

APERTURA, SOCIEDAD PSICOANALÍTICA

EL REY ESTÁ DESNUDO

REVISTA PARA EL PSICOANÁLISIS POR VENIR



AÑO 8 | N° 8 | Octubre 2015

Revista • Digital

APERTURA, SOCIEDAD PSICOANLÍTICA

EL REY ESTÁ DESNUDO

AÑO 8. NÚMERO 8

COMITÉ EDITORIAL

Eidelsztein, Alfredo

Mascheroni, Gabriela

Montesano, Haydée

Sanchez, Cristina

SUMARIO

Editorial

La referencia sexual en psicoanálisis. Débora Meschiany- María Inés Sarraillet

Sujeito e responsabilidade. Flavia Gomes Dutra

La posición del psicoanálisis frente al proceso de interiorización en Occidente. Bruno Bonoris

De la tragedia al psicoanálisis por venir. Antonio Chávez Toro

El lugar del significante en la enseñanza de Jacques Lacan. Haydée Montesano.

La responsabilidad subjetiva. Alfredo Eidelsztein

Función de la sustancia: envoltura de la falta en ser. Mariana Gomila

*En memoria de Débora Meschiany; el
recuerdo de su palabra en las voces de
este proyecto*

Editorial

Transitados ya siete años desde la primera aparición impresa de nuestra revista, este nuevo número señala la continuidad de este proyecto editorial inaugurando la publicación en soporte digital.

La decisión de iniciar esta modalidad para difundir nuestras investigaciones se apoya en la posibilidad de ampliar el espacio de diálogo con nuestros colegas y todos aquellos que se interesan por el psicoanálisis.

Esta nueva manera de publicar se corresponde con la forma en que se organizan desde el año 2013 las reuniones de nuestra sociedad; a través de internet se hizo posible un lazo social articulado en la lógica de red. Participantes de distintas ciudades de Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, España, Italia, Méjico y Uruguay, sostenemos un trabajo conjunto que avanza en el intercambio y debate de las investigaciones en curso.

Estamos advertidos que el pasaje a soporte digital de una publicación modifica sensiblemente la relación al texto escrito y por lo tanto incide en la acción de lectura, sin embargo, nuestra ponderación sobre los beneficios de amplificar nuestro trabajo fue lo que inclinó la balanza en favor de esta forma de comunicar. Por otra parte, también sabemos que al independizar cada uno de los artículos en formato PDF, quien se sienta más a gusto leyendo en papel tiene la opción de imprimirlos. Además, nos reservamos la opción de retomar la publicación impresa de aquellos números que según nuestra política editorial así lo establezca.

En síntesis, podemos afirmar que los pasos que fuimos dando en estos años siempre acompañaron los cambios que se produjeron a partir de nuestro trabajo societario, tratando de leer la dirección de estos movimientos. Tal vez, esa lectura sea el momento más próspero de nuestra acción conjunta, la posibilidad de potenciar las palabras particulares en ideas comunes, como la que puso en marcha esta nueva forma de publicar.

Para concluir, queremos hacer de este número un homenaje a Débora Meschiany,

partícipe fundamental en la construcción y continuidad de este proyecto editorial. Débora era psicoanalista, docente e integró activamente el espacio de Apertura La Plata; sus trabajos escritos y presentaciones seguirán vigentes en la continuidad de nuestras investigaciones. Publicamos en esta ocasión su último artículo elaborado y escrito conjuntamente con María Inés Sarraillet.

LA REFERENCIA SEXUAL EN EL PSICOANÁLISIS LACANIANO.

SEXUAL REFERENCE IN LACANIAN PHYCHOANALYSIS.

DÉBORA MESCHIANY – MARÍA INÉS SARRAILLET

RESUMEN:

Distintos autores provenientes de las ciencias sociales critican al psicoanálisis por sostener puntos de vistas a-históricos, esencialistas e ingenuamente “realistas” respecto de la sexualidad y del goce.

Los siguientes artículos han sido elaborados atendiendo a estas críticas. Constituyen pasos en una investigación que sitúa lo sexual como referencia problemática en el psicoanálisis en general y en el lacaniano en particular. En ambos textos se busca cernir la posición de J. Lacan al respecto, tomando como punto de partida algunos del Seminario 20: Encore (Otra vez).

PALABRAS CLAVE: psicoanálisis – sexualidad – historia – realismo – discurso – ciencia - relación sexual -- verdad – imposible.

ABSTRACT:

Several authors from social sciences criticize psychoanalysis for holding an historical, essentialist and naively "realistic" points of view about sexuality and enjoyment (jouissance). The following items have been developed in response to criticism. They are steps in an investigation which places sexuality as a problematic reference to psychoanalysis in general and to Lacan in particular. Both texts are seeking to sift J. Lacan's position, taking as a starting point some developments of Seminar 20: Encore (Again-Still)

KEY WORDS: psychoanalysis – sexuality – history – realism – discourse –science –sexual relationship – truth – impossible.

Parte I:

El problema del realismo y lo sexual en psicoanálisis.

INTRODUCCIÓN

A lo largo de su enseñanza, Lacan denuncia la cristalización de preconceptos que operan soterradamente en el corpus del saber psicoanalítico -por ejemplo, el principio freudiano que establece la etiología sexual de los síntomas- volviendo muy problemáticos algunos de sus postulados fundamentales. En el sistema de pensamiento freudiano, al cobrar entidad etiológica, la sexualidad, toma dimensión *real*: hay hombre, hay mujer y hay relación sexual cuyo producto es el hijo.

Michel Foucault plantea que, a partir del siglo XVII, el *sexo propio* se inscribe en una pluralidad de discursos que lo atraviesan y lo constituyen, sostenidos en la universalización de la confesión racional.¹ Considera al sexo como una “idea compleja históricamente formada en el interior del dispositivo de sexualidad.”²

Desde un análisis sociológico, Pierre Bourdieu plantea que es *el mundo social* el que “construye el cuerpo como realidad sexuada”. La propuesta analítica de este sociólogo, está advertida de que la oposición hombre – mujer “se inscribe en la serie de oposiciones mítico-rituales”, por ejemplo, alto/bajo, arriba/abajo, y podríamos agregar activo/pasivo.³

Los autores citados coinciden en que la propuesta freudiana forma parte de un discurso donde queda velado, justamente, que el sustrato de la sexualidad es discursivo, que no hay verdad totalizable que radique en el sexo; que la verdad que se encuentra en *la realidad del sexo* es producto de una multiplicidad discursiva.

Advertimos que la noción de sexualidad ha recubierto un abanico semántico tan amplio como contradictorio, y encubre presupuestos que es preciso despejar. Para ello proponemos recuperar, respecto de la formulación de Lacan “No hay relación/proporción sexual”, la pregunta por su contexto histórico y epistemológico. Consideramos que para analizar los alcances clínicos de dicha formulación no podemos conformarnos con “la historia del presente” que olvida sus contingencias por pensarse atemporal, que censura las preguntas determinadas históricamente que dan origen a nuestras creencias y nuestras prácticas y estabiliza el futuro, desconociendo su cualidad de abierto. Es decir, nos proponemos plantear una modesta

¹ Cf. Foucault, M. (1995). *Historia de la sexualidad*. Tomo 1: La voluntad de saber. México: Siglo XXI Ed.

² Cf. *Ibid.* p. 185.

³ Cf. Bourdieu, P. (2010). *La dominación masculina y otros ensayos*. Buenos Aires: La Página.

problematización de dicha fórmula que inscriba en nuestra investigación la dimensión del *futuro anterior*. Para ello partimos de preguntarnos qué problema recorta, cómo inscribe este problema en la ciencia -y de allí en el psicoanálisis-, contra qué argumentos se esgrimió, qué utilización se hizo y se hace de las categorías freudianas.

A modo de introducción presentamos dos afirmaciones de Lacan que enmarcarían el problema presentado en nuestro campo. La primera es una cita de *El Seminario XII*: “La verdad está en decir sobre el sexo y es por ello que es imposible.”⁴ La segunda la encontramos en *El Seminario 19* y dice que, en psicoanálisis, “hombre” y “mujer” son ante todo “asunto de lenguaje”, es decir, como analistas: “no sabemos qué es un hombre, ni qué es una mujer”.⁵

Presentaremos una secuencia histórica -arbitraria y para nada exhaustiva- con el fin de interpretar el contexto de ciertas articulaciones epistemológicas, lógicas y clínicas en la enseñanza de Lacan que analizaremos en los apartados siguientes.

En la Grecia clásica aparece el punto de vista realista que sostiene la posibilidad de intelección de “la naturaleza de las cosas.” Para Lacan, se trata de un intento de suplir la ausencia de relación sexual. La expresión “relación sexual” no está referida aquí, pura y exclusivamente, a la relación entre los sexos sino, más bien, a la conjunción del intelecto humano con el mundo. En esta sociedad sólo los hombres libres accedían al rango de ciudadano. En la **Edad Media** se despliega la hegemonía de la “Homosocialidad”:⁶ las relaciones sobrevaloradas son las amistades masculinas,⁷ y la mujer sólo es un correlato del intercambio social. En el **Siglo XII** surge la cultura del Amor Cortés, en la cual comienza a instalarse la idealización de la figura de la mujer: los juglares y trovadores exaltan la figura de la Dama (Domina),⁸ que se vuelve Amo de su amante, quien debe realizar pruebas iniciáticas para conquistarla. Se instaura una relación asimétrica, extramatrimonial, regulada por códigos precisos y estrictos, que desembocaría en el “perfecto amor”. Lacan la entiende como una “manera refinada de suplir la ausencia de relación sexual,

⁴ Lacan, J. *El Seminario*, libro XII. Clase XVI. Inédito.

⁵ Lacan, J. (2012) *El Seminario*, libro 19. Buenos Aires: Paidós. p.38.

⁶ Cf. Louis-Georges Tin (2012). *La invención de la cultura heterosexual*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

⁷ (Los Caballeros Compañeros de Armas)

⁸ Cf. Julia Varela. (1997). *Nacimiento de la mujer burguesa*. Madrid: La Piqueta.

fingiendo que somos nosotros los que la obstaculizamos”.⁹ Luego de un tiempo esta cultura se extingue.¹⁰

Con el **Renacimiento** resurge la antigua teoría del conocimiento: el presupuesto de la conjunción entre el macrocosmos (mundo, realidad) y el microcosmos (yo, organismo, hombre, especie). Entre los **Siglos XVI y XVII** destacamos el surgimiento del pensamiento científico y la postulación de lo real como lógico-matemático. A partir de la **Revolución Francesa** (SXVIII) comienzan a esbozarse gestos tendientes a fortalecer el protagonismo social de la mujer y su acceso a la igualdad de derechos jurídicos. En el siglo XIX Genevieve Fríase y Michelle Perrot en su libro *Historia de las mujeres*, señalan el surgimiento del feminismo “palabra emblemática que señala tanto cambios estructurales (trabajo asalariado, autonomía del individuo civil, derecho a la instrucción) como la aparición de las mujeres en la escena política” como efecto de las contradicciones a nivel de los derechos y exclusiones de la mujer en el sistema democrático.¹¹ En el Siglo XX se consolida la exigencia de hablar de La Mujer y pensar en la mujer, junto con la búsqueda de una “esencia femenina”. Retorna la pendiente de idealización que se había apagado junto con la extinción del Amor Cortés.

Presupuestos filosóficos y coordenadas epistemológicas.

El término conocimiento, en la enseñanza de Lacan, cobra su referencia principal en la noción de *nous* de la filosofía aristotélica. En ella se conciben las ideas como formas esenciales que se hallan dentro de las cosas y el *nous* -intelecto real o agente- extrae la idea de la experiencia sensible. El conocimiento implicaría leer en el interior de las cosas: Intelección.

⁹ Lacan, J. (1985). *El Seminario*, libro 20. Buenos Aires: Paidós. p. 85

¹⁰ Cf. Louis-Georges Tin.

¹¹ Cf. Duby, G. y Perrot, M. (2000). *Historia de las mujeres*. España: Taurus. p. 24. En el siglo XIX la mujer pierde poderes feudales pero conquista otros, fundamentalmente como madre, “productora de hombres”. A finales de este siglo se produce la “multiplicación de la identidad femenina”: la madre, la trabajadora, la soltera, la emancipada. Podríamos pensar que la propuesta freudiana respecto de “La degradación de la vida erótica” y de la resolución del Edipo femenino han estado atravesadas por estas ideas, discutiendo así que provinieran de la clínica de Freud.

Uno de sus presupuestos fundamentales es el “realismo”, como actitud que presupone el acceso a los hechos en sí mismos y tal como son.¹² Reconociendo la potencia de este paradigma, pero sin adscribir estrictamente a las categorías de la filosofía tradicional, Lacan amalgama “realismo” y una versión del “idealismo” en tanto éste último concibe la representación como doble de lo real. Si bien las representaciones no se hallan “en las cosas” sino “en la mente,” ellas se producen como resultado de la experiencia sensible causada por una realidad independiente. Lacan señala el paso que da la ciencia al romper con la idea del conocimiento, en ambas versiones, realista e idealista.

