer momento de la enseñanza de Lacan, el fantasma no causó dificultad teórica alguna. Recordemos el comentario de 1958: “...una vez definida como imagen puesta en función en la estructura significante, la noción de fantasma inconsciente no presenta dificultad” (Lacan [1958 a], (2003), 617). Sin embargo, esto cambió radicalmente con la introducción de la fórmula ( $\$ \diamond a$ ). Desde entonces “la función del fantasma (...) nos plantea problemas en la experiencia analítica” (Miller, 2018 a, 119) asegura Miller. Refiere, en más de una oportunidad al

“problema del fantasma” (Miller, 2018 a, 108) y reitera que “haber despejado la dimensión significativa de la experiencia analítica constituyó como un problema el punto de detención que llamamos fantasma” (Miller, 2018 a, 108). Constatamos a partir de estas referencias, la función problemática que cumple el fantasma, tanto en la teoría lacaniana como en la experiencia analítica.

Señalar esta analogía paradoja-fantasma en cuanto a su valor problemático, nos deja sin embargo en un nivel meramente descriptivo. Cabe desentrañar la causa a la que obedece tal lugar de impedimento, de escollo, de dificultad, tanto en un concepto como en otro.

Sostengo que ese carácter problemático correspondiente a la paradoja y al fantasma, obedece a su persistencia, rasgo distintivo que ambos comparten. Gracias a la filosofía sabemos que los conjuntos de evidencias en conflicto suelen ser inestables, primando -en general- uno de ellos sobre el otro, haciendo desaparecer la ambivalencia y provocando la resolución. Sin embargo, con las paradojas esto es justamente lo que no ocurre. Tomemos, por ejemplo, la conocida paradoja del huevo y la gallina: ¿qué llevaría a que uno de los términos prime sobre el otro? Siempre que un lado prevalece (el huevo o la gallina) se restaura el equilibrio mediante un contradesarrollo y estos se equiparan. En este rasgo de persistencia radica la compleja (¿o imposible?) resolución de las paradojas.

¿Cómo juega esa persistencia en el fantasma? Para dar respuesta a este interrogante es preciso detenernos en el modo particular en que este opera: su funcionamiento inercial.

Freud planteó en 1915 la existencia de una “peculiar inercia psíquica, opuesta al cambio y al avance (...) condición fundamental de la neurosis” (Freud [1915] (2013), 271). Notemos cómo continúa el texto: “Si se pesquisa el punto de partida de esta inercia especial, ella se revela como la exteriorización de unos enlaces, tempranamente establecidos y muy difíciles de desatar, de pulsiones con impresiones y con los objetos dados en estas” (Freud [1915] (2013), 271). Cuando Freud, menciona el establecimiento temprano de ciertos enlaces, no hace otra cosa que referirse a la fijación, y lo confirma sobre el final del texto. Además, - y esto resulta notable- al detallar dicho enlace de pulsiones con impresiones y sus objetos ¿no alude acaso a la formación de la fantasía, precursora del fantasma? En el “Malestar en la cultura” postula que la “inercia de la

libido” (Freud, [1930], (2014), 105) es la responsable de la dificultad del desarrollo cultural. En “Análisis terminable e interminable” refiere “cierto grado de inercia psíquica” (Freud, [1937], (2013), 243) en la “resistencia del ello” (Freud, [1937], (2013), 243). Finalmente, en “Esquema de psicoanálisis” vuelve a explicitar “una cierta inercia psíquica, una cierta pesantez en el movimiento de la libido, que no quiere abandonar sus fijaciones” (Freud, [1940], (2013), 182).

Vayamos ahora a Lacan. En su primera enseñanza habla de la “dialéctica” (Lacan, [1957] (1988), 493) significativa. ¿Qué es lo que viene a contrariar tal insistencia significativa? Una función de inercia, que concierne estrictamente, en este primer Lacan, al vector imaginario. Se puede leer en el seminario sobre la carta robada: “Sin duda sabemos la importancia de las impregnaciones imaginarias (*Prägung*) en esas parcializaciones de la alternativa simbólica (...)” (Lacan, [1956 b], (1988), 5). Sin embargo, Lacan deja muy en claro la supremacía simbólica: “los factores imaginarios, a pesar de su inercia, solo hacen en ellos el papel de sombras y reflejos” (Lacan, [1956 b], (1988), 5). Insistencia del significante e inercia de lo imaginario es la pareja que recorre la primera parte de la enseñanza lacaniana. En virtud de esta inercia oponemos la función del fantasma a la insistencia del síntoma. No obstante, a medida que se desarrolla la teoría de Lacan, este funcionamiento inercial del fantasma deja de corresponderse con lo imaginario, para hallar su origen en el goce. La inercia del goce será, por lo tanto, aquello que le otorgará al fantasma -en la última enseñanza de Lacan- su carácter persistente.

Quisiera detenerme en este punto, para plantear un interrogante. En palabras de Miller “el fantasma es un sello del goce” (Miller, 2018 a, 58). Resalta su “carácter hierático” (Miller, 2018 a, 28), pero no desprovisto de cierta flexibilidad. Miller comenta, causando cierto asombro en sus lectores, este rasgo del fantasma: “... es así como Lacan lo hace valer, como una cadena flexible. Es tan flexible, incluso, que en ciertos momentos puede ser compartido por gente que se dedica a escribir” (Miller, 2018 a, 29). Nos acerca el ejemplo de la poesía barroca y destaca “la flexibilidad a la que su rigidez significativa misma es capaz de responder” (Miller, 2018 a, 29). Como consecuencia de tal aparente contradicción señala el “carácter fascinante” (Miller, 2018 a, 29) y “la excelencia del fantasma” (Miller, 2018 a, 29). Sin embargo, redoblando el asombro del lector afirma, al recordar a Diana y Acteón: “tenemos aquí un hieratismo en función, porque tenemos a la Diosa y a aquel que la sorprende bañándose” (Miller,

2018 a, 29). ¿Cómo puede ocurrir que términos opuestos caractericen un mismo concepto? ¿Si uno prevalece sobre el otro, por qué no lo subsume o anula? ¿Si ambos presentan igual pregnancia, por qué no se equilibran? Un modo de resolver el interrogante consiste quizá en reconocer en lo estático y lo flexible, lo inmóvil y el movimiento, lo rígido y la plasticidad del fantasma su paradójico sello de goce.

En el fantasma “el goce se acomoda al placer” (Miller, 2018 a, 29) señala Miller, acentuando esa relativa flexibilidad de su funcionamiento inercial. Nos indica, comparando el goce en el síntoma y el goce en el fantasma, que “la paradoja es mucho más grande (...) del lado del fantasma” (Miller, 2018 a, 29) ya que “el sujeto se complace” (Miller, 2018 a, 21) en él. La inercia encuentra, por lo tanto, su sustento en el goce y provoca aquel rasgo esencial del fantasma: su persistencia.

Naparstek, en la misma línea, define al fantasma como un “localizador de goce” (Naparstek, 2018, 45) y al igual que Miller circunscribe su lugar problemático, tanto en la teoría como en la clínica: “el verdadero problema es la fijación en el fantasma” (Naparstek, 2018, 37). ¿No causa tal fijación el carácter inercial fantasmático? Si nos remitimos a Freud, todo parece indicar que sí.

Retornando el estudio de las paradojas, como mencionamos en el apartado **a)** algunas paradojas importantes pueden resolverse. Otras, según Sorensen, se “disuelven” (retengamos este término) ¿Qué ocurre con el fantasma? ¿Cuál es su devenir en la teoría como concepto? ¿Cuál su deriva en la experiencia analítica?

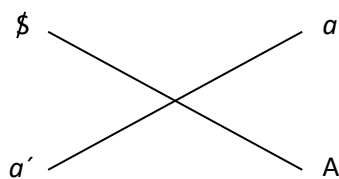
#### **d.2) Doble vertiente del fantasma: punto de resistencia y vía regia de acceso al goce.**

Desde el nacimiento del psicoanálisis se utilizó el término resistencia. Freud le otorgó una envergadura tal, que definió su estudio en 1914 como uno de los dos pilares sobre los que basó su teoría “...la teoría psicoanalítica es un intento por comprender dos experiencias que, de modo llamativo e inesperado, se obtienen en los ensayos por reconducir a sus fuentes bibliográficas los síntomas patológicos de un neurótico: el hecho de la transferencia y el de la resistencia” (Freud, [1914 a], (2013), 16).

Tal como fue señalado, en los inicios de la enseñanza de Lacan el fantasma es una resistencia imaginaria. Si lo planteamos en términos del esquema L, hay una



interferencia del vector imaginario en la continuidad del simbólico, lo que causa una discontinuidad entre ambos vectores.



Para que una imagen resulte prevalente para el sujeto sobre el vector  $a - a'$  es necesario que la cadena significante se rompa en un punto, otorgándole ese eslabón roto de la cadena su valor al fantasma. El carácter de resistencia del fantasma atañe a que es, en sí mismo, una significación. Pero no una significación en la que un significante se sustituye a otro, sino una significación fija, congelada.

Los post-freudianos suponían una resistencia por parte del paciente y se disponían a interpretarla para librarse de ella, lo cual conducía -tal como lo denunció Lacan- a reducir el análisis a una relación dual imaginaria. En la enseñanza lacaniana la verdadera resistencia es del fantasma, resistencia que halla su razón de ser en esa inercia de fijación teorizada por Freud en 1915. Esos enlaces de pulsiones con impresiones, tempranamente establecidos y muy difíciles de desatar, constituyen la materia prima de la resistencia fantasmática. Tal resistencia estructural, cuya dificultad en erradicarse contradice la pretensión de los post freudianos, solo se dirime en un final de análisis. Y será el fantasma, más precisamente su atravesamiento, aquello que lo posibilite. Estamos en condiciones aquí de enunciar otra paradoja: el fantasma, punto excepcionalmente resistente, instante de detención, freno de la metonimia deseante, constituye a la vez, una vía privilegiada de acceso al goce.

Ahora bien: si el acceso al temprano enlace entre pulsión y representación está vedado por estructura, el fantasma no es absolutamente infranqueable. Nunca vemos al \$, salvo porque existe el fantasma. Lo cual resulta crucial: si la represión originaria es inaccesible, el fantasma no lo es. Lo que resulta problemático es cómo acceder al fantasma dado su valor axiomático. En tanto axioma - lo hemos visto con Wittgenstein- el fantasma es una significación absoluta que no se presta para hacer cadena con el resto de las significaciones que poseen valor de verdad. ¿De qué modo tocarlo, entonces? Sabemos, a partir de Lacan, que el fantasma no es interpretable. No obstante, aquella

intervención analítica que al goce se dirija, apuntará a levantar el orillo del velo fantasmático.

Para Lacan el goce está situado, tiene un lugar. Y no solo está situado, sino que está estructurado y tiene una lógica operatoria -puesta en forma por su ingenio- en el objeto *a*. Resulta sorprendente que Lacan haya continuado usando esta escritura (*a*), que haya mantenido su validez, cuando pasó a considerar que el fantasma conjugaba lo simbólico y lo real, es decir, cuando introdujo un giro que hizo pasar su símbolo *a* de un orden al otro. Cuando planteó que ese *a* pertenecía al orden de lo traumático e inasimilable, no obstante así, lo mantuvo presente en el fantasma.

Ese lugar del goce es evocado de modo bellamente poético por Lacan, cuando aún no había formalizado su objeto *a*: “ese lugar es el mismo adonde toda cosa es llamada para ser lavada allí de la falta que ese lugar hace posible por ser el lugar de una ausencia” (Lacan, [1960 b], (2003), 646). El atravesamiento del fantasma es la puerta hacia ese lugar adonde toda cosa es lavada de su falta; conduce a ese lugar de goce. Si abrir la puerta hacia el fantasma implica necesariamente el encuentro con esa falta, es preciso estar advertidos como analistas del efecto que provoca la llegada del analizante hasta ese punto.

### **d.3) Resolución o disolución paradójal -atravesamiento del fantasma.**

Hemos afirmado que algunas paradojas importantes pueden resolverse, tomando como ejemplo las paradojas de Zenón. Aclaremos también que fue Georg Cantor y su aritmética transfinita quien logró tal resolución. La estrategia de Cantor en pos de esa empresa ¿ofrecerá alguna pista en nuestro análisis de la deriva del fantasma en un análisis? Revisémosla.

Tomemos la paradoja de Aquiles y la tortuga. Zenón asegura que Aquiles no puede adelantarse a la tortuga -a quien se le ha otorgado una pequeña ventaja- a pesar de ser el más veloz de los corredores. Zenón sostiene que para dejarla atrás primero debe superar la ventaja que le lleva la tortuga. Pero durante el tiempo en que Aquiles cubre esa distancia, la tortuga, a su vez se ha adelantado. Aquiles debe entonces superar esa nueva ventaja. Pero una vez que Aquiles lo ha hecho la tortuga ha vuelto a avanzar. Según Zenón, Aquiles realiza infinitos intentos para alcanzar a la tortuga, todos infructuosos. La réplica cantoriana es que Zenón incurre en un error básico: ese infinito

potencial de “alcanzamientos” no significa que Aquiles alcanzará realmente a la tortuga una cantidad infinita de veces. Recordemos que Cantor postula la existencia de una jerarquía infinita de números transfinitos, pero que la infinitud es solo potencial y no se produce en acto. Podemos preguntarnos por qué Zenón no advertía esta distinción tan obvia. ¿Cómo era posible que un filósofo tan brillante fuese responsable de tal equivocación? Sorensen explica que lo que es obvio varía con las circunstancias de cada uno. Reflexión que nos conduce directamente al fantasma.

Miller se refiere al fantasma en *El ser y el Uno*: “es aquello donde se constituye para cada uno su ventana a lo real. En este sentido el fantasma es una función subjetivada, singularizada de lo real. Es lo real para cada uno” (Miller, 2011 a, 2/2). ¿No es análoga esta función subjetivada del fantasma a aquel punto de vista sesgado que le impedía a Zenón resolver su paradoja? ¿No existe acaso una correlación entre la ventana singular del fantasma y las circunstancias desde las cuales cada sujeto observa su realidad? Por otro lado ¿para qué resolver el enigma del fantasma, si este es una respuesta que parece buena? Mirar desde el piso las columnas del Partenón resulta tranquilizador. No habría razón alguna para encaramarse sobre su techo y comprobar, desde una nueva perspectiva, su inclinación. De igual modo, el fantasma como pivote entre  $S$  y  $a$ , bien podría darse como una solución que parece buena. Mientras el fantasma del sujeto logre reunir su falta en ser y el objeto  $a$  que le otorga consistencia ( $a$  funciona no solo como agujero, también como tapón) puede permanecer así asintóticamente. Pero hay un problema ineludible: el síntoma viene a “cosquillar” (Miller, 2008 a, 316) al fantasma. Otorgándole, incluso, a este cosquilleo su dimensión determinante, es posible sostener que es el síntoma lo que conduce a la apuesta subjetiva de resolver el fantasma. En algún momento esa matriz de significación fantasmática se rompe. Ese momento es el atravesamiento. No solo el fantasma pierde su significación, sino que muchas cosas la pierden también, a partir de allí.

Si algunas paradojas importantes pueden resolverse, y el fantasma presenta -tal como hemos constatado- una forma lógica paradójica, cabe inferir que existe para el fantasma una resolución posible. Tal resolución, de producirse, es alcanzada con su atravesamiento en un fin de análisis. Wittgenstein puede orientarnos, ya que nos impulsa a dar el salto lógico desde callejón sin salida de la aporía, de la captura en su red de significaciones y de su trampa irresoluble, hasta la paradoja. La experiencia analítica crea las condiciones para que se produzca análogo salto lógico, aquel que va de

la significación congelada gozosa del fantasma a cierta dialéctica paradójica que abra la perspectiva a su atravesamiento.

Ya hemos mencionado, además, que mientras algunas paradojas tienen resolución, otras pueden “disolverse” (Sorensen, 2007, 20). Miller, en esta misma línea, afirma que el fantasma se “disipa” (Miller, 2011 a, 2/2) cuando el deseo pasa al saber. Vale decir: el fantasma se sostiene por el deseo que lo soporta, deseo que a la vez se sostiene de no saber qué lo causaba. En el punto de “conversión” (Miller, 2011 a, 2/2) del deseo en saber se sitúa el momento de concluir de un análisis.

Miller hacía uso del mismo término “disipar” dos años antes, aludiendo en esa ocasión al *partenaire* del fantasma.” Una revelación en el fantasma, (...) tendría por efecto hacer disipar al *partenaire* imaginario del fantasma, hacerlo borrarse, precisamente para liberar el acceso al goce...” (Miller, 2011 b, 232). Podemos preguntarnos -Miller no lo esclarece- quién es ese *partenaire*. Es posible aventurar que se trata del otro imaginario con el cual se juega la partida fantasmática. Pero también, y paradójicamente por la estructura lógica del fantasma, es el Otro de la verdad, el Otro del sentido.

Sorensen explica el modo en que una paradoja podría disolverse: esto ocurre cuando “una condición previa para una solución no se sostiene” (Sorensen, 2007, 20). Vale decir que, en términos estrictamente lógicos, una de las premisas sobre las cuales la paradoja se sustenta sencillamente cae. Si preguntamos: ¿fue Anaximandro o su maestro Tales el primer griego en trazar un mapa de las estrellas? ofrecemos al interlocutor dos respuestas directas y requerimos que elija la correcta. Pero si ofrecemos respuestas que no son correctas, como Heráclito o Parménides, el interlocutor solo puede responder con veracidad poniendo en tela de juicio el presupuesto de que una de las respuestas directas es correcta. Un argumento sólido y consistente, bien podría sustentarse en poner en duda las respuestas inconsistentes que se ofrecen como opciones y -tal como Sexto Empírico nos enseñó en el siglo II- suspender el juicio. Anular las premisas, o al menos una de ellas, invalida la operación, disolviéndose la paradoja.

Indaguemos si tal operatoria se reproduce, o no, análogamente en el fantasma: si una de sus “condiciones previas” cae, el fantasma se diluye o -en palabras de Miller- se disipa. La “revelación en el fantasma” a la que Miller alude es que el Otro no existe: es esta la premisa que cae, disolviendo la paradoja que anida en el corazón del fantasma.

El objeto *a* enmascarado en la escena fantasmática se desprende y la inexistencia del Otro se verifica, produciéndose un tipo de satisfacción orientada a la vida. El goce “de la vida” (Lacan, [1974] (2010), 105) será entonces la brújula que señale la salida del análisis.

Así como algunas paradojas pueden disolverse, análogamente el *partenaire* del fantasma puede “borrarse” (Miller, 2011 b, 232) al finalizar una cura, y hasta disiparse el fantasma mismo. Pero disiparse no es sinónimo de desaparecer. Lacan no habla de levantamiento del fantasma, sino de atravesamiento. Cuando cae la significación fijada en su matriz y aquel enlace temprano de pulsiones con impresiones se desata, el fantasma se disipa. Sin embargo, un sujeto sin fantasma resulta inconcebible. Más allá del atravesamiento de la pantalla fantasmática, perduran restos de tal operación al concluir un análisis.

Retomemos aquella interpelación de Lacan de 1964: “¿Cómo puede un sujeto que ha atravesado el fantasma radical vivir la pulsión?” (Lacan, [1964 a], (2017), 281). Si el fantasma parece relacionar al sujeto con el Otro, la pulsión prescinde de eso. La revelación fundamental será, ya no la inconsistencia del Otro, sino su inexistencia.

Podemos interrogarnos entonces qué ocurre luego de haberse resuelto o disipado la paradoja fantasmática del sujeto. Podemos cuestionarnos también cómo se sitúa la dimensión amorosa, habiéndose revelado el Otro como una pura ilusión. Podemos, incluso, preguntarnos: más allá del fantasma ¿hay amor? Intentaremos responderlo en el último capítulo de esta tesis.

## Capítulo 6: La travesía del fantasma en la lógica de la cura

Teniendo como norte la pregunta de Lacan de 1964, introducida en el capítulo anterior: “¿Cómo puede un sujeto que ha atravesado el fantasma radical vivir la pulsión?” (Lacan, [1964 a], (2017), 281), intentaremos dar cuenta de lo que ocurre luego de haberse resuelto o disipado la paradoja fantasmática del sujeto. Hemos ya referido y fundamentado en páginas anteriores que la resolución del fantasma no es equivalente a su disolución (ver punto **d.3** del **capítulo 5**).

Recordemos los dos valores que Lacan le otorga al fantasma. Lo considera, por un lado, una “ventana sobre lo real” (Lacan, [1967 d], (2012), 272), pero le asigna, además, un valor adicional como “pantalla que disimula algo absolutamente primero” (Lacan, [1964 a], (2017), 68). Miller establece, en base a estas referencias lacanianas, el doble estatuto del fantasma: como pantalla y como ventana respecto de lo real, considerando que esos dos valores “merecen ser confrontados” (Miller, 2011 a, 2/2). El fantasma -dice Miller- funciona como pantalla en tanto vela lo real. Pero a la vez constituye una ventana, ya que solo a través de su encuadre el sujeto podría eventualmente vislumbrar ese real. Si el velo cae, como resultado de la operación analítica, el sujeto podrá sentirse concernido por ese real. Cabe mencionar aquí el modo en que Lacan fue diferenciando real y realidad, considerando a esta en su última enseñanza solo una “mueca de lo real” (Lacan [1973 b], (2012), 538). Intentaremos dar cuenta, por lo tanto, de aquel real que podría tocar el sujeto en un fin de análisis, una vez concluida la “travesía del fantasma” (Miller, 2009 b, 69), vale decir, una vez que este ha desbrozado su realidad fantasmática.

Lacan afirma que “el valor del psicoanálisis es operar sobre el fantasma” (Lacan [1967 c], (2012), 386). Cabe demarcar en esta tesis las coordenadas en las cuales dicha operación analítica podrá efectuarse, definir el modo en que esta se produce y señalar sus posibles efectos subjetivos.

Retomo además el interrogante sobre el devenir de la dimensión amorosa: más allá del fantasma ¿hay amor? Divido en tres segmentos la pregunta: en primer lugar ¿hay efectivamente un más allá del fantasma? Como segunda cuestión: en la frase hay un sujeto (implícito) que podría arribar a ese “más allá”. El sujeto que vive la pulsión

luego del atravesamiento del fantasma ¿es el mismo que ubicamos en el tiempo lógico precedente o ha ocurrido en él alguna mutación? Por último: si el sujeto arribara al supuesto sitio ubicado “más allá del fantasma” ¿estarían allí establecidas las condiciones lógicas para hacer lazo a través del amor?

Trazaremos la senda que permita esclarecer tales preguntas.

### a) ¿Qué es la lógica? Su versatilidad y virtud

La palabra *lógica* deriva del griego *logos*, término difícilmente traducible. Puede significar *habla, discurso, oración o argumento*. Se refiere en general a palabras habladas, pero algunos autores han agregado otra traducción posible de este término: *razón, concepto o definición*. En el siglo VI San Severino Boecio, un filósofo italiano influenciado por las lecturas de Aristóteles y Platón, introdujo un viraje en la concepción del *logos*, ya que incluyó en su espectro la palabra escrita y la palabra pensada. Algunos lógicos insisten actualmente en delimitar su campo como aquel que se ocupa de los principios de la inferencia válida o de la distinción entre el razonamiento correcto y el incorrecto. Sin embargo, las fronteras entre lógica, retórica y lingüística son difusas. La amplia variedad de sistemas lógicos irreductibles entre sí hace que algunos filósofos actuales consideren que no se pueda hablar con propiedad de “una lógica”, sino de “lógicas”.

Sorensen destaca dos aspectos de la lógica que justifican su versatilidad: es neutral respecto de los contenidos, lo que la hace aplicable a cualquier argumento o temática. Por otro lado, este hecho de no dedicarse a ninguna doctrina en particular la torna “a prueba de herejías” (Sorensen, 2007, 157).

La lógica “posee la rara virtud de que, en ella y con ella, no se puede decir cualquier cosa” asegura Arenas (Arenas, 2018, 9). Es interesante detenerse en el planteo de este autor, quien considera que si la lógica se incorporase en la formación del analista “más intervenciones serían interpretaciones y ciertos desarrollos teóricos podrían alcanzar la dignidad de ser refutables” (Arenas, 2018, 9). Arenas nos recuerda - fugazmente en una nota al pie- que esta puesta a prueba que la lógica proporciona a los conceptos teóricos era para Freud no solo una virtud, sino un requisito. El psicoanálisis nace y se desarrolla entonces de la mano de la lógica. Esta disciplina dignifica nuestra

praxis y otorga sustento a nuestra ética, delimitando las intervenciones analíticas posibles.

### **a.1) “Una nueva lógica”**

Sostenemos en esta tesis que uno de los grandes descubrimientos de Lacan fue que en los impasses de la lógica se afirmaba una de las tres categorías de su tríada: lo real. Así lo explica en el *Seminario 19*: “Lo que la lógica se proponía tratar (...) en su ambición conquistadora, era nada menos que la malla del discurso en la medida en que esta se articula. Al articularse, esta malla debería cerrarse en un universo que supuestamente encerraría y recubriría (...) lo que se ofrecía al conocimiento. La experiencia lógica mostró que no era así.” (Lacan, [1971- 1972], (2012), 39). La lucidez del planteo lacaniano consistió justamente en captar aquel real que se filtraba por los intersticios que la lógica dejaba al descubierto. Lacan define precisamente lo real como aquello que la lógica no consigue aprehender: “lo real puede definirse como lo imposible, en la medida que se revela por la captación misma del discurso lógico. Este imposible, este real (...) debe ser privilegiado por nosotros (...) los analistas” (Lacan, [1971- 1972], (2012), 40)

Miller ironiza sobre un engañoso atributo de la lógica: su afición por el orden. “¡En la lógica no vemos otra cosa que el orden!” (Miller, 2018 c, 29) exclama y rememora como en Francia, después de mayo del 68, se consideró muy importante enseñar lógica “¡a esos alterados!” (Miller, 2018 c, 29). “La lógica no enseña el orden, sino por el contrario la violencia, la violencia del significante” (Miller, 2018 c, 29) concluye, señalando que una vida intelectual que se constituye en referencia a la lógica alimenta la controversia y los choques de argumentos. Nos advierte, además, que no nos dejemos seducir por el semblante sereno de la lógica. “La lógica tiene un aire muy tranquilo” (Miller, 2018 c, 29) nos dice, pero nos revela -y esto es de importancia crucial para captar la determinación lógica en el nacimiento del psicoanálisis- cómo han devenido psicoanalistas Lacan y Freud.

Lacan -explícita Miller- enumera tres acontecimientos que tuvieron como consecuencia su llegada al psicoanálisis: su tesis, el estudio de la psicosis, y los escritos delirantes de Aimée. Vale la pena captar lo que reúnen estos tres hechos que han condicionado el devenir psicoanalista de Lacan. Una tesis es un escrito que ha de defenderse, un tejido de afirmaciones que es expuesto a objeciones y hay que responder



mediante argumentos. Se trata de cierto forzamiento retórico al auditorio a admitir la validez de la afirmación del tesista (Lacan en este caso). La fuerza de los argumentos de una tesis implica un verdadero combate en lo simbólico. En segundo término, Lacan señala la psicosis, presentándola en consonancia con su tesis como un “ensayo de rigor” (Miller, 2018 c, 30). Como tercera cuestión Lacan menciona los escritos de Aimée, al que podrían agregarse los escritos de los psiquiatras de la época acerca de la paranoia, que van en el mismo sentido de rigurosidad lógica. Esta última se presenta, entonces para Lacan, como condición para llegar a ser psicoanalista.

En cuanto a Freud, su aproximación al psicoanálisis fue a partir de la histeria, escuchándola como un escrito en lo dicho. En la histeria Freud leyó un inconsciente, un dicho aparentemente azaroso que obedece a leyes. Ese escrito que Freud llamó inconsciente deroga al azar.

La lógica constituyó, por lo tanto, una condición necesaria para que tanto Freud como Lacan arribaran al psicoanálisis. Miller la considera, precisamente por ello, una preparación para el psicoanálisis.

¿Cómo pensar las relaciones entre lógica y psicoanálisis en la contemporaneidad? Lacan ha hecho un intento heroico de hacer del psicoanálisis una ciencia de lo real como es la lógica. Ha tratado de captar los callejones sin salida de la sexualidad mediante la lógica matemática. Un ejemplo de ello fue su trabajoso afán por simbolizar lo real en las fórmulas de la sexuación. Sin embargo, el pleno siglo XXI y ante un desorden creciente de la subjetivación sexual, se hace difícil creer que las construcciones lógicas logren capturar lo real sin ley.

La respuesta al interrogante que da inicio al párrafo anterior nos la brinda el propio Lacan en 1972, porque yendo aún más allá de su descubrimiento de lo real, nos impulsa a explorar “una nueva lógica” (Lacan, [1971-1972], (2012), 19). Es preciso discernir qué pretende Lacan con esta invitación que es casi un exhorto. Se pregunta: “¿no es acaso posible encontrar aquí [en lo real] una orientación?” (Lacan, [1971-1972], (2012), 19). Conjeturamos que la exploración lógica que propone tiende a la creación de lo inédito, a la invención orientada por lo real, pero resignando cualquier afán por atraparlo. Cabe asumir como analistas del siglo XXI este desafío, produciendo y haciendo uso de esta “nueva lógica” como instrumento fundamental para abordar la clínica psicoanalítica y su teoría.

## **a.2) Sintaxis y semántica lógicas.**

Un sistema lógico queda definido cuando se determinan una sintaxis, una axiomática y ciertas reglas de inferencia.

Las proposiciones son creaciones lógicas que sirven para operar en el discurso. Pueden funcionar como premisas o conclusiones y se relacionan entre ellas mediante reglas de inferencia. El sistema que rige tales reglas es la sintaxis lógica. La sintaxis deja de lado la semántica del asunto, vale decir los valores de verdad; funciona independientemente de lo verdadero o lo falso. La semántica lógica se ocupa, en cambio, únicamente del valor de verdad de las proposiciones, de lo verdadero y de lo falso.

La axiomática está constituida por un subconjunto especial de proposiciones (axiomas) que serán el punto de partida para desarrollar el sistema lógico, ya que son proposiciones válidas a priori. Constituyen premisas necesarias: solo a partir de ellas la sintaxis y la semántica lógicas pueden funcionar. Este puñado de proposiciones nos interesa particularmente, ya que el fantasma, tal como explicitamos, tiene valor de axioma. Es preciso aquí realizar un breve rodeo y preguntarse cómo opera este valor axiomático del fantasma en la lógica de un análisis, vale decir, qué premisas se deducen o infieren a partir de allí y cuáles son sus efectos subjetivos. Es fundamental interrogar, además, si bajo ciertas condiciones y en determinado tiempo lógico de un análisis, este tipo particular de proposiciones puede cambiar de valor, transmutando de necesarias a contingentes. Nos topamos frente a una paradoja: si el inicio de un análisis está condicionado por el valor axiomático del fantasma ¿cómo sería esto posible en tanto ese mismo fantasma, en tanto axioma, no emerge sino de una construcción en análisis? Efectuado este rodeo, retornemos al camino.

Hasta aquí los principios básicos de la lógica clásica. Sin embargo, hace casi dos décadas, Miller ya ponía en cuestión tres aspectos delicadísimos de ella: apuntaba al núcleo mismo de la sintaxis lógica, por un lado, problematizaba el concepto de consecuencia lógica por otro y ponía además en jaque la semántica binaria. Podemos hacer uso de estas tres interpelaciones punzantes que Miller hace a la lógica clásica, valiéndonos de ellas en la práctica analítica y los desarrollos teóricos que la sustentan.

De la mano de Arthur Prior, lógico neozelandés de la década del sesenta, Miller halla una grieta en la sintaxis lógica. Advierte que todas las construcciones de sintaxis lógica dejan de lado lo más posible las consideraciones habladas. Sin embargo, el sentido de un término –explica Miller y nos recuerda a Wittgenstein y su *Meaning is use* – está dado por el rol que este cumple en el contexto de un discurso. El habla resulta entonces fundamental como dadora de sentido, funcionando el aparato formalizado de la lógica como una superestructura, pero siempre guiado por esa intuición en el nivel de la lengua. Por lo tanto, considera Miller, solo puede hacerse lógica gracias a la lengua en la que hablamos. Concluye, con Prior, que “si se habla un tiempo prolongado se puede dar cualquier sentido a cualquier término” (Miller, 2018 c, 38). Pero... ¿no es exactamente esto lo que plantea la enseñanza lacaniana?

Miller se aboca, además, bajo el influjo del matemático polaco Alfred Tarski, a revisar la noción de inferencia lógica: las reglas de inferencia “¿agotan todo aquello que la consecuencia es en el lenguaje corriente?” (Miller, 2018 c, 41) se pregunta. Si bien hasta cierto momento histórico se consideró que sí, el descubrimiento de una *forma débil de inconsistencia* en algunos sistemas lógicos por parte de Gödel, un filósofo austríaco, lo puso en duda. Tarski estudió y extendió esta teoría, para concluir que no se puede formalizar mediante la sintaxis lógica absolutamente todo lo que concierne a la experiencia, lo que establece, asimismo, otra limitación lógica: no todo lo verdadero puede ser demostrable. La diferencia entre lo verdadero y lo demostrable, así como también la diferencia entre el sentimiento intuitivo de la consecuencia lógica y su formalización, que Miller puede advertir basándose en Tarski y Prior, resultan cruciales a la hora de estudiar la lógica del fantasma. Volveremos sobre ello en el apartado c)

En cuanto a la semántica lógica, Miller deslizó hace casi veinte años, que nada se opone a admitir más de dos valores de verdad. “Hay algunas [lógicas] que admiten muy bien proposiciones ni verdaderas ni falsas, y otras que admiten muy bien lo probable (...). Nada impide hacer un sistema lógico *fuzzy* (difuso) en el que si jugamos a cuantificar los valores: *quizá, aunque, pero en verdad, me pregunto...* bien pueden tener un *verdadero al 50%!*” (Miller, 2018 c, 35) Esta referencia nos abre la vía a un “más allá” de la semántica binaria, fundamental a la hora de conceptualizar ciertas aristas del fantasma, sobre todo en relación a las identificaciones sexuales (desarrollaremos este punto en el apartado e del **capítulo 7**). Claro que en 1993 Miller

se excusaba: “No me pidan los detalles. (...) la he leído [a este tipo de semántica difusa], es todo lo que puedo decir” (Miller, 2018 c, 35).

Sin embargo, lo que más interesa a Miller, y esto nos resulta particularmente importante al referirnos a la lógica de la cura, es el valor de la inducción para el psicoanálisis. La pregunta que nos concierne, y que toca, tal como veremos, el corazón mismo del fantasma es en qué condiciones podemos extraer una conclusión si adoptamos una perspectiva lógica. En un análisis nada prueba que se deduzca, y que en función de esa deducción se llegue a una conclusión. Más bien, lo que nos interesa en el psicoanálisis es el estatuto de la conclusión en el registro de la inducción.

El razonamiento inductivo es aquel que, a partir de cierto número de casos, se autoriza a generalizar y produce un salto lógico. Una conjetura sería la conclusión que podría obtenerse cuando se considera la experiencia; significa un agujero, un eslabón que falta, un salto en la oscuridad. Es necesario detenernos aquí y retornar a una de las referencias freudianas del capítulo anterior: ¿no hacía alusión Freud a un “eslabón intermedio” (Freud, [1916 a], (2013), 340) que era necesario intercalar entre las representaciones y la libido que las inviste, cuando se refería al surgimiento de la fantasía? Si la conjetura es la operación lógica que da cuenta de aquel eslabón que falta en el camino hacia la conclusión, ¿no será la construcción del fantasma un intento por recubrir ese hiato? Sostenemos en esta tesis que el fantasma es aquel eslabón faltante, ese salto lógico inductivo. Consideramos que el fantasma es precisamente tal conjetura.

La inducción es mucho más importante para el psicoanálisis que la deducción, explicita Miller. Afirma, incluso, que “la inducción es la forma misma del pensamiento psicoanalítico” (Miller, 2018 c, 43). Una operación inductiva nos permite, a partir de cierto número de experiencias pasadas, proyectarnos hacia el futuro y suponer que los sucesos por venir se darán siempre de ese modo. La conjetura es la operación por excelencia del razonamiento inductivo, y recordemos que ya en 1953 Lacan definía al psicoanálisis, aunque sin expresarlo explícitamente, como una ciencia conjetural: “...hoy las ciencias conjeturales (...) nos obligan a revisar la clasificación de las ciencias que hemos recibido del siglo XIX” (Lacan, [1953] (1988), 273). En esta operación -la conjetura- se sustenta la construcción del fantasma, tal como consta en el apartado e. 3)

## **b) La lógica de la cura**

¿Es posible establecer una analogía entre la cura analítica y un proceso lógico? La deducción, la inducción o ambas operaciones ¿bastan para capturar el proceso lógico del curso de un análisis, suponiendo que lo sea?

Desde el inicio de su obra Freud explora esta analogía, y lo deja entrever en algunos párrafos de sus “Estudios sobre la histeria”: “...el enlace por los hilos lógicos que llegan hasta el núcleo, enlace al cual en cada caso puede corresponderle un camino irregular y de múltiples vueltas” (Freud, [1895], (2013), 294), “...uno tendría que seguir la marcha del encadenamiento lógico” (Freud, [1895], (2013), 295). “El nexo lógico no se corresponde con una línea quebrada en zigzag...” (Freud, [1895], (2013), 295). Un par de años después, en “La interpretación de los sueños” Freud lo reitera: “...cabe preguntar por lo ocurrido con los lazos lógicos que hasta entonces habían configurado la ensambladura” (Freud, [1900 a], (2013), 318). “Quizá se levante aquí una objeción contra mi tesis de que el sueño renuncia a figurar las relaciones lógicas (...)” (Freud, [1900 a], (2013), 318).

Lacan también enuncia esta analogía tempranamente en su enseñanza: “[la elaboración del sueño] se asemeja mucho a un análisis lógico y gramatical” (Lacan, [1956 a], (1993), 343).

En un sistema lógico, las reglas de inferencia permiten desarrollar encadenamientos llamados teoremas; estos generan ciertas tesis que, a su vez, son la base de nuevos encadenamientos. En un análisis, las cadenas discursivas del analizante se articulan de modo enigmático. Suponemos, no obstante, que lo hacen de acuerdo con una sintaxis lógica, cumpliendo reglas de las que no disponemos y sustentándose en una axiomática desconocida. Si bien esta axiomática del discurso del sujeto no está a nuestro alcance, en un análisis se despliegan sus efectos. Las reglas sintácticas y de inferencia suelen aplicarse reiteradamente, produciendo nuevas cadenas y permitiendo al analista inferirlas a partir de las repeticiones en la cadena significativa.

Nuestra atención recae particularmente en los axiomas, ya que son las primeras fórmulas de las cadenas deductivas. Recordemos que son válidos por definición en cuanto a su sintáctica lógica, pero carecen de valor de verdad o falsedad en cuanto a su semántica. El fantasma, tal como señalamos, tiene idéntico estatus axiomático siendo

igualmente válidas las proposiciones que se deducen lógicamente de él, pero no necesariamente consistentes (en cuanto a su valor de verdad).

La situación del analista, en relación con los axiomas, es opuesta a la del lógico. Para este los axiomas son el punto de partida de su desarrollo, mientras que para aquel se construyen a lo largo del análisis (aunque están desde el inicio). El lógico conoce y puede dar cuenta de los axiomas a partir de los cuales desarrolla cadenas deductivas. El analista no solo los desconoce, sino que las operaciones en transferencia tienden a que se produzca en primer lugar su construcción por parte del analizante, luego su puesta en duda, y por último su inconsistencia.

Si bien hay en Lacan cierta fórmula del comienzo de un análisis y cierta fórmula de su conclusión, no hay fórmula del curso de un análisis. Podemos preguntarnos si esta carencia no obedece, justamente, a aquel hiato al que la lógica nos enfrenta al no lograr atrapar la totalidad de la experiencia. Quizá esta falta de un matema del curso de un análisis no haga otra cosa que dar cuenta de la inadecuación fundamental del aparato lógico a los poderes de la lengua.

### **b.1) En el inicio: la transferencia**

La fenomenología de la entrada en análisis es mucho más conocida que la del final de análisis, ya que -tal como podemos constatarlo en la experiencia- los comienzos son mucho más frecuentes que los finales. La entrada en análisis connota invariablemente un golpe sufrido por la seguridad que obtiene el sujeto de su fantasma, matriz de toda significación. Miller afirma que la entrada en análisis se basa en el “golpe asestado al fantasma fundamental” (Miller, 2020, 23), enunciación paradójica ya que el fantasma emerge recién como un axioma en la construcción de un análisis.

¿Existe un nexo lógico entre el inicio de un análisis y su conclusión? Desde una perspectiva lógica Lacan nos enseña que “como terminan” los análisis depende de “como comienzan”. Y comienzan de maneras diferentes. Sin embargo, detrás de la variedad que nos presentan las entradas en análisis, si nos distanciamos de ella para captar su estructura, los análisis comienzan siempre del mismo modo: por la transferencia. “Al comienzo (...) está la transferencia” (Lacan [1967 d] (2012), 265) afirma Lacan efectuando una operación de reducción teórica de la variedad empírica. Lo expresa con una precisión formidable:

$$\frac{S}{s(S^1, S^2, \dots, S^n)} \longrightarrow S^q$$

Trascender la dimensión imaginaria de la transferencia fue el golpe de timón que le permitió a Lacan conceptualizar la experiencia analítica desde una perspectiva lógica, formalizando su inicio y su conclusión. Lacan funda su concepto de transferencia sobre la relación del sujeto con el significante, sobre el significante sin significado, y no como una mera doctrina basada en fenómenos de repetición.

El primer mecanismo simbólico de la transferencia es la demanda. Lacan introdujo también otro mecanismo simbólico muy potente, ligado estrechamente a la demanda: el sujeto supuesto saber, pivote de todos los efectos de la transferencia. Hay una creencia del analizante en que aquello que dice, algo quiere decir. Y un acto de fe: será el analista quien lo guíe en dicha operación de lectura. Esta suposición de significación se halla en el núcleo mismo de la construcción fantasmática. Recordemos que el fantasma es, en sí mismo, “matriz de toda significación” (Miller, 2020, 23).

Por lo tanto: el sujeto supone que su decir (aunque incoherente, absurdo o sin sentido) quiere decir algo; y supone también -en tanto él no puede leer de la buena manera el texto que aporta- que el analista tiene los medios para orientarlo en su lectura. La demanda es, por lo tanto, demanda de significación. Y se dirige a un analista.

Intentemos ahora responder el interrogante que abre este apartado: el nexo lógico entre el inicio de una cura y su conclusión es la transferencia. Las conclusiones, más allá de su variedad empírica, nos permiten captar -tal como ocurre con los inicios- su estructura lógica. Las conclusiones no podrían producirse de otro modo que en transferencia. Parafraseando a Lacan, podríamos afirmar: al concluir... también está la transferencia.

**b.2) Lógica de las intervenciones analíticas: tres referencias sobre el *deseo del analista*.**

A partir del supuesto inicial de significación que inaugura la dimensión transferencial, se abre la vía lógica de las intervenciones analíticas. Esta consiste en

despegar el significado del significante. La posición que conviene al analista es la de “reconducir el significante a su desnudez” (Miller, 2011 b, 55), a donde no se sabe lo que el significante quiere decir para el otro, nos orienta Miller. Desde esta posición de “desapego” (Miller, 2011 b, 55) el analista realizará diferentes operaciones de separación entre significante y significado.

Las intervenciones en un análisis que dura deberían apuntar al corazón de las dos modalidades de relación entre el sujeto y el goce, localizadas en el fantasma y la pulsión. El fantasma, aunque escondido, se expresa como un guion, se presta muy bien a ser formalizado. La modalidad del sujeto con el goce llamada pulsión es, por el contrario, silenciosa e irrepresentable.

Tal como dijimos, no disponemos de un algoritmo que formule el curso de un análisis. Pero es posible expresar en modo de pregunta su deriva: ¿cómo adviene el goce allí donde se hallaba el sentido gozado del fantasma? En otras palabras: si la matriz de toda significación es el fantasma y este fija el sentido ¿cómo se opera el pasaje lógico desde el sentido a la pulsión? Esta operación será factible solo a partir y a través del “deseo del analista”, tal como Lacan lo explicita en “Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista”, o “deseo del análisis”, expresión que usa en el *Seminario 11*. A partir de la lectura de estos textos, ambos de 1964, se puede concluir que el *deseo del analista* o *deseo de análisis* es la condición necesaria para que la lógica de las intervenciones analíticas se despliegue, siendo la pretensión de obtener la diferencia absoluta su meta.

En “Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista” Lacan se interroga: “¿Cuál puede ser entonces el deseo del analista?” (Lacan, [1964 c], (2003), 832). Distingue este deseo del sermoneo del sacerdote, señalando su absoluta diferenciación de cualquier “eugenismo” (Lacan, [1964 c], (2003), 833) o “segregación política de la anomalía” (Lacan, [1964 c], (2003), 833). Es preciso detenernos en estas distinciones efectuadas por Lacan, ya que nos otorgan una indicación fundamental acerca de aquello que el deseo del analista no es: ni un movimiento que predica la mejora de la sociedad basada en cánones morales, ni una terapia cuyas pretensiones normativas rechazan lo diferente.

Desbrocemos ahora el aserto lacaniano del *Seminario 11*, dicho por Lacan meses después: “El deseo del análisis no es un deseo puro. Es el deseo de obtener la diferencia absoluta, la que interviene cuando el sujeto, confrontado al significante primordial, accede por primera vez a la posición de sujeción a él” (Lacan [1964 a], (2017), 284).



Lacan utiliza aquí la fórmula “deseo del análisis”. Por supuesto que este deseo es soportado por la presencia del analista, pero consideramos que Lacan alude al discurso analítico como algo que trasciende al analista en cuestión. El discurso analítico -y no el analista- es el que apunta a la obtención de la diferencia absoluta. Pero ¿cuál sería esta “diferencia absoluta”? En el **capítulo 7** se desarrollará este concepto, imprescindible para abordar la lógica del fantasma.

El *Seminario 11* nos aporta una orientación crucial con respecto a las intervenciones analíticas: el analista debería abandonar el lugar del Ideal para servir de soporte al objeto *a* separador, operación que solo podrá realizar a partir, precisamente, de su deseo.

Si nos remitimos a la dimensión amorosa, notaremos que allí se produce una identificación con el Otro y este queda ubicado en el lugar del Ideal. En el amor se produce un punto de conjunción entre el Otro ubicado como Ideal del yo y el Otro como aquel que tiene el objeto de satisfacción que falta al sujeto. Lacan lo ubica en el *Seminario 11* a partir de los textos freudianos referidos al amor (“Introducción al narcisismo” y “Psicología de las masas”). En ellos Freud aborda precisamente esta coalescencia entre el Ideal -que siempre se constituye sobre el  $S_1$ - y el objeto. El enamoramiento produce tal conjunción, y la hipnosis es aquel punto de total superposición entre el Ideal del yo y el objeto. El deseo del analista apunta exactamente a lo contrario, pretende extraer la máxima diferencia, la mayor separación posible entre ellos. El atravesamiento del fantasma que se produce en el final de un análisis es la operación que permite esa máxima separación entre el Ideal del yo y el objeto, esa diferencia absoluta que reconduce al sujeto al plano de la pulsión.

Al concluir el párrafo mencionado: “Solo allí puede surgir la significación de un amor sin límites, por estar fuera de los límites de la ley, único lugar donde puede vivir” (Lacan [1964 a], (2017), 284), Lacan nos habla de un amor, ya no el amor freudiano en el que se conjugan Ideal y objeto, sino de un amor que franquea ciertos límites e introduce lo vivo. En el apartado e) intentaremos discernir de qué amor se trata.

Es preciso incluir, a la hora de teorizar el deseo del analista, una tercera referencia, ahora desde una perspectiva contemporánea. Miller introduce en 2014 una redefinición el deseo del analista: “no es un deseo puro como dice Lacan, no es una pura metonimia infinita, sino que se nos aparece como un deseo de alcanzar lo real, de

reducir al Otro a su real y liberarlo del sentido” (Miller, 2014 b, 6). Transitar esta senda que nos indica Miller, a partir de esta renovada conceptualización del deseo del analista, ubica la lógica de las intervenciones analíticas en una nueva dimensión a construir.

### **b.3) Lógica de la conclusión**

Lacan habla muy tempranamente de *cura* en su enseñanza. En 1958 afirma que “el psicoanalista dirige la cura” (Lacan [1958 a], (2003), 566) sin que esto implique “dirigir al paciente” (Lacan [1958 a], (2003), 566). Si planteamos la conclusión de una cura ubicamos la cuestión del fin de análisis en dos dimensiones distintas. ¿No estamos acaso yuxtaponiendo la dimensión lógica y la terapéutica, dos perspectivas intrínsecamente diferentes? La palabra *conclusión* remite directamente a la lógica. *Cura* designa, en cambio, un proceso terapéutico. Propongo poner el acento en la perspectiva lógica que involucra el término *conclusión*, y conservar el término *cura*, pero ubicándolo en segundo plano.

Una conclusión es una salida necesaria, conlleva un *entonces* implícito o explícito. El *entonces* conclusivo, en algunas oportunidades obliga a deducir; en tanto afirmación de la necesidad es negación del azar. Pero... ¿es esta la conclusión que se extrae en un análisis? Lacan jugó a hacer como si en ciertos aspectos el psicoanálisis fuese un saber deductivo, lo cual advertimos en su predilección por los matemas. Sin embargo, el psicoanálisis opera con la inducción. El inconsciente no es una conclusión, sino un postulado, una suposición; no se deduce, sino que se confirma cada vez que se interpreta el discurso. De modo análogo, la conclusión en un análisis es inductiva: puede constatarse, confirmarse, incluso mostrarse, pero no demostrarse mediante la deducción.

Podríamos preguntarnos si cuando hablamos de conclusión nos referimos a la salida de un análisis. Porque no siempre que hay salida de un análisis esto implica que haya concluido. Se puede salir de un análisis por diversos motivos, pero cuando hacemos referencia a su conclusión nos centramos en la lógica. Miller nos dice que se concluye un análisis cuando la demanda se eclipsa, vale decir, cuando el sujeto pierde toda posibilidad de obtener un lugar en el Otro, porque es el lugar mismo del Otro lo que se pierde. Explicita también que al concluir un análisis se constata una relación inédita del sujeto con su satisfacción, con esa satisfacción paradójica que llamamos goce. Nos dice, además, que allí donde había subjetivación adviene una destitución subjetiva.

Pero ¿son suficientes estos parámetros para definir la conclusión de una cura? ¿Cómo situar la conclusión en una estructura lógica, más allá de esta enumeración de operaciones que tendrían que ocurrir necesariamente para que esta tenga lugar?

¿Cuál es entonces el estatuto lógico de la conclusión en un análisis? Miller da una respuesta categórica: “la estructura inventada por Lacan como la de la causación del sujeto determina la de la cura analítica, pero invirtiéndola” (Miller, 2018 c, 373). Si la causación del sujeto implica un primer tiempo de surgimiento de  $\$$  y un segundo tiempo que da cuenta del valor que toma el sujeto como objeto  $a$ : la lógica de la cura recorre esos dos tiempos, pero invirtiéndolos. Vale decir, va de la presencia del sujeto como objeto  $a$  hasta un segundo tiempo de su surgimiento como sujeto del inconsciente. Esta inversión entre causación y cura nos proporciona la clave para el estudio de la lógica del fantasma.

El fin de análisis implica, por ende, una inversión de la fórmula fantasmática. Si el sujeto empieza el análisis en relación al Otro, cuando se destituye el Otro el sujeto queda articulado al objeto  $a$ . En otras palabras: si al principio del análisis el partenaire del sujeto era el Otro, una vez caído el Otro el *partenaire* es el objeto  $a$ .

### **c) La lógica del fantasma**

La lógica del fantasma es de un valor determinante en la lógica de la cura. Tal es así que Miller propone “partir del fantasma para llegar a la verdad que este hace desconocer” (Miller, 2018 c, 377). Propongo abordar esta lógica mediante tres escansiones: constitución, construcción y atravesamiento del fantasma. Es posible definir las y diferenciarlas a partir de las operaciones lógicas de alienación y separación, dejando abierta su articulación con el concepto de amor para el último apartado.

#### **c.1) Constitución**

La constitución del fantasma tiene lugar a partir de los procesos lógicos de alienación y separación. A través del primer proceso adviene el sujeto enlazándose al Otro, mientras que en el segundo se constituye el deseo. En el primer proceso se inscribe el  $S_1$ , marca original que quedará reprimida. En el segundo -el de separación- hallamos que algo falta tanto a nivel del Otro como a nivel del sujeto, lo que da pie al

movimiento deseante. Se circunscribe, de este modo, el objeto  $a$  que no entra en el plano significativo. Ante tal superposición de dos faltas (en el sujeto y en el Otro) tiene lugar la constitución del fantasma como recubrimiento de ambas. Se constituye, entonces, el par  $S_1 - a$ , coalescencia que hará del fantasma una matriz de significación. La pulsión se fijará en un modo de goce, creando el fantasma la ficción de que el goce del sujeto tiene relación con el goce del Otro. En el momento de constitución del fantasma, hay algo en la relación del sujeto a la pulsión que se pierde, permitiendo su atravesamiento reubicar lo pulsional perdido.

### **c.2) Construcción**

La construcción del fantasma, proceso que solo tiene lugar en un análisis, apunta precisamente a ese tiempo no recordado en el cual el fantasma se constituyó. Las mismas operaciones lógicas de alienación y separación que tuvieron lugar durante la constitución del fantasma se reproducen en la experiencia analítica, pero recorriendo el camino en modo inverso. Vale decir: durante el análisis tendrán lugar un segundo proceso de separación y un segundo proceso de alienación. La separación opera, a partir del deseo del analista, produciendo un deslinde entre el  $S_1$  y el objeto  $a$ . La alienación reconducirá, a través de las intervenciones del analista, a circunscribir el borde de un  $S_1$  perdido por estructura. Será ese  $S_1$  el “significante primordial” (Lacan [1964 a], (2017), 284) a cuya sujeción el sujeto accederá por vez primera.

La construcción del fantasma es un acontecimiento de saber y, tal como detalla Miller, conlleva “efectos epistémicos” (Miller, 2011 a, 2/2). En primer lugar, produce un efecto de desconcierto y desarraigo: si el fantasma fijaba a un sujeto en un lugar de cierta seguridad, esta muta a desorden y zozobra. El sujeto repara en que las categorías significativas que organizaron su mundo no son sino otra cosa que eso: su propio mundo.

Como segundo efecto, ocurre una deflación de deseo. En tanto deja de investirse el objeto del deseo -cuyo brillo provenía de una significación hasta entonces coagulada en el fantasma, que se va disipando- dicho deseo pierde esplendor. En tercer y último lugar, se desanuda el lazo con el analista como representante del sujeto supuesto saber. Tal saber supuesto, al revelarse dependiente del deseo y de su objeto, declina junto a ellos en tal proceso de mutación.

Tales efectos de saber que redundan como consecuencia de la construcción del fantasma resultan, sin embargo, impotentes ante un goce idéntico que siempre se reitera. Si el deseo se sostiene de no saber qué lo causa, habría fin de análisis cuando el deseo pasa al saber. El goce, sin embargo, sigue siendo rebelde al saber. Se hace necesario aún un paso más, que apunte a la extracción de dicho goce.

### **c. 3) Atravesamiento**

El atravesamiento del fantasma es la operación que permite reubicar aquello que se perdió de la pulsión en el momento de la constitución fantasmática. El objeto *a* puede ser recortado y extraído. La extracción del objeto dará lugar el paso siguiente: la desobjetivación del sujeto. La extracción de objeto es la condición para que otra operación pueda efectuarse en un tiempo lógico posterior: la desobjetivación del sujeto en el final de análisis. Lacan ejemplifica ese momento de encuentro entre el sujeto y su fantasma mediante el sueño del Hombre de los Lobos. No se trata de una identificación con ese objeto (esa es la posición del melancólico) sino de que el sujeto encarne ese lugar de objeto *a*. Este reconocimiento en el lugar del objeto es solo posible a partir del atravesamiento del fantasma y la obtención de la máxima diferencia entre el Ideal y el objeto *a*. El sujeto se reconoce ya no otorgándole al Otro su satisfacción, no cumpliendo con el guion fantasmático que garantiza la relación con el *partenaire*. Este proceso de desobjetivación es lo que Lacan denomina en la “Proposición del 9 de octubre de 1967 del analista de la Escuela” “destitución subjetiva” (Lacan, [1967 d], (2012), 270). El recorrido teórico iniciado por Lacan en el *Seminario 11* concluye en 1967 con este concepto que implica, en la zona del final de análisis, que el sujeto ya no está representado, sino que allí hay un vacío subjetivo.

Algunos autores no hacen una distinción entre los momentos lógicos de construcción del fantasma y su atravesamiento. Gorostiza, por ejemplo, explicita: “una distinción puede entonces establecerse (...) entre la iluminación del fantasma y su atravesamiento, lo cual –esto último- implica su construcción” (Gorostiza, 2002, 5). Otros, en cambio, diferencian ambas escansiones. “La construcción del fantasma es un deslumbramiento, pero no es suficiente” (Tarrab, 2017, 21) enuncia Tarrab. Hace hincapié en el desprendimiento de goce que la extracción del objeto conlleva, operación lógica que la construcción del fantasma propicia, pero que no se produce hasta su atravesamiento: “se separó entonces el goce de la significación que (...) simplemente

cayó. Sin ese drenaje de goce la construcción del fantasma queda intacta” (Tarrab, 2017, 33).

Más allá de la sutileza de distinguir o no construcción y atravesamiento, es posible concluir una idea central: en la medida en que se obtiene la máxima diferencia se puede recortar un objeto que sirva a los fines, no del goce del Otro, sino del goce propio, haciendo que el Otro caiga, entonces, como ficción fantasmática.

#### **d) La lógica del fantasma como lógica de la cura**

Lacan ordena la lógica de la cura según la lógica del fantasma. Cabe preguntarse: ¿por qué tal privilegio del fantasma en la lógica de la cura? ¿Por qué la travesía del fantasma comanda la cura?

Para responderlo proponemos comenzar precisando la estructura del fantasma, tal como Lacan la detalló: “la pulsión produce una división entre el sujeto y el deseo, deseo que no se sustenta sino en la relación, que él desconoce, entre esta división y un objeto que la causa. Tal es la estructura del fantasma” (Lacan, [1964 c], 2003, 832). Señalamos una división entre el sujeto y el deseo causada por la pulsión. Pero esta división es, a la vez, la división misma del sujeto: hay aquí una división redoblada, y un desconocimiento de ella. Sobre esta división y su desconocimiento se monta la estructura del fantasma. Lacan llama fantasma al desconocimiento del verdadero sostén del deseo. Consideramos en esta tesis que el fantasma toma posición cubriendo la diferencia absoluta constitutiva del sujeto, correlacionando  $\$$  y  $a$ .

Es posible explicar lo mismo mediante este atajo:  $S_1$  es el elemento que viene de la cadena significante del Otro y se inscribe como marca en el sujeto, constituyéndolo - paradójicamente- como sujeto en esa misma operación. El objeto  $a$  es un elemento, que no entra en el plano significante, y falta en el Otro. El sujeto se ubica en el lugar de esa falta del Otro creando allí la ficción fantasmática y estableciendo su fijación pulsional. El fantasma arma una relación, un lazo entre el sujeto y el Otro. La función del fantasma en la vida de un neurótico es mantener unidos el  $S_1$  y el  $a$ . La diferencia absoluta que obtiene el deseo del analista implica que el sujeto pueda separar  $S_1$  y  $a$ . Es importante captar que Lacan de ningún modo supone una liberación del sujeto a partir de un análisis, sino que, por el contrario, plantea dos sujeciones subjetivas máximas. En un fin

de análisis el sujeto se reconoce en el lugar del objeto  $a$ , se desubjetiva, pero además se reconoce en sujeción al  $S_1$ . En la neurosis esta separación entre  $S_1$  y  $a$  está impedida por el funcionamiento del fantasma, operación que podrá realizarse vía deseo del analista con la producción de la diferencia absoluta.

Ahora bien: centrar la problemática del fin de análisis en lo que Lacan denominó *la lógica del fantasma* conduce a una paradoja. Por un lado, el psicoanálisis supone una logificación, implicando la lógica una prevalencia de lo simbólico, una preeminencia del significante. Sin embargo, en el espectro lógico el fantasma ocupa el lugar de un real. Así lo afirma Lacan en la reseña de su seminario que hallamos en *Otros Escritos*: “devuelto al teclado lógico, el fantasma le hará experimentar (...) el lugar que tiene para el sujeto. Es el mismo que el teclado lógico designa, y es el lugar de lo real” (Lacan, [1967 b], (2012), 347). La lógica del fantasma es una formalización simbólica, una elucubración de saber; pero involucra al mismo tiempo lo real sin ley.

Intentemos dar respuesta a las preguntas enunciadas al comenzar este apartado: ¿por qué tal privilegio del fantasma en la lógica de la cura? ¿Por qué la travesía del fantasma comanda la cura? En la enseñanza de Lacan es siempre en el fantasma donde la libido aparece unida al efecto del significante. Siendo el fantasma el “lugar por excelencia de la investidura libidinal” (Miller, 2016, 376) y el hueso de una cura, es precisamente allí donde se desarrolla en el análisis el destino de la desinvestidura, del cual depende el final de análisis. A esta desinvestidura Lacan la llama atravesamiento del fantasma. Al no poder operar directamente sobre el goce, solo es posible hacerlo por intermedio del fantasma y a esto se debe que la cura caiga bajo la égida de este. Si consideramos al goce como uno de los nombres de lo real, el fantasma constituye, entonces, el único aparato capaz de capturarlo en su fórmula lógica.

#### **d.1) Fijeza y movilidad del fantasma**

El “instante del fantasma” (Lacan, [1964 b], (2003), 815) es un sintagma que introduce Lacan en “Posición del inconsciente”. Miller enuncia que el fantasma tiene una “estructura temporal estrictamente puntual, absolutamente elemental” (Miller, 2018 a, 28), lo cual le otorga la apariencia de estar suspendido en el tiempo. “El fantasma (...) escapa a la retroacción significativa. Es sustraído al tiempo que implica esta topología del tiempo retroactivo” (Miller, 2018 a, 291), detalla. El tiempo propio del

fantasma se contrapone a la estructura temporal compleja del síntoma, que al igual que toda formación del inconsciente, sí posee una temporalidad retroactiva.

La estructura temporal del fantasma determina su carácter de fijeza. Recordemos que el fantasma “fija el sentido” (Miller, 2018 c, 92), impide que ese “sentido inconsciente, siempre dudoso” (Miller, 2018 c, 92) se disemine. Sin embargo, el carácter hierático del fantasma no está desprovisto de flexibilidad. Lacan hace del fantasma una cadena flexible, un “hieratismo en función” (Miller, 2018 a, 29). El carácter paradójal del fantasma que fue desarrollado en el capítulo anterior se evidencia claramente: el fantasma es un desconocimiento funcional de la división del sujeto. Su movimiento relativo se produce sobre el fondo de su rigidez, y su parcial flexibilidad es subsidiaria de su fijeza de base.

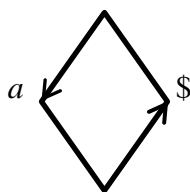
Miller considera que esta relativa ductilidad hace que el fantasma pueda ser compartido por gente que se dedica al arte. En la poesía barroca y en la pintura del mismo período es posible notar tal puesta en común de idéntico fantasma. En Diana y Acteón, pareja que encontramos en un cúmulo de poemas y pinturas, hallamos tal presentación del instante fantasmático, instante que fija al sujeto a un lugar particular, y en relación a un objeto especial: esa es la función del rombo de la fórmula. La quietud de Diana desnuda y el avance de Acteón que la sorprende conjugan inmovilidad y movimiento en un solo acto y en un momento puntual.

#### **d.2) Realización fantasmática y vacilación**

“Realización del fantasma” es una expresión que ha tenido en psicoanálisis muy poca precisión. Ya en Freud advertimos el carácter paradójal inherente a este sintagma. Detengámonos, con el fin de captarlo, en aquel paso de la fantasía desiderativa a la fantasía realizada, que Freud magistralmente detalla en el caso de “una persona que se derrumba tras alcanzar el triunfo, después que bregó por él con pertinaz energía” (Freud, [1916 b], (2013), 325). Explica que “en modo alguno es inhabitual que el yo tolere un deseo por inofensivo mientras este arrastra su existencia como fantasía y aparece alejado del cumplimiento, en tanto que se defiende con fuerza contra él tan pronto como se acerca al cumplimiento y amenaza hacerse realidad” (Freud, [1916 b], (2013), 324).



En Lacan, la realización del fantasma puede ubicarse en dos vertientes, que también dan cuenta del carácter paradójico de esta expresión. Por un lado, la hallamos en su comentario sobre el Hombre de los Lobos, en el instante en que el sujeto pierde su posición subjetiva reconociéndose como objeto del goce del Otro. Allí aparece, en palabras de Lacan “el fantasma puro develado en su estructura” (Lacan, [1962-1963], 2018, 85). Tal encuentro precoz con ese lugar de objeto es una de las vertientes de la realización fantasmática. Esta primera vertiente no tiene que ver con un atravesamiento, sino más bien con un momento de máxima angustia en el cual el sujeto no está aún preparado por el análisis para llegar hasta allí, pero algún suceso de la vida lo confronta a eso. Si lo planteamos en términos de estructura fantasmática, el \$ recorre el vector superior del rombo y llega hasta el objeto *a*. Puede haber aquí riesgo de identificación al objeto, viraje al pasaje al acto o acting out y vacilación. Esta primera vertiente corresponde a ese “viraje en que el sujeto ve zozobrar la seguridad que obtenía en ese fantasma” (Lacan, [1967 d], (2012), 272) y al “deser” (Lacan, [1967 d], (2012), 272) considerado por Lacan asidero del deseo. Es preciso darle a esta enunciación lacaniana el valor preponderante que detenta, ya que -en la misma línea paradójica que venimos advirtiendo- le confiere a la pérdida de aquella seguridad que otrora provenía del fantasma la función de sostén y empuñadura del deseo. Considero que Lacan le atribuye a esta primera vertiente de la realización fantasmática –que se oscila entre la zozobra y la vacilación- un carácter de apertura hacia la segunda vertiente: la del atravesamiento del fantasma.



La segunda vertiente es la del atravesamiento propiamente dicho. Tal como enunciamos, la desubjetivación le permite al sujeto reconocerse en el lugar de objeto, no identificándose con él. En términos de estructura fantasmática, el \$ realiza el recorrido de retorno del vector inferior, hay división del sujeto por el objeto y caída del Otro del Otro. Lacan define este atravesamiento como el paso de psicoanalizante a psicoanalista” (Lacan, [1967 d], (2012), 272)

Sabemos que el fantasma es una imagen que atrae la libido y es, al mismo tiempo, un guion. Sabemos también que el sujeto del significante está concernido por una cantidad libidinal indicada por *a*. Sin embargo, hay interrogantes que continúan presentándose al escribir esta tesis, en lo que respecta al sujeto que finaliza un análisis y el estatuto de su fantasma. Con ellos podríamos concluir este apartado y dar comienzo al siguiente. Los enunció: ¿cómo puede el sujeto desprenderse del goce que lo retiene en una imagen y en un significante a la vez? ¿En qué coordenadas subjetivas y con en cuál devenir transferencial será factible desinvertir el sentido (gozado) del fantasma? En definitiva: si en un fin de análisis se produce tal desinvertidura, en un tiempo lógico posterior a esa operación ¿qué deriva tomará el amor?

#### **e) ¿Qué lugar para el amor una vez atravesado el fantasma?**

Con el fin de discernir esta cuestión, propongo distinguir tres escansiones que - estimamos- conducen a hallar una respuesta posible. Retornaremos, en el apartado **e.1)**, al momento exacto en el cual Lacan, desvinculándose de cualquier teorización doctrinaria sobre el amor basada en la complementariedad de los sexos, postula la inexistencia del acto sexual. ¿Lacan echa por tierra, por lo tanto, desde 1967, cualquier posibilidad de lazo amoroso? ¿O se vislumbra, acaso, una perspectiva distinta para el amor? En el punto **e.2)** intentaremos captar tal transmutación del amor en la teoría lacaniana, para transitar en **e.3)** el escarpado periplo que va desde la significación absoluta del fantasma al vacío de significación del fin de análisis. Será precisamente el amor, un amor que prescindiera de espejismos imaginarios y señuelos engañosos, el que permita tal trayecto.

#### **e.1) De la inexistencia del acto sexual a la existencia del acto analítico.**

En su seminario “La lógica del fantasma” Lacan negó que haya un acto (sexual) que pueda tocar la relación del sujeto con el Otro. “No hay acto sexual” (Lacan, 1966 - 1967, 19/4/67) enunció rotundamente Lacan, echando por tierra “esa falsa asimilación del uno al otro” (Lacan, 1966-1967, 19/4/67) de las doctrinas tradicionales sobre el amor. Afirmó, no obstante, que hay un acto que puede tocar la relación del sujeto con el goce: el acto analítico.

“El  $a$  es (...) la montura del sujeto. Metáfora que implica que el sujeto es la joya y la montura lo que lo soporta, lo que lo sostiene, lo encuadra” (Lacan, 1966-1967, 19/4/67) dice Lacan, circunscribiendo la función de  $a$  en la lógica del fantasma. Sin embargo, Lacan nos confronta con el valor paradójico del objeto  $a$  en el fantasma, al afirmar que es a la vez “lo que cae en la estructura (...) ya que es el acto en que el sujeto se engendra” (Lacan, 1966-1967, 19/4/67).

El fantasma es aquella estructura inconsciente que permite creer que el deseo tiene relación con el Otro, es la “bella solución” (Miller, 2016, 363) que articula al sujeto del significante con una carga libidinal. La lógica del fantasma posibilita conducir, por lo tanto, desde su fórmula inicial ( $\$ \diamond a$ ) hasta una fórmula totalmente opuesta:  $a \rightarrow \$$ . Si el fantasma parece relacionar al sujeto con el Otro, la pulsión prescinde de eso. La revelación fundamental será, ya no la inconsistencia del Otro, sino su inexistencia. Donde parecía haber Otro ( $A$ ), luego de atravesado el fantasma habrá  $a$ . La consistencia del objeto  $a$  reduce al Otro a la ilusión, ilusión que Lacan denominó *sujeto supuesto saber*. La caída del  $SsS$ , vale decir, el fin del deseo de analizarse, de buscarse en el Otro, indicará el fin de análisis. Esta desinvestidura súbita y radical de la relación con el analista implicará, por lo tanto, la expulsión del sujeto fuera del discurso analítico.

Miller considera que el fin de análisis “conlleva siempre algún rasgo de cinismo” (Miller, 2018 c, 462). Diógenes, el cínico más conocido de la historia universal, encarnó paradigmáticamente el desprecio por el Otro. El cinismo, posición subjetiva que podría asumirse al saber que el Otro no existe, ensombrece la perspectiva de un fin de análisis. Habiéndose revelado el Otro como una pura ilusión e implicando el fin de análisis-tal como explicita Miller- cierto cinismo ¿cómo situar entonces la dimensión amorosa? ¿Hay amor más allá del fantasma?

### **e. 2) De un amor engañado a un amor más digno**

Cada sujeto, a lo largo de una experiencia analítica, formula lo que une sus diferentes elecciones amorosas, vale decir su condición de amor, y logra ubicarla en referencia a valores fantasmáticos que para él resultan fundamentales.

Cada analista, por su parte, teniendo solamente aquella suposición de saber que le ha sido conferida por el analizante, siendo poseedor de una significación de saber -

que es, en verdad, una nada- logra hacer algo con nada y produce una causa de deseo. Miller plantea dos interrogantes al respecto: “¿El hecho de saber la condición de amor destruye la posibilidad del amor? ¿El amor solamente puede existir engañado, o por el contrario el saber es compatible con el enamoramiento?” (Miller, 2018 b, 311). El afán por dar respuesta a estas preguntas podría conducirnos a un reduccionismo que desconozca la singularidad de cada caso. Sin embargo, es posible establecer cierta reciprocidad entre la transformación que opera en un análisis en el saber y las transmutaciones que tienen lugar en la dimensión amorosa. Así como la pasión de ignorancia que opera al inicio de una experiencia analítica se convierte en deseo de saber, el flechazo engañado emprende un viraje a otro tipo de amor al finalizarla. Se trata de un amor que no supone ya el sometimiento del sujeto a determinadas “condiciones”, sino de la apertura a cierta posibilidad de invención. La necesidad de aquellas estrechas condiciones iniciales de amor podría abrir paso ahora a la contingencia. Lacan conceptualiza este amor de fin de análisis como un “amor más digno” (Lacan, [1973 b], (2012), 331), mientras que Miller lo nombra como una “voluntad de amor” (Miller, 2018 b, 312). Propongo volver a *Introducción a la clínica lacaniana* y detenernos en el modo en que Miller justifica su uso de esta expresión: “Para decirlo sin emplear la palabra deseo, pero apuntando a un deseo decidido, he utilizado la palabra voluntad” (Miller, 2018 b, 312). Cabe preguntarse, por lo tanto, si la “voluntad de amor” en palabras de Miller o el “amor más digno” en las de Lacan, en tanto perspectiva a abrirse en un fin de análisis, no remiten en definitiva al “deseo decidido” (Lacan [1973 a], (2012), 569) que ha marcado desde la fundación de la Escuela el rumbo del psicoanálisis.

### **e.3) De la significación absoluta del fantasma al amor como significación vacía.**

Tal como hemos desarrollado, para que el fantasma se constituya es necesario que el sujeto se confronte con la falta del significante en el Otro. Lacan formula aquella pregunta que se le impone al sujeto como un “¿*Che vuoi?*” (Lacan, [1960 a], (2003), 794), siendo la respuesta una significación que determinará todos los sentidos de su existencia. El fantasma es la regla para comprender particular de cada uno, la matriz de toda significación.

Wittgenstein dedicó décadas de estudio a las reglas del lenguaje y jamás dejó de preguntarse cuáles serían esas reglas para comprender, cómo se forman y cuál es su naturaleza. “Una regla está ahí como un indicador de caminos” (Wittgenstein, 1988, 28) decía, considerando que por más flexibles que ellas fueran siempre establecen una legalidad mínima; pero que estas siempre otorgan, a la vez, algún margen para la invención. Sostenía también que ninguna significación lógica preexiste a las reglas: “La gramática no es responsable ante ninguna realidad. Son las reglas gramaticales las que determinan el significado, lo constituyen.” (Wittgenstein, 1992, 361). La tesis de Wittgenstein conlleva el abandono de la referencia a cualquier realidad preexistente. Ante la inconsistencia de la significación, del sentido, con respecto a la referencia, el único principio de intelección es *a* y su consistencia lógica.

En un análisis, la regla para comprender es particular de cada uno. Se comprende mediante el fantasma. Wittgenstein afirmaba “meaning is use” (la significación es el uso, el sentido es el uso). Bien podemos servirnos de este enunciado y sostener “meaning is fantasy” (la significación es el fantasma). Miller es rotundo al respecto: “solamente se comprende el fantasma” (Miller, 2018 c, 92). Como el fantasma fija el sentido, ese sentido inconsciente siempre dudoso, la conclusión de la cura deberá tocar necesariamente a aquello mediante lo cual comprendemos: la significación absoluta del fantasma.

¿De qué está hecha la construcción del fantasma, sino de conjeturas realizadas en el curso de un análisis sobre la regla del decir, conjeturas que son incesantemente desmentidas, perfeccionadas, hasta que se supone que esta regla permanece estable?” Miller, 2018 c, 99) se pregunta Miller. La tesis de Wittgenstein de la autonomía de la gramática no hace más que confirmar este carácter conjetural, arbitrario y relativo con respecto a la realidad que detenta el fantasma, en tanto regla para comprender. El fantasma es, por lo tanto, una regla arbitraria para significar la realidad, una matriz de significación que puede parecer necesaria, pero en tanto construcción subjetiva es contingente, ya que podría ser otra. El atravesamiento del fantasma -es este un punto clave- descubre la arbitrariedad de la significación absoluta fantasmática.

En su última enseñanza Lacan afirma que “la significación no es lo que un vano pueblo cree. Es un término vacío” (Lacan, 1976-1977, 15/3). ¿Aludirá al fantasma al referir a la creencia de un pueblo? No es seguro... Pero sí lo es el enlace que establece

entre el vacío de significación y el amor: “el amor no es nada más que una significación, y se ve bien la manera en que Dante la encarna, a esta significación” (Lacan, 1976-1977, 15/3). De la mano de Dante y su poesía amorosa, Lacan nos invitará a hallar una nueva definición del amor: “el amor es vacío” (Lacan, 1976-1977, 15/3).

El amor de transferencia será la vía regia que hace posible el pasaje desde la significación absoluta del fantasma a ese vacío de significación del fin de análisis. A partir de tal vacío y lejos de obtener un saldo cínico autoerótico, el sujeto volverá a recorrer el circuito pulsional en busca del Otro, ya no encaramado sobre su fantasma sino advertido de este.

## Capítulo 7: Diferencia absoluta, fantasma y amor

Propongo realizar un análisis del concepto de *diferencia absoluta*, imprescindible para abordar la lógica del fantasma, y por ende la lógica de la cura. Lacan usa esta expresión a lo largo de su enseñanza y su raigambre es posiblemente hegeliana. Comenzamos, entonces, por los desarrollos de Hegel sobre esta noción en *Fenomenología del espíritu* y en *Ciencia de la lógica*. Continuamos con una revisión de referencias lacanianas en torno al tema, para distinguir luego dos vertientes de la diferencia (en Freud y Lacan). Revisamos, sobre el final, las subjetivaciones sexuales contemporáneas desde la perspectiva de la diferencia absoluta, articulándolas con los conceptos de fantasma y amor.

### a) Breve excursio sobre la diferencia absoluta.

#### a.1) Diferencia absoluta e identidad en Hegel

La expresión “diferencia absoluta” es utilizada por Lacan en varios momentos de su enseñanza. Probablemente la ha tomado de Hegel, por lo cual es importante remontarse a su presunto origen y establecer sus escansiones.

Hegel funda el concepto de identidad a partir de la diferencia, pero de una diferencia interna, constituyendo este antecedente una marca decisiva en la noción de sujeto en Lacan.

Menciona la diferencia absoluta en varios fragmentos de la *Fenomenología del espíritu*. Dice: “cada cosa se determina ella misma como algo diferente (...) en cuanto la cosa se pone en contraposición a través de su diferencia absoluta.” (Hegel [1807], (1992), 78): “Esta se presenta, así, como diferencia de la cosa misma o como diferencia absoluta, y esta diferencia de la cosa no es, pues, sino lo homónimo que se ha repelido de sí mismo” (Hegel [1807], (1992), 97). Hegel vuelve sobre el concepto a lo largo de su obra: “La unidad simple de la autoconciencia y el ser lleva en sí la diferencia, pues su esencia está precisamente en ser de un modo inmediato igual a sí misma en el ser otro o en la diferencia absoluta” (Hegel [1807], (1992), 145). Explica que la diferencia absoluta se presenta: “de un modo totalmente transparente” (Hegel [1807], (1992), 145). La denomina mismidad o igualdad consigo misma: “esta diferencia absoluta, como

diferencia en sí, diferente de sí misma, es pues, la igualdad consigo misma. Y precisamente esto es lo que ocurre con la mismidad.” (Hegel [1807], (1992), 452). Es central la articulación que hace Hegel entre diferencia absoluta y negatividad: “este yo = yo es el movimiento reflejándose dentro de sí mismo” (Hegel [1807], (1992), 470). “Esta igualdad, como absoluta negatividad, es la diferencia absoluta, la igualdad a sí mismo del yo se enfrenta a esa pura diferencia” (Hegel [1807], (1992), 470). ¿No será acaso “este movimiento del sí mismo que se enajena de sí mismo” (Hegel [1807], (1992), 470) -descrito tan minuciosamente por Hegel- la noción en la cual se funda el sujeto barrado de Lacan? La reflexión hegeliana “el yo no tiene por qué aferrarse a la forma de la autoconciencia (...) como si tuviese miedo a su enajenación” (Hegel [1807], (1992), 471) sienta las bases para que un sujeto dividido pueda advenir en la teoría psicoanalítica. El “yo enajenado” que Hegel nos presenta en este fragmento de su “Fenomenología” parecería estar más cerca del sujeto barrado lacaniano que del yo freudiano, es un yo determinado por la diferencia. Recordemos que el yo freudiano es, desde el Proyecto de 1897, el responsable de inhibir los procesos primarios y crear los secundarios. A partir de la Introducción del narcisismo, en 1914, el yo será para Freud un objeto libidinal, locus de la identidad. El yo hegeliano, al igual que el sujeto lacaniano, no cuenta con el lastre de esas funciones que tenía para Freud, no es un “yo agente” que impulsa un movimiento: es el movimiento mismo. No es tampoco receptáculo de la identidad, sino enajenación y diferencia.

La negatividad, punto nodal que Hegel retomará en *Ciencia de la lógica* será la operación necesaria para definir la diferencia absoluta: “la diferencia es la negatividad que la reflexión tiene dentro de sí: la nada que viene dicha por un hablar idéntico, es el momento esencial de la identidad misma, que, al mismo tiempo, como negatividad de sí misma, se determina y es diferente de la diferencia. Es la diferencia en y para sí, no diferencia debido a algo exterior, sino diferencia al referirse a sí, o sea una diferencia simple” (Hegel, [1812-1813], (2011), 465). Reconocemos en la “negatividad dentro de sí” hegeliana esa alteridad radical que Lacan ubicará en el centro mismo de la subjetividad. Hegel nos propone hallar la identidad en un “hablar idéntico” (¿será este “hablar idéntico” precursor de la articulación signifiante de Lacan?) pero es una identidad fundada en la negatividad, en la diferencia intrínseca. Cuando en el curso de ese hablar idéntico aparece la diferencia, la identidad adviene ¿no tiene lugar en un análisis este mismo movimiento ante la irrupción de una formación del inconsciente, y



el surgimiento del sujeto a partir en tal escisión? Al referirse Hegel a esa “diferencia diferente de la diferencia” no hace más que señalar el carácter intrínseco de la diferencia absoluta, en tanto acontece *in situ*, no contrastada con algo externo. Advertimos, sin embargo, que la diferencia absoluta categorizada como “simple” por Hegel, es en verdad un elemento conceptualmente complejo. Tal es así que “lo homónimo que se ha repelido de sí mismo”, constitutivo de la subjetividad hegeliana, resulta paradójicamente lo más externo y lo más íntimo a la vez. ¿No es posible identificar aquí el germen de la noción psicoanalítica de extimidad?

### **a.2) Diferencia absoluta en Lacan**

En 1946 Lacan menciona por primera vez la “noción absoluta de la diferencia” (Lacan, [1946], (2010), 24) al abordar la lógica de la relación entre lo singular y un grupo, contraria a la lógica clasificatoria. En “El número trece y la forma lógica de la sospecha” nos presenta un problema: de doce monedas iguales en apariencia, una de ellas se distingue por una “diferencia imperceptible” (Lacan, [1946], (2010), 24), “diferencia acerca de la cual no se dice si es en más o en menos” (Lacan, [1946], (2010), 24). Luego de múltiples intentos por identificar esta moneda en la colección, comparando unas con otras o contrastando, incluso, cada moneda con una “moneda patrón”, Lacan concluye que cada una tiene que ser pesada sí o sí individualmente. Reflexiona: “aparecerán así singularidades que (...) desconcentrarán a mentes cuya formación sólo es hábito, dándoles la impresión de una ruptura de armonía que llegaría hasta disolver los principios” (Lacan, [1946], (2010), 25). Impresiona el modo en que Lacan, tan tempranamente en su teoría, ubica el aparente ataque a la armonía y el atentado a los estándares que podría conllevar la aparición de tales singularidades. Y sugiere como antídoto ¡precisamente un “retorno a la lógica” (Lacan, [1946], (2010), 25)! Hallamos aquí una clara analogía con los desarrollos de *Ciencia de la lógica*. Hegel explica lo que sucede cuando “una nueva creación comienza” (Hegel, [1812-1813], (2011), 184) y alerta sobre los riesgos que implica aferrarse a principios perimidos: “querer mantener las formas de la cultura anterior cuando la forma sustancial del espíritu se ha dado otra figura, es cosa, en definitiva, completamente vana; esas son hojas marchitas que caen bajo el empuje de los nuevos brotes, ya nacidos en sus raíces.” (Hegel, [1812-1813], (2011), 184). Hegel alude al reemplazo de un principio por otro y al surgimiento de una creación; Lacan habla de “disolución de principios”. Sin embargo,

en ambos está la idea del efecto que precipita a partir de lo nuevo: la aparición de singularidades.

En 1962 Lacan intenta discernir qué es lo específico del nombre propio, es decir qué hace de él un singular, en tanto el carácter de cualquier otro significante es universal. Articula el concepto de diferencia absoluta con el de nominación “El sujeto es lo que se nombra. Nombrar es algo que se vincula (...) con una lectura del rasgo uno que designa la diferencia absoluta” (Lacan [1961-1962], 10/1/62). Si bien esta articulación entre nominación y diferencia absoluta no es desarrollada por Lacan, resulta interesante captar cómo introduce la diferencia en el corazón mismo de la nominación. Pero hay algo más en este seminario que vale la pena destacar: define la diferencia absoluta como aquella “diferencia ajena a toda comparación posible” (Lacan [1961-1962], 28/2/62). Esta definición nos permite ubicar la meta exacta a la que apunta la lógica de las intervenciones analíticas.

En 1964 Lacan articula lo que denomina “deseo del análisis” (Lacan [1964 a], (2017), 284) a la pretensión de obtener la diferencia absoluta. Lacan va a afirmar que este deseo no es puro. Dedicaremos el apartado **a.3**) al análisis de esta articulación teórica y su incidencia en la praxis.

En el *Seminario 16* la diferencia absoluta será el concepto a partir del cual Lacan procede a precisar la función del significante: “lo único que establece la función del significante es ser diferencia absoluta” (Lacan, [1968-1969], (2016). 181). Pero a la vez comienza a distinguir dos niveles de la diferencia que terminará de definir, años más tarde, en el *Seminario 19*. En un primer nivel “el significante se sostiene solamente de eso por lo que los otros difieren de él” (Lacan, [1968-1969], (2016). 181), vale decir su diferencia absoluta. En un segundo nivel “los significantes funcionan en una articulación repetitiva” (Lacan, [1968-1969], (2016). 181) cuya lógica responde a las operaciones de desplazamiento y sustitución. Lo que el abrochamiento significante fija como referencia, está destinado a deslizarse y a permitir la sustitución de un significante por otro, lo cual produce efectos de sentido. Es decir: los significantes no contienen ninguna esencia o significado dado de entrada, lo cual resulta fundamental en lo que concierne a la subjetivación sexual. Tal como desarrollaremos en el apartado **e.**, los significantes que intentan nombrar la diferencia sexual están despojados, como todo significante, de cualquier esencia. No hay posibilidad de definir “lo masculino”, “lo

femenino”, “lo trans” u otro elemento que agreguemos a la serie. La referencia que se abrocha a cada uno de estos significantes y de todos los que incluyamos en el amplio espectro de la subjetivación sexual puede variar infinitamente. Inmediatamente después de introducir el concepto de diferencia absoluta en la naturaleza misma del significante Lacan afirma que esto le permite “instituir una primera lógica” (Lacan, [1968-1969], (2016). 181). En lo que atañe al significante, la diferencia absoluta queda desvinculada de la referencia y produce un ordenamiento lógico. La lógica de las intervenciones analíticas depende, por lo tanto, del significante y sus dos niveles: la diferencia absoluta y la repetición significante, cuya clara distinción le llevará a Lacan un tiempo más.

Quizá sea el *Seminario 19* el texto en el cual Lacan halla una definición más acabada de “diferencia absoluta”. Enuncia que “*distinto* solo quiere decir *diferencia radical*, ya que nada puede parecerse, no hay especie” (Lacan, [1971-1972], (2012), 162). Reencontramos a Hegel en un término estrechamente ligado al de “diferencia absoluta” que Lacan extrae posiblemente de la *Fenomenología del espíritu*: “al tomar el elemento solo como pura diferencia, podemos verlo también como mismidad de esa diferencia” (Lacan, [1971-1972], (2012), 162). “Al tomarla como aislable y no captarla en la inclusión conjuntivista que la volvería subconjunto (...) la mismidad de la diferencia absoluta es contada en calidad de tal” (Lacan, [1971-1972], (2012), 162). En este seminario Lacan precisa los dos niveles de la diferencia que comenzó a delinear en el *Seminario 16*: los denomina “el Uno en sus dos niveles” (Lacan, [1971-1972], (2012), 162). La mismidad definirá entonces uno de esos niveles, el  $S_1$  que produce al sujeto en su diferencia absoluta, el Uno solo y su diferencia radical que impide incluirlo en una especie, cualquiera que esta sea. En el otro nivel el “Uno que se repite” (Lacan, [1971-1972], (2012), 162) y se desliza en el hablar del analizante.

Retomando ahora la referencia del *Seminario 11*, si el deseo del análisis no es un deseo puro es porque tal impureza proviene de esa pretensión de obtener en el analizante la diferencia absoluta, diferencia diferente de la identidad, diferencia incomparable. En otras palabras, se trata de obtener la singularidad, lo que puede decirse de uno solo.

### **a.3) Obtener la diferencia absoluta: una pretensión singular.**

Desbrocemos el aserto lacaniano fragmentándolo en dos partes. En la primera: “El deseo del análisis no es un deseo puro. Es el deseo de obtener la diferencia absoluta,

la que interviene cuando el sujeto, confrontado al significante primordial, accede por primera vez a la posición de sujeción a él” (Lacan [1964 a], (2017), 284). Lacan utiliza aquí la fórmula “deseo del análisis”, no “deseo del analista”. Por supuesto que este deseo es soportado por la presencia del analista, pero Lacan invoca el discurso analítico como algo que trasciende al analista en cuestión, y que guarda una pretensión singular: confrontar al analizante con aquellos significantes-amo que marcan su historia.

El recorrido de un análisis se inaugura con la transferencia, y la asociación de significantes  $S_1 \rightarrow S_2$ . La diferencia absoluta será entonces la operación necesaria para que surja el sujeto vislumbrando por vez primera su posición, determinada por aquellos significantes singulares que desconocía y a los que ahora tiene acceso. Sin embargo, no basta que en la experiencia analítica se aislen y reconozcan los significantes-amo que escanden la cadena discursiva del sujeto. Para que la diferencia absoluta se produzca los significantes-amo deberán desatarse de los múltiples lazos que habían tejido, resultando así imposible su retorno a las cadenas identificatorias. Como efecto de la operación de la diferencia absoluta  $S_1$  quedará aislado, separado de  $S_2$ .

Continuemos con la segunda parte: “...solo allí puede surgir la significación de un amor sin límites, por estar fuera de los límites de la ley, único lugar donde puede vivir” (Lacan [1964 a], (2017), 284). Lacan nos conduce aquí a circunscribir el concepto de diferencia absoluta en términos de límite y de franqueamiento: El franqueamiento es, en sí mismo, un pasaje al límite. La serie de los significantes del sujeto encuentra su franqueamiento en el objeto  $a$ . Más allá de la serie de los significantes, el objeto  $a$  será quien los ordene. Este franqueamiento de las identificaciones y atravesamiento del fantasma implica un pasaje hacia el objeto pulsional. Entonces: la diferencia absoluta podrá advenir, en un fin de análisis, como resultado del franqueamiento de la serie de las identificaciones y atravesamiento del fantasma. Sin embargo, la conclusión de una cura no es la única dimensión en la cual se producen ciertos franqueamientos que tienden a obtener la diferencia absoluta. El vasto campo de las identificaciones sexuales constituye una dimensión privilegiada en la cual este pasaje puede eventualmente operarse.

## **b) Dos vertientes de la diferencia en Freud**

### **b.1) Freud y el germen de la diferencia absoluta**

Hace más de un siglo Freud nos confesaba su deseo en el Prólogo a la segunda edición de sus “Tres ensayos para una teoría sexual”: la “aceptación universal” (Freud, [1905], (2013), 117) de su “nuevo aporte” (Freud, [1905], (2013), 117) al psicoanálisis: la importancia de la vida sexual para la vida humana. A partir de Freud el factor sexual será lo nuevo y diferente, tanto en la historia universal como en cada historia subjetiva, siendo este el germen de la diferencia absoluta tanto para la civilización como para el sujeto. En términos hegelianos, el germen de la diferencia absoluta bien podría ser un nuevo principio que impacta tanto en la “formación de una época” (Hegel, [1812-1813], (2011), 185) como en cada “individuo” (Hegel, [1812-1813], (2011), 185). Señalo esta primera vertiente de la diferencia que, contrariamente a otras diferencias, constituye una “diferencia en y para sí” (Hegel, [1812-1813], (2011), 465), que el sujeto tendrá que significar y sobre la cual irá construyendo sus identificaciones.

La lógica freudiana introdujo una falta en la subjetividad humana: la castración. Este *menos* de orden lógico, sin el cual nada podría funcionar, estipula la normatividad sexual. A partir de “La organización genital infantil” el “primado del falo” (Freud, [1923], (2014), 147) cobrará especial envergadura. El falo tomará a su cargo todo lo que hay de sexual en la diferencia. Sin embargo, tal como lo esclareció Lacan “los hechos clínicos demuestran una relación del sujeto con el falo que se establece independientemente de la diferencia anatómica de los sexos” (Lacan, [1958 b], (2003) 666). Si bien la relación del sujeto con el falo es independiente de la diferencia anatómica, no es independiente de la diferencia en tanto tal. Freud lo explica: “el niño llega a descubrir que el pene no es un patrimonio común de todos los seres semejantes a él” (Freud, [1923], (2014), 147), resaltando que algunos niños, previamente a tal descubrimiento “ya tenían la sospecha de que ahí había algo distinto” (Freud, [1923], (2014), 147). Aquello “distinto”<sup>3</sup> que se presume en primer término, se constata después, y luego se desmiente, constituye el germen de la diferencia absoluta. Freud introduce la perspectiva de la singularidad: “La falta de pene es entendida como resultado de una castración, y ahora se le plantea al niño la tarea de habérselas con la

---

<sup>3</sup> Debo el señalamiento de esta referencia a Diego Coppo, quien la toma en su desarrollo sobre el goce sexual en “Una satisfacción paradójica”, libro de próxima edición.

referencia de la castración a su propia persona” (Freud, [1923], (2014), 147). A partir de Freud la diferencia absoluta tomará, por lo tanto, una forma singular, se dará en cada sujeto de manera única.

### **b.2) La pequeña diferencia freudiana**

Ubicamos ahora otra vertiente de la diferencia, mencionada por Freud en distintos momentos de su obra. En “El tabú de la virginidad” hizo alusión a esas “pequeñas diferencias [que] no obstante su semejanza en todo el resto” (Freud, [1918], (2013), 195) fundamentan los sentimientos de ajenidad y hostilidad entre los sujetos. En “Psicología de las masas y análisis del yo” vuelve a referirse a estas “particularidades de la diferenciación” (Freud, [1921], (2013), 97) que conciernen a las relaciones afectivas íntimas y prolongadas entre personas, cofradías o pueblos emparentados. En el capítulo V de “El malestar en la cultura” Freud retorna sobre el “narcisismo de las pequeñas diferencias” (Freud, [1930], (2014), 111) al estudiar el fenómeno que se produce en comunidades vecinas y muy próximas en todos los aspectos, que se hostilizan y escarnecen.

Freud alude a la pequeña diferencia como la particularidad que distingue a algunos sujetos del conjunto universal. Se trata de la diferencia narcisista que hace a un sujeto ser uno entre otros, dentro del universal de todos los otros. El sujeto formaría parte, con su pequeña diferencia, de un subconjunto particular perteneciente a un conjunto universal más amplio.

### **c) La pequeña diferencia en Lacan y el “error común”**

Lacan retoma el análisis de estas pequeñas diferencias en el *Seminario 19*: “la famosa pequeña diferencia” (Lacan, [1971-1972], (2012), 13) que “distingue más temprano de lo que se espera [a los] individuos” (Lacan, [1971-1972], (2012), 15). Lacan nos aclara: “No es que yo niegue la diferencia que hay, desde la más temprana edad, entre lo que se llama una niña y un niño. Incluso parto de ella” (Lacan, [1971-1972], (2012), 13). Sin embargo, constata que “se los distingue, no son *ellos* quienes se distinguen” (Lacan, [1971-1972], (2012), 16), reconociendo que esta pequeña diferencia redundante en la inscripción de cada ser hablante en el discurso social. “Se los distingue” desde su nacimiento y “se los llama” niña y niño en función de criterios formados bajo

la dependencia del lenguaje. “Eso siempre produce su pequeño efecto” (Lacan, [1971-1972], (2012), 13), agrega. Es necesario detenernos en aquello que Lacan denomina “error común” (Lacan, [1971-1972], (2012), 17). El error consiste en interpretar la pequeña diferencia anatómica con criterios fálicos; radica en “volver consistente la naturalidad (...) de esa vocación prematura (...) que cada uno experimenta por su sexo” (Lacan, [1971-1972], (2012), 16).

Unos años antes, en el *Seminario 17*, Lacan ya había reconocido que “el hombre, el macho, lo viril, tal como lo conocemos, es una creación del discurso” (Lacan, [1969-1970], (2017), 58). Podríamos, por lo tanto, establecer una analogía entre la “pequeña diferencia freudiana” y la diferencia relativa entre significantes de Lacan, ubicando a ambas en la segunda vertiente.

#### **d) La diferencia de las diferencias**

La diferencia absoluta apunta, por el contrario, al hallazgo de esa singularidad no incluida en el universal de todos. Esta diferencia solo podrá alcanzarse en la alteridad más radical de la pulsión sexual y sus variables objetos, más allá del límite de los significantes y del Otro del lenguaje. Quizá “lo homónimo que se ha repelido de sí mismo” (Hegel [1807], (1992), 97) tan sagazmente percibido por Hegel en su intento de definir la diferencia absoluta, nos ayude a captar conceptualmente esta alteridad interna.

La diferencia -valga el pleonasma- entre la diferencia relativa y la diferencia absoluta tiene su correlato en la clínica. El campo de la subjetivación sexual es un territorio privilegiado en el cual es posible constatar la diferencia...de las diferencias.

#### **e) La subjetivación sexual: entre las identificaciones y el fantasma.**

¿Cómo captar en la clínica contemporánea estas diferentes diferencias? La subjetivación sexual, terreno propicio para distinguirlas, es una de las zonas de extremo litigio en la cual la orientación lacaniana debate con otros discursos.

En palabras de Lacan, “el sexo no define ninguna relación en el ser hablante” (Lacan, [1971-1972], (2012), 13). Podríamos afirmar que, por el contrario, introduce un

abismo de diferencia. Es preciso reconocer que Lacan no siempre fue tan criterioso en estas cuestiones. En 1958 aseguraba que el falo permite “la instalación en el sujeto de una posición inconsciente sin la cual no podría identificarse con el tipo ideal de su sexo” (Lacan, [1958 b], (2003), 665). Esta expresión desconcertante apunta a un supuesto patrón universal, ubicándose en las antípodas de desarrollos posteriores del propio Lacan. Tal es así que años después nos advierte que la función del falo “hace obstáculo a una relación” (Lacan, [1971], (2018), 62), basándose esta afirmación, en modo implícito, en el concepto de diferencia absoluta. Si el falo “vuelve insostenible la bipolaridad sexual” (Lacan, [1971], (2018), 62) instaura en cada sujeto su modo singular de arreglárselas con esa diferencia.

Lacan echa por tierra cualquier esperanza de correspondencia armónica a partir de la unión sexual: “si la unión sexual implicara la satisfacción, no habría que esperar ningún proceso subjetivo de ninguna experiencia” (Lacan, [1968-1969], (2016), 196). Si el psicoanálisis propone algo, aclara Lacan, es que el “Uno no une” (Lacan, [1968-1969], (2016), 196), aludiendo una vez más a la diferencia absoluta. Solo por esta vía hallaremos la salida del laberinto en el cual nos sitúan las pequeñas diferencias, tanto las que sustentan las identificaciones como las que construyen la ficción gozosa del fantasma. Pero ¿cómo nombrar esa diferencia absoluta que nos constituye seres hablantes sin recurrir a la diferencia relativa de los significantes? ¿Cómo atrapar en las redes del lenguaje lo más singular del sexo, si no existe nombre alguno con el cual representarlo?

La diferencia absoluta no puede formularse subjetivamente más que en el campo de la identificación y del fantasma, con la fijeza, pero también con la vacilación que estas construcciones conllevan. Hetero, homo, bi, trans, cis, o la multiplicidad de elementos que podrían sumarse a esta serie, son identificaciones siempre inestables y provienen de significaciones fantasmáticas contingentes; constituyen intentos infructuosos de nombrar la diferencia sexual.

Lacan afirmaba hace más de cincuenta años: “La relación sexual no tiene nada que ver con lo que la sustituye por completo (...), a saber, los fenómenos de identificación con un tipo llamado, esta vez, macho o hembra” (Lacan, [1968-1969], (2016), 204). Se preguntaba, incluso, apuntando a los efectos segregativos que eso podría implicar, si la manipulación de los términos “*machidad* o *hembridad*” (Lacan,



[1968-1969], (2016), 204) sería ingenua. Deslizaba además una referencia a “los fantasmas salidos del improbable abordaje de la relación sexual” (Lacan, [1968-1969], (2016), 204).

La diferencia entre significantes, aquella que hace que “hombre” y “mujer” solo puedan definirse por la oposición entre ellos, nada nos dice sobre la esencia de estos términos. En lo que respecta a la sexualidad humana no hay modo alguno de establecer identidades a partir de la diferencia relativa, en tanto cada ser hablante carece de un programa prefijado para instalarse en una identificación sexual, cualquiera que esta sea.

Algunos autores contemporáneos abordan el concepto de diferencia absoluta desde distintas perspectivas. Bassols le otorga un nombre: lo femenino. “Para el discurso del psicoanálisis, lo femenino es, en efecto, aquello que rompe definitivamente la lógica binaria del significante y de los universales que se sostienen en él, aquello que es el sexo como diferencia absoluta”(Bassols, 2021, 45), detalla. Arenas, en cambio, no solo le restituye al concepto toda su amplitud, sino que sugiere que es la vía para resolver la dicotomía del lenguaje al nombrar la subjetivación sexual: “¿Es imposible salir del binarismo del significante y de la polaridad de las posiciones sexuadas, o bien la diferencia absoluta, sea “femenina” o no, rompe con esta lógica binaria?” (Arenas, 2021, 92). Están dadas, en el campo de la orientación lacaniana, las condiciones para un debate fecundo sobre el concepto de diferencia absoluta.

Las subjetivaciones sexuales contemporáneas exigen que como analistas tomemos una posición: ¿nos dejamos extraviar por las pequeñas diferencias, aquellas “particularidades de la diferenciación” (Freud, [1921], (2013), 97) que tal como Freud lo advirtió, no conducen más que a su “ semejanza en todo el resto” (Freud, [1918], (2013), 195)? ¿O decidimos dejarnos orientar por la “diferencia ajena a toda comparación posible” (Lacan [1961-1962], 28/2/62) de cada ser hablante, esa diferencia diferente de la identidad por fuera de cualquier estándar establecido?

#### **f) La diferencia absoluta en la travesía del fantasma y la vía del amor.**

Hemos ya señalado la división entre el sujeto y el deseo causada por la pulsión. Hemos precisado también que de tal división se desprende otra: la del sujeto. Mediante el fantasma el sujeto realiza su división y a la vez logra desconocerla. Hemos señalado

que la estructura del fantasma se monta sobre tal división subjetiva y su desconocimiento. Vale decir: el fantasma toma posición cubriendo, en tanto velo, la diferencia absoluta constitutiva del sujeto, correlacionando  $\$$  y  $a$ . Hemos explicado, además, por qué la travesía del fantasma comanda la cura.

Sabemos que el fantasma, a partir de una fijación pulsional, arma una relación entre el sujeto y el Otro, siendo su función en la vida de un neurótico mantener unidos el  $S_1$  y el  $a$ . Ahora bien: Si en la neurosis la separación entre  $S_1$  y  $a$  está impedida por el funcionamiento del fantasma, la diferencia absoluta que obtiene el deseo del analista hace posible tal separación. Bajo la cobertura del fantasma despunta, por lo tanto, una subjetivación acéfala: la pulsión.

El fantasma -ya lo hemos enunciado- es una red de significación que se tiende sobre lo real. Puede parecer muy buen instrumento para atrapar ese inaprensible saber sobre la relación sexual que conjeturamos revolotea por allí. Cada yerro en alcanzarlo constata, no obstante, la inadecuación de esta pretendida “aprehensión fantasmática” (Lacan [1953-1954], (2017), 29) a lo real, precisamente porque hay en lo real un saber que falta.

Partiendo del fantasma, la única verdad a la que podrá arribarse es a la que este hace desconocer: el goce de la pulsión. El amor de transferencia constituye la vía regia que conduce a tal verdad. Ese “amor más digno” (Lacan [1973 b], (2012), 331), que ha desamarrado sus ataduras simbólicas y trascendido la dimensión imaginaria, será capaz entonces, de tomar el orillo del velo fantasmático y des-cubrir la relación sexual que no hay.

## Conclusiones:

### a) El atolladero paradójal de Lacan y la hipótesis de esta tesis

En la Introducción hemos expuesto un problema teórico de Lacan, precisado a partir de un interrogante: ¿Cómo puede ocurrir que el deseo se interrumpa en su metonimia en una significación fija? ¿Cómo es posible que en cierto punto la cadena discursiva se detenga en una significación congelada? A esa significación Lacan la denominó *fantasma*. Situar al fantasma íntegramente en el registro imaginario no hubiera conducido a Lacan a ningún problema teórico. Recordemos que en la primera parte de la enseñanza lacaniana casi no hay una doctrina del fantasma, sino simplemente la idea de que todo fantasma es, en definitiva, del yo. El fantasma es una especie de aglutinación imaginaria, que otorga cierta unidad yoica, pero que puede vacilar al no estar, por su estructura, completamente integrada, y producirse una desagregación que da lugar al síntoma. Hasta aquí, el fantasma no hace ningún obstáculo a la teoría de Lacan ni presenta trance paradójal alguno.

El problema del fantasma como tal comienza con el nacimiento de su fórmula, aquella que conserva durante el resto de su enseñanza: ( $\$ \diamond a$ ). En esta segunda fórmula el fantasma no está situado como fantasma del yo, tal como está en su definición anterior. El sujeto se halla presente aquí como sujeto del inconsciente, lo cual implica un corte teórico con el primer punto de vista. El fantasma tiene, en los comienzos de Lacan, una estructura de imagen, que es lo opuesto a la estructura del lenguaje del síntoma; en su primera fórmula está desconectado de todo lo que es del orden de la lógica que implica la palabra. La dificultad surge, por lo tanto, cuando la dimensión significativa se interpone y la metonimia deseante se detiene: el sujeto habla y al hacerlo queda “cautivo” (Lacan [1972-1973], (2016), 97) en su fantasma, “se sitúa él mismo como determinado por el fantasma” (Lacan [1964 a], (2017), 192).

Hemos indicado que este problema lo conduce a un atolladero paradójal: el sujeto está presente en el fantasma como sujeto del inconsciente, lo cual lo obliga a postular una composición heterogénea del fantasma, siendo esta la solución teórica encontrada. A partir de un viraje en su teoría, el sujeto se articulará, por una parte, a la cadena significativa, y por otra, al objeto *a*. La coalescencia entre dos elementos absolutamente distintos, inherente al concepto de fantasma, permanecerá a lo largo de toda la enseñanza lacaniana, formalizada en la escritura ( $\$ \diamond a$ ).

Por otro lado, situamos al *amor* en la clínica actual y nos propusimos investigar cómo se juega la paradoja del fantasma en la dimensión amorosa.

Una hipótesis guio nuestro recorrido: el amor procura velar la coalescencia de elementos heterogéneos que la composición paradójica del fantasma implica. Es un intento -quizá el único posible para el sujeto humano- de suplir la inexistente relación entre los sexos que el fantasma indica y taponar a la vez. Sin embargo, el amor de transferencia permite dar tratamiento a tal paradoja y en ocasiones resolverla o disolverla.

El primer capítulo realiza un recorrido por los conceptos de amor y fantasma en la clínica psicoanalítica contemporánea, esboza una articulación entre ambos e introduce un tercero: el *deseo*. Se señala la transmutación que se produce en un análisis, desde el carácter incondicional del amor a la condición absoluta del deseo, y el lugar crucial del fantasma en tal emancipación. El objeto *a*, elemento de la fórmula fantasmática, desapegado del Otro y causa del deseo, permite el pasaje desde ciertas “condiciones” iniciales de amor a la posibilidad de invención.

El capítulo 2 emprende un itinerario por las referencias freudianas sobre el amor, destacando el carácter paradójico que esta noción reviste en la teoría. Se indica la doble vía que abre el amor para Freud, en tanto puede conducir a la dicha y a la desdicha a la vez. Señalamos, además, que esta doble vía es precursora no solo de la imposibilidad de establecer la relación entre los sexos en la teoría lacaniana, sino también de la impotencia inherente al amor para Lacan, aunque este sea recíproco. Precisamos el carácter crucial de los desarrollos freudianos acerca del amor para el psicoanálisis, ya que establecen el desencuentro constitutivo que caracteriza la vida erótica. Afirmamos que, más allá de la aparente distinción que Freud realiza entre los sexos en la vida amorosa, tal desencuentro es el factor común de la sexualidad humana. Hemos destacado, además, que al advertir en la naturaleza de la pulsión sexual algo desfavorable al logro de la satisfacción plena, Freud introduce la dimensión paradójica de la satisfacción, antecedente del concepto de goce acuñado por Lacan. Se enuncian y desarrollan, por último, las modalidades del amor en Lacan, desde los primeros seminarios hasta su última enseñanza.

El capítulo 3 se embarca en un trayecto conceptual por la fantasía, definida por Freud como un eslabón intermedio entre representación y libido, y desemboca en la

construcción del fantasma como concepto en Lacan. La ensambladura entre dos elementos heterogéneos que constituye la fantasía freudiana es antecedente de “lo fantasmático” (usado como adjetivo por Lacan en su primer seminario). Se arriba desde allí a la noción de fantasma (Lacan lo nombra en el Seminario 2 como sustantivo, aunque aún no lo defina). Señalamos que la introducción del término *fantasma* en 1955 se produce a partir de una paradoja en la teoría lacaniana. Una satisfacción paradójica, alucinatoria y no efectiva -en tanto no se realiza en la realidad- es la fuente de la que surge, adquiriendo recién en 1958 estatus conceptual. Se desarrollan cinco escansiones del concepto en la enseñanza de Lacan, se ubica al fantasma en sus relaciones con la realidad y se abre el interrogante acerca de su existencia en la psicosis.

En el cuarto capítulo se investiga cómo se juega la dimensión amorosa, conceptualizada tempranamente por Lacan a partir de la noción de don y su vinculación con la construcción teórica del fantasma. Se utilizan para tal fin herramientas conceptuales provenientes de otras disciplinas: la etnografía, la filosofía post estructuralista y la economía política. La paradójica coincidencia puntualizada por Mauss en el don, entre su apariencia libre y su sustrato obligatorio, se reencontrará en el amor transferencial. Los rasgos de apuesta, de despilfarro y de abundancia vivificante que definen al *don* vuelven a hallarse en el amor lacaniano, desplegándose en distintos momentos del curso de un análisis. En tanto el sentido común conecta el dar con el tener, explicamos por qué “dar lo que no se tiene” en el amor, incluso en el amor de transferencia, detenta su valor de paradoja.

El capítulo 5 estudia la genealogía del concepto de fantasma, remontándose a los precursores de Lacan que han contribuido, sin saberlo, a su puesta en forma conceptual. Se enfocan tres aspectos paradójales que definen al fantasma y se aborda la correlación entre resolución o disolución paradójal y fin de análisis, resaltando la doble vertiente del fantasma: como punto de resistencia y como vía regia de acceso al goce.

El anteúltimo capítulo se aboca a delinear la travesía del fantasma en una experiencia analítica. Desde la transferencia en el inicio, continuando con el desarrollo de las intervenciones en un análisis que dura, y arribando a su conclusión, no es sino la lógica del fantasma aquello que determina la lógica de una cura. La constitución, construcción y atravesamiento del fantasma son jalones que marcan el periplo de cada análisis, el deseo del analista su timonel y la diferencia absoluta la brújula que lo

orienta. Procuramos discernir cómo adviene el goce de la vida allí donde se hallaba el sentido gozado del fantasma, cómo se opera tal pasaje lógico desde el sentido a la pulsión. La dialéctica de una experiencia analítica transcurre en un devenir ya implícito en las coordenadas que la inauguran: tal como dice Miller la entrada en un análisis se basa en el “golpe asestado al fantasma fundamental” (Miller, 2020, 23), fantasma que no emerge sino paradójicamente, de una construcción en análisis. ¿Cómo puede suceder que la conmoción que implica el inicio de un análisis en la vida de un sujeto contenga ya en germen el curso de una cura? ¿Cómo explicar que el fantasma determine como axioma, desde el principio, el desarrollo de un análisis, si solo se construye en su transcurso? Este capítulo pretende dar respuesta, además, a otros interrogantes, en los que entra en juego la dimensión amorosa. Si el fantasma es una ficción que parece relacionar al sujeto con el Otro ¿hay alguna posibilidad de tocar, a través del amor, lo real que la juntura fantasmática supone? Si hay amor en juego en la desarticulación de los componentes del fantasma que opera en un fin de análisis ¿de qué tipo de amor se trata? Una vez atravesado el fantasma y habiéndose revelado el Otro como pura ilusión ¿qué lugar habrá para el amor?

El último capítulo realiza un análisis del concepto de diferencia absoluta, imprescindible para establecer la lógica del fantasma y por ende la lógica de la cura. Nos enfocamos, sobre el final, en esclarecer cómo se juega la diferencia absoluta en la travesía del fantasma, mediante la vía del amor.

#### **b) Fundamentación de la hipótesis:**

Tal como expusimos en el capítulo 5, el término “ensambladura” utilizado por Freud en la “23ra. Conferencia de introducción al psicoanálisis” (Freud, [1916 a], (2013), 338) anticipa y sustenta la composición heterogénea del concepto de fantasma. Si la fantasía era para Freud un “eslabón intermedio” que mantenía unidos a otros dos eslabones (la representación y la libido), el fantasma es para Lacan una composición entre el sujeto del significante y su goce, elementos heterogéneos entre sí. Hemos denominado “coalescencia” (Miller, 2018 a, 95) a tal composición y hemos definido su constitución heterogénea como paradójica, en tanto soldadura entre dos elementos de cualidades disímiles. Hemos explicitado, además, la paradoja que se halla en el núcleo del fantasma: para que emerja el sujeto del significante se requiere necesariamente de un registro que no sea el significante.

El clivaje entre satisfacción autoerótica y representación advertida por Freud en el nacimiento del ensueño diurno lo coloca, tal como enunciamos, frente a un enigma. La noción de fantasía es su respuesta. El concepto de fantasma es también una respuesta inventada por Lacan ante el desencuentro constitutivo que caracteriza la sexualidad humana. Allí donde no existe la complementariedad sexual y no hay nada equivalente a una inscripción instintiva acerca de cómo deben conjugarse los sexos, aparece la ficción gozosa del fantasma.

El amor intentará suplir la falta de relación entre los sexos, procurando velar la coalescencia de elementos heterogéneos del fantasma. Como pivote entre  $\$$  y  $a$ , el sujeto logra reunir en el fantasma la falta en ser y el objeto  $a$  que le otorga consistencia, pudiendo permanecer así asintóticamente. El fantasma es una “función subjetivada, singularizada de lo real” (Miller, 2011 a, 2/2); como punto de vista sesgado de la realidad constituye una solución que parece buena. La dimensión de engaño y desconocimiento del fantasma determinará que el amor se despliegue en su registro imaginario en el inicio de la transferencia. El desarrollo de esta perspectiva imaginaria del amor en el comienzo de un análisis es una necesidad lógica, ya que solo la suposición de significación -que se encuentra en el núcleo mismo de la construcción fantasmática- podrá dar lugar al Sujeto supuesto saber.

Podríamos preguntarnos: ¿para qué resolver el fantasma, en tanto este es una respuesta que parece buena? Pero el síntoma cosquillea al fantasma y conduce inevitablemente a la apuesta subjetiva de resolverlo. En algún momento la matriz de significación fantasmática se rompe y la paradoja que anida en el corazón del fantasma se “disipa” (Miller, 2011 a, 2/2) o se resuelve. La condición para que esto suceda será que opere una transmutación en la dimensión amorosa.

Si el amor de transferencia logra resolver o disipar la coalescencia paradójica del fantasma ¿desaparecerá el fantasma al concluir un análisis? Lacan no habla de levantamiento del fantasma, sino de atravesamiento. Cuando cae la significación fijada en su matriz y el enlace temprano de pulsiones con representaciones se desata, cuando sus componentes heterogéneos se desarticulan por la operatoria efectuada por la transferencia, el fantasma se resuelve o se disipa. Pero resolver o disipar no son sinónimos de desaparecer. Más allá del atravesamiento de la pantalla fantasmática,

perduran restos de tal operación. La pulsión continuará, entonces, recorriendo su circuito en busca del Otro, pero siguiendo ahora el derrotero de un nuevo amor.

El amor en el final de un análisis será, por lo tanto, aquel que busque producir “la diferencia absoluta” (Lacan, [1964 a], (2017), 284) haciendo advenir lo singular. Será ese amor “más digno que la abundancia de parloteo” (Lacan, [1973 a], (2012), 331), ese “vacío” (Lacan, 1976-1977, 15/3/77) de significación capaz de abrir un nuevo rumbo hacia la contingencia y la invención. Será un amor que dará lo que no tiene, cediendo al Otro algo de su propia falta. Será, fundamentalmente, una apuesta que apunte a “gozar de la vida” (Lacan, [1974], (2010),105).

### **c) Perspectivas futuras y palabras finales:**

A partir de los desarrollos conceptuales de esta tesis, surgen varias líneas posibles de investigación futura dentro de la orientación lacaniana. Algunas de ellas abren una perspectiva fecunda para próximas teorizaciones y debates. La diferencia absoluta y su articulación teórica con los conceptos de fantasma e identidad es una de ellas. La rigidez y flexibilidad del fantasma en la subjetivación sexual en cada época, y también en la nuestra, es otra. El fantasma, entre la repetición y la diferencia constituye una dimensión poco examinada y merece un abordaje minucioso. Los conceptos de resolución y disolución fantasmática, a los que solo hemos hecho mención, son también terrenos propicios para continuar explorando.

La lógica que subyace a los intercambios mercantiles, por un lado, y a los intercambios donáticos por otro, es un tema que requiere ser profundizado, debido a su valor determinante en los vínculos contemporáneos. Otro punto de especial interés que hemos destacado tanto en la enunciación lacaniana como en su teoría freudiana, su precursora, es el carácter paradójico del amor. Ahondar en el estudio del amor como aquella demanda paradójica que demanda el don de la nada podría conducirnos a leer de modo renovado la clínica actual. Siendo la Escuela un “conjunto lógicamente inconsistente” (Miller, 2000, 2) investigar qué ocurre con el amor después de haber atravesado el fantasma y qué transformaciones se constatan en él como consecuencia de un análisis, permitirá que el hilo de cada experiencia analítica se enlace en la trama de la transferencia de trabajo. La Escuela “no toda”, como conjunto sin universal, solo podrá



tejer su devenir a partir de ese nuevo amor que la transferencia instaura: un amor más allá del fantasma.

## **Bibliografía:**

- Arenas, G. (2010) En busca de lo singular, Buenos Aires, Grama.
- Arenas, G. (2018) Estructura lógica de la interpretación. Olivos, Grama.
- Arenas, G. (2021) Lacan Cotidiano, nro. 931, 7 /6/21.
- Arenas, G. (2021) “Retoquecitos. Freud sin principio de placer”. Buenos Aires, Grama Ediciones.
- Bassols, M. (2014) “El amor, más allá del Edipo, y lo real” en Imprevistos de lo real. Buenos Aires, Grama ediciones.
- Bassols, M. (2021) “La diferencia de los sexos no existe en el inconsciente”, Buenos Aires, Grama.
- Caroz, G. (2012) “Después del Edipo qué quiere decir”  
([http://www.enapol.com/es/template.php?file=Textos/Despues-del-Edipo\\_Gil-Caroz.html](http://www.enapol.com/es/template.php?file=Textos/Despues-del-Edipo_Gil-Caroz.html))
- Chamorro, J. (2019) “Un final inexorable”. Capítulo 9, Atravesamiento del fantasma (Intervención de Patricio Álvarez). Olivos. Grama ediciones.
- Coppo, D. (2010) “Lacan-Marx. Una introducción al Seminario 17”. Buenos Aires, Letra Viva.
- Derrida, J. (1995) “Locura de la razón económica: un don sin presente”. Edición digital de Derrida en castellano.  
([https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/don\\_sin\\_presente.htm](https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/don_sin_presente.htm))
- Deleuze, G. (2017) Diferencia y repetición. Buenos Aires, Amorrortu.
- Frege, G. (1980) Philosophical and Mathematical Correspondence, trad. De H. Kaal, Chicago University Press.
- Freud, S. [1895] (2013) “Estudios sobre la histeria” En Obras Completas, tomo II, Buenos Aires, Amorrortu.

- Freud, S. [1897] (2013) “Fragmentos de la correspondencia con Fliess” Manuscrito L. En Obras Completas, tomo I. Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. [1897] (2013) “Fragmentos de la correspondencia con Fliess” Carta 69. En Obras Completas, tomo I. Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. [1900 a] (2013) “La interpretación de los sueños” En Obras Completas, tomo IV, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. [1900 b] (2014) “La interpretación de los sueños”. En Obras Completas, tomo V. Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. [1901] (2014) “Sobre el sueño”. En Obras Completas, tomo V. Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. [1905] (2013) “Tres ensayos para una teoría sexual”. En Obras completas, tomo VII, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. [1908 a] (2014) “El creador literario y el fantaseo”. En Obras Completas, tomo IX, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. [1908 b] (2014) “Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad”. En Obras Completas, tomo IX, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. [1908 c] (2014) “La novela familiar de los neuróticos”. En Obras Completas, tomo IX, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. [1909] (2014) “Apreciaciones generales sobre el ataque histérico”. En Obras Completas, tomo IX, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. [1910] (2013) “Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre”. En Obras Completas, tomo XI, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. [1912 a] (2013) “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa”. En Obras Completas, tomo XI, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. [1912 b] (2013), “Sobre la dinámica de la transferencia”. En Obras Completas, tomo XII, Buenos Aires, Amorrortu.

- Freud, S. [1913] (2014) “El interés por el psicoanálisis” En Obras Completas, tomo XIII, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. [1914 a] (2013) “Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico” En Obras Completas, tomo XIV, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. [1914 b], (2013) “Introducción del narcisismo” En Obras Completas, tomo XIV, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. [1915] (2013) “Un caso de Paranoia que contradice la teoría psicoanalítica” En Obras Completas, tomo XIV, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. [1916 a] (2013) “23ª Conferencia. Los caminos de la formación de síntoma” En Obras Completas, tomo XVI, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. [1916 b] (2013) “Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico” En Obras Completas, tomo XIV, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. [1918] (2013) “El tabú de la virginidad”. En Obras Completas, tomo XI, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. [1919] (2013) “Pegan a un niño. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales.” En Obras Completas, tomo XVII, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. [1921] (2013), “Psicología de las masas y análisis del yo” En Obras Completas, tomo XVIII, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. [1923] (2014) “La organización genital infantil”. En Obras completas, tomo XIX, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. [1930] (2014) “El malestar en la cultura” En Obras Completas, tomo XXI, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. [1937] (2013) “Análisis terminable e interminable” En Obras Completas, tomo XXIII, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. [1940] (2013) “Esquema del psicoanálisis” En Obras Completas, tomo XXIII, Buenos Aires, Amorrortu.

- Gorostiza, L. (2002) “Las facetas de una experiencia”  
<https://wapol.org/ornicar/articles/214gor.htm>
- Hegel, G. [1807] (1982) Fenomenología del espíritu, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. [1812-1813], (2011) Ciencia de la Lógica, Madrid, Abada Editores
- Lacan, J. [1946] (2010) “El número trece y la forma lógica de la sospecha”. En Intervenciones y textos 2. Buenos Aires, Manantial.
- Lacan, J. [1951] (1988) “Intervención sobre la transferencia”. En Escritos 1. Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- Lacan, J. [1953] (1988) “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”. En Escritos 1. Buenos Aires. Siglo XXI editores.
- Lacan, J. [1953-1954] (2017) El Seminario, libro 1 “Los escritos técnicos de Freud”. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. [1954-1955] (2017) El Seminario, libro 2 “El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica”. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. [1956 a] (1993) El Seminario, libro 3 “Las psicosis”. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. [1956 b] (1988) “El seminario sobre la carta robada”. En Escritos 1. Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- Lacan, J. [1956-1957] (2016), El Seminario, libro 4 “La relación de objeto”. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. [1957] (1988) “La instancia de la letra en el inconsciente freudiano”. En Escritos 1. Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- Lacan, J. [1957-1958] (2015) El Seminario, libro 5 “Las Formaciones del Inconsciente”. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. [1958 a] (2018) “La dirección de la cura y los principios de su poder”. En Escritos 2. Buenos Aires, Siglo XXI editores.

- Lacan, J. [1958] (2003) “La significación del falo”. En Escritos 2, Argentina, Siglo XXI editores.
- Lacan, J. [1958-1959] (2016) El Seminario, libro 6 “El deseo y su interpretación”. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. [1959-1960] (2015) El Seminario, libro 7 “La ética del psicoanálisis”. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan J. [1960 a] (2003) “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”. En Escritos 2. Buenos Aires, siglo XXI.
- Lacan, J. [1960 b] (2003) “Observación sobre el informe de Daniel Lagache”. En Escritos 2. Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- Lacan, [1960-1961], (2017) El Seminario, libro 8 “La transferencia”. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. [1961-1962], Seminario 9 “La identificación”, clases del 10/1 y 28/2 de 1962. Inédito.
- Lacan, J. [1962-1963] (2018) El Seminario, libro 10 “La angustia”. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J.[1964 a] (2017) El Seminario, libro 11 “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. [1964 b] (2003) “Posición del inconsciente” en Escritos 2. Buenos Aires. Siglo XXI editores.
- Lacan, J. [1964 c] (2018) “Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista”. En Escritos 2, Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- Lacan, J. [1966 -1967] Seminario 14: “La lógica del fantasma” clases del 19/4 y 14/6 de 1967. Inédito.
- Lacan, J. [1967 a] (2010) “Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad” En Intervenciones y textos 2. Buenos Aires, Manantial.

- Lacan, J. [1967 b] (2012) “La lógica del fantasma” en Otros Escritos. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. [1967 c] (2012) “Alocución sobre la psicosis del niño” en Otros Escritos. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. [1967 d] (2012) “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela”. En Otros Escritos. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. [1967-1968] Seminario 15: “El acto psicoanalítico” clase 28/2/68. Inédito.
- Lacan, J. [1968-1969] (2017) El Seminario, libro 16, “De un Otro al otro”. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. [1969-1970] (2017) El Seminario, libro 17, “El reverso del psicoanálisis”. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. [1971] (2018) El Seminario, libro 18, “De un discurso que no fuera del semblante”. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. [1971-1972] (2012) El Seminario, libro 19, “...o peor”. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. [1972-1973] (2016) El Seminario, libro 20 “Aun” Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. [1973 a] (2012) “Nota italiana”. En Otros Escritos. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. [1973 b] (2012) “Televisión”. En Otros Escritos. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. [1973-1974] Seminario 21, “Los no incautos yerran”, clases del 15/ 1/ 74, del 12/2/74 y del 12/3/74, inédito.
- Lacan, J. [1974] (2010) “La tercera” En Intervenciones y textos 2. Buenos Aires, Manantial.
- Lacan, J. [1976-1977] Seminario 24, “*L’insu que sait de l’une-bévue s’aile a mourre*”, clase del 15/3/77, inédito.
- Lacan, J. [1977-1978] Seminario 25, “El momento de concluir”, clase del 11/4/78, inédito.

- Levín, P. (2008) “El capital tecnológico”. Buenos Aires, Ediciones Cooperativas.
- Matthews, G. (1974) “Paradoxical Statements” en *American Philosophical Quarterly* 11.
- Mauss, M. (2012) “Ensayo sobre el don”. Buenos Aires, Katz Ediciones.
- Millas, D. (2015) “El psicoanálisis pensado desde las psicosis” Olivos, Grama Ediciones.
- Miller, J.A. (2000) Teoría de Turín acerca del sujeto de la Escuela. [https://wapol.org/es/las\\_escuelas/TemplateArticulo.asp?intTipoPagina=4&intEdicion=1&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=291&intIdiomaArticulo=1&intPublicacion=10](https://wapol.org/es/las_escuelas/TemplateArticulo.asp?intTipoPagina=4&intEdicion=1&intIdiomaPublicacion=1&intArticulo=291&intIdiomaArticulo=1&intPublicacion=10)
- Miller, J.A. (2008) “Sobre el amor...” Entrevista realizada por Hanna Waar para la *Psychologies Magazine*, octubre 2008, nro. 278. <https://www.google.com/search?q=entrevista+Miller+Hanna+Waar&oq=entrevista+Miller+Hanna+Waar&aqs=chrome..69i57j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>
- Miller, J.A. (2009 a) “Una charla sobre el amor”. En Conferencias Porteñas, tomo I. Buenos Aires, Paidós.
- Miller, J.A. (2009 b) “Dos dimensiones clínicas: síntoma y fantasma”. En Conferencias Porteñas, tomo 1. Buenos Aires, Paidós.
- Miller, J.A. (2011 a) “El Ser y el Uno”, clases del 2/2 y el 9/2 de 2011.
- Miller, J.A. (2011 b) “Sutilezas analíticas”. Buenos Aires, Paidós.
- Miller, J.A. (2014 a) “El ultimísimo Lacan”. Buenos Aires, Paidós.
- Miller, J.A. (2014 b) “Presentación del tema del IX Congreso de la AMP” [http://www.congresamp2014.com/es/template.php?file=Textos/Presentation-du-theme\\_Jacques-Alain-Miller.html](http://www.congresamp2014.com/es/template.php?file=Textos/Presentation-du-theme_Jacques-Alain-Miller.html)
- Miller, J.A. (2016) “El partenaire- síntoma”. Buenos Aires, Paidós.
- Miller, J.A. (2017) “Los divinos detalles”. Buenos Aires, Paidós.
- Miller, J.A. (2018 a) “Del síntoma al fantasma. Y retorno”. Buenos Aires, Paidós.



- Miller, J.A. (2018 b) “Introducción a la clínica lacaniana” (Conferencias en España). Edición digital. <https://settbecons.firebaseio.com/8/Introduccion-A-La-Clinica-Lacaniana.pdf>
- Miller, J.A. (2018 c) “Donc- La lógica de la cura”. Buenos Aires, Paidós.
- Miller, J.A. (2019) “Causa y consentimiento”. Buenos Aires, Paidós.
- Miller, J.A. (2020) “Clínica bajo transferencia”. En *La Conversación Clínica*. Buenos Aires, Grama.
- Naparstek, F. (2018) “El fantasma, Aún”. Olivos, Grama ediciones.
- Pascal, B. (1966) “Pensées” Traducción de Carlos Ramirez de Dampierre, Alaguara. Madrid. 1983.
- Quine, W (1976) “The Ways of Paradox” en *The Ways of Paradox and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge.
- Recalde, M. (2019) “El regalo de Freud” en *La ciudad analítica*, Año 2, nro. 2, Buenos Aires, Publicación del ICdeBA.
- Rivera, S. (2006) “Ludwing Wittgenstein: entre paradojas y aporías” Buenos Aires, Prometeo.
- Russell, B. (1994) *The Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. III, ed. de Gregory H. Moore, Routledge, Londres.
- Sainsbury, R.M. (1995) “Paradoxes” *Cambridge University Press*. Cambridge.
- Salman, S. (2017) “Goce del síntoma-goce del fantasma” <http://www.jornadaseol.com/026/index.php?file=lecturas/textos-de-orientacion/goce-del-sintoma-goce-del-fantasma.html>
- Sorensen, R. (2007) *Breve historia de la paradoja. La filosofía y los laberintos de la mente*. Barcelona. Tusquets Editores.
- Tarrab, M. (2017) *Entre relámpago y escritura*. Olivos, Grama.
- Wittgenstein, L. (1988) *Investigaciones filosóficas*, traducción de Alfonso García Sáres y Ulises Moulines, Barcelona, Crítica.

- Wittgenstein, L. (1992) Gramática Filosófica. Traducción de L.F. Segura. México, UNAM,