

GUY LE GAUFEY

LA PARADOJA DEL SUJETO

El rumor cultural que hoy en día habla más y más de Lacan (a pesar de que también dice que el psicoanálisis se está muriendo) pone de manifiesto dos palabras suyas: *sujeto* y *significante*. Como si Lacan, en su vida de trabajo, se hubiera limitado sólo a eso: primero, a introducir en el freudismo de su época este concepto de sujeto que casi no se encuentra en Freud y, segundo, a desarrollar la lógica del significante que la ola del estructuralismo le traía al empezar su seminario. Ya que no tenemos tiempo de perdernos de la buena manera en los vericuetos de una enseñanza larga y compleja, les propongo ahora sólo echar un vistazo al momento clave en el que Lacan se arriesgó a inventar un nuevo sujeto que, aunque sólo de forma parcial, está esencialmente ligado al significante.

Para empezar, una observación preliminar: la palabra "*sujet*", en francés, parece confundirse con la palabra española "sujeto", sobre todo en el doble sentido de principio de *libertad* –el sujeto es lo que está en el centro del libre albedrío– pero también en el sentido de *servidumbre* –el hombre como sujetado a la ley, a su rey, al otro (uno puede estar *muy sujeto*)–. No obstante, a pesar de esta indudable proximidad, sería peligrosísimo olvidar que las áreas semánticas de estos dos términos –"*sujet*" y "sujeto"– no son exactamente iguales. Por ejemplo, por gracia de la palabra "sujetador", el sujeto español se incluye en una parte del cuerpo a la cual el sujeto francés es ajeno. Y por más que busco, no consigo encontrar en francés una frase con el verbo "*assujettir*" que diría: "*sin tirantes este pantalón no se sujeta*". Entonces... ¡jojo! La palabra "sujeto", que alberga al concepto del mismo nombre, no resuena siempre de la misma manera en francés y en castellano.

Desde la primera sesión de su seminario –que duraría veinte y siete años sin parar– Lacan emplea el término "sujeto" como un concepto clave. Dice aquel día:

Consideremos ahora la noción de sujeto. Cuando se la introduce, se introduce el sí mismo [...] El sí mismo está entonces cuestionado.

Así, Freud sabe desde el comienzo que sólo si se analiza progresará en el análisis de los neuróticos.¹

Pero no basta con emplear una palabra para que todo se aclare. A finales de este primer año de seminario, Lacan pregunta: “¿Qué es lo que llamamos sujeto?” Ya que, dice él, el científico puede olvidar sin mayor perjuicio al sujeto requerido por la operación crítica, en el sentido kantiano. Los analistas, por su lado, no pueden descartar tan fácilmente al sujeto porque trabajan con lo que Lacan llama entonces “el sujeto puro hablante”, como se dice “un caballo pura sangre”. A este sujeto, continúa Lacan en este mismo momento,

es preciso admitirlo como sujeto. ¿Por qué? Por la sencilla razón de que es capaz de mentir. Vale decir que es distinto de lo que dice. Freud nos descubre, en el inconsciente, esta dimensión del sujeto que habla, del sujeto que habla en tanto que engañador².

Durante los seis o siete primeros años del seminario este valor del sujeto se mantuvo como la “prueba” del sujeto. Dice por ejemplo este mismo día:

No tenemos que olvidar nuestra suposición básica, para nosotros analistas, a saber, que creamos que hay otros sujetos distintos de nosotros, que hay relaciones auténticamente intersubjetivas. No tendríamos ninguna razón de pensarlo así si no tuviéramos el testimonio de lo que caracteriza a la intersubjetividad, a saber, que el sujeto puede mentirnos. [Esta] es la prueba decisiva³.

A pesar de que no acostumbramos considerar la mentira como una cualidad tan central en el ser humano (sino más bien como un defecto que puede a veces conducir a lo peor), tenemos también que recordar el hecho de que un niño que no pudiera mentir de alguna manera estaría muy limitado en su capacidad subjetiva, y casi en peligro de un exceso de sujeción. La capacidad de mentir, vista bajo este ángulo, casi se confunde con el espacio de libertad del sujeto, no porque tenga que mentir todo el tiempo, sino porque puede hacerlo, es decir, tiene en cualquier momento la *capacidad* de hacerlo. Porque la verdad no existe sino como un elemento de una pareja en la cual la mentira es el otro. Sin la capacidad de mentir, de disfrazar la verdad, no hay posibilidad de elegirla como tal, en una decisión que implica a un sujeto que hubiera podido actuar de otra manera. Mantener esta dimensión de pura posibilidad entre mentira y verdad parece esencial para la ubicación de un sujeto como sujeto hablante, ligado a otros sujetos a quienes se dirige para decir o disfrazar la verdad.

¹ J. Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, Libro I, Los escritos técnicos de Freud, 1953-1954*, redactado por Jacques-Alain Miller, trad. Rithée Cevasco y Vicente Mira Pascual, Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1981, p. 13. Sesión del 18 de noviembre de 1953.

² *Ibid.*, p. 287, sesión del 19 de mayo 1954.

³ 19 de mayo de 1954.

Insistamos un poco sobre el hecho de que la mentira implica la intersubjetividad, y recíprocamente. Se puede engañar a un animal mostrándole un signo falso. Pero para mentirle, sería menester que él estuviera en capacidad de tomar como engañoso un signo de apariencia honesta que le hubiéramos dirigido. De tal modo que no se le puede mentir a un ser viviente que no esté en capacidad de hablar, es decir, que sea capaz de hacer malabares con la verdad y la mentira. Ahora bien, fuera del lenguaje no hay ni verdad ni mentira. El mejor ejemplo de esta pareja infernal está en el famoso chiste lanzado por Freud en su *Psicopatología de la vida cotidiana*: “¿Por qué me dices que vas a Cracovia, para que yo piense que vas a Lemberg, cuando en verdad vas a Cracovia?”. La mentira siempre supone a otro sujeto como en un espejo, a un sujeto que esté en condiciones de tragarse como verdad el ardid que le ofrece el primero, quien disfraza la verdad utilizándola.

Todo esto es muy bueno y muy útil para entender algo de la relación de transferencia. Pero si Lacan hubiera detenido su enseñanza a finales de los años cincuenta con este concepto del sujeto mentiroso, sin más, hubiéramos tenido un sujeto en el mismo sentido moral de siempre, que mantendría una relación ambigua con la verdad y un vínculo imprescindible con los otros sujetos hechos de la misma madera, y no estaríamos aquí hablando del sujeto del significante.

Sin embargo, las cosas cambiaron en dos tiempos diferentes. A finales de su seminario de 1959, el de *El deseo y su interpretación*, Lacan da vueltas y vueltas al asunto de un objeto que no esté construido sobre el modelo de la imagen especular, con el cual él piensa por más de veinte años todo lo que toca al objeto concebido como un “otro” (con minúscula). La necesidad de pensar un objeto fuera de la dimensión especular, un objeto que sea el objeto de la pulsión, lo obliga a aventurarse, paso a paso, hacia un objeto profundamente parcial, en un sentido muy nuevo de la palabra. Pero esta necesidad del lado del objeto lo obliga también a pensar de otra manera la cuestión del sujeto, y eso es lo que nos interesa por el momento.

Durante el mes de mayo de 1959, Lacan se embarca en un cuentito extraño, bastante alejado de su estilo habitual: el de un niño que se enfrenta con un evento muy peculiar. Este niño, muy joven –aunque de una edad imprecisa–, está enganchado en lo que Lacan llama desde el principio “los desfiladeros de la demanda”. Es decir, el hecho de que el niño tiene que pasar por el lenguaje para obtener una satisfacción cualquiera, dada su dependencia de un Otro. Pero con esta satisfacción hay un primer rebote, ya que el otro, que responde a estas demandas, también puede no hacerlo, no contestar positivamente. El hecho de que lo haga vale

para el niño como signo de amor. Todo esto, Lacan ya lo había descrito en un texto anterior, que se encuentra en los *Escritos* bajo el título: “La significación del falo”. Pero ahora se presenta un segundo rebote:

Es en la medida en que el Otro (con mayúscula) es un sujeto como tal, que el sujeto (el llamado “niño”) [...] puede instaurarse como sujeto. Se establece en ese momento una nueva relación con este Otro, a través de la cual [este sujeto] tiene que hacer que este Otro lo reconozca como sujeto. Ya no como demanda, ni siquiera como amor, sino como sujeto.⁴

Ahora bien, frente a esa nueva exigencia se produce lo que Lacan llama “una tragedia común” (al sujeto y al Otro), a saber, que este Otro no tiene los medios para contestar y darle al sujeto su signo de sujeto. Este Otro no puede reconocer al sujeto *en su cualidad de sujeto*. ¿Por qué? No se sabe muy bien en este momento del seminario. Tal vez aquí se encuentra una de las consecuencias de la radical incompletud del Otro, que Lacan afirma desde la construcción de su grafo del deseo. Pero la tragedia no se explica primero: primero se vive. De tal modo que en este momento el niño, que está al borde de un pleno reconocimiento como sujeto, se encuentra, sin embargo, afectado por un *fading* que lo amenaza en la medida en que sigue esperando del Otro el signo mismo de su propia identidad. De ahí se revela como nunca antes su valor de *intervalo* entre los significantes: está *entre dos* porque no puede *ser uno*. Así se justifica la concepción según la cual este sujeto es lo que vincula a los significantes, el uno con el otro, al punto de no poder encontrar ningún significante que sea el suyo, que lo pueda albergar a él y sólo a él, y donde pueda descansar un poco en su soledad de puro sujeto. Razón por la cual se justifica la letra que lo designa, aquella que hasta entonces servía para apuntar a un significante – S –; pero ahora, mientras este sujeto se desvanece entre los significantes, le cae una barra encima y por eso se le dice “S tachado”:

Por otra parte, para escapar del *fading*, en este momento de supuesta fragilidad, este sujeto desarrolla al desvanecerse un mecanismo que Lacan reservaba hasta entonces sólo a la psicosis. El sujeto palia esta insuficiencia simbólica con un recurso imaginario: se produce él mismo como objeto causa del deseo para este Otro, dándose un valor imaginario al no encontrar el valor simbólico que en vano esperaba del Otro. Se ofrece a este Otro con el valor que imagina tener para este Otro ya que no puede soportar el silencio del Otro en lo que toca a su identidad de sujeto. Una figura extrema y emblemática de esto es la del amante que se suicida al sentirse

⁴ *Ibid.*, el 13 de mayo 1959.

definitivamente rechazado, sin poder ya defender su causa por medio del habla. O también la de un hijo que reduce su vida a una pura catástrofe frente al silencio del padre a quien percibe como desaprobador. El valor de objeto fálico que cada uno sostiene en su vida como el núcleo de su ser se construiría así en una respuesta de pánico, frente a este silencio fatal del Otro.

Este montaje complejo vale como acta de nacimiento de lo que Lacan presenta como “una fórmula totalmente nueva y susceptible de una localización objetiva”⁵ de un sujeto *new look*, totalmente diferente del sujeto mentiroso que los griegos ya conocían. Con este sujeto *new look* ya no se trata de verdad o de engaño, sino de hacer funcionar la máquina semiótica sin preocuparse de ninguna meta. Al final de esta historieta, Lacan casi se disculpa diciendo: “No piensen que atribuyo a no sé qué larva todas las dimensiones de la meditación filosófica” –cuando eso es precisamente lo que está haciendo con este supuesto “niño” –. Pero, antes de continuar con la paradoja que anuncia mi título, me gustaría aclarar esta nueva concepción del sujeto atado al significante, no tanto repitiendo las palabras del propio Lacan, sino utilizando otras palabras, otras preocupaciones, con las que no obstante pretendo apuntar a este mismo nuevo sujeto. Este desplazamiento es la condición para que el hallazgo de Lacan tome sentido para nosotros.

Hay que resistir primero a la idea tan simple según la cual si existe una cosa cualquiera, incluso un sujeto como este, entonces esta cosa tiene un ser que le permite existir no sólo como distinta de todas las otras cosas, sino también como separada de estas. Este micrófono, por ejemplo, puedo aislarlo sin problema: es distinto de lo que lo rodea, y por lo tanto puedo aislarlo, desatarlo, apartarlo, separarlo de todo el resto. Por el contrario, con este nuevo sujeto, tengo que dar un paso al lado y considerarlo como algo que se puede distinguir sin que se pueda separar.

En mi opinión, esta es la razón por la cual, en el momento mismo en que Lacan inventa este nuevo sujeto,⁶ invoca a un autor muy poco citado por él aunque famoso en la cultura francesa de aquel entonces: Maine de Biran. Este filósofo de inicios del siglo XIX era conocido por lo que se llama “su” *cogito*, muy a menudo llamado “el *cogito* del esfuerzo”. Él pensaba que Descartes, a pesar de su genio, se había equivocado al vincular al sujeto con la única realidad del pensamiento, que no podía conducirlo sino a una dualidad cuerpo/mente, y después a una dualidad *res cogitans/res extensa* que planteaba tantos problemas como los que resolvía. Maine de

⁵ J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, París, Le Seuil, 1986, p. 264. Sesión del 11 de mayo de 1960.

⁶ Durante las sesiones de mayo 1959, en el seminario *El deseo y su interpretación*.

Biran, por su lado, sabía perfectamente que para no desembocar en este tipo de dualidad, tenía que cambiar las cosas desde el inicio y hacer intervenir ese cuerpo en el aserto mismo del *cogito*. De ahí venía la idea de producir otra dualidad matriz: ya no la de un sujeto frente a su pensamiento, sino la de una voluntad libre confrontada con la resistencia, con la inercia del cuerpo que esta voluntad se proponía mover. Para actuar de una manera que no fuera un reflejo, en un acto en el que podría reconocerse como sujeto, podría decidir hacerlo, como también hubiera podido decidir no hacerlo. *Al actuar* se levanta la resistencia. No se levanta ni siquiera una fracción de segundo después de que la voluntad se puso en marcha, sino que se levanta *en el acto mismo*. No hay ninguna prioridad, ni temporal ni lógica, de la voluntad sobre la resistencia: se trata de una pareja en la que podemos distinguir cada término sin que podamos separar cada uno de ellos. Preguntarse qué es la voluntad “en sí misma” o la resistencia “en sí misma” es una vía de perdición porque ambos términos son totalmente relativos y no se puede entender el uno sin el otro.

Con la operación de Lacan sucede lo mismo entre sujeto y significante. No tiene sentido hablar de un sujeto fuera de una cadena significativa, y no sirve de nada suponer que existen significantes en una lengua sin la suposición de un sujeto apto para ponerlos en marcha. Entonces, ¿acaso tenemos que concluir que los sordomudos no son sujetos? Al contrario, ellos nos permiten hacer una diferencia clave entre el lenguaje y el habla, y entender que los significantes no son tanto los fonemas de una lengua cualquiera como todos los elementos discretos, separados, que se encuentran momentáneamente atados para que se produzca una apariencia de unidad simbólica cualquiera –frecuentemente una significación– y lo que ata a los significantes para alcanzar dicha significación amerita llamarse “sujeto”. Esta es la nueva concepción del sujeto. La acusación muy común según la cual Lacan sólo considera el lenguaje articulado, sin tomar en cuenta todo lo “infra-lingüístico”, resulta ser muy injusta y muy poco atenta a lo que él efectivamente construyó. Su nuevo sujeto, ahora claramente definido como “representado por un significante para otro significante”,⁷ está en adelante localizado *entre la materialidad* de los significantes sin sentido y la *espiritualidad* de las significaciones que pueblan la dimensión del sentido. Esta ubicación entre sentido y no-sentido hace de este sujeto la llave maestra del proceso semiótico por el cual se vinculan significaciones y referentes.