Esta idea se sostiene en el Renacimiento donde el cosmos es pensado como unidad cerrada y tanto el macrocosmos como el microcosmos se encuentran en una correspondencia punto a punto: la esfera macro contiene a la esfera micro, siendo ambas cerradas sobre sí mismas.¹³ Se trata de la topología de las esferas envolventes. En función de este punto de vista filosófico, Lacan desprende al menos dos ideas: la primera sería la conjunción entre el sujeto y la realidad en el sentido del *conocimiento bíblico*: “tener relación sexual con alguien” (6ta Aceptación de DRAE). En la Tercera Lacan lo enuncia como “coito con el mundo”, como una posibilidad de inscripción de la relación sexual en el campo del conocimiento. La segunda idea que se desprende es la de un sujeto cerrado. Lacan las consigna de diversos modos: en tanto que la mujer entra en el discurso del psicoanálisis como madre- se imbrican en su red conceptual las nociones de relación originaria madre-niño y con ello la prevalencia, en el psicoanálisis contemporáneo a su enseñanza, de conceptos como: *fusión autoerótica, función unificante de la madre en la teoría y práctica analítica como relevo de la idea de la unión de la pareja*, correspondencia y complementariedad “mítica” entre hombre y mujer bajo la forma de la *oposición activo-pasivo*. Todas nociones impregnadas de presupuestos realistas en términos de correspondencia punto por punto entre esferas envolventes, sosteniéndose, bajo diversas formas, la posibilidad de la relación sexual.

¹² Cf. Ferrater Mora J, (1999). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ed. Ariel. (Primera acepción del término)

¹³ Cf. Lacan, J. *El Seminario*, libro XII. Inédito.

En este punto quisiéramos hacer referencia a la situación actual del psicoanálisis lacaniano que, en términos más radicales, retoma la topología de la esfera: se considera el goce como “radicalmente autoerótico” (gocce del Uno-solo), planteado fuera de toda semántica, o sea por fuera de toda estructura de lenguaje; se propone un inconsciente real concebido como dato inmediato y no como hecho de discurso. Dando un paso más, actualmente se plantea “una suerte de realismo radical” donde la inexistencia de la relación sexual, tal como Lacan lo formuló, reaparece en la relación corporal, no epistémica.¹⁴

Lacan critica esta pendiente del psicoanálisis en varias ocasiones, incluyendo a Freud. En *El Seminario 16*, por ejemplo, considera que Freud y el psicoanálisis en general son realistas.

El goce solo se percibe viendo su constancia en los enunciados de Freud. Pero es también lo que se ve en la experiencia psicoanalítica. El goce es aquí un absoluto, es lo real, y, tal como lo definí es lo que vuelve siempre al mismo lugar. Si lo sabemos, es debido a la mujer. Este goce es tal que en el origen sólo la histérica lo pone en orden lógicamente. Ella es en efecto quien lo plantea como un absoluto.¹⁵

En este comentario Lacan deja en evidencia el punto de vista que hace derivar un término vapuleado en psicoanálisis: “gocce” de la experiencia misma como real, desprendiéndose de allí el goce como absoluto. Pero también aclara que esta experiencia está planteada desde los enunciados de Freud. Y de dichos enunciados surge que el goce absoluto es un planteo de la histérica, o sea, un hecho discursivo cuya articulación lógica se produce en el discurso de la histérica. Lo real como lo que vuelve al mismo lugar, debe entenderse como lo que vuelve al mismo lugar en una red discursiva. Si el goce se plantea como real, es en un discurso. Esto vale para la

¹⁴ Cf. Miller, J-A (2013). *Piezas Sueltas*. Buenos Aires: Paidós.

¹⁵ Lacan, J (2008). *El Seminario*, libro 16. Buenos Aires: Paidós. p.195.

doctrina psicoanalítica que se construye en función de la lógica neurótica tanto como para la ciencia moderna en sus inicios.¹⁶

La perspectiva de Lacan, en tanto apunta a inscribir al psicoanálisis en el campo de la ciencia, implica -a diferencia de la posición del psicoanálisis freudiano y de las propuestas actuales- despojarlo de toda ideología referida al conocimiento y al realismo dogmático. Desde este punto de vista el sujeto con el que opera es el de la ciencia moderna, entendida a partir de Koyré, sostenida en la pura matematización, desde Galileo y Newton. Las leyes científicas no se originan en la experiencia de una realidad concreta, surgen a partir de abstracciones. Se explica lo que es, a partir de lo que no puede ser. Lo real, a partir de lo imposible. En los comienzos del siglo XX, con la teoría de la relatividad y la física cuántica se comienza a poner en cuestión el carácter universal de las leyes científicas y la condición pre-existente y unívoca de la realidad que la ciencia aborda.

El principio de incertidumbre en física cuántica postula que “si se consigue determinar uno de los puntos del sistema no se pueden formular los otros”.¹⁷ Se verifica entonces la imposibilidad de captar los elementos en conjunto. Cuestión que vale claramente para cada caso clínico si consideramos que para el psicoanálisis, concebido como discurso, los elementos son significantes.

Evidentemente cae la posibilidad cabal de todo conocimiento, en el sentido anteriormente referido.

En estas coordenadas, *lo real para el psicoanálisis de Lacan* es concebido:

- 1) como el registro de lo imposible lógico (en el sentido de la ciencia moderna) que se desprende en el análisis de cada caso, y se deduce de lo simbólico e imaginario.
- 2) Como lo que retorna al mismo lugar en una cadena discursiva.

¹⁶ Cf. Lacan J (1984). *El Seminario*. libro 2. Buenos Aires: Paidós. p. 357. Por ejemplo cuando se delimita la trayectoria exacta y regular de los planetas desde Copérnico. El problema consiste en confundir este real con el realismo, es decir con un real sin alteridad que sea en sí mismo “solo lo que es”: Los hechos en sí mismos, “tal como son”.

¹⁷Cf. *Íbid.* Pp 361-362

3) Como real no universal.¹⁸

Implicaciones lógicas.

La imposibilidad de la relación-proporción sexual, sólo se vuelve demostrable por el psicoanálisis como ciencia, en tanto opere con esta concepción de lo real como real matemático y con la lógica como ciencia de lo real. Conviene precisar, por esta razón que no se trata simplemente de la inexistencia de la relación sexual sino de que “No hay relación/proporción sexual formulable en la estructura” o “No hay inscripción de la relación/proporción sexual”. Abordaremos este problema desde dos perspectivas: una lógica y otra matemática; la proporción aurea y las fórmulas de la sexuación en tanto propiedades lógico-estructurales.

Si bien las enunciaremos someramente, nuestro interés es remarcar que se trata de escrituras lógicas, funciones que operan sobre significantes, fórmulas que inscriben lógicas textuales y discursivas. El punto de partida de Lacan es real, en tanto es posible definirlo -matemáticamente- como “número”¹⁹: Se constata que en todas las lenguas hay dos sexos, dos (2) pronombres: “O bien *él*, o bien *ella*.”

A partir de ese real, que es un número, en la teoría de Lacan se demuestra que dos no hacen uno.²⁰ En otras palabras, es preciso demostrar que no podemos establecer una correspondencia biunívoca entre el Universal “hombre” y el Universal “mujer”, lo que implicaría pensar en términos de esencias.

a) Proporción aurea.

La proporción aurea rechaza la posibilidad de hacer Uno de la unión de dos a partir de un tercer elemento. En la sexualidad atrapada en las redes del lenguaje, tal como Lacan lo plantea para el psicoanálisis, no será el niño, por ejemplo, el producto de la perfecta unión entre madre y padre.

¹⁸Lacan, J. (1988). La Tercera, en *Intervenciones y Textos 2*. Buenos Aires: Manantial. p. 83.

¹⁹ Lacan, J. (2012). *El seminario*, libro 19. Buenos Aires: Paidós. p. 38.

²⁰ *Ibid*, p.104. “El Uno, como ustedes saben, es frecuentemente evocado por Freud como significante de una esencia de Eros que estaría dada por la fusión, que la libido sería esa clase de esencia que, de los dos, tendería a hacer Uno.”

La proporción denominada divina o aurea se obtiene al dividir un segmento en dos partes de modo tal que el todo sea a la parte mayor como ésta a la parte menor. Hay un único valor numérico que le corresponde a esta proporción, el mismo es 1,61803398875..., que se caracteriza por ser un número inconmensurable, aunque es representable por una longitud exacta. La letra que lo designa es *fi*, la misma correspondiente al falo en la teoría de Lacan.

b) Las fórmulas de la sexuación.

$$\begin{array}{cc} \exists x . \overline{\Phi} x & \overline{\exists x} . \overline{\Phi} x \\ \forall x . \Phi x & \overline{\forall x} . \Phi x \end{array}$$

Las fórmulas de la sexuación son cuatro escrituras de la lógica formal en las cuales se articula una función, la castración o función fálica,²¹ designada también con la letra *fi*²² La *x*, como variable indeterminada, puede ser reemplazada por significantes, no individuos. Las notaciones “para todo” y “existe” de la lógica formal son cuantificadores que indican el dominio de la variable *x*: Es Universal si es todo el conjunto donde *x* puede tomar valores y Existencial si es algún *x* (existe un *x* tal que) el que toma ese valor. Esto implica que en la articulación se engendren valores, que Lacan llama “valores sexuales” (hombre-mujer) y no seres.

Proponemos pensarlas como fórmulas que inscriben lógicas textuales, discursivas con respecto al problema de lo sexual - de la “sexuación” o de la sexualidad, de la diferencia sexual o de género como se prefiera llamarlo-, en el contexto del discurso psicoanalítico en interterritorialidad con otros discursos de época. Nuestra posición se distingue de algunas lecturas “realistas” en las que se distribuyen personas en ambos lados y por ejemplo el “núcleo autista del goce del cuerpo” funciona “correlacionado a un semblante” a la izquierda y “no fijado a un semblante” a la derecha (C. Soler).²³

²¹ Función como “puesta en relación de elementos de dos series disjuntas”.

²² *Ibid*, pp 31-32: *Fi (x)* escribe “lo que produce la relación del significante con el goce”.

²³ Cf. Soler, C. (2000). *La maldición sobre el sexo*. Buenos Aires: Manantial. p.171.

Comentaremos someramente algunos pocos aspectos de estas escrituras, siguiendo a G. Le Gaufey²⁴ y a B. Cassin²⁵.

1) en el lado izquierdo la particular objeta a la universal. Esta particular puede leerse como la excepción a que todo x se someta a la función fálica. Puede leerse aquí la lógica del argumento que el discurso analítico sostiene, para Lacan en el sentido del proverbio que dice que “la excepción confirma la regla”. La teoría analítica (y el discurso neurótico) sostienen la existencia de un padre en excepción, bajo la figura mítica del único que accede y goza de todas las mujeres, designando para Lacan, el lugar de un imposible. Entendemos que para él este argumento es contradictorio. En rigor, la excepción no confirma la regla, más bien la contradice. Parafraseando a Le Gaufey, *es preciso admitir que el sostenimiento de la universal en la excepción sigue siendo misterioso*²⁶. El todo-Universal que se inscribe del lado izquierdo, que se suele leer como todos los que están sometidos a la función fálica (todos los hombres) está objetado por su particular.²⁷

Por lo tanto en el lado izquierdo ambas escrituras se encuentran en contradicción y es imposible sostener el Todo sin esta contradicción.

Si se pretende ubicar en este lugar un “lado masculino” como suele decirse, resulta imposible escribir el Universal del hombre, o más bien este lado se sostiene como una escritura de lo que no puede escribirse, o sea, una escritura de lo que no puede escribirse, es decir: imposible. Es decir, se desprende aquí que El hombre no existe.

2) en el lado derecho encontramos la original escritura de la particular, bajo la forma de la negación del cuantificador existencial y la función negada: no existe un x que diga que no a la función fálica, lo que instaura un universal que no se complementa con la negación de la totalidad a nivel de otra escritura en el mismo lado, la mentada fórmula del notodo x se somete a la función fálica que habilita la conocida lectura de la mujer como notoda., o la ausencia de Universal de La Mujer.

²⁴ Cf. Le Gaufey (2007). *El notodo de Lacan*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

²⁵ Badiou, A. y Cassin, B. (2010). *No hay relación sexual*. Buenos Aires: Amorrortu.

²⁶ Cf. Le Gaufey. Op.cit.p.119

²⁷ Cf. Lacan (2012). Op. Cit. *El Seminario*, libro 19, p. 198: “En la doctrina freudiana no hay deseo, libido, que no sea masculino”.

Aquí también ambas fórmulas se contradicen, siendo imposible sostenerlas a la vez.

De estas escrituras se desprende la imposibilidad de sostener la existencia de La Mujer en términos de esenciales, como generalización instaurada desde el surgimiento de la idealización generada por la cultura del amor cortés y consolidada luego por otros discursos, como señalamos, incluido el psicoanálisis mismo.²⁸

3) Para terminar, se concluye que el Universal no se sostiene en ninguno de los dos lados, dicho de otro modo: No sabemos qué es un hombre ni qué es una mujer, y la ausencia de correspondencia y complementariedad surge de la lectura de las fórmulas en las que resulta evidente que las escrituras de ambos lados se objetan mutuamente.

BIBLIOGRAFÍA DE ESTE APARTADO:

1. Badiou, A. y Cassin, B. (2010). *No hay relación sexual*. Buenos Aires: Amorrortu.
2. Bourdieu P. (2010). *La dominación masculina y otros ensayos*. Buenos Aires: La Página.
3. Ferrater Mora J, (1999). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ed. Ariel.
4. Foucault, M (1995). *Historia de la sexualidad. Tomo 1: La voluntad de saber*.
5. Lacan J (1984). *El Seminario*. libro 2. Buenos Aires: Paidós.
6. Lacan, J. *El Seminario*, libro XII. Inédito.
7. Lacan, J (2008). *El Seminario*, libro 16. Buenos Aires: Paidós.
8. Lacan, J. (2012). *El seminario*, libro 19. Buenos Aires: Paidós.
9. Lacan, J. (1985). *El Seminario*, libro 20. Buenos Aires: Paidós.
10. Lacan, J. (1988). La Tercera, en *Intervenciones y Textos 2*. Buenos Aires: Manantial.
11. Miller, J-A (2013). *Piezas Sueltas*. Buenos Aires: Paidós.
12. Louis-Georges Tin (2012). *La invención de la cultura heterosexual*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

Parte II

²⁸ Lacan, J. (2012). Op. Cit. *El Seminario*, libro 19. p.33

Que se diga “lo imposible de la relación sexual”, en la enseñanza de Lacan, exige una investigación histórica.

INTRODUCCIÓN

Al poco tiempo de la aparición de *La voluntad de saber*, Michel Foucault y distintos intelectuales y discípulos de Lacan mantuvieron un encuentro²⁹ en el que se le cuestionó -entre otras cosas- la posibilidad de que la sexualidad sea histórica y en *Dichos y escritos*, tras una larga discusión con los historiadores, les responde a quienes negaban que se pudiera hacer una historia de la verdad: “Que la historia de Occidente no es disociable de la manera como se produce la verdad y de cómo se inscriben sus efectos, no tardarán en entenderlo”.³⁰ La intelectualidad francesa le reprochaba a Foucault que presentara una historia de la sexualidad, de la locura o de la verdad del mismo modo en que puede haber historia de cualquier asunto, por ejemplo del “pan”.³¹

En la actualidad, luego de más de 30 años, encontramos esta misma posición respecto del problema en autores relevantes de la órbita lacaniana. Mencionaremos sólo dos a modo de ejemplo. Eric Laurent plantea el impacto de los cambios sociales contemporáneos como la aceptación de las diversidades sexuales y su incidencia en los nuevos modelos familiares y reconoce los virajes que se producen en la función paterna, el lugar del Otro materno, etc., sin embargo sostiene que las transformaciones posibles tienen un límite al que conceptualiza como *realismo del goce*.³² Jorge Aleman encuentra en Lacan una *ontología tachada y realista*, la del *real de la imposibilidad de la relación sexual* como transhistórico. Para este autor los vínculos sociales, las estructuras de parentesco, los géneros, los dispositivos jurídicos, etc.. consistirían en diversas modalidades históricas de suplencia.³³

²⁹ Cf. Foucault, M. (1985). “El juego de Michel Foucault”, en *El Discurso del Poder*. Folio Ediciones. Buenos Aires.

³⁰ Cf. Veyne, P. (2014). *Foucault. Pensamiento y Vida*. Buenos Aires: Paidós. p. 32.

³¹ Foucault, M. (1985) Op.Cit.

³² Cf. Miller, J. (2013). *Piezas sueltas*. Buenos Aires: Paidós.

³³ Cf. Aleman Lavigne, J. Lacan, Foucault:el debate sobre el “construccionismo” . <http://virtualia.eol.org.ar/>

Encontramos que esta lectura de Lacan coincide notablemente con la de muchos de sus críticos.

Diversos pensadores pertenecientes a las ciencias sociales y a los “estudios de género” ponen en cuestión al psicoanálisis de Lacan por sus referencias enunciadas de manera a-histórica. Enumeraremos algunos pocos. E. Badinter considera que Lacan es *totalmente indiferente a la historia, la realidad social y la lucha de sexos* y que *se apoya en una teoría del Patriarcado Eterno y necesario para justificar el primado del Falo*.³⁴ J. Butler le asigna una *descripción de la sexualidad en términos de estatismo cultural*. La ley Paterna como *fija y universal* en Lacan convertiría la identidad en un *asunto fijo y fantasmático*.³⁵ G. Fraisse denuncia el falocentrismo del pensamiento freudiano y lacaniano y la presunta “neutralidad” del orden simbólico.³⁶ Y Bordieu califica a la teoría lacaniana de *falonarcisista*, debido a lo que entiende como *acentuación de los aspectos viriles en detrimento de lo femenino*. Establece que el vínculo entre el falo y el logos no va más allá de un *mito docto* que es expresión de *fantasmas sociales*.³⁷

Si bien estos autores hacen hincapié principalmente en la crítica al supuesto androcentrismo del psicoanálisis lacaniano, articulado desde una perspectiva presuntamente “estática” y desde un punto de vista supuestamente atemporal, sus observaciones no dejan de concordar en un punto con los postulados “realistas” del psicoanálisis lacaniano actual. Se trata en un caso de la eternidad de la *primacía fálica* y en el otro de la del *goce pulsional*.

Nuestra propuesta es que Lacan da cuenta, produciendo la particularidad del psicoanálisis, de la idea de que la “sexualidad” hay que pensarla como un concepto enmarcado en una perspectiva relativista histórica, epistemológica y cultural acorde a su oposición a la concepción de las esencias eternas propia de la filosofía clásica.

³⁴ Cf. Badinter, E. (1992) *XY De l'identité masculine*. Paris: Ed. Odile Jacob.

³⁵ Cf. Butler, Judith (2007). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós. .

³⁶ Cf. Fraisse. (1996). *La diferencia de los sexos*. Buenos Aires: Manantial.

³⁷ Cf. Bourdieu, P. *La Dominación masculina*. <http://es.slideshare.net/montenaf/bourdieu-pierre-la-dominacin-masculina-filosofa-ensayo>

MARCO REFERENCIAL – EPISTÉMICO.

Arnold Davidson participa de una lectura sobre la sexualidad introducida en el campo intelectual fundamentalmente por Foucault, y también por Koyré, Bachelard, Veyne y Hacking entre otros. Lleva el nombre de *epistemología histórica* e intenta mostrar cómo la noción *sexualidad* “está vinculada a la aparición de nuevas estructuras de conocimiento y, en especial, a un nuevo estilo de razonar y a los conceptos empleados en él.”³⁸ Esta posición anula el pensamiento filosófico tradicional que toma a la sexualidad como una invariable transhistórica, inmodificable, anterior a cualquier empleo que se haga de ese concepto, por fuera del análisis de sus reglas particulares de formación y combinación. Estos autores consideran que los conceptos son históricamente contingentes ya que su aparición y su valor dependen del contexto teórico y práctico al que están asociados. Veyne sostiene que los hechos históricos no están organizados por períodos o personas sino por nociones, y en esa línea Davidson -en un artículo específicamente dedicado al psicoanálisis- afirma que los nombres (Freud, Lacan en nuestro caso particular) deben ser tratados como “depositarios de cierto conjuntos de conceptos y el modo en que esos conceptos encajan y constituyen un espacio conceptual”.³⁹ Foucault consideraba que una teoría epistemológica útil de la verdad no podía estar por fuera de las condiciones históricas variables bajo las cuales los enunciados se convierten en candidatos a la categoría de verdad.

¿Lacan participaba de este modo de pensar? Efectivamente participó del problema de su época: la verdad. La discusión en la corriente intelectual francesa de la época basculaba entre preguntas como: ¿La verdad es o no de adecuación a su objeto? ¿Se trata de una categoría histórica o transhistórica? Lacan las tomó y participó del debate alineándose fuera de las perspectivas filosófica, histórica y psicoanalítica tradicionales. Mostró cómo la ciencia creó su concepto de verdad positiva -la

³⁸ Davidson, A. (2004). *La aparición de la sexualidad*. Barcelona: Ed Alpha Decay.

³⁹ *Ibíd.*

exactitud- y en el psicoanálisis toma una materialidad discursiva y queda articulada a la sexualidad, dándole entonces un estatuto histórico y cambiante.⁴⁰

Dos afirmaciones de Davidson que nos permitirán avanzar en la pregunta:

1. Fue la aparición de una ciencia de la sexualidad la que hizo posible, incluso inevitable, que nos preocupáramos por nuestra verdadera sexualidad.
2. Nuestra división de las conductas sexuales en homosexuales y heterosexuales no es aplicable a los griegos, los romanos y los primeros cristianos porque no tenían ese concepto y por ende no tenían esa experiencia.

POSICIÓN DE LACAN

En oposición a la Historia entendida desde una causalidad finalista que cierra los sentidos -que Lacan critica conjuntamente con la noción de *revolución* desde las primeras clases de *El Seminario 20*-, la noción de historia en la que podemos agrupar a Foucault, Veyne, Davidson y Lacan es aquella que plantea la pregunta por las posibilidades de elección formal que tiene a su disposición la época y que permite vislumbrar otras posibilidades en tanto se trata de una conexión lógico-conceptual. La centralidad que a fines del siglo XIX toma el asunto de la *sexualidad* a partir del concepto de *instinto sexual* y la *nosología de las perversiones* dentro del campo científico es la condición de posibilidad, de habilitación del psicoanálisis y la aparición de la lingüística estructural la de la noción de *significante*, por ejemplo. Estas puntuaciones históricas han sido permanentes en la enseñanza de Lacan.

En la clase 8 de *El Seminario 20*, Lacan necesita presentar una secuencia lógica -y por ende histórica, en los términos que acabamos de plantear- para situar el surgimiento del psicoanálisis en relación a la ciencia y la pertinencia de su campo en cuanto a lo sexual, el amor y el goce como hechos discursivos. La consignaremos brevemente, incorporando referencias de otros seminarios y conferencias.

⁴⁰ Cf. Lacan, J. (2005). *El triunfo de la religión*. Paidós: Buenos Aires.pp96/97."No se entiende por qué lo real no admitiría una ley que se mueve"

En primer lugar: Lacan ubica en la antigüedad griega, en la sociedad feudal y en el Renacimiento una “etapa del pensamiento” caracterizada por cierto uso del lenguaje que hace a un tipo de relación del “hombre” con la realidad y el otro en la que predomina el vínculo de lo semejante con lo semejante. El sujeto o el alma como microcosmos serían el espejo del mundo o macrocosmos.⁴¹ Esta soldadura entre el hombre, la realidad natural y el orden social conlleva un modelo de amor que Louis-G. Tin llamó “homosocial”⁴² que en la edad media toma la forma de amor entre los caballeros al servicio del amo o en la filosofía de Aristóteles se revela en la figura de la “phylia”, lazo de amor entre dos seres en la búsqueda del Bien Supremo. Estas, entre otras, serían modalidades del amor *homosexuelle*, neologismo lacaniano que anuda “hombre”, “mismo”, “semejante” y “sexual”, aludiendo al predominio del vínculo imaginario que conlleva, además, la posibilidad de una relación de conocimiento entre un alma y la otra, dentro de un paradigma que sostiene la posibilidad del conocimiento del objeto por parte del sujeto. Estos presupuestos, para Lacan, constituyen a la psicología y perduran en nuestra época. Lacan lo escribe en su álgebra como coalescencia entre a y S(A/ barrado).

Desde *El Seminario 2* Lacan reconoce el carácter inicialmente androcéntrico del orden simbólico,⁴³ así como sus “correcciones” e inflexiones.

Esta primera etapa histórica coincide en gran medida con el predominio de lo que Laqueur⁴⁴ llama el “modelo unisexual”, en función del cual la mujer se veía como semejante anatómicamente e inferior jerárquicamente al hombre -era un hombre disminuido- en oposición al modelo moderno que sostiene “dos sexos opuestos e inconmensurables”. Por eso cuando el modelo unisexual se impuso durante el Renacimiento eran comunes los relatos de mujeres que devenían hombres “por exceso de calor” o de hombres que amamantaban. Se trataba de un régimen de relaciones entre lo posible y lo imposible distinto del de la modernidad. Como Freud

⁴¹ Cf. Meschiany, D. y Sarrailet M. I., *El problema del realismo y lo sexual en psicoanálisis*. Presentación en las Cuartas Jornadas de Apertura 2013.

⁴² Tin, L. (2012). *La invención de la cultura heterosexual*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

⁴³ Lacan, J. (1984). *El Seminario*, libro 2. Paidós. Buenos Aires. Clase 8/6/55.p.390

⁴⁴ Cf. Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Ed. Cátedra.

no contemplaba estas diferencias históricas, diagnosticó la bisexualidad en Leonardo a partir de las representaciones de los órganos genitales en sus dibujos, desconociendo que los biólogos renacentistas siempre veían un cuerpo masculino.

Ubica una segunda etapa en el siglo XII, cuando surge un hecho que involucra un corte en las categorías de pensamiento y en la vida social, corte que para Lacan implica un cambio en la perspectiva de los lazos amorosos y sexuales: la mujer comienza a ser jerarquizada en el sistema poético del amor cortés en oposición a su lugar de objeto de intercambio entre linajes, como signo obligado de poder y prestigio. La Dama idealizada, a la que el caballero debía consagrarse según rituales reglamentados, se sostenía en esta estructura poética como un objeto abstracto e imposible, cumpliendo una función distinta del semejante en el plano imaginario. El supuesto era el de una elección “libre”, por puro amor.⁴⁵ Para Lacan, esta expresión artística ponía en juego otra función de lo imaginario: “organizar la inaccesibilidad del objeto”.⁴⁶ Dicho episodio histórico inaugura lo que luego se consolida como el modelo heterosexual de la relación amorosa a partir de la valorización de la figura femenina, que culmina luego en los movimientos de liberación de la mujer iniciados a fines del siglo XVIII.⁴⁷

Este corte en la historia marca el comienzo de la sustitución del partenaire en el lugar de la imagen invertida del semejante por el objeto a correlativo del deseo como deseo del Otro, con la declinación del pensamiento cosmológico-psicológico, o sea, el quiebre de la soldadura macrocosmos-microcosmos.⁴⁸ En algebra lacaniana: disociación entre a y S(A barrado). Este sistema de ideas pierde su exclusividad con el surgimiento de la ciencia moderna que en el siglo XVII constituye el corte histórico decisivo que marcaría la fundación del sujeto con el que luego va a operar el psicoanálisis, dándole su estatuto clínico y terapéutico.⁴⁹ La tesis de Koyré a la que Lacan adscribe, es: la matematización como requisito fundamental del saber científico (Galileo) y el establecimiento de la certidumbre a partir del *cogito*, implican la ruptura

⁴⁵ Cf. Tin Louis- Georges (2012). *Op. Cit.*

⁴⁶ Lacan, J. (1988). *El Seminario*, libro 7. Buenos Aires: Paidós. Clase 10/2/1960. pp 182 y sigs.

⁴⁷ Lacan, J. *El Seminario*, libro XIII, (Inédito). Clase 12/1/1966.

⁴⁸ Lacan, J. *El Seminario*, libro XII. (Inédito). clase 16/6/65.

⁴⁹ Lacan, J. *El Seminario*, libro XIII, (Inédito) Clase 12/1/1966.

del pacto “entre el significante y las cosas”. Se trata del momento de la “puesta en evidencia” de la función del significante, en tanto representa al sujeto para otro significante.⁵⁰

La lectura de Koyré le permite a Lacan plantear el abordaje de lo real por parte de la ciencia en términos de la delimitación de lo imposible matemático y lógico, que como tal está sujeto a los cambios en las leyes científicas que se constatan en la historia del pensamiento.⁵¹ Por ejemplo, la imposibilidad de mutación de un tiempo y espacio absolutos en el sistema de Newton, la imposibilidad de sobrepasar la velocidad de la luz en la teoría de la relatividad o el principio de incertidumbre en la física cuántica.

Una de las consecuencias del desarrollo científico operando en estas coordenadas es la producción de cierto tipo de instrumentos que desde “el microscopio a la TV”⁵² - según Lacan- han propiciado una nueva forma de lazo social, cuestión que no profundizaremos pero que referimos sólo para subrayar la dificultad de concebir ciertos términos del psicoanálisis que Lacan propone por fuera de las transformaciones histórico-culturales.

Desde esta perspectiva el psicoanálisis surge, para la teoría lacaniana, como un discurso científico que vincula la verdad subjetiva con la vida sexual,⁵³ pero es preciso no desconocer que con el correr de los tiempos, este supuesto ha cambiado. Lacan, en 1967 ya reconoce que la sexualidad ha dejado de ser la “revelación de lo oculto”, pero sin embargo expresa -en coincidencia con ciertas tesis foucaultianas- que “debe haber habido una razón para que la sexualidad haya asumido una vez la función de verdad” y “además, si la asumió una vez, la conserva”. Respecto de este hecho discursivo, fechado en cierto contexto histórico, la posición de Lacan es clara: el psicoanalista tiene a su alcance que “la sexualidad agujerea la verdad”, en tanto la pregunta del neurótico moderno que aparece respecto del acto sexual es si se es verdaderamente un hombre o se es verdaderamente una mujer. En este sentido lo sexual mostraría “su incapacidad para revelarse”, “hombre” y “mujer” no son otra cosa que significantes y nada puede garantizar para ellos un ser verdadero que cierre en sí

⁵⁰ Lacan, J. El Seminario, libro XII. Clase 16/12/64

⁵¹ Ibid. Meschiany, D y Sarrailet María Inés.

⁵² Lacan, J. Seminario 20, *Otra vez*. Clase 8. Trad. Rodriguez Ponte.

⁵³ Lacan, J. (2007). “Lugar, origen y fin de mi enseñanza.” En *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós.

mismo. Lacan es contundente al ubicar al psicoanálisis a contrapelo de un supuesto actual: la idea de que la sexualidad es expresión de la forma individual de la personalidad. En el mismo sentido Foucault establece que recién en el siglo XIX aparece la pregunta de “quién eres en lo sexual”. Anteriormente nadie se concebía sustancialmente homo u heterosexual. Laqueur sitúa la aparición de los dos sexos biológicos, opuestos e inconmensurables, recién a partir del siglo XVIII, cuando el orgasmo se convierte en un indicador biológico de la vida sexual. Con este nuevo modelo biologista, producto del cambio de discursos dominantes respecto de la interpretación de los cuerpos femeninos y masculinos, “ya no dan de mamar los hombres y a las mujeres no se les cambia caprichosamente el sexo”. La ciencia actual -la biología en este caso- delimita de este modo lo posible y lo imposible.

Laqueur diagnostica un problema en Freud porque sostiene que, por un lado, Freud es heredero del modelo de diferencia sexual de la Ilustración que se lee en la fórmula económica *la anatomía es el destino* e implica que la vagina es lo opuesto del pene y la heterosexualidad es el estado natural de la relación entre dos sexos opuestos inconmensurables. Pero a su vez, fue Freud quien más cuestionó este modelo al aseverar que la libido no conoce sexo, que el clítoris es una versión del órgano masculino y que en la histeria la cultura adopta un papel causal de los órganos. Esta sería, según este autor, “la versión central de la historia moderna de la batalla del sexo único frente a los dos sexos”. La ciencia parece haber descubierto, en la diferencia entre el pene y la vagina, el fundamento de la diferencia de roles sociales de las mujeres y de los hombres, diferencia que obsesionaba a la época, y en esa línea Freud sugiere que la represión de la sexualidad femenina clitorideana exalta el deseo masculino y refuerza, así, la elección heterosexual sobre la que descansaría la reproducción, la familia y la misma civilización. Otra tesis problemática de Freud: la presión social toma un niño perverso polimorfo y lo conmina a integrarse como hombre o como mujer heterosexual apoyándose en el correlato orgánico del cuerpo en la oposición de los sexos y sus órganos.

En este punto Lacan plantea una “renovación del sentido de lo que Freud ha llamado sexualidad.”⁵⁴ Entendemos que en esta propuesta la sexualidad no consiste en algo “oculto” que el psicoanálisis ayuda a revelar y que atañe a lo más propio de “cada uno”. En la teoría de Lacan la sexualidad se localiza como un agujero en el campo de la verdad y en el neurótico moderno la pregunta por lo sexual implica este agujero, que se tematiza con la fórmula “no hay relación sexual” o “no hay inscripción relación/proporción sexual en la estructura”. No nos adentraremos en el desarrollo de las complejas derivaciones que implica la escritura lógica y matemática de esta fórmula. Sólo destacaremos que para Lacan el psicoanálisis demuestra que esta fórmula no puede escribirse científicamente, lo que marca el punto de imposible que lo constituye como ciencia.

Si el lenguaje “transporta” la idea de *todo* imponiendo aristotélicamente un ser y una esencia: “*Todo hombre es x*”, no se puede establecer en psicoanálisis que todo hombre sea apto para satisfacer a toda mujer.

Parafraseando a Lacan en *El seminario 20*, será imposible escribir como tal la relación sexual porque, entre otras razones, “hombre” y “mujer” como significantes están ligados al *usocorcorriente* (*discorcorriente*{*disquourcourant*})⁵⁵ del lenguaje, lo que impide pensarlos desde una perspectiva a-histórica.

Para concluir: El psicoanálisis de Lacan se inscribe en el campo de la ciencia en oposición a cualquier otro programa epistémico que conciba la sexualidad y el goce como reales transhistóricos y que por lo tanto recurra implícita o explícitamente a la biología para sostener su posición.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Seminario 20, *Otra vez*. Clase 4. Trad. Rodríguez Ponte. Aclaración de la traducción: **JAM/S**: [Es también lo que se expresa en lo que recién he llamado el discurso corriente {*discours courant*}. Escríbanlo *disco-rsocorriente* {*disque-ourcourant*}] — Llamo la atención del lector sobre otras resonancias homofónicas de este párrafo, imposible señalar todas, por lo que cualquier “traducción” sólo puede proponerse como tentativa: *discours* (discurso), *disque* (disco), *dis que* (di que), *disque tout court* (disco simplemente), *disc ours* (*ours* = oso), *disque... hors* (disco... fuera). Tal vez por esta razón, la pretendida traducción **JAM/P** juzgó pertinente ampliar el párrafo traducido: “Es también lo que se expresa en lo que llamé hace poco el discurso corriente. Escríbase *disco ursocorriente*, *disco-fuera-de-corrien-te*...” (p. 44).

BIBLIOGRAFÍA DEL SEGUNDO APARTADO:

1. Aleman Lavigne, J. Lacan, Foucault:el debate sobre el “construccionismo” .
<http://virtualia.eol.org.ar/>
2. Badinter, E.(1992) XY De l'identité masculine. Paris:Ed. Odile Jacob
3. Bourdieu, P. La Dominación masculina. <http://es.slideshare.net/montenaf/bourdieu-pierre-la-dominacin-masculina-filosofa-ensayo>
4. Butler, Judith (2007) El género en disputa. Barcelona: Paidós.
5. Davidson, A. . (2004). La aparición de la sexualidad.Barcelona. Ed Alpha Decay.
6. Foucault, M. (1985) “El juego de Michel Foucault”, en *El Discurso del Poder*. Buenos Aires:Folio Ediciones.
7. Fraisse.(1996) La diferencia de los sexos. Buenos Aires: Manantial.
8. Lacan,J.(1984) El Seminario, libro 2. Buenos Aires: Paidós.
9. Lacan, J.(1988) El Seminario, libro 7. Buenos Aires: Paidós
10. Lacan, J. (2005) El triunfo de la religión. Buenos Aires: Paidós.
11. Lacan, J. *El Seminario, libro XIII*, (Inédito)
12. Lacan, J. El Seminario, libro XII(Inédito)
13. Lacan, J. Seminario 20, *Otra vez*. Clase 8.Trad. Rodriguez Ponte.
14. Lacan, J. (2007). “Lugar, origen y fin de mi enseñanza.” En *Mi enseñanza*. . Buenos Aires: Paidós.
15. Laqueur, T. (1994) La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud.Ed. Cátedra.Madrid.
16. Miller, J-A (2008). Piezas sueltas. Buenos Aires: Paidós.
17. Veyne, P. (2014) *Foucault. Pensamiento y Vida*. Buenos Aires: Paidós

DÉBORA MESCHIANY:

Psicoanalista. Miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica de La Plata.

MARÍA INÉS SARRAILLET:

Psicoanalista. Miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica de La Plata.

e-mail: misarra@netverk.com.ar

SUJEITO E RESPONSABILIDADE.

SUBJECT AND RESPONSABILITY

FLAVIA GOMES DUTRA

RESUMO:

O que quer dizer considerar o inconsciente responsável como marco da clínica psicanalítica contemporânea? Em que medida ao Sujeito do Inconsciente poderia ser imputada alguma responsabilidade? O que quer dizer responsabilidade subjetiva? Para percorrer estas questões analisaremos a evolução do conceito de sujeito e seu enredamento na equivalência estabelecida entre os termos: sujeito, agência e eu. Analisaremos também a repercussão dos rastros da evolução deste conceito no entendimento do conceito lacaniano de Sujeito do Inconsciente.

PALAVRAS-CHAVE: sujeito – agência – eu – sujeito do inconsciente – isso – responsabilidade subjetiva.

ABSTRACT:

What does it mean to consider the responsible unconscious as a milestone of contemporary psychoanalytic clinic? To what degree could any responsibility be imputed to the Subject of the Unconscious? What is the meaning of subjective responsibility? To address these questions we will analyze the evolution of the concept of subject and its entanglement on the equivalence among the terms: subject, agency and I. We will also analyze the repercussion of the trail of this concept evolution in the understanding of lacanian concept of Subject of the Unconscious.

KEY WORDS: subject – agent – me – subject of the unconscious – it – subjective responsibility.

Introdução:

Por nossa posição de sujeito, sempre somos responsáveis.

(Lacan, Ciência e verdade)

O sujeito é responsável pelo seu próprio inconsciente.

A segunda frase (e sua variante: o sujeito é responsável pelo seu próprio gozo), já um jargão no meio analítico, é na verdade uma interpretação recorrente da

afirmação textual de Lacan –que a antecede, no alto. Invoca a responsabilidade subjetiva aplicada à análise.

Cabe perguntar, antes de tudo, a que “sujeito” se refere a segunda frase? Indivíduo, pessoa ou Sujeito do Inconsciente? Não teria como negar a pertinência destas afirmações quando aplicadas à pessoa, ao indivíduo, ao cidadão se a elas acrescentássemos as consequências do inconsciente e trocássemos “sujeito” por “pessoa”: a pessoa é responsável pelas consequências do inconsciente. Querendo ou não, cada qual arca com isso, responde a isso, responde por isso! Por menos que as manifestações inconscientes digam respeito à vontade e à deliberação individual, é a pessoa, o indivíduo, o cidadão quem enfrenta suas consequências, irremediavelmente. Até aqui, me refiro às consequências das manifestações inconscientes, como o sintoma ou o gozo. O que eu vou fazer com aquilo do qual padeço? O que decido fazer com meu sintoma? Ou ainda, o que eu faço com um lapso que se apresenta em público? Pode ter como efeito a responsabilização, uma vez que sou instada a responder por tal manifestação, considere ou não sua natureza inconsciente.

Coisa bem diferente é pensar que “eu faço isso acontecer”, eu me saboto porque obtenho nisso um ganho e por isso fabrico uma fobia, uma obsessão, ou, até, um filho psicótico. Essa leitura deriva de uma certa concepção de sujeito cevada há séculos, bem distinta daquela do Sujeito do Inconsciente. De fato, a pessoa é responsável pelo que faz do seu sintoma, mas quem é responsável pela produção do sintoma?

E ainda, que sujeito é esse “proprietário” de um inconsciente pelo qual –uma vez dono– é responsável?

Tal frase, na boca de um analista lacaniano, nos leva a considerar que o “sujeito” referido, este suposto responsável, é o Sujeito do Inconsciente. Seriam esses dois conceitos –o de Sujeito do Inconsciente e o de responsabilidade– compatíveis? Ambos, hoje, costumam aparecer de mãos dadas, e sua união é situada, por alguns, como marco da clínica psicanalítica contemporânea:

No séc. XXI, o psicanalista que acredita no inconsciente irresponsável não trata o sintoma e não cura.¹

Responsabilidade

A responsabilidade subjetiva é um tema muito em voga na literatura de auto ajuda, no *coaching*, e até na psicanálise lacaniana. Sabemos que não há análise sem interrogação: por que? O que isso diz de mim? O que isso quer dizer? O questionamento, pré-condição para que uma análise aconteça, é confundido com a responsabilização do Sujeito pelo “próprio” sintoma e gozo.

A responsabilidade subjetiva está ligada ao Eu e há que contar com ela para que uma análise se dê. Que alguém se responsabilize pela sustentação do trabalho é condição para que este aconteça –que o pretenda, que pague, que fale: há responsabilidade nisso. Quando alguém padece de um sintoma e procura um pai de santo é menos responsável por seu sintoma do que aquele que procura um analista? Eu posso me responsabilizar pelo meu sintoma e decidir calá-lo, tomando uma pílula ou uma garrafada do João de Abadiânia. Eu posso me responsabilizar pelo meu sintoma, supor que ele é causado por um espírito obsessivo e procurar um pai de santo pra me livrar daquilo. Posso ainda supor que fui uma canalha na outra vida e tenho uma conta a pagar nessa, que fui uma assassina serial na vida passada e, por isso, lavo minhas mãos 500 vezes ao dia. Ou ainda: posso me responsabilizar pelo meu sintoma, me perguntar o que isso quer dizer de mim e procurar um analista. São caminhos possíveis. Não há certo ou errado nesses caminhos. Há responsabilidade em qualquer das escolhas. Trata-se aí de uma decisão sobre o que fazer com aquilo do qual padeço, determinada pela maneira como entendo o que me faz sofrer. Este entendimento é, por sua vez, submetido ao modelo que adoto da subjetividade.

A psicanálise, em virtude de sua concepção da subjetividade, do sintoma e da via que propõe para tratá-lo, situa aquele que a procura numa posição distinta daqueles que elegem outras maneiras de enfrentar seus sofrimentos. Tal posição implica numa ética.

¹ Forbes, J. (2012): *Inconsciente e responsabilidade – Psicanálise do SC. XXI*. São Paulo: Manole. p.13.

A responsabilidade, segundo Hanna Arendt,² é individual. Não há responsabilidade coletiva. O Sujeito do Inconsciente, por outro lado, não corresponde ao individual uma vez que está submetido ao Outro, e se apresenta numa condição acéfala, determinada pelo fato de que Isso pensa e fala. O que corresponde à responsabilidade subjetiva é a responsabilidade individual e, assim, toma-se o Sujeito por indivíduo quando se postula esta categoria na análise. Vê-se que a noção de responsabilidade, aplicada à clínica, depende da concepção de sujeito que se adota.

A palavra responsabilidade vem do latim *responsus*, particípio passado de *respondere*, que significa responder, prometer em troca. A partícula *re* –de volta, para trás– mais *spondere* –garantir, prometer. Seus desdobramentos semânticos colocam responsabilidade na esteira da garantia. *Sponsor* significa fiador, fiança, segurança, garantia, o que garante. Assim, quando o analista transporta tal conceito para a análise, encontra um ponto onde ancorar-se: se a análise fracassa, provavelmente é porque o sujeito não se responsabiliza pelo seu sintoma e quer continuar gozando.

Arendt trabalhou bastante este tema em relação ao Holocausto. Para ela, responsabilidade está ligada à consciência e à condição de cidadão. Não existe responsabilidade coletiva ou inocência coletiva. A culpa e a inocência só fazem sentido se aplicadas aos indivíduos.

Por outro lado, será que dá pra acreditar que Hitler engendrou sozinho a ideia de matar os judeus, os ciganos, os homossexuais, os deficientes mentais, os comunistas? Tudo isso é responsabilidade de um indivíduo?³ Segundo o modo como a modernidade localiza o sujeito,⁴ como agente, ente imputável, a resposta é sim. Se há crime, há criminoso –aqui está o sujeito moderno. Mas a questão é mais complexa e ultrapassa as responsabilidades individuais. É claro que o fato de o nazismo estar além de Hitler não abona sua responsabilidade –a de Hitler: este teria irremediavelmente que responder por isso. Arendt critica a tendência à “desculpabilização” oriunda de um medo de julgar e da ideia de que ninguém é um agente livre e por isso não pode ser responsabilizado:

² Arendt, H. (2004): *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Cia das Letras.

³ Eidelsztein, A. (2013): conferência sobre “Topologia e Clínica”. Brasília.

⁴ Libera, Alain (2013): *Arqueologia do sujeito, Nascimento do sujeito*. São Paulo: Fap–Unifesp.

Daí o enorme alarido assim que alguém atribui uma culpa específica a uma pessoa em particular, em vez de pôr a culpa de todos os atos ou acontecimentos em tendências históricas e movimentos dialéticos; em suma, em alguma necessidade misteriosa que funciona pelas costas dos homens e confere a tudo o que fazem algum tipo de significado mais profundo. Desde que se tracem as Raízes dos atos de Hitler até Platão ou Nietzsche, até a ciência e tecnologia moderna, ou até o niilismo ou a Revolução Francesa, tudo está bem.⁵

Entretanto, tomemos Jonathan Littel que, em seu romance *As Benevolentes*, põe um personagem a lembrar que a ideia da eugenia, da raça pura ligada à terra, veio dos próprios judeus. Assim como o termo “nacional socialista” é de um judeu. O mesmo personagem cita Benjamin Disraeli em *Coningsby* (1844):

O hebreu é uma raça sem misturas, com uma organização de primeira classe, é a aristocracia da natureza. (...) O fato é que não se pode destruir uma raça pura de organização caucasiana. É um fato fisiológico; uma simples lei da natureza, que pôs em xeque reis egípcios e assírios, imperadores romanos e inquisidores cristãos. Nenhuma lei penal, nenhuma tortura física pode fazer com que uma raça superior seja absorvida por uma inferior, ou por ela destruída. As raças perseguidoras misturadas desaparecem; a raça pura perseguida continua.⁶

Disraeli foi primeiro-ministro da rainha Vitória, fundou o império britânico e difundia ideias como essas no parlamento cristão. Vê-se como o nazismo levou tempo em fogo brando. É um bom exemplo de que “Isso pensa”, transcende o individual, e vai encarnando em distintas pessoas.

Uma definição de responsabilidade por José Ferrater:⁷

Se diz que uma pessoa é responsável quando é obrigada a responder por seus próprios atos. A grande maioria dos filósofos está de acordo que o fundamento da responsabilidade é a liberdade da vontade.

⁵ Arendt, H. (2004): *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Cia das Letras. p. 82.

⁶ Littel, J. (2007): *As benevolentes*. Rio de Janeiro: Objetiva. p. 421.

⁷ Ferrater, J. M. (1950): *Diccionario de filosofia*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. 1964.

Podemos pensar em liberdade da vontade em relação ao Inconsciente? O que quer dizer “ser livre” se o inconsciente existe e Isso pensa em mim?

Walter Benjamin, num texto intitulado “Destino e caráter”,⁸ afirma que o fato de o conceito de caráter ter sido vinculado a um contexto ético e o de destino a um contexto religioso foi fruto de um erro. Em relação ao destino, este erro se deveu a sua ligação com o conceito de culpa. Esta é a razão da infelicidade ser vista como a resposta de Deus ou dos deuses a uma culpabilidade religiosa. Será que estamos muito distantes dessa maneira de pensar? Se substituirmos “Deus” por “Eu”, temos que a infelicidade é uma resposta do eu a uma mancada do próprio eu, como uma ausência de autonomia e domínio de si mesmo. Eu, desse modo, posso “fazer um câncer” quando engulo minha raiva, ou quando me sobra gozo e pulsão de morte. A diferença é que a contrariedade aqui não é mais referida a Deus mas a um preceito –por que não?– moral, da agência, autonomia e auto-suficiência.

Já a felicidade seria o que liberta das cadeias do destino, da rede de seu próprio destino. Hölderlin chamava os deuses bem-aventurados de “sem destino”. Alcançar a felicidade coincide com algumas concepções de cura. A felicidade como ideal de cura libertador, que muitas vezes passa de ideal perseguido a imperativo perseguidor.

Destaco uma frase preciosa e muito significativa de Benjamin nesse texto:

...destino é o nexa de culpa do vivente.

E ele prossegue:

No fundo, o homem não é aquele que possui um destino; o sujeito do destino é indeterminável. Na ordem do destino, o vivente (culpado/infeliz) pode estar associado tanto às cartas quanto aos planetas, e a vivente serve-se da simples técnica que consiste em, por meio das coisas próximas e calculáveis, próximas e certas, empurrar o vivente em direção ao nexa de culpa.⁹

⁸ Benjamin, W. (2011): *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Editora 34. p. 89.

⁹ *Ibid*, p. 94.

Não é isso que arrisca fazer o psicanalista que trabalha na direção da retificação subjetiva, da responsabilização do Sujeito pelo seu próprio inconsciente? Onde a direção do tratamento seria encaminhar o paciente para o nexos de culpa do seu próprio destino neurótico? Isso parece mais neurotizante, se assemelha a uma obsessivação da direção da cura.

Em relação ao caráter, Benjamin nos oferece uma perspectiva interessante: o caráter pode ser libertador! Usa como exemplo a comédia de costumes, onde:

Enquanto o destino desenrola a imensa complicação da pessoa culpada, o caráter dá, em contraposição a esta servidão mítica, a resposta do gênio. A complicação torna-se simplicidade; o fato, liberdade. Pois o caráter da personagem cômica não é o do espantinho dos deterministas, ele é a luminária cujos raios tornam visível a liberdade de suas ações.¹⁰

Ou seja, o caráter é aquilo que desenreda a pessoa de seu destino culpado, e que a singulariza.

É o sol do indivíduo no céu incolor (anônimo) do homem.¹¹

O que nos permite pensar, de modo análogo, no sintoma como estilo.

O sujeito e a arqueologia de Libera

A evolução do conceito de sujeito se dá no terreno da filosofia secular e da teologia. A rede onde surge o conceito de sujeito e de subjetividade se arma muito antes de Descartes. Sua ligação com responsabilidade é efeito de uma certa noção de sujeito que prevaleceu na metafísica ocidental, da qual nosso pensamento, assim como nossa concepção intuitiva de sujeito, são frutos. Tal noção supõe um sujeito que se define como agente, totalmente distinto do Sujeito lacaniano, embora muitas vezes confundido com ele.

Trarei aqui alguns marcos da constituição deste conceito que Alain de Libera¹² levanta em sua arqueologia, a fim de vislumbrar os cruzamentos e fronteiras

¹⁰ Ibid, p. 97.

¹¹ Ibid, p. 98.

¹² Libera, A. (2013): *Arqueologia do sujeito, Nascimento do sujeito*. São Paulo: Ed. Fap–Unifesp.

com o Sujeito do Inconsciente. É impressionante encontrar nesses “sítios arqueológicos” explorados por Libera a influência sobre algumas interpretações do Sujeito lacaniano. Libera sustenta a tese de que o sujeito pensante, o homem enquanto sujeito e agente do pensamento, não é uma criação moderna, embora este conceito seja de nascença moderno. Não é tampouco um conceito “psicológico”. Menos ainda invenção de Descartes. É o produto de um encontro, muito longo, entre teologia e filosofia que, de fato, terá durado da Antiguidade tardia à idade clássica. Sua Arqueologia trata de uma longa suposição do sujeito, começando por Aristóteles e chegando até a “subjetividade sem sujeito” –que definiria a condição pós-moderna.

A tese mais geral desse nascimento do sujeito é a de que o “sujeito aristotélico” (sujeito suposto a Aristóteles por seus leitores; não existe esta concepção de sujeito, tal como a conhecemos desde a modernidade, em Aristóteles) se tornou o sujeito-agente dos modernos, fazendo-se “supósito” (suposto) de atos e de operações. Para Aristóteles, a palavra sujeito designava alguma coisa como um suporte ou um substrato dotado de uma capacidade receptiva, pensamento, uma afecção ou um afeto, ou uma alteração de um tipo particular. A associação das noções de sujeito e agente para designar o princípio do pensamento no homem seria, segundo Libera, bem improvável em Aristóteles. O início do “sujeito moderno” já se anunciava desde a Idade Média, basta lembrar do termo *suppositum intelligens* (supósito), presente no vocabulário da Escola, onde o sujeito pensante fez sua aparição. Mas o “*suppositum intelligens*” não foi levado em conta na questão do sujeito justamente porque a teologia foi considerada um saber menor e sua contribuição para este tema foi negligenciada.

Libera faz perguntas que urgem à psicanálise: quando, como e por que a experiência do pensamento teve de se fazer “subjetiva”, experiência de um sujeito agente ou causa de seu pensamento? Por que sujeito se tornou equivalente a agente e ao Eu? Como, por quais deslocamentos de conceitos, a subjetividade, tal qual ela emerge na modernidade, foi definida por duas propriedades: a autorreflexão (transparência de si) e a auto-fundação ou autonomia, o fato de ditar a si mesma a lei do seu agir?

De Descartes em diante a tendência geral no ocidente é para a concepção do sujeito como um indivíduo, ancorada na visão medieval de Boécio, que definia a pessoa como substância individual de natureza racional.¹³ Esta tendência insta à consideração do sujeito como Um, fechado, o interno, o dentro, envelopado por um corpo. Não é assim que muitas vezes o Sujeito do Inconsciente é entendido? Por um sujeito que tem um inconsciente dentro? Que é proprietário dele?

Lacan não só descentraliza o Sujeito, como o faz também com o Eu. Para ele, o Eu é a identificação à imagem do semelhante: Eu é outro –esta é uma frase de Rimbaud tomada por Lacan para destacar a condição de alteridade da subjetividade e sua irremediável excentricidade.

Libera mostra como a questão do sujeito mudou várias vezes de sentido, assim como as noções designadas pelo termo “sujeito”. Ela se alterna num complexo de questões-respostas que aparece e desaparece na história da filosofia e da teologia: quem somos nós? O que é o homem? Quem pensa? Qual é o sujeito do pensamento?

Essas questões avançam em duas redes distintas, a da sub-jetividade e a da subjetividade, e em momentos distintos. Atribui-se a Heidegger a distinção entre sub-jetividade e subjetividade. Nesse complexo de questões-respostas, a questão sobre nós surgiu primeiro. O dispositivo complexo do “eu”, do “mim” e do “si”, típicos da rede da subjetividade, não aparecem na rede da sub-jetividade. A distinção entre mim e meu, entre o que é si e o que é seu passa originalmente por um nós –o que nós somos– e o que é nosso, noções que constituem a chamada rede da sub-jetividade. A passagem da sub-jetividade à subjetividade, que assinala a entrada na modernidade, é franqueada por Descartes. É o momento em que o ego virou o protagonista da cena; se tornou o sujeito insigne, adquiriu o estatuto do ente mais verdadeiro.¹⁴ A subjetividade pode ser definida como a maneira como o sujeito faz a experiência de si mesmo.

Em algum momento, consolidado na modernidade, o sujeito agente do pensamento, equivalente ao eu, é a resposta para as questões acima.

¹³ Ibid, p. 106.

¹⁴ Ibid, p. 110.

na medida em que ela é sujeito de inerência real de estados e/ou atos mentais; e pode-se dizer que ela é sujeito lógico, na medida em que lhe são atribuídas qualidades.

Dessa distinção entre sujeito de atribuição e sujeito de inerência surgiu a teoria clássica, depois moderna, do sujeito: o “atributivismo”, que fez da alma um atributo do corpo, interpretou os atos mentais como atributos ou predicados da alma, do espírito e, finalmente, do “eu”, do “mim”, ou da consciência. Subjetividade e atributivismo têm estreita ligação. Os ecos desta ligação se fazem sentir na interpretação do inconsciente como atributo do sujeito.

Houve uma assimilação progressiva da predicação acidental pela predicação “denominativa”. E mais uma distinção se estabeleceu: sujeito de inesão e sujeito de denominação.

Não é possível considerar as transformações do sujeito moderno sem levar em conta a denominação. Sujeito de inesão refere-se à substância relativa aos acidentes que lhe são inerentes; como a neve é sujeito da brancura que lhe é inerente. Todo sujeito de inesão é um sujeito de denominação –dizemos da neve que ela é branca– pois todo acidente pode ser dito de seu sujeito. Mas nem todo sujeito de denominação é sujeito de inesão. De fato, muitas coisas são ditas de um sujeito que não “são em” um sujeito. Por exemplo: no soldado armado, a arma não é inerente ao soldado. O sentido de denominação é esgarçado a ponto de se tornar sinônimo de predicação: o sujeito é aquele que suporta o predicado.

A predicação denominativa desempenha um papel central na história do sujeito, ela está implicada na quase totalidade dos princípios do atributivismo, particularmente: o princípio da denominação do sujeito pelo acidente; o princípio da denominação do sujeito pela própria ação; o princípio de que toda ação é suposta a um agente. Temos aqui o sujeito determinado pelo acidente, pela ação que lhe é suposta e que ele, supósito, suporta como agente.

Prossigo, ainda na esteira da arqueologia de Libera. Na modernidade o sujeito é pensado, ao mesmo tempo, em dois planos: como sujeito de atribuição, sujeito “psicológico”; e como sujeito de imputação, sujeito “moral” –ainda que, praticamente, a atribuição tenha migrado para imputação, fundindo-as.

Atribuição e acusação estão ligadas originariamente e passaram por um deslocamento de sentido: a acusação hostil tornou-se uma atribuição neutra. Com o sujeito aconteceu o inverso: a mudança se deu no sentido da atribuição à

imputação. O sujeito, a quem se atribuía alguma coisa, torna-se imputável, aquele que é acusado de algo.

O que conduz de um ao outro? Do sujeito de atribuição ao sujeito de imputação?

A imputação é primeiro pensada como feita do exterior. Em um segundo momento –lógico e também histórico– a imputação é pensada como devendo se fazer do interior, pelo agente. É o momento em que o agente reconhece a si mesmo como proprietário de seus atos, responsável não apenas pelas ações presentes mas também pelas passadas. Libera reconhece aqui forte influência da definição de pessoa por Locke:

(...) vejo a palavra Pessoa como uma palavra que foi empregada para designar precisamente o que se entende por si-mesmo. Onde quer que um homem encontre o que ele chama de si mesmo, creio que um outro pode dizer que lá reside a mesma pessoa. A palavra pessoa é um termo jurídico que apropria ações, e o mérito ou demérito dessas ações; e que por consequência pertence apenas a gente inteligente, capazes de Lei, e de felicidade ou desgraça. A personalidade só se estende além da existência presente até o que é passado, por meio da consciência, que faz com que a pessoa tenha interesse em ações passadas, torne-se responsável por elas, reconheça-as como suas, e as impute a si com base no mesmo fundamento e pela mesma razão por que se atribui as ações presentes.¹⁵

Atribuição e propriedade são correspondentes: isso que me é atribuído é meu. E eu devo responder pelo que é meu, o que me torna responsável. A passagem da atribuição à acusação, no sujeito moderno, pode ser pensada a partir de Locke, na medida em que a pessoa se viu convocada a responder por aquilo que lhe era atribuído. Será que responder (prometer em troca, garantir)¹⁶ é o que imprimiria estatuto de acusação à atribuição? Determinada qualidade deixa de ser um atributo da pessoa, apenas, e sim algo pelo qual ela deve responder. E a resposta da pessoa a responsabiliza na mesma medida em que aquilo que lhe era atribuído passa a objeto de acusação.

¹⁵ Ibid, p. 425.

¹⁶ Vide etimologia de responsabilidade à pag.3 deste artigo.

A consciência lockiana é um operador cuja função é transformar o sujeito de atribuição em sujeito de imputação, estendendo sua responsabilidade até o passado. O sujeito de imputação é responsável.

Libera assinala influência da definição de pessoa natural de Hobbes na concepção de Locke da pessoa como termo jurídico, que está ligada à ideia de que a pessoa “apropria” ações graças à consciência.

O verbo *to appropriate* não faz parte do vocabulário de Hobbes, mas o verbo *to own* desempenha um papel considerável no capítulo do *Leviatã* dedicado à pessoa. *To own* reúne em um mesmo sintagma a significação do próprio, *my own*, que remete à da identidade consigo, a significação de propriedade, *owner*, designando o proprietário, e a significação do reconhecimento, quase no sentido da confissão, pois *to own* quer dizer igualmente reconhecer ou confessar.¹⁷

Temos, numa mesma vertente semântica, propriedade, reconhecimento e confissão entrelaçados no entendimento do que é pessoa. Sou o que tenho, o que admito, o que confesso. A identidade pessoal baseada na consciência e na apropriação dos atos. Eu me reconheço naquilo que me é próprio, que é meu, e mais especificamente naquilo que admito como meu. Na esteira dessa lógica, o sujeito é proprietário de seu inconsciente, fechado com ele numa célula e responsável por ele desde o passado. Temos, assim, o inconsciente do paciente e o inconsciente do analista, duas esferas separadas, duas propriedades com fronteiras bem demarcadas. “Sonhar com paciente já é demais, quer dizer que ele está invadindo o meu inconsciente” –ouvi certa vez de um colega analista. [

Sabemos, com Lacan, que o Sujeito do Inconsciente é aquilo que se dirige a um analista, que não existe este inconsciente se não houver analista. A simples ideia de endereçamento já derruba a noção de propriedade. Lacan propõe a noção de um Sujeito localizado entre dois significantes. Esta noção só opera na prática analítica, pelo ato de o analista tomar como significantes alguns termos do material da sessão. É uma afirmação impactante, que impede qualquer tendência de conceber o inconsciente como próprio e nos conduz a um problema ontológico, tanto em relação ao modo de existência do inconsciente quanto ao modo de considerar a psicopatologia e até as estruturas clínicas.

¹⁷ Libera, A. (2013): *Arqueologia do sujeito, Nascimento do sujeito*. São Paulo: Ed. Fap–Unifesp. p.425.

Nessa lógica, o que nos autoriza a afirmar que alguém é histérico, ou é psicótico? O que nos autoriza a colocar o *pathos* no campo do ser? Ou a conceber a estrutura psíquica como uma ontologia?

A análise engendra um espaço distinto daquele em que retrucaríamos um paciente que nos atribui um dizer qualquer: “não, olha, eu não disse isso, isso foi você quem pensou, eu te disse outra coisa”. Desde o momento em que aceitamos a demanda, o sintoma se deslocou e nos transformamos em parte do sintoma. Aquilo que se passa entre um e outro, dito analisando e dito analista, esse é o Sujeito do Inconsciente, tema da análise. Esta concepção implica, sim, numa responsabilização do analista.

Atributivismo x substancialismo

O atributivismo, que está no princípio da psicologia moderna, se opõe ao substancialismo, geralmente referido a Descartes.

Considerando as teorias atributivista e substancialista, respectivamente definidas: na teoria atributivista a alma é uma propriedade, um atributo do corpo, que é uma substância; na teoria substancialista a alma é uma coisa, uma substância, um sujeito de propriedades. Temos aqui uma importante influência da correlação entre sujeito e substância.

O cartesianismo é considerado unanimemente como o paradigma do substancialismo. Descartes evoca o argumento de que o nada não pode ter nenhum atributo real, pois não pode haver aí atributo sem substância, nem qualidade ou propriedade sem sujeito, nem pensamento sem coisa que pensa, exatamente pelo fato de que não se pode atribuir nada ao nada, o nada não pode ser sujeito. Deste argumento é possível inferir seu *cogito ergo sum res cogitans* –penso, logo sou coisa pensante. Aqui é onde Descartes é mais aristotélico. Havia, em Aristóteles, a exigência de colocar uma coisa/substância no fundamento de toda atividade ou ação, somente uma coisa ou substância podia ser causa. Esta noção de causa-agente está ligada primitivamente à ideia de sub-jetividade. Agência é uma disposição a agir, é preciso um sujeito, encarnado num corpo, suporte dessa disposição.

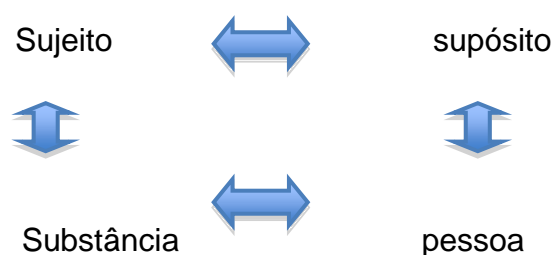
Em Aristóteles, ‘o sujeito consciente’ é o composto do espírito e do corpo, enquanto que em Descartes é a substância mental, prisioneira do corpo.¹⁸

Libera faz uma ressalva:

(...) a tese geral que reporta o ‘sujeito’ aristotélico ao composto de corpo e alma é correta, desde que esteja claro que ela é retroativa, que não é o sujeito ‘de Aristóteles’, mas o sujeito projetado no *De Anima* desde a episteme cartesiana, a partir da definição do sujeito como ‘sujeito consciente’.¹⁹

Tal pensamento nos remete ao estoicismo antigo.²⁰ Para os estoicos, tudo o que existe é corpo. A afirmação de que tudo é corpo quer dizer unicamente que a causa é um corpo, e o que sofre a ação dessa causa também é um corpo. A causa de que se trata aqui é a essência do ser, e não um modelo ideal que o ser teria que alcançar. Causa é aquilo que age no ser, vive nele, o faz viver e é um corpo. Os incorporais –o exprimível, o vazio, o tempo e o lugar– por natureza, não podem nem agir nem padecer. O corpo era o único agente.

Podemos ver que a correlação sujeito/substância/agente é bem anterior a Descartes, apesar de lhe ser atribuída a paternidade do sujeito moderno conector desses termos. Retomemos o segundo esquema,²¹ que articula os 4 termos indispensáveis à passagem da sub-jetividade à subjetividade e que marca uma nova discursividade:



O ponto de partida pra encararmos este esquema é a definição medieval de Boécio, já citada aqui, da pessoa como “substância individual de natureza

¹⁸ Ibid p. 211.

¹⁹ Ibid p. 212.

²⁰ Bréhier, E. (2012): *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

²¹ Vide pag. 8.

racional”. Boécio assinala que sua definição da pessoa apenas traduz em latim o que os gregos chamam de *hypostasis*, termo associado a: supósito, substância, *supositum inteligens*. O sujeito pensante foi equiparado à substância em suas traduções.

Temos aqui um conjunto de sinonímias: pessoa, sujeito pensante, substância, supósito, indivíduo. Foi assim que muitos modernos compreenderam a gênese da noção de pessoa, e foi com isso que alguns decidiram romper. Heidegger, em *Ser e Tempo*²² afirma que a pessoa não é uma coisa, uma substância, nem um objeto –numa crítica a Descartes por ter “coisificado” o sujeito.

Princípios medievais deram origem ao sistema que define o “*a priori* histórico”²³ do discurso da subjetividade e determinaram a emergência do sujeito moderno a partir do “quiasma da agência”. Estes princípios que propiciaram a correlação do termo agente com o termo sujeito são, respectivamente:

- a) Princípio da denominação do sujeito pelo acidente.
- b) Princípio da sujeição da ação à potência de um agente.

Ou seja: uma ação está submetida à potência de um agente; o agente denomina a ação.

Isso se liga a um terceiro:

- c) Princípio da operação pela forma do operador.

Ou: a operação é determinada pelo operador; há pensamento se houver pensador.

Do complexo formado pelos dois primeiros princípios pode-se deduzir, da Idade Média à modernidade, as seguintes proposições:

- a. toda ação requer um agente;

²² Heidegger, M. (2005): *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: editora Vozes.p 144,145,147,161.

²³ A respeito do “*a priori* histórico”, v. Foucault, M. (1987): *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense universitária. p. 146.

(...) quero designar um *a priori* que não seria condição de validade para juízos, mas condição de realidade para enunciados. Não se trata de reencontrar o que poderia tornar legítima uma assertiva, mas isolar as condições de emergência dos enunciados, a lei de sua coexistência com outros, a forma específica de seu modo de ser, os princípios segundo os quais eles subsistem, se transformam e desaparecem... esse *a priori* deve dar conta dos enunciados em sua dispersão, em todas as brechas abertas por sua não coerência, em sua sobreposição e em sua substituição recíproca, em sua simultaneidade que não é unificável e em sua sucessão que não é dedutível; em suma, tem de dar conta do fato de que o discurso não tem apenas um sentido ou uma verdade, mas uma história, e uma história específica que não o reconduz às leis de um devir estranho.”

- b. toda ação requer um sujeito;
- c. toda ação requer um sujeito que é um agente;
- d. toda ação requer um sujeito que é seu agente.

O nascimento do sujeito moderno –reivindicador do “mim”, do “eu” e do título exclusivo de sujeito– pode ser pensado a partir da relação entre as diversas formulações e cruzamentos das proposições acima. Não encontramos certo modo de entendimento do Sujeito do Inconsciente relacionado às proposições acima? Onde o Sujeito do Inconsciente é considerado como agente? Um agente, por sinal, bastante peculiar, idiossincrático, que age muitas vezes contra nós mesmos, colocando-nos em enrascadas!

Imisção de Outridade

Conceber o sujeito, como o faz Lacan,²⁴ em imisção de “Outridade”, teria raiz no “modelo pericorético do mental”²⁵ de Agostinho? O sujeito entendido como imisção de Outridade é o sujeito concebido a partir do Outro, num enlace com o Outro, relativo ao Outro; é destacado de qualquer assimilação à pessoa, indivíduo ou qualquer entidade que se coloque como unidade em si mesma, seu modelo é a banda de Moebius.

A pericorese descreve a relação de imanência mútua entre pai, filho e espírito santo na trindade; assim como sua relação com toda a criação, que se dá em in-habitação.²⁶ O modelo mental de Agostinho é essencialmente anti-atributivista e é concebido fora do esquema aristotélico da substância e do acidente. Para ele, a noção de substância no sentido de sujeito não se aplica à mente humana. A justificativa de sua tese psicológica é a seguinte: amor e conhecimento, que são dois atos mentais, não são atributos da mente – como seriam uma cor, uma forma ou qualidade em um corpo. Conhecimento e amor existem na mente numa espécie de involução (involucração) mútua, de modo que conhecimento, amor e alma são uma coisa só. Da mesma maneira Agostinho trata a razão: existe entre a razão e a alma uma interioridade recíproca.

²⁴ Lacan, J. (1966): “Of structure as an inmixing of an Otherness, pre requisite to any subject whatever” (“Acerca da estrutura como imisção de Outridade, pré requisito de absolutamente qualquer sujeito”). Conferência publicada em *The languages of Criticism and the Sciences of Man(1970)n: The Structuralist Controversy* org. Macksey R. e Donato E.. Baltimore: Johns Hopkins Press.

²⁵ Nomeado assim por Libera, A. (2013) em *Arqueologia do sujeito, Nascimento do sujeito*. São Paulo: Ed. Fap–Unifesp

²⁶ Outro modo de explicar a pericorese é a in-habitação das pessoas divinas umas nas outras; sua impossibilidade de isolamento ou fechamento em si próprias.

Bastante moebiana a concepção do mental de Agostinho, não?

A banda de Moebius, que é o modelo correspondente ao Sujeito do Inconsciente, revela a interioridade recíproca, a interpenetração entre Sujeito e Outro.

Sujeito e Responsabilidade

A responsabilidade subjetiva é resultado da “equação fundamental do quiasma da agência” que domina o pensamento ocidental e atinge o lacanismo, apesar de Lacan. Somos apanhados na rede que domina o pensamento ocidental apesar de Lacan ter remado em sua contramão. A subversão do *cogito* cartesiano, perpetrada por Lacan, coloca o Sujeito do Inconsciente na direção contrária da agência e da responsabilidade e o retira do domínio do Eu, situando-o *n/isso*, no não-eu.

A metafísica ocidental é construída sobre um campo de presença. Derrida considerava a psicanálise especialmente apta para desconstruir o primado da presença. Uma das razões é porque o Sujeito do Inconsciente dessubstancializa a noção corrente de sujeito. A psicanálise sempre teve um caráter subversivo, esta foi a condição do seu nascimento. Considerar o Real lacaniano como o Real do corpo não seria sucumbir ao senso comum, onde prevalece a tendência à presença e à substancialização? A clínica do Real não será uma clínica rendida a tal tendência?

É consenso hoje, mandatário até, recorrer a substâncias para viver. Assim como é consensual considerar as experiências mais importantes, mais vivas, aquelas de carne e osso. Toma-se uma pílula para dormir, outra pra acordar, uma antes de malhar, outra depois, uma para transar, um energético antes da festa, um ácido durante, um fumo depois, ou álcool para rebater, uma pílula pra concentrar, outra pra dispersar. Se o luto durar mais de duas semanas deve ser medicado segundo o manual de psiquiatria, DSM-V, o que equivale a patologizar o luto. Ou alguém conhece luto que se conclua em duas semanas? Para saber qual é minha posição frente ao sexo, devo experimentar de tudo a fim de decidir, a partir da experiência, o que tornará minha decisão legítima. Como se uma menina, por exemplo, não soubesse que é mulher muito antes do ato que a confirmaria enquanto tal. Trata-se aqui de uma posição simbólica que pode ser validada pela experiência mas, em nenhuma medida, é determinada por ela. Entretanto, é aquele consenso “empirista” que leva uma mãe a dizer a seu filho,

quando este lhe comunica sua homossexualidade: “como é que você sabe? Você nunca transou com uma mulher para saber que não gosta. Tenta primeiro, antes de se declarar gay.”

O Cogito

Retomo Descartes, o *cogito* e algumas de suas leituras. Como bem coloca Libera, o *cogito* é uma figura discursiva, não um acontecimento, e o sujeito cartesiano é um produto da leitura moderna, pós-cartesiana, de Descartes. O *cogito* opera uma mudança discursiva fundamental, inaugural da modernidade: da sub-jetividade à subjetividade. Das regras de passagem de uma discursividade a outra se pode dizer o que Foucault diz das “regras de formação dos conceitos”, em *Arqueologia do Saber*.

(...) elas não têm lugar na mentalidade ou na consciência dos indivíduos, mas no próprio discurso; elas se impõem, conseqüentemente, segundo uma espécie de anonimato uniforme, a todos os indivíduos que procuram falar nesse campo discursivo.²⁷

A mudança da rede da sub-jetividade para a da subjetividade não é obra de um René. Isso pensa, Isso fala.

O *cogito* tem distintas leituras que redundaram em vertentes filosóficas:

1) Posição indireta – Aqui o lugar do sujeito é o do ser de ação e de paixão –homem que age e sofre. O sujeito é situado indiretamente, seu posicionamento passa por fatos de linguagem como a ação, a narrativa, o direito, as instituições e a ética. A vertente filosófica oriunda dessa leitura é a filosofia do ego ou egologia. Tem como ponto de partida a pergunta: – Quem? Cujas resposta é: o sujeito a quem atribuir a narrativa ou a experiência. A egologia requer a intersubjetividade para situar seu sujeito.

E duas posições imediatas:

2) Posição direta ou auto-posição – Aquela dita do “*cogito* exaltado”, onde o sujeito a quem reportar a ação, a palavra ou a experiência não pode jamais ser apresentado na terceira pessoa. O sujeito deve apresentar a si mesmo na primeira pessoa, naquilo que os filósofos chamam de auto-posição. Esta leitura engendra a filosofia do sujeito, que requer que o

²⁷ Foucault, M. (1987): *Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense universitária. p. 69,70

sujeito se formule em primeira pessoa –*ego cogito*, eu penso– e que se defina como empírico ou transcendental, isto é, que o eu seja colocado absolutamente e não relativamente, sem relação ao outro. Aqui, o sujeito é o eu. Esta é uma leitura bastante difundida do *cogito*.

3) Deposição direta – Dita do “*cogito* humilhado” ou “anti-*cogito*” (aqui vemos como é humilhante para o homem o descentramento do sujeito): a ideia é de um processo sem sujeito, do qual se deve falar na terceira pessoa, e que se confronta com a exaltação da primeira pessoa nas posições indireta e de auto-posição. Há duas maneiras de formular esta posição: “ele pensa em mim” ou “Isso pensa”.

A primeira formulação encontra uma objeção e um problema: quem pensa em mim e o que pensa ele? É ele quem pensa, não eu. “Ele pensa em mim”: esta frase está n’Ele que pensa, então ele pensa ele mesmo em mim! O problema é que essa frase introduz a questão do referente: se ele se pensa em mim, de onde esse “ele” pode ter saído se não da nominalização do si? O “si mesmo” foi transformado em um “ele mesmo”. O si foi hipostasiado, que é o que acontece quando uma relação lógica é substancializada.

A leitura que Nietzsche faz do *cogito* segue nessa direção. Em *Para além do bem e do mal* faz a seguinte crítica:

No que respeita à superstição dos lógicos: eu não me cansarei de voltar a sublinhar um pequeno, ínfimo fato que esses supersticiosos confessam de má vontade –a saber, que um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero; de modo que é uma falsificação dos fatos afirmar: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’. Isso pensa: mas que esse ‘isso’ seja precisamente aquele velho, célebre ‘eu’, é, para dizer o mínimo, apenas uma suposição, uma afirmação, sobretudo não é qualquer ‘certeza imediata’. No fim, com esse ‘isso pensa’ já se foi longe demais: esse ‘isso’ já contém uma interpretação do processo e não pertence ao próprio processo. Aqui se tiram conclusões segundo o hábito gramatical de que: ‘pensar é uma atividade, a cada atividade corresponde alguém que age, logo...’. Aproximadamente segundo o mesmo esquema, o mais antigo atomismo ainda procurava, além da ‘força’ que atua, aquele montinho de matéria no qual ela se encontra, a partir do qual ela age, o átomo; mentes mais rigorosas aprenderam por fim a passar sem esse

'resto de Terra'²⁸, e talvez um dia as pessoas se habituem, e os lógicos também, a passar sem esse pequeno 'isso' (no qual o velho e venerável eu se volatilizou).²⁹

Pensa-se; a consequência disso é que há alguma coisa de pensante. Olha aí a *Res Cogitans*, Coisa Pensante. Parte daí a argumentação de Descartes. Mas isso equivale a colocar como “verdadeira *a priori*” nossa crença no conceito de substância, ressalta Nietzsche: crença de que, quando se pensa, há alguma “coisa que pensa”, enquanto que isso é simplesmente uma formulação de nosso hábito gramatical, que coloca um agente para todo ato. Instaure-se, assim, a cultura do Eu, às custas da substancialização do sujeito.

Nietzsche chama de raciocínio gramatical, ou gramático, este que fundamenta a suposta “certeza imediata” do *cogito* cartesiano. Esse raciocínio tem a forma de um silogismo cuja conclusão é a determinação do Eu como agente do pensamento. Nele, o sujeito Eu é a condição do predicado “penso”.

Eis o silogismo do raciocínio gramatical:

- pensar é uma ação;
- toda ação supõe um sujeito que a realize;
- conclusão: há um sujeito que pensa / há um sujeito do pensamento.

O enunciado *cogito ergo sum* é interpretado como identificação do pensamento com o ser. Se há pensamento, há ser substancial, coisa pensante. “Substância” é entendida aqui como aquilo que constitui a existência de algo real. A partir disso, pergunta Libera:

(...) como, a partir do pensamento em ação sob a figura do Eu no *cogito, sum*, pode-se formular uma doutrina da substância? Dito de outro modo: como o *ego/eu* pode constituir uma ontologia?³⁰

Aqui Lacan aponta um paradoxo no próprio *cogito*.³¹

²⁸ Em outras traduções encontramos: “resto de matéria”.

²⁹ Nietzsche, F (2013) *Além do bem e do mal*. Porto Alegre: L&PM. p. 38.

³⁰ Libera, A. (2013): *Arqueologia do sujeito, Nascimento do sujeito*. São Paulo: Ed. Fap–Unifesp. p.54.

³¹ Lacan, J. (2008): *Seminário 14*. Recife: publicação não comercial do CEF. p. 123.

(...) existe um Eu fora do discurso? Há um ser do Eu substancializado fora do discurso? Eu sou por poder dizê-lo, por poder dizer Eu.

Retomando a pergunta: como se passa de “alguém” para “sujeito”? De “sujeito” para “agência”? Como explicar a equação formulada pelo tradicional gesto tradutor: um = sujeito = agência = eu?

A proveniência histórica da sequência que liga auto-posição e deposição de si, exaltação e humilhação do *cogito*, é como que estabelecida pela série de equivalências colocadas por Kant –*Ich* (eu) = *Er* (ele) = *Es*, *das Ding* (isso)– na caracterização formal do *Ich, als denkend* (eu que penso, acredito; o verbo *denken* significa pensar e acreditar), formulação que é a do atributivismo.

Kant propõe um sujeito transcendental que pode ser eu, ele ou aquilo, não importa. O que importa é que esse sujeito será conhecido pelo pensamento que lhe é correlacionado. Do Eu para o Isso é um passo, é só uma questão de substituição.

É dessa formulação kantiana que decorre o “Isso pensa em mim”, “*Es denkt in mir*”, enunciado primeiramente pelo matemático Lichtenberg –bem antes de Nietzsche– reformatando o *cogito* (penso) em *cogitatur* (pensamento).

Nessa longa discussão sobre o *cogito*, Lacan, com sua subversão, alinha-se à leitura do *cogito* humilhado. Nela, conexa à escolha do “Eu não penso”, ele situa entre o “penso” e o “sou” o surgimento de alguma coisa cuja particularidade seria “não ser Eu”,³² no lugar mesmo do *ergo/logo*, na intersecção do *cogito*. Lacan localiza aí o maior perigo de erro,³³ que seria desconsiderar a essência do não-eu que constitui o Isso. Qualquer um que incorra nesse erro, para Lacan, torna-se ridículo: qualquer um que desconsidere o não-eu, que ignore o Isso; qualquer um que esteja seguro sobre o sujeito pleno, substancializado, unificado –sujeito herdeiro da tradição filosófica que faz da alma ou da mente “alguma coisa que é”– como no caso da psicologia, por exemplo. O Isso, para esses, será sempre um “eu mau” –que deve ser combatido em prol de um “eu bom”– ou um “eu fraco” –que deve ser fortalecido conforme um “eu forte”. Vemos, aqui, um

³² Lacan, J. (2008): *Seminário 11*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. v. Lacan J. (1990): “Classe 3” e “Classe 7” em *Seminário 14*. Recife: publicação não comercial do CEF, Recife. v. Lacan J. (1998): “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud” em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

³³ Lacan, J. (2008): *Seminário 14*. Recife: publicação não comercial do CEF, Recife. p. 129.

combate aguerrido de Lacan contra a hipostasia do sujeito, contra a tendência do pensamento ocidental em direção a uma concepção do ser como presença substancial. Determinado em:

(...) não recorrer jamais a nenhuma substância, em não se referir jamais a nenhum ser.³⁴

Lacan opõe aqui a sua concepção teórica àquela do ser substancial, tal como este é geralmente tratado pela filosofia. Nenhuma substância corresponde ao sujeito, na teoria de Lacan. O que ele propõe no lugar do ser é a “falta a ser” e sugere suprimir o predicado em tudo o que se refira ao ser, uma vez que este falta.³⁵ Não deveríamos, portanto, dizer: o homem é... Entre o sujeito dessa frase –o homem– e o seu predicado, Lacan introduz o infinito matemático expresso pelo paradoxo de Zenão: nele, Aquiles jamais alcança a tartaruga, pois o espaço entre os dois é infinitamente divisível. Um espaço que estabelece um limite impossível de atravessar. Entre o sujeito e o predicado, em relação ao ser do homem, coloca-se esse infinito porque, por mais que algum predicado tente aproximar-se, jamais alcança o ser.

O modelo do inconsciente é de um ‘isso fala’, sem dúvida, mas com a condição de que nos apercebamos bem de que não se trata de nenhum ser... o que caracteriza a função do inconsciente é que aí não há.³⁶

Se não há nada da ordem do ser no inconsciente, como concebê-lo (ao inconsciente) como uma propriedade? Ou como um continente, um receptáculo de conteúdos? Ou, ainda, como uma série de conteúdos que habitariam algum continente? Como pensá-lo substancialmente ?

O sujeito do discurso não se sabe como sujeito que sustenta o discurso. Que ele não saiba o que diz, ainda passa, sempre se o supriu. Mas o que diz Freud é que ele não sabe quem o diz.³⁷

³⁴ Lacan, J. (1985): *Seminário 20*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. p. 20.

³⁵ *Ibid* p. 20.

³⁶ Lacan, J. (2008): *Seminário 14*. Recife: publicação não comercial do CEF. p. 132 e 133.

Neste campo, então, é impossível responder à pergunta farol da filosofia do ego: “Quem?”. Pergunta que requer um sujeito como resposta. Se não há quem, como pode haver responsabilidade, uma vez que esta é sempre individual?

O Sujeito da Psicanálise

Por nossa posição de sujeito, sempre somos responsáveis.³⁸

Esta afirmação de Lacan é, geralmente, utilizada para corroborar a tese da responsabilidade subjetiva. Quando recolocada em seu contexto, podemos ver brotar outra significação.

Retomo-a em seu contexto original, o texto de Lacan “A ciência e a verdade”. Nele, Lacan trabalha a fronteira entre o sujeito da ciência e o sujeito da psicanálise. Procura estabelecer o status do sujeito *da* psicanálise –o tema, assunto, objeto de que a psicanálise se ocupa– e do sujeito *na* psicanálise –o conceito de sujeito com o qual os psicanalistas operam. Qual é o objeto da psicanálise e qual é o conceito de sujeito que a psicanálise postula para sua práxis? Um responde ao outro. O psicanalista situa o sujeito, em sua prática, como dividido; basta, para isso, o simples reconhecimento do inconsciente. Mas para que o psicanalista saiba o que acontece com sua prática é preciso uma redução, decisiva no nascimento de uma ciência; redução que constitui propriamente seu objeto.

É isto que a epistemologia se propõe a definir em cada caso.³⁹

A epistemologia se propõe a definir a redução que constitui o objeto de uma ciência. E não é de outra coisa que se ocupa Lacan neste texto seminal: estabelecer o objeto da psicanálise, situando-a como uma ciência conjectural. É por essa operação que os psicanalistas são responsáveis, por refazê-la a cada vez em sua prática. Em sua proposição do conceito de sujeito, Lacan toma como fio condutor o *cogito*, um momento essencial da ciência, caracterizado pelo

³⁷ Lacan, J. (1992): *Seminário 17*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. p. 66.

³⁸ Lacan, J. (1998): “Ciência e verdade” em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. p. 873.

³⁹ *Ibid* p. 869.

ancoramento do sujeito no ser –ancoramento que constitui o próprio sujeito da ciência, em sua definição. Este fio condutor levou Lacan a formular:

(...) nossa divisão experimentada do sujeito como divisão entre o saber e a verdade, acompanhando-a de um modelo topológico: a banda de Moebius, que leva a entender que não é de uma distinção originária que deve provir a divisão em que esses dois termos se vêm juntar.⁴⁰

O Sujeito do Inconsciente –marcado pela divisão, oriunda da experiência da análise, entre saber e verdade– é o sujeito em relação ao qual o psicanalista deve situar sua prática. Este mesmo Sujeito é o objeto da psicanálise; e é justamente posicionar o Sujeito do Inconsciente como seu objeto que faz dela uma ciência. Eis a “operação de redução que inaugura uma ciência” realizada, neste texto, por Lacan.

O psicanalista não opera com um sujeito dividido: o sujeito dividido é produto da análise. O que é o mesmo que dizer que o objeto da psicanálise não está lá de antemão, ele é efeito da própria psicanálise. Uma análise cria seu objeto a cada vez. Objeto este que, postulado teoricamente, situa a psicanálise no campo das ciências.

Retomando a frase acerca da responsabilidade, cito o trecho na íntegra:

Dizer que o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência talvez passe por um paradoxo. É aí, no entanto, que se deve fazer uma demarcação, sem o quê tudo se mistura e começa uma desonestidade que em outros lugares é chamada de objetiva; mas que é falta de audácia e falta de haver situado o objeto que malogra. POR NOSSA POSIÇÃO DE SUJEITO, SEMPRE SOMOS RESPONSÁVEIS. Que chamem a isso como quiserem, terrorismo. Tenho o direito de sorrir, pois não era num meio em que a doutrina é abertamente matéria de negociatas que eu temia chocar quem quer que fosse, ao formular que o erro de boa fé é dentre todos o mais imperdoável. A posição do psicanalista não deixa escapatória, já que exclui a ternura da bela alma.

(...) afirmo que toda tentativa, ou mesmo tentação –nas quais a teoria em curso não deixa de ser reincidente– de encarnar ainda mais o sujeito é errância;

⁴⁰ Ibid p. 869.

sempre fecunda em erros e, como tal, incorreta. Como também encarná-lo no homem...⁴¹

Algumas linhas depois:

Em suma, o que Claude Lévi-Strauss denunciou como ilusão arcaica é inevitável na psicanálise, se não nos mantivermos firmes, na teoria, quanto ao princípio que há pouco enunciamos: que UM ÚNICO SUJEITO é aceito nela como tal, aquele que pode constituí-la científica.

É por este modelo de sujeito, que postulamos teoricamente, que somos responsáveis. E para sustentar essa posição de sujeito os psicanalistas teriam que se manter firmes. Alfredo Eidelsztein chama atenção para um detalhe gramatical na frase: “por nossa posição de sujeito”. Se fossemos nós os “sujeitos”, este termo deveria concordar com o “nossa” e seguir no plural.

Cinco anos depois da publicação de “A ciência e a verdade”, corroborando essa cadeia argumentativa, o próprio Lacan faz uma afirmação contundente acerca da descoberta de Freud:

Sua descoberta foi ter soletrado, escandido o inconsciente, e desafio a dizerem que isto possa ser outra coisa que não a observação de que há um saber perfeitamente articulado, pelo qual, falando propriamente, nenhum sujeito é responsável.⁴²

Responsabilidade subjetiva, do ponto de vista psicanalítico, é uma contradição em termos. Porque, quando o sujeito em questão é o Sujeito do Inconsciente, há aí uma incompatibilidade. A noção de responsabilidade subjetiva é herdeira da equação fundamental do “quiasma da agência” que coloca os termos: Sujeito, Agência e Eu, numa equivalência. Podemos, entretanto, falar em responsabilidade egoica, individual, pessoal –e esta categoria não é desconsiderada numa análise.

A responsabilidade está vinculada ao Eu. Se o Sujeito do Inconsciente é aquilo que surge entre dois significantes, se é o tema, aquilo que é efeito da linguagem,

⁴¹ Lacan, J. (1998): “Ciência e verdade” em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. p. 873.

⁴² Lacan, J. (1992): “Aula 5” do *Seminário 17*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. p. 73.

se é concebido como imissão de Outridade, como poderíamos responsabilizá-lo? Isto denota uma confusão entre Eu e Sujeito que aproxima uma clínica, quando orientada nesta direção, da psicologia e das práticas de auto ajuda, como o *coaching*.

A ideia de responsabilização subjetiva aplicada ao inconsciente pode transformar a análise numa busca pelo “nexo de culpa do vivente”; o que faria com que esta análise seguisse um curso neurotizante, obsedante, culpabilizante. O Sujeito do Inconsciente, quando a ele é atribuída uma responsