

## **Concepto de objeto en psicoanálisis: el objeto a**

El objetivo de esta ficha es brindar un esquema, parcial sin duda, de las coordenadas conceptuales de la invención del objeto a por parte de Lacan.

El objeto a, real, es el aporte original de Lacan al concepto de objeto en psicoanálisis. El objeto, tanto en su dimensión simbólica como en su dimensión imaginaria, es más sencillo de aprehender siempre que se tenga presente que su conceptualización encuentra un apoyo fundamental, en los desarrollos de Freud, en primer término, y, luego, en los de Melanie Klein y Winnicott.

Fue Lacan mismo quien calificó su conceptualización del objeto a como real como una invención. El objeto a es invención en lo que concierne al modo en que Lacan lo conceptualiza, pero, el objeto a, en lo referente a su relación con la estructura es producido, no inventado. Su conceptualización responde a la necesidad de diferenciar, de precisar, el objeto propio y original de la teoría psicoanalítica, el objeto parcial, en cuyas dimensiones simbólica e imaginaria se había empantanado el postfreudismo.

Lacan toma como punto de partida y eje central de su desarrollo el objeto perdido del deseo en Freud, tal como asoma ya en el Proyecto... , en el capítulo VII, y en un artículo tan central en la teoría freudiana como lo es «La negación». Hacerlo es aceptar plenamente la hipótesis freudiana según la cual ese objeto perdido, incesantemente buscado y nunca hallado, es condición de posibilidad para que un sujeto humano acceda al aprendizaje de la 'realidad' (en su sentido convencional), para que sea capaz de llegar a conocer el 'mundo' (otro término que habrá de ser cuestionado) o sea de adquirir esa dimensión que hoy suele denominarse 'cognitiva'. El psicoanálisis no es pues una teoría del conocimiento ni siquiera del 'conócete a tí mismo' socrático. Por esta razón, entre otras, Lacan reemplazará la palabra 'conocer' por la palabra 'saber'.

Esta referencia no es meramente académica. Por el contrario, apunta a delimitar uno de los puntos que más dificultades genera –en mi experiencia– en la aprehensión teórica y clínica del objeto a, dificultad que se debe a que el objeto a no se puede conocer, aunque sí se pueda alcanzar un saber acerca de él, aunque su deducción lógica sea posible.

En particular, todo intento de 'saber' que busque conocer al objeto a en términos de representación está condenado, de antemano, al fracaso. El objeto a se resiste a todo intento figurativo, ilustrativo, a todo intento de darle un figura, pues está en disyunción con la imagen. También es imposible darle una definición en función del puro significante; ni los tropos ni las figuras del discurso lo aprehenden, escapa a la retórica que, sin embargo, participa en su producción. Ni la imagen ni el significante pueden por ende asir el objeto a. Objeto inasible, invisible, impronunciable, aunque sea empero condición de nuestro asidero sobre el mundo, lo visible y la palabra misma. Cabe agregar que una conclusión que se deduce de lo antedicho es que el objeto a escapa al conocimiento sensible, no es aprehensible por ninguno de nuestros sentidos.

Este carácter particular del a se observa en el modo en que Lacan lo sitúa en relación a lo imaginario. El objeto a carece de imagen especular, donde en el espejo se espera su presencia, surge un vacío, un hueco. (Nota 1) En esta afirmación se mide ya la distancia recorrida desde la época del estadio del espejo y la imagen especular. Pues el objeto a lleva la inicial del otro [autre] con minúscula en francés, ese semejante que funda al yo ideal con el que el yo [moi] se identifica para acceder a la imagen del cuerpo unificado. Por lo tanto, el objeto a agujerea esa imagen unificada del yo [moi], no forma parte del cuerpo especular, aun cuando, Lacan lo repetirá hasta el cansancio, el objeto a es por excelencia cuerpo, 'tripa', incluso. Existe, entonces, otro cuerpo, que no es organismo ni imagen especular, otro cuerpo del que el objeto es parte, pero parte no totalizable, pues ese cuerpo no es 'todo', no tiene unidad alguna, es puro trozo, cabo, pedazo [bout] de real. Ese cuerpo que no es Uno, que no pertenece al ámbito de la unificación, se articula, se verá cómo, con el deseo y con el goce.

Pero el a es invisible, inasible, inaudible, inodoro, etc., no se le echa mano. Sólo cabe acercarse por vías indirectas, que no se piensan en términos del par presencia-ausencia, sino que, por el contrario, fundan el par presencia-ausencia mismo. Se lo delimita por sus efectos: por el deseo que causa o la economía que regula.

El objeto a , real, es solidario de dos funciones: la de causa del deseo y la de plus de gozar. Se accede a la primera a través de una topología y una lógica y, a la segunda a través de una economía política del goce y su contabilidad. Ambas funciones se articulan, respectivamente, con una forma de valor –que se definirá a continuación–, valor de verdad la primera, valor de goce la segunda.

La conceptualización del objeto a como real se funda en la experiencia de realización del deseo que Freud descubre. Experiencia cuyo motor es un objeto perdido, un objeto perdido muy especial, pues en realidad nunca existió, excepto en la temporalidad de una retroacción. Curioso objeto el freudiano que se define por ser irrecuperable aun cuando nunca haya sido poseído. Sólo se recupera su simulacro en la identidad de percepción. Recuperarlo no es pues posible, por ende es un objeto imposible, es imposible volver a encontrarlo según Freud (Nota 2) y, por ello, responde a la definición lacaniana de lo real como imposible lógico.

Esta definición implica que, a diferencia de todas las teorizaciones postfreudianas, y con escasas excepciones en Freud mismo, la idea eje que organiza el recorrido de Lacan consiste en no dejarse atrapar por todas las formas en que los sujetos humanos creen que pueden alcanzar ese objeto. Lacan lo expresa formulando que el objeto como real está sometido al régimen del encuentro, a lo que en el Seminario XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis , llamará la tyché , la fortuna. A cualquiera puede que le toque o no en el transcurso de su vida, la buena fortuna de toparse con un objeto vinculado con su deseo.

Este objeto es el gran aporte del psicoanálisis, quizás el mayor aporte del psicoanálisis. Aporte que suele confundirse, diluirse, de maneras diferentes, pues se olvida que es marca de la pregnancia de una contingencia corporal. Este objeto no representable, es empero cuerpo, ese cuerpo al que se podrá llamar cuerpo erógeno, cuerpo libidinal o como se quiera. Su carácter primordial es, empero, el de ser estructuralmente una contingencia corporal que una vez que se instala se transforma para el sujeto en algo que lo determina de manera prioritaria.

Una vez que Lacan define el objeto a como real -en el seminario IX, «La identificación»-, en lo sucesivo esa definición del objeto a sigue presente hasta el final de su obra.

Referirse al objeto a exclusivamente como real es realizar una división didáctica, porque éste nunca aparece sin sus facetas imaginarias, que Lacan llamará  $i'(a)$ , en el caso del yo, y simbólicas, el objeto metonímico por ejemplo. El objeto real como imposible, señal de esa contingencia corporal, retoma la definición del objeto de la pulsión como contingente dada por Freud en Tres ensayos ... y “Las pulsiones y sus destinos”. Pero, además, Lacan a lo largo de una construcción que progresa desde el seminario IX hasta el seminario XVIII, precisa su articulación diferencial con el goce y el deseo, a fin de dar cuenta de la diferencia de la función del objeto en la pulsión y de la función del objeto en el deseo, que según funcione en uno o en otro es causa de deseo o plus de gozar.

Tal como se señala en «La angustia», el objeto a como real, causa de deseo, es un objeto que no circula, del que nadie se puede apropiarse, que nadie puede poseer. Identificarse con el objeto a en el plano simbólico o imaginario, se diferencia de la identificación con el objeto como real, identificación que Lacan construye conceptualmente con gran esfuerzo. No existe transitividad ni simbólica ni imaginaria para el objeto a porque éste es una parte del cuerpo, es cuerpo, ese punto del cuerpo al que Lacan calificará con un nombre preciso: “punto de goce”, lugar donde el cuerpo atrapa el goce. Por lo tanto, se trata de una relación específica con el cuerpo, dado que el goce exige el sustento de la materialidad del cuerpo, que se diferencia de la materialidad propia de lo simbólico – solidaria de los mecanismos de metáfora y metonimia o de lo imaginario solidario de la estructura de lo visual y de la significación.

La exclusión de este objeto de los circuitos del intercambio entraña que este objeto sólo entra indirectamente en el circuito social del intercambio a través de su vinculación con la función fálica, con ese articulador central que es el falo. La diferencia estriba en que el falo es el organizador de dicha circulación. Pero, el objeto a no circula, pues se ubica en el núcleo más íntimo de lo que Freud denominó autoerotismo, sostén real del narcisismo, cuyo fundamento es este objeto. No hay una teoría del narcisismo que pueda sostenerse sin una teoría del goce y una teoría del deseo.

Cabe insistir en que si no hay identificación significativa con este objeto, ello se debe a que el significante no puede aprehenderlo. El a, real, se presenta como lo que se resiste al significante, coherente con la definición lacaniana de lo real como lo que vuelve siempre al mismo lugar, con lo que se presenta como un obstáculo contra el que se choca.

Por esta razón, el término freudiano más adecuado para pensar este objeto y el papel de resistencia profunda que puede llegar a desempeñar en un análisis es el término freudiano de “fijación”. Freud se refiere a la fijación del objeto en “Análisis terminable e interminable”, cuando alude a esa misteriosa “adhesividad” de la libido, relacionada con este objeto privilegiado al que el sujeto queda pegado, como la mosca queda pegada a la miel; el sujeto queda adherido al goce que este objeto le puede brindar. Desde esta perspectiva, curiosamente, este objeto que no tiene representación en el espejo, que no es un significante, que está fuera del significante, que el significante no puede

aprehender, es un efecto en lo real del significante, que constituye la columna vertebral, afirma Lacan en el seminario XVI, “De un Otro al otro”, del preconscious, pues a su alrededor un sujeto trama lo que podría llamarse la continuidad de su “identidad”, siempre y cuando se tome en cuenta lo cuestionable que resulta la palabra “identidad” en psicoanálisis. Si Lacan ubica al objeto a como columna vertebral del preconscious, ello se debe a la continuidad que le brinda a un sujeto en su vida esa columna vertebral, ese eje que le permite posicionarse de determinada manera.

Este objeto se diferencia del  $\$$ . El  $\$$  no sólo no dice todo acerca del sujeto. Delimita, sí, al sujeto del signifiante, siempre dividido entre el primer significante y el segundo significante, por la represión primaria, empero el sujeto barrado en su constitución misma deja un resto que le es heterogéneo. ¿Qué significa heterogéneo en este contexto? Que es un resto del proceso de constitución del sujeto que no es simbólico, sino real. Ese resto real es el objeto a, resto, desecho, que configura otra dimensión del sujeto, diferente del  $\$$ .

Por lo tanto, si se examina la fórmula de fantasma, ( $\$ ? a$ ), se aprecia que ella designa la conjunción/disyunción de dos dimensiones diferentes del sujeto, de la misma persona, del mismo individuo:  $\$$  y  $a$  son, ambas, dimensiones del sujeto mismo, articuladas de manera particular. Esa articulación, ( $\$ ? a$ ), es el punto donde el fantasma le brinda al sujeto la continuidad ilusoria de una identidad personal.

Lacan introduce al respecto el término self, “sí mismo”, que le brinda la oportunidad de criticar la concepción de Winnicott. Considera que no existe ningún self, verdadero o falso, sino que el único self que existe es el falso self, el pseudo self que nos brinda el objeto a en su articulación con el sujeto del inconsciente en la fórmula del fantasma. Desde este ángulo, el objeto a es una suerte de remedo, de imitación del ser, un remedo de ser, por otra parte harto sólido y difícil de conmover.

Desde esta perspectiva, que entraña asimismo una articulación con el yo, puede afirmarse que ese objeto funciona como un sostén del sujeto, del individuo, de cada uno de nosotros. Para Lacan incluso es el consuelo del sujeto, aquello cuya pérdida lo deja inconsolable, pues su pérdida produce una pérdida de goce, que es la verdadera pérdida en juego en la herida narcisista, que no se agota en la autoestima, en la belleza o la fealdad, sino que remite a lo que era el consuelo de goce del sujeto, que se conmovió por una razón cualquiera, dejándole sin su sostén. En este punto el sujeto se siente, puede decirse, ‘desprotegido’, tan desprotegido como un niño sin su objeto transicional. Queda claro que entre los niños y los así llamados “adultos”, al respecto, no existe demasiada diferencia.

La economía suele desconocer el valor de goce de los objetos, no su valor de uso ni su valor de cambio. Cuando se pretende explicar la relación de algunas personas con ciertos objetos, dicha relación no se entiende si se la piensa en términos de valor de cambio, inseparable del narcisismo de la imagen que se vende o de la utilidad que el utilitarismo enfatiza. Una de las aristas más agudas de la teoría lacaniana es una importante crítica a la teoría marxista –aunque tome prestado de ella algunos elementos como la ecuación de la mercancía del capítulo primero de El Capital –: la introducción de la importancia del goce en cuanto tal en la economía de las satisfacciones. Ni la imagen ni la utilidad explican todo. Existen ciertos resortes que están más allá del narcisismo, más allá del utilitarismo.

Si Lacan llamó a minúscula a secas al objeto a es porque éste no tiene nombre. El objeto a es un efecto de la articulación significante, se produce como aquello que está en los intervalos que deja la articulación significante,  $S_1$ ,  $S_2$ ,  $S_3$ ,  $S_4$ ,  $S_n$  ... en cada hiancia se aloja el objeto. Es aquello del cuerpo del sujeto que nunca llega a ser incluido en la cadena significante, razón por la que el significante nunca logra brindarle al sujeto una identidad plena. Lo simbólico lo produce mas no lo puede reabsorber, se le escapa, por lo tanto no sólo está fuera del cuerpo, sino que es un objeto que no tiene ningún sentido, es el colmo, en cierto nivel, del sin-sentido.

El objeto a, se señaló ya, es siempre calificado por Lacan de producto. El objeto a es producción. El objeto a, esa invención de Lacan, conlleva además de su invención la formulación del mecanismo de su producción. Lacan lo define como producción porque exige siempre una base material, a diferencia de la creación ex-nihilo.

El desarrollo de Lacan sobre la sublimación en el seminario VII, La ética del psicoanálisis, precisa que la creación se lleva a cabo a partir de la nada, de la falta, ella se funda pues en el mito creacionista. Esto no es válido para el objeto a, aunque dicho objeto en sí sea invisible, sea una nada, un agujero, pues los agujeros también son materiales, exigen una materia y, no en vano, Lacan recurre a Marx cuando teoriza la materialidad del objeto a.

¿Cuál es el primer a? El bebé. El bebé es cuerpo para el Otro, no cuerpo fisiológico, sino cuerpo relacionado con el deseo y con el goce en el Otro. Desde este ángulo el objeto a es lo que se denomina en el seminario X, La angustia, la "tripa causal". Tripa, en francés tiene el mismo peso semántico que en castellano, implica algo que penetra profundamente en el cuerpo, que nos toma en las entrañas. El objeto a es entrañable y, en tanto que entrañable, es esa columna vertebral que nos sostiene en el nivel del preconciente.

Desde este punto de vista, ese objeto a que es tripa causal en el seminario X, es introducido en su desarrollo por Lacan de una manera clínica brillante. Esta tripa causal es, como toda tripa, una achura en última instancia, y eso somos para el Otro, una suerte de achura, más allá de que el objeto sea o no el oral.

La maquinaria del significante parte al cuerpo en pedazos que nunca se totalizarán, que nunca harán una unidad. La producción del objeto a implica que el sistema significante se apropia del cuerpo de un sujeto humano, lo fragmenta de un modo particular, diferente de la fragmentación especular, que no tiene ninguna posibilidad de totalizarse, de unificarse. La máquina significante lo fragmenta, lo divide, apresa ciertos pedazos particulares del cuerpo en su materialidad que se articulan con las llamadas zonas erógenas freudianas.

A este objeto producto de la maquinaria significante, Lacan, en el primer tiempo de su desarrollo –del seminario IX al XIII– lo piensa predominantemente en relación con el deseo. Al respecto se aprecia una operación que se repite en Lacan.

Lacan primero define al objeto a, real, vinculado con el deseo como siendo su causa, es decir, aquello que está en el antes del deseo y no en su después como su meta. Esta causa de ningún modo es una causa final y de ningún modo implica ni una teleología ni

un finalismo, no se trata de conseguir el objeto del deseo. El objeto real, causa del deseo, no se puede poseer como tal, pues es ese algo privado que no circula, al que ya se hizo referencia.

Este objeto que es causa, que es real, causa el deseo –cabe subrayarlo– no del sujeto, sino del deseo del Otro barrado. El objeto-causa es el sujeto mismo ubicado en cierta relación con el deseo del Otro, causando el deseo del Otro. La paradoja, que desarrollé en La angustia y el deseo del Otro, es que este objeto entraña una posición de deseante, de deseante del deseo porque se quiere ser causa del deseo del Otro, suscitar el deseo en el Otro.

Lacan le añade un rasgo fundamental: está dotado de un 'valor de verdad'. El a, por un lado, en su función de causa del deseo es solidario del valor de verdad. Por otro, el a en su función de plus de gozar es solidario del 'valor de goce'. Se trata del mismo objeto que cumple otra función, vinculada con el goce, función cuyo eje es el valor de goce. Obsérvese, que Lacan realiza la misma deducción, primero en relación al deseo y luego en relación al goce.

Es fundamental precisar, cosa que habitualmente no se suele explicar, por qué aparece el término valor. Desde ya, no se trata del valor en el sentido de una teoría de los valores morales, de una axiología, que Lacan rechazó de manera explícita en el seminario de La ética... , al igual que a lo largo de toda su enseñanza.

El punto de partida en que se apoya para deducir el valor es distinto en el caso del valor de verdad y en el caso del valor de goce. El valor de verdad es tomado del valor lógico de verdad o falsedad en lógica, cuando se afirma que una proposición es verdadera o falsa. Lacan toma específicamente una formulación de los estoicos que introducen la diferencia entre la verdad toda, completa, y lo verdadero. Lo verdadero implica que algo puede ser verdad durante un tiempo y dejar de serlo, implica cierta contingencia, cierta caducidad de la verdad. Mientras que la verdad toda es inamovible, si existiera, y, para los estoicos, sólo existe en el nivel de la totalidad de su sistema teórico del mundo. El valor de verdad, cuya importancia se supone los estoicos son los primeros en descubrir en el primer esbozo conocido de una lógica proposicional, implica que se puede afirmar de una proposición que tiene un valor de verdad, que puede ser verdadera o falsa, fundando las tablas de verdad de la lógica.

Respecto del objeto a, éste es verdadero o falso respecto del deseo del Otro. Si es verdadero y si en un análisis se logra alcanzar algo de ese objeto en su dimensión de causa y de valor de verdad, ello significa alcanzar la verdad de lo que ese sujeto fue como causa para el deseo del Otro. Pero por tratarse de un valor de verdad, no de una verdad absoluta, ello significa que dicho valor no es eterno, absoluto, sino precedero. Un sujeto puede dejar de serlo, porque si fuese una verdad absoluta no habría salida posible en el psicoanálisis. Todos estaríamos condenados a ser para siempre eso, sería un destino ineludible, y cabría preguntarse entonces para qué sirve el psicoanálisis. El otro nombre de esta especie de destino contingente, de verdad contingente, que puede ser modificada por acción del psicoanálisis es, como se dijo antes, el término freudiano de fijación. La fijación puede ser conmovida a través de análisis, lográndose así que la libido se desprege del objeto al que quedó fijada.

La importancia del valor de verdad reside en que implica que en psicoanálisis no está en juego una verdad universal, completa, absoluta, sino verdades particulares y contingentes. Si el psicoanálisis no trabajara con verdades particulares y contingentes no existiría.

¿Qué diferencia al psicoanálisis de cualquier psicoterapia? La pretensión de mantener éticamente el respeto por la contingencia, la singularidad de cada uno de los pacientes a los que recibe, la idea de no imponerles nada del orden del ideal o de una idea que les sea ajena a esos sujetos. Por lo tanto, esa verdad es un valor verdadero al que sólo se llega a lo largo del análisis, sobre el que poco o nada podemos decir al inicio de un análisis.

Una frase de Lacan, al final del seminario XII, “Problemas cruciales del psicoanálisis”, es muy gráfica al respecto: “donde sea que el sujeto encuentre su verdad, la cambia por el objeto a”. Subrayo, su verdad, pues el posesivo implica la particularización de la misma. Lacan no dice “donde encuentre la verdad”, porque la verdad es universal; es su verdad, la de cada sujeto particular, la que se ha de alcanzar si se anhela que de algún modo se modifique. La verdad última, contingente, de cada sujeto, es esa contingencia que fue como causa del deseo de los Otros, por ello se trata de un valor de verdad. Esta verdad que no se agota en el significante es calificada a veces de ‘resto de la cosa sabida’, lo que queda de un análisis.

Pero, ¿a qué se debe la presencia de lo verdadero en el sujeto? Lo verdadero del sujeto existe porque el psicoanálisis no puede sostener una verdad acerca del sexo. Freud calificó esta inexistencia de la verdad del sexo de castración, Lacan la calificará como inexistencia de la relación sexual, entendida como la inexistencia de la complementariedad entre los sexos. Porque no hay verdad del sexo para los seres hablantes hay, sí, sexualidad; una sexualidad que Lacan calificará de a -sexualidad, que es su nombre para la sexualidad perverso-polimorfa freudiana.

Entonces, el escándalo freudiano no es el descubrimiento de la sexualidad infantil, sino el descubrimiento de los rasgos propios de esa sexualidad infantil. La sexualidad infantil era conocida, basta leer algunos textos de otras épocas para saberlo. El problema reside en los caracteres particulares de esa sexualidad, que es sede privilegiada de trastornos, porque ha perdido su puro carácter de función biológica. En ese sentido, todo ser humano ha perdido su relación directa con el sexo. El objeto a ha venido a suplir, subrayo la palabra suplir, es un suplemento de la diferencia sexual que no existe en el sistema significante. Por ello, los sujetos, más allá de ser homo o heterosexuales, se diferencian por su a -sexualidad. Ambas suelen ser confundidas, confundiéndose por tanto la serie de la elección de objeto de Freud con el objeto del deseo y el objeto de la pulsión freudianos, que no son equivalentes.

Este objeto está dotado de un valor de verdad, término que para los estoicos es neutro, siendo el neutro aquí pertinente, porque la a -sexualidad no es ni femenina ni masculina, es parcial, nunca es toda la verdad, lo que condice con el carácter parcial del objeto. No hay forma de hacer una totalidad a partir del objeto a ni de sacarlo de su neutralidad, que depende, es llamativo que los estoicos usen ese término, del acontecimiento. En última instancia, surge aquí el problema del acontecimiento traumático, del trauma en Freud, real o fantaseado, que es un acontecimiento que implica una contingencia que se vuelve necesaria. Ese es el lugar del sujeto como objeto en tanto causa un deseo en el

Otro. Lacan no parte del objeto del deseo del sujeto, porque todo lo que sea del orden del objeto del deseo es más bien del orden de lo imaginario o del objeto metonímico como simbólico. En general, en este último caso, el sujeto está preso en las redes de lo que Lacan llamaba el aburrimiento, que se traduce en un deseo de Otra cosa.

En función de lo anterior, esta contingencia relacionada con el acontecimiento es la contingencia central del sujeto respecto del deseo del Otro que lo acoge o lo recibe. No es la misma para cada hermano en una familia, no es la misma en el caso de ambos padres, puede también jugar el deseo de alguien externo a los padres biológicos. Lo central, empero, es que Lacan define al objeto a –siempre en el seminario XII– no sólo como lo que cae entre S1 y S2, sino como siendo el desecho caído del deseo de los padres, en plural, donde parecería que el deseo de cada padre funcionara como S1 y S2, el deseo del uno y el deseo del otro y, entre ambos, cae el sujeto como objeto a, en la intersección de esos dos deseos inconscientes.

Ha de diferenciarse el deseo inconsciente del Otro de lo que alguien quiere conscientemente para un hijo, de sus ideales, sus proyectos, etc. La posición en el deseo es inconsciente, lo que no le quita a alguien su responsabilidad, pero no se trata del ideal.

El gran error en la conducción de la cura es dirigirla a partir de la posición de objeto en relación con el ideal, por ejemplo, si alguien hizo o no lo que los padres esperaban de él. Mas no se trata de lo que esperan, se trata de lo que desean, y lo que desean puede no tener nada que ver con lo que dicen esperar de ese niño o esa niña.

Para finalizar con el tema del valor de verdad, cabe agregar –razón por la que le interesa la lógica estoica a Lacan– que para los estoicos lo verdadero es corporal, lo que le es especialmente útil porque se trata de una lógica que se base en el cuerpo, los estoicos eran materialistas estrictos.

¿Cómo se genera el valor? En ambos casos, en el valor de goce y en el valor de verdad, existe una relación con la castración y el “no hay relación sexual”, con el problema de la sexualidad humana. Lacan lo plantea claramente en el seminario «La lógica del fantasma», el problema es la subjetivación del sexo, porque el sexo en los seres humanos implica a sujetos, que pueden estar en posición de objeto o en posición de S, los implica como sujetos, no como meros cuerpos biológicos.

Las dos formas de valor, el valor de verdad y el valor de goce, dependen de la implicación subjetiva del sexo. El valor de verdad es solidario del deseo, es decir de aquella contingencia que me hizo ser x objeto causa de deseo para el Otro de mi historia. El objeto como plus de gozar nos lleva a otra dimensión del valor, articulada con el goce.

¿Cuál es el valor absoluto perdido? Hablar de valor implica que el valor absoluto está perdido, que sólo se dispone de una escala de medida la que, como en toda medición, será aproximativa y necesita patrones de medida, pues no existe medida sin una unidad. Esto implica que el valor absoluto que se perdió es la complementariedad entre los sexos, que brindaría un goce todo, completo o sea, en otros términos, la naturalidad de la sexualidad humana está perdida.



La pérdida de naturalidad del instinto sexual en los sujetos humanos es el núcleo del descubrimiento freudiano y no el hecho de que la sexualidad sea causa de enfermedad; en todo caso, si es el sitio privilegiado de trastornos, de patologías, es porque es un lugar muy poco natural. No tiene nada que ver con la integridad de los órganos vinculados con la sexualidad, lo que no quita que haya enfermedades, que no son de nuestra competencia, que se deben exclusivamente a problemas biológicos, pero en las que a menudo el sujeto busca la ayuda del psicoanálisis debido al impacto que ese defecto biológico tiene sobre su subjetividad.

El eje del enfoque de Lacan del objeto real como imposible lógico, es que dicho objeto suple el instinto que no hay, porque el “no hay relación sexual” es eso, que no hay instinto sexual, razón por la que hay pulsión.

Si el objeto a como valor de verdad suple una verdad que falta es porque la verdad toda del sexo no existe al perder éste su adecuación biológica. Si el objeto a real como valor de goce, como plus de gozar es siempre suplemento, plus, prima de goce, es porque el goce todo del complemento sexual no existe.

¿Por qué Lacan no llamó plus de verdad al objeto a ? Porque el ‘plus’ forma parte de una energética planteada en términos de economía política del goce que Lacan propone a partir del seminario XIV, La lógica del fantasma , cuyo desarrollo se estructura más claramente en los seminarios XVI, De un Otro al otro ,y el XVII, El revés del psicoanálisis .

No hay posibilidad de conceptualizar el objeto causa de deseo en términos de ganancia o pérdida de goce, no hay ganancia o pérdida de verdad. Sin embargo, señala Lacan, hay quien pretende gozar de la verdad; cosa que muchas veces lleva a lo peor, por lo general al fanatismo y al racismo. Gozar de la verdad implica que mi verdad asume ese valor de plus de goce que hace que mi diferencia y mi goce no sean compatibles con las de ningún otro, y que estos últimos merezcan ser destruidos, simplemente por ser distintos. Por ello Lacan, en Televisión , predice insistentemente un incremento del racismo en los años por venir y, lamentablemente, no se equivocó.

El concepto de valor tal como Lacan lo introduce en el seminario La lógica del fantasma , es un claro intento de encontrar un modelo alternativo para la energética freudiana, para la teoría de las catexias, las contracatexias, para el enfoque económico, construyendo lo que llama, irónicamente, una economía política del goce.

El punto en que el goce se articula con el valor es en la La lógica del fantasma , que continúa algunos desarrollos esbozados en el seminario X, La angustia . Lacan está buscando asimismo, en ese entonces, una manera de dar cuenta de la sexualidad femenina que no se limite a la función del falo, a la sola problemática fálica. De hecho hay algunos esbozos de solución en el seminario XIV, que culminarán luego. En ese camino el objeto a es parte de su recorrido, dado que ya señaló anteriormente cuán fácil era que la mujer asumiera el lugar de objeto.

El problema del valor en su relación con el goce Lacan lo fundamenta, no en la verdad de la lógica estoica, sino en la diferencia entre valor de uso y valor de cambio en Marx.

Lacan no sólo considera al goce y al valor efectos de discurso, sino que para que haya producción como tal de un valor se necesita una ecuación en la que haya dos términos heterogéneos entre sí, en este caso el objeto a y el falo, el significante fálico. Uno, el falo, da la común medida de los sexos, desde la perspectiva freudiana, y el otro, el a, es lo inconmensurable, lo que no tiene común medida entre los sujetos, cualquiera sea su sexo. A partir de las relaciones entre estos dos términos surgirá el valor de goce como tal.

Lacan piensa en base a la relación entre dos valores disimétricos que son el valor de cambio y el valor de uso en Marx. Apunta a que: “el estatuto del sujeto reducido a su función de intervalo [lo que está entre los dos significantes] puede ubicarse entre el valor de uso y algo que, ¿por qué no?, es el valor de goce», primera introducción del término. Agrega Lacan: «El valor de goce desempeña el papel del valor de cambio [de Marx]», y sostiene que para que haya intercambio tiene que haber, como base, ese valor de goce.

Formular que el valor de goce ocupa el lugar del valor de cambio implica redefinir la castración, porque lo que funda el circuito del intercambio –Lacan cita al respecto a Lévi-Strauss– es el intercambio del falo por las mujeres, mujeres-falo-hijos. Lacan lo sostendrá de manera peculiar. El valor de goce afirma, exige, para existir –primera formulación del: “no hay relación sexual”– que no haya acto sexual.

¿Qué afirma Lacan?: «Que si se sustituye el valor de cambio por el valor de goce, puede suponerse que el hombre se reduce a aquello, hay que decirlo, a lo que nunca se lo redujo hasta ahora institucionalmente, a una función de patrón de medida entre los animales domésticos. En otros términos, y dicho en inglés, lengua en la que cuando se dice una cabra se dice she-goat, she es femenino, [sería algo así como decir “ella chivo” o la chivo] podríamos llamar al hombre [es notable porque no existía en esa época el personaje] he-man », tenemos la she-woman y el he-man. Llama la atención que nosotros [se refiere a los analistas] que hemos descubierto el valor fálico que puede adquirir la mujer en el intercambio, parecería que no nos hemos preguntado qué es lo que deviene la mujer en este circuito, lo que vemos es que se abren todas las ambigüedades propias de la palabra ‘gocce’, en la medida en que en el desarrollo jurídico esta palabra implica posesión». Gozar de un bien o gozar de algo es, en su sentido jurídico una metáfora del goce: la posesión. Esta sustitución del uso por la posesión es lo que caracteriza para Lacan la instauración del orden sexual.

La mujer, en tanto adquiere un valor fálico, adquiere el valor de aquello que ella no tiene, y cabe preguntarse dónde obtiene ese valor. Para Lacan lo obtiene al perder su valor de uso. Da un ejemplo con un chiste: Una pareja va a lo que sería el equivalente de nuestra Sociedad Rural, le muestran un toro que sirvió en un día a 20 vacas. La mujer le dice al esposo –Tomá el ejemplo– y el esposo le contesta –A veinte diferentes–. Está claro que pasamos del uso del toro al goce del toro, lo que implica poseer el valor fálico, tenerlo. Implica que se pierde algo del goce en el nivel del uso y, viceversa, porque está claro que al toro se lo usa, independientemente de si goza o no goza y hoy en día ni siquiera goza, gracias a la inseminación artificial que maximiza su valor de uso.

Lacan se pregunta qué sucede con el valor de uso de la mujer, cómo se ve afectado. La mujer pierde su valor de uso particular, que sería la reproducción, lo que sienta la diferencia, que Lacan enfatizará cada vez más, entre la madre y la mujer. Por ello existe

un universal de la madre, dirá Lacan, se puede decir “la madre”, pero no existe, en cambio, ningún universal de La mujer. Si hay un universal de la madre, que permite el intercambio, la mujer, por el contrario, se funda en la sustracción del valor de uso, que la vuelve objeto dotado de un valor de goce, en el sentido de una posesión, deviene una metáfora del goce y, por ende, entra en el circuito de la posesión jurídica. No es el objeto del que el propietario goza en sí, sino que goza de su propiedad y no está destinado a circular. Por lo tanto, el valor de goce, insisto, es sustracción del valor de uso. Donde se sustrae, algo se puede recuperar, el (-) que se pierde al perder el uso se recupera con un plus (+) bajo la forma particular, en el caso que está discutiendo Lacan aquí, del objeto a como plus de gozar, al que llama, por ahora, “punto de goce”.

Esto le permitirá a Lacan introducir una diferencia: lo que se recupera de esa pérdida es recuperado como goce. Si se recupera como goce se recupera en el nivel del más allá del principio del placer. Se recupera en un nivel, que Lacan introduce ya en el seminario acerca de la ética, donde el goce es disruptivo respecto del deseo. Como plus que vuelve, como ganancia de goce, ese punto de goce que será luego el plus de gozar es uno de los ejes de la explicación de la compulsión a la repetición, de ese demonio de la repetición, que esbozó ya en el seminario XI como *tyche*, el encuentro fortuito, la fortuna, la suerte.

El sujeto queda preso de cierta contingencia no sólo porque dicha contingencia es la verdad particular del deseo del Otro, sino además porque es el punto en que se produce una ganancia de goce. Si en un caso había, digámoslo así, un encuentro con lo verdadero, habrá ahora una ganancia de goce. Esa ganancia de goce es lo que deja al sujeto adherido, pegado a lo que Lacan luego simplemente llamará la función del plus de gozar.

Lacan cuestiona la relación del goce y la verdad del siguiente modo: «La introducción del valor de goce cuestiona la raíz misma de todo discurso que pueda asumir el título de discurso de la verdad, al menos en la medida en que ese discurso podría entrar en competencia con el discurso del inconsciente, pues el inconsciente es inseparable de ese valor de goce [beneficio primario del proceso primario]. El valor de goce está en el principio de la economía del inconsciente y a ello se debe que el inconsciente habla del sexo, pero no habla en el inconsciente el sexo”. El inconsciente habla del sexo que no hay.

¿Qué ocurre con la verdad? La verdad ha de ser buscada, dice Lacan, en el campo metafórico. Se ha hablado ya del goce como metáfora que será buscado en algo que irá in crescendo, culminando en el seminario XVII, que podemos llamar mercado de la verdad. El mecanismo fundamental del funcionamiento de ese mercado es que detrás de la verdad se intercambia otra cosa, que es el valor de goce. Parece que se intercambia verdad pero, en realidad, lo que se intercambia es cierto valor de goce. Si hay un mercado de la verdad en el que se busca un saber verdadero, lo que en él se busca, detrás de ese saber, es el goce.

El valor, la ganancia de goce y lo que se intercambia, no es la verdad misma. Por lo tanto, hablamos sobre la verdad según nuestra posición subjetiva en relación al goce, o sea que nuestra relación con la verdad está profundamente alterada por nuestra relación con el goce.

Nuestra relación con el deseo del Otro, por ende, también está alterada por su articulación con el goce. El objeto a es la confluencia entre deseo y goce, entre el valor de verdad y ese valor que no es el de la verdad, que es la relación que tiene el objeto a con la ganancia de goce.

[15 de febrero de 1967 de “La lógica del fantasma”]

Es imprescindible en este punto examinar cuál es la estructura de la producción del objeto a en la enseñanza de Lacan. Ella es obra de una articulación que, una vez formulada cabalmente a partir del seminario XV, Lacan mantendrá constante, en lo tocante a la producción del objeto a . Esta articulación asume la forma de una serie, cuyo segundo término se subdivide en dos:

Falta

Pérdida

Causa de deseo Plus de gozar

La importancia de esta serie es fundamental para entender como se sitúa Lacan respecto de las elaboraciones freudianas y postfreudianas acerca del objeto. Esta serie falta, pérdida, objeto causa de deseo y objeto plus de gozar, tiene una temporalidad lógica y no cronológica.

El término ‘falta’ es un término eminentemente lacaniano, ausente en Klein o en Winnicott. En el marco de la teoría freudiana es un término asociado al complejo de castración y, en menor medida, aparece en otros autores vinculado con el narcisismo, con la falta o falla narcisista. Una característica propia del concepto de falta en Lacan es hacerla deslizarse de la dimensión narcisista a la dimensión de la falta que el lenguaje introduce en el ser humano, que asume ya en Freud la forma de la falta de naturalidad de la sexualidad humana y del objeto. Aun cuando la falta de naturalidad tiene matices muy diferentes en Freud y en Lacan.

Lacan opera una separación entre los conceptos de falta y pérdida, que estaban hasta entonces confundidos en psicoanálisis, confusión que se agravaba aún más con la confusión subsecuente de ambos términos con el duelo. El establecimiento del concepto de falta implica un paso teórico por el que Lacan fue muy criticado, especialmente por los filósofos, Foucault, Derrida, Deleuze, etc., sin que ninguno de ellos se percatara de por qué Lacan enfatizaba la falta desde la perspectiva de la teoría psicoanalítica. La falta en juego del psicoanálisis no es la falta en ser del existencialismo. Por ello usa la expresión *manque à être* , diferente de la que usa Sartre, *manque d'être* , pues *manque* en francés también significa fallo, como se dice fallar la puntería, el tiro, es una aspiración que no se logra, un *ratage* , un malogro. Entraña un anhelo de plenitud, de identidad que, para el ser humano, una vez que es prisionero del lenguaje, se instala como un anhelo imposible de realizar. No es una falta reparable, compensable, no puede ser subsanada de ninguna manera. Lacan llama a esta falta, en el Seminario XI, alienación. Esta alienación, empero, está lejos de la alienación marxista, pues no hay desalienación posible. El concepto marxista, tributario del hegeliano, al igual que el de Lacan, entraña la posibilidad de una unificación, de una síntesis subjetiva inaceptable para el psicoanálisis. No hay síntesis posible para el sujeto hablante una vez que atravesó el

desfiladero del significante y una vez que el descubrimiento freudiano demostró la existencia del inconsciente. Todos los discursos que apuntan a criticar el concepto de falta en Lacan lo hacen sin percatarse de que dicho concepto es una respuesta a las diferentes formas de biologismo en psicoanálisis. Lacan no le habla al aire, su mira son las teorías que en psicoanálisis enfatizarán la naturalidad plena del sujeto. Para Lacan, en cambio, no existe el susodicho sujeto natural. La oposición misma entre naturaleza y cultura, como lo afirma a menudo, es un efecto del sistema significante. Si en tanto que seres hablantes podemos oponer la naturaleza a la cultura es porque somos seres hablantes; pues esa diferencia es inexistente para el resto del reino animal.

Por lo tanto, la falta apunta en Lacan a ese momento primero, fundador para todo sujeto humano, para todo niño humano, en que el sistema simbólico lo cautiva y lo marca para siempre. ¿Cuál es la marca así introducida? Introduce en primer término una marca que se traduce en su ausencia de plenitud como organismo biológico.

Cuando Lacan retoma la falta en el Seminario XV, El acto psicoanalítico, —cabe tener presente que la falta está presente ya en el estadio del espejo— la falta es la falta de sujeto. Lo que no es poco decir. Porque supone, contrariamente a los que creen que Lacan idealiza al sujeto del deseo, que inicialmente para Lacan no hay sujeto, el sujeto primero es un puro posible, una pura posibilidad. Lo dice ya en su artículo sobre las psicosis, cuando introduce el esquema L. Para Lacan este “no hay sujeto”, “la primera falta es la falta de sujeto” entraña que el niño humano, cada uno de nosotros al inicio por acción del lenguaje, nos encontramos privados de toda posibilidad de unidad subjetiva, porque como sujetos somos primero ausencia.

Sin embargo, esta ausencia de sujeto tiene como contrapeso, como contrapunto, lo que Lacan formula en el seminario XIV. Hay una primera forma de ‘ser’ del ser hablante: el haber sido, el ser desde el inicio, objeto en relación al Otro, ya sea como objeto causa del deseo del Otro, ya sea como objeto recuperación de goce o condensador de goce o punto de goce, de acuerdo a las distintas formulaciones de Lacan, para el Otro con mayúscula.

Por lo tanto, el sujeto, en tanto tal, es primero objeto en la estructura. La serie descrita al comienzo, es la serie por la que el sujeto hablante logra empezar a localizarse, a situarse en la estructura como objeto causa. Que lo sea no quiere decir que pueda ubicarse o posicionarse en relación a ese lugar de objeto que tiene para el Otro. Tendrá que hacer un largo recorrido para saber algo acerca de ese lugar de objeto causa que tiene más allá de él mismo, más allá de su decisión, más allá de lo que quiera o no quiera y más allá de lo que aquellos que son sus Otros hayan o no pensado en lo que él o ella eran como niños.

La falta, en tanto que es marca inicial, indica la falta de sujeto. La falta de sujeto así planteada es correlativa de la falta en el Otro, falta que permite esa otra dimensión del sujeto en tanto que es objeto, porque para ocupar el lugar de objeto causa he de estar, desde el inicio, desde mi nacimiento, en relación a una falta en el Otro, no hay otra forma de relación con el deseo del Otro. El deseo del Otro aparece como la condición de posibilidad de ese lugar de causa. Por ello, la serie del comienzo puede leerse también desde el deseo del Otro.

La falta, ya se trate de la falta como falta de sujeto o de la falta como deseo del Otro que me pre-existe, en relación a la cual seré objeto, es un tiempo primero. Dicha falta marca, asimismo, la no naturalidad fundamental, originaria, de la crianza de cualquier niño humano en cualquier sociedad, cualesquiera sean las pautas de crianzas que las múltiples sociedades humanas hayan sido capaces de inventar.

La prematuración permite que el Otro con su falta ocupe un lugar particular, privilegiado, que es una fuente de distorsiones muy peculiares en la crianza de los seres humanos. Hace también que esta relación, no sólo la sexualidad, no se organicen en función de la naturalidad. Esa falta de naturalidad culmina hoy en nuestra ciencia en la inseminación artificial. Por lo tanto, madre ya no hay una sola ni el padre es necesariamente incierto, como es de público conocimiento. Se puede probar la paternidad, genética de por medio. Lo que tiene sus límites, pues nada dice en cuanto a la paternidad simbólica y a la maternidad simbólica, más bien introduce un elemento que –lo decía Lacan ya en el Seminario Las psicosis – puede ser altamente perturbador para un sujeto, cuando las funciones parentales son despojadas de su articulación simbólica.

El concepto de falta entraña que algo no esté completo, expresamente que tenga un agujero, agujero que luego culminará, en cierto momento, en la experiencia clásica de la castración, pero que no se agota tan sólo en la experiencia de la castración. Lacan no vincula la falta con un exceso de envidia 'innata' que hace que nada sea suficiente, posición de Klein, sobre todo en uno de sus últimos trabajos, "Envidia y gratitud", o en la ausencia de una madre suficientemente buena, posición de Winnicott, donde la falta está puesta en la falla de alguien externo. Ni la biología ni la sociología alcanzan a explicar el carácter estructural de la falta, a esto apunta Lacan. Una vez que determina el carácter estructural de la falta, puede ubicar en relación a ella a la pérdida.

¿Qué es la pérdida? Se puede tomar un ejemplo muy simple, por poner el más fácil el niño, –todos nosotros que aún seguimos siendo niños al respecto— frente a la percepción de la falta que nos une al Otro, que lleva a ese Otro a buscar cosas que no dependen de nosotros ni somos nosotros mismos. Frente a esa búsqueda del Otro aparece la pregunta ¿qué busca?, ¿qué quiere? ¿por qué no soy lo único que le interesa? Esta pregunta mantiene toda su vigencia a lo largo de la vida.

Se aprecia que la pérdida empieza a operar en Lacan con un doble matiz, porque opera no sólo en el sentido de un 'yo pierdo al Otro', porque el Otro se va, a la madre le interesan otras cosas, cuyo ejemplo clásico se cristaliza en el fort-da freudiano, en el que el carretel reproduce el ir y venir materno, siendo el niño mismo también el carretel.

Apoyándose en el fort-da freudiano de modo muy particular y en trabajos de Melanie Klein, también de forma muy particular, Lacan planteará algo que es absolutamente de su cosecha: que la pérdida es un momento constitutivo del deseo como deseo del Otro. No se trata sólo de la pérdida del objeto freudiano tal como es clásicamente descripta, porque ésa es una pérdida del Otro como objeto del deseo, sino de la situación en la que el sujeto juega con la posibilidad de que el Otro 'lo pueda o no lo pueda perder', soporte perderlo. Lacan llama a esta dimensión de la pérdida, en el Seminario XI, operación de separación.

Lacan la esboza ya en «La significación del falo», donde es formulada como un más allá de la prueba de amor del Otro, ese más allá que es la prueba del deseo del Otro. La operación de separación del seminario XI es exactamente eso, atravesar la prueba del deseo del Otro: ¿puede el otro soportar mi pérdida?, ¿puede perderme? Ejemplo de ello es el niño que se esconde en el baño, en el placard o en cualquier lugar. ¡Ha de tenerse presente el drama subjetivo que ocurre cuando no lo buscan! El niño puede llegar a quedarse 10 horas en el placard hasta lograr alarmar al Otro, porque el drama es la ausencia de alarma. Cuántas veces se escucha en los análisis “me quedé encerrado en el baño durante 10 horas y nadie se dio cuenta”. Lo dramático no son las 10 horas de encierro, sino que nadie se haya dado cuenta. Este movimiento, ¿por qué lo hace? Para probar si el Otro puede soportar su pérdida.

Desde este ángulo, cualquier excusa es buena para que cualquiera de nosotros se ponga a pensar en cómo puede operar para sustraerse del Otro, hacer que en el Otro aparezca la falta y, por ende, aparezca el deseo. Esta formulación es válida tan sólo para la definición del deseo como deseo del Otro. La explicación freudiana fundamentaba el deseo del objeto perdido en la experiencia de satisfacción. El interés de Lacan de ningún modo es negar el aporte freudiano, todo lo contrario, lo acepta absolutamente, sin embargo, éste no alcanza a dar cuenta de esta otra dimensión de que alguien se haga pérdida para saber si causa al Otro. Por eso la pérdida es condición de la causa. Si durante 10 horas nadie se dio cuenta de que no estoy, no causo nada a nadie. Por lo tanto, este punto de la articulación causa-pérdida es estructural.

En el seminario XVI, cuando introduce por primera vez “el plus de gozar”, surge que en este hacerse pérdida también hay una recuperación de goce. Como perdido alguien se sabe causa; como ganado, el sujeto se sabe vinculado al goce imaginado del Otro.

Todo el movimiento de Lacan en esta serie falta-pérdida-causa-plus de gozar, implica cambiar totalmente la forma de entender el objeto en psicoanálisis. El objeto no es el objeto del deseo, no es para nada su meta, sino que básicamente el objeto importa en tanto relaciona, de uno u otro modo, al sujeto o bien con el deseo de un Otro o bien con el goce de un Otro. Este valor de goce y este valor de verdad implican, además, una reconceptualización de todos los conceptos del psicoanálisis, porque provoca una suerte de efecto dominó.

Lacan lo plantea con claridad por primera vez en el seminario «La angustia», donde habla de ‘deseo de separación’, pues en la medida en que el sujeto se separa del Otro, para pasar por la prueba del deseo del Otro, es el Otro, la madre por ejemplo en la etapa oral, la que hace el duelo por el niño. Lacan es taxativo, el duelo del destete es un duelo materno, no es el duelo del niño. Por el contrario, el niño está mirando para adelante, hacia lo que vendrá. Esto implica modificar profundamente la conceptualización del duelo. Lacan dirá que el duelo no es como tal la mera experiencia de pérdida de un objeto importante, sino que el duelo es aquello que nos sucede cuando perdemos a alguien de quien fuimos causa, de quien fuimos causa de deseo, no que fue nuestro objeto de deseo, por eso el duelo por los padres suele ser tan profundo. Los padres en general, porque fueron los primeros en posicionarnos en relación al deseo. Por eso es tan importante el duelo por los padres, no importa la edad y cuán preparado se esté porque son ya mayores. Lo que se juega en el duelo por los padres o de aquellos que ocuparon su lugar es que son aquellos para quien fuimos causa, entonces devenimos “causa de nadie”, no somos causa para nadie, siendo esta quizá una de las situaciones

más difíciles de soportar, que sume a los sujetos en duelos muy profundos al quedar sin aquellos a quienes causaron en la vida.

En esta época se habla mucho de la depresión, demasiado quizás, pues por lo general se califica de depresión a cualquier cosa. ¿Qué observamos? Que está profundamente alterado, desde lo social, el lugar de ser causa del Otro, porque el lugar que se tuvo como causa no es fácilmente reemplazable. Los objetos causa, ya se señaló, no se intercambian, son inconmensurables, no tienen común medida con otros objetos, así sean objetos voz, porque todos los objetos voz no son similares.

La teoría matemática hoy, desde hace pocos años está teorizando los agujeros y sostiene la heterogeneidad y la diversidad de los agujeros. Lacan sostenía esa diversidad de los agujeros y afirmarlo parecía una suerte de invento excéntrico, pero estaba adelantado respecto de la ciencia de su tiempo que luego desarrolló una teoría de los agujeros.

La dificultad de soportar la pérdida del lugar de causa del deseo del Otro, se traduce en un incremento enorme de los objetos de intercambio. Se supone que los objetos de posesión, que los objetos de consumo tienen que suplir el lugar de aquello cuyo deseo hemos de causar. Pero, ¿cómo causar a un televisor? ¿Cómo causar a un coche? Cómo causar a objetos materiales, a objetos que no les falta nada, que son completos, aunque son, sin duda, mejorables desde la perspectiva del valor de uso.

Llegamos a un punto central, presente en el núcleo de la idea de Lacan cuando estructura esta serie. Ese lugar de causa y ese lugar de articulación de goce, cuando no está patologizado, implica como tal –lo dice ya en «La transferencia»– la dignidad del sujeto humano. Quien no fue causa de alguien no adquirió cierta dignidad, por lo tanto cuando se supone, como se supone hoy, que está mal que alguien cause demasiado a otro, que alguien valore ese lugar de causa que tiene en relación al deseo del Otro, está atentando contra la dignidad misma del deseo humano. ¿Por qué? Porque, como es bastante obvio, se toma a la pérdida, no en el sentido estructural en el que pérdida y causa son solidarios, sino en su sentido banal, en el peor sentido. Así alguien puede perder a alguno de sus padres, pero si no ocupó en relación a ese progenitor un lugar de causa podrá decir: "no me pasó nada cuando se murió" y es verdad, hay que aceptarlo. Algo falló en la relación de deseo que se jugó ahí. Ha de tenerse en claro que una relación negativa con el deseo del Otro, deseo en negativo, es una relación de deseo; no desear implica desear no, es una forma de deseo, es un deseo de no deseo, que traerá consecuencias graves, sin duda, pero es una forma de ser deseado. Por eso los niños se aferran tanto a ese lugar de no deseo aparente, porque es el lugar desde el cual, fueron pese a todo deseados, tuvieron lugar. En caso contrario, cuando no hay nada más que un páramo asoma el riesgo del hospitalismo.

(Nota 1) J. Lacan, Seminario X, «La angustia», inédito, clases del...

(Nota 2) S. Freud, «La negación»