Lo que se pierde en esta invención es la base animista de siempre que sólo nos deja pensar una sola cosa, a saber, que cada ser viviente tiene un alma propia

⁷ Esta definición sólo ocurre al inicio del seminario *La identificación*, en diciembre 1961.

perfectamente individuada. Esta individuación repercutía sobre el sujeto, concebido entonces como la cúspide de la unicidad anímica. Este valor de individuación del alma invadió la noción de sujeto a través de una larga historia que, a partir del siglo VIII, desplazó lentamente el sentido de la palabra griega *hypokeimenon*. Al inicio, esta apuntaba hacia la sustancia, hacia lo que podía recibir los accidentes y los predicados, y se utilizaba mucho más con respecto a lo que llamamos hoy en día “el objeto”. Pero paulatinamente lo que se designaba hasta entonces como el núcleo del objeto se volvió a perfilar como el centro del ser humano en cuanto agente, en un largo movimiento que Alain de Libera, el actual arqueólogo de esta temática,⁸ llamó muy bien “el quiasma del sujeto”. Este movimiento complejo culminó con Descartes y sobre todo con Locke, quien llegó a derivar el término “sujeto” del concepto de “persona”, en relación directa con una conciencia capaz de sentirse una a pesar de la extrema diversidad de las condiciones que atraviesa. Esto se ha convertido en el sentido común de la palabra sujeto, mientras que el sujeto lacaniano, ligado al significante, va firmemente en contra de eso. Querer que este sujeto lacaniano tenga un principio de identidad, a la manera de Locke, es una fuente de malentendidos graves tanto en la teoría como en la práctica de un psicoanálisis que se pretenda lacaniano.

Por supuesto, también existen, en la larga tradición filosófica del sujeto, algunos sujetos que no se confunden con ningún ser humano individuado: el sujeto trascendental en Kant, por ejemplo, o aún mejor el “intelecto posible” del averroísmo latino. Se trata de sujetos en el sentido fuerte de la palabra –agentes del pensamiento, ante todo– sin que se puedan confundir con una persona cualquiera. Son condiciones para que se piense algo, y nada más. Ahora bien, ya que este término de sujeto permite pensar tanto el hecho mismo de la individuación, como el de la ausencia de individuación, ¿cómo ubicar a nuestro sujeto lacaniano en este pequeño mundo de los sujetos de la tradición en el cual se han pensado sujetos tan diferentes?

La dificultad que se desprende de tal pregunta se puede medir con el hallazgo del ego cartesiano. Es imprescindible que este ego diga “yo”, que hable en primera persona para que el *cogito* sea concluyente. Si alguien se contenta con decir: “Descartes piensa, luego existe”, este aserto no tiene ningún valor de certeza para nadie, ni para este que lo dice ni para aquel del que se habla en tercera persona. Para que un valor de certeza tal se imponga, es necesario que la persona que afirma pensar sea la misma que la que se siente existir. Así se establece una relación firme entre este sujeto del pensamiento y un ser humano particular, que no es una

⁸ Alain de Libera, *Archéologie du sujet*, 1. *Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007; 2. *La quête de l'identité*, Paris, Vrin, 2008.

abstracción filosófica sino una cosa que, como lo dice muy claramente Descartes, “duda, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente.”⁹ Esto puede entenderse como una perfecta definición de un ser humano con todas las particularidades de acción propias de un sujeto no cualquiera.

Aquí nos topamos con el meollo de nuestro tema de hoy. En un sentido clásico, el éxito del sujeto cartesiano provenía de su doble naturaleza de primera persona (yo pienso) y de tercera persona (el ego). En esto es al igual al *Ich* freudiano, que goza de la misma ambigüedad (*Ich*, y *das Ich*). En la famosísima fórmula “*Wo es war soll Ich werden*”, dado que la palabra “*soll*” es el verbo “deber” tanto en primera como en tercera persona, la misma frase puede traducirse: “Donde era ello, ha de ser yo”,¹⁰ o bien: “Donde era ello, yo debo advenir”.¹¹ Esto parece absolutamente normal en la gramática: el que dice “yo” se predispone a que otro “yo” hable de él a un “tú”, a un “vos”. De ahí la cuestión de saber qué se prolonga, y cómo, de la primera a la tercera persona, para que sea “la misma”.

El filósofo finlandés Jaakko Hintikka lo intuyó con mucha sagacidad cuando, en 1996, retomó su trabajo de 1963 en el cual había establecido con maestría la naturaleza *performativa* del *cogito* cartesiano. Y volvió a hablar de ello treinta años después, a partir de lo que consideró entonces como algo que había sido un error suyo:

[...] el punto débil de mi lectura original del *cogito* consistía en el problema de qué sucede con las presuposiciones de una demostración performativa en el caso de la primera persona. Si alguien dice: “Mark Twain no existe”, puedo reconocer que la emisión se anula a sí misma sólo si reconozco al hablante como Mark Twain. En el caso de un acto de habla o un acto de pensamiento que se dirigen a sí mismos, también tendré que reconocer al hablante o al pensador como – ¿cómo quién? En mi artículo original supuse de manera implícita que todos conocen quién es uno mismo.¹²

El sujeto lacaniano se ubica en este pliegue de la pregunta “¿cómo quién?”, a saber, que *le falta la reflexividad* que le hubiera permitido estar seguro de su identidad por su propio movimiento. Llegamos así a la noción de un sujeto en la estricta incapacidad de “reconocerse” ni a través del Otro (como lo vimos anteriormente en la historieta de la larva metafísica) ni por sí mismo (ya que no tiene ningún “sí mismo”).

⁹ R. Descartes, *Méditation seconde*.

¹⁰ Freud total, cd-Rom, Ediciones Hélade, Lección XXXI, “Diseción de la personalidad psíquica”.

¹¹ S. Freud, *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, XXXI^o conferencia, traducción de José Etcheverry, Argentina, 1993, p. 74.

¹² Jaakko Hintikka, « ¿Cogito, ergo quis est? », in *El viaje filosófico más largo, De Aristóteles a Virginia Woolf*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 117.

Para conseguir esta meta de la reflexividad, necesita ahora una pareja, la de la imagen especular. Esto no es una sorpresa para los lectores pacientes de Lacan, aquellos que han leído atentamente su estadio del espejo y saben que esta reflexividad *resulta* de la confrontación con la imagen especular, se *construye* con ella, cuando se produce el “*moi*” del lado del espejo. Así, también en este caso fue necesario esperar casi treinta años (1936-1961) para que Lacan produjera su definición de sujeto.

Entonces, el sujeto lacaniano tal como lo hemos abordado ya no tiene nada de la propiedad central del alma, a saber, la individuación que no se puede pensar sin la reflexividad. Con ese ser extraño, casi inexistente, este sujeto acaba por confundirse con una función del tipo de las que W. V. O. Quine nombraba “entidades semi-crepusculares” porque que no tienen identidad sin el recurso de un objeto que les da un valor. Se trata con este sujeto de una función que Lacan llamó tardíamente la “función fálica” y que, como cualquier función, puede tomar valores muy diferentes sin que se reduzca a ninguno de ellos. Así se entiende el chiste de Lacan: un día en que alguien le reprochó que hablaba demasiado de la persona amada como “objeto de amor”, pues consideraba que era un signo de desprecio del amor, Lacan se contentó con replicar: “¡Si Usted supiera lo que pienso del sujeto!”.

Pero ahora que hemos alcanzado el punto extremo de falta de individuación de este sujeto tal como lo construyó Lacan, es decir, como una función de vinculación entre significantes, tenemos que volver otra vez a la historieta del supuesto niño. Como respuesta a la “tragedia común”, que se manifiesta en el silencio del Otro frente a la demanda de un signo de reconocimiento como sujeto, este niño se precipita a darse a él mismo la respuesta tan esperada. En este giro pasa algo totalmente diferente: al proponerse como objeto para este Otro que se queda silencioso, el sujeto adopta secretamente un valor muy peculiar al que podría adherirse como lapa. ¿Acaso no tendríamos que buscar por este lado del objeto la individuación de nuestro sujeto? Sí, por supuesto, pero ni más ni menos que en su imagen especular.

Hay que notar aquí que la maniobra de Lacan para enfrentar esta dificultad de la individuación del sujeto es de la misma veta que su invención del estadio del espejo, por lo menos desde un punto de visto formal. En ambos casos, primero ubica algo que no es una entidad, algo que acaba por llamar “sujeto”, frente al cual, coloca algo de otro orden que llama “imagen” en un caso, “objeto” en el otro. A partir de ahí hace intervenir, entre tal “sujeto” y la imagen o el objeto, un movimiento llamado de “identificación” por el cual un elemento, aparentemente sin marca, adopta una marca,

se convierte en ella, y produce en este solo acto una nueva entidad (sujeto+objeto; sujeto+imagen) que posee reflexividad e individualidad.

¿Pero, para qué construir así parejas cuyas mitades son tan disimétricas: una sin ninguna marca y la otra con una reserva ilimitada de marcas? En mi opinión, eso fue, de parte de Lacan, para dar un espacio teórico a una potencialidad tal que permita al analista acoger a un individuo sin confundirlo con los rasgos que presenta, como Freud lo había aconsejado primero.

Estos rasgos sin fin se distribuyen en categorías que dan motivos para hablar de una psicopatología. Hay una psicopatología lacaniana hoy como ayer había una freudiana, una kleiniana, una winnicottiana, etc. Pero, el interés del sujeto del que hemos hablado es que, por definición, tiene con qué escapar de cualquier psicopatología que sea, porque conviene a todas. En este sentido, corresponde hacer caso del consejo de Freud que permite al analista considerar que el saber analítico en sí mismo, en su riqueza, en su complejidad, es ajeno a lo que anima las palabras de quien viene a recostarse en el diván. Por interesarse en el sujeto “puro hablante”, cuando un analista recibe a un sujeto, no acoge a nadie: ni a un hombre, ni a una mujer, ni a un chico ni a un viejito, ni a un obsesivo ni a un psicótico: sólo acoge algo con capacidad de atar significantes y consecuentemente, con cierta ayuda transferencial, de desatarlos.

La última consecuencia de esta definición lacaniana del sujeto es que hemos heredado un nuevo mito. Lacan muy a menudo comentó la historia de *Tótem y tabú* como un mito, *EL* mito freudiano, al grado de que mucha gente piensa hoy que Freud mismo lo consideraba así (cuando es todo lo contrario, ya que, de hecho, lo pensaba como un acto histórico: *Im Anfang war die Tat*, “En el principio era el acto”). De la misma manera, cuando Lacan habla del primer “encuentro” del sujeto con el significante, da a pensar en una entidad anterior al encuentro mismo. Esto es imposible si seguimos su propio razonamiento. Entonces, el sujeto lacaniano también sería un mito por poco que lo consideraríamos *en sí mismo*. Si, por el contrario, logramos concebir al sujeto como un fuego fatuo que corre a lo largo de las cadenas simbólicas, esas que desligamos con la regla fundamental; concebirlo como el intervalo que permite dar sentido a los significantes (al sentido direccional de la palabra “sentido”), este sujeto estará en la postura del actor que no conoce su papel de antemano. Y en esto será nuestro aliado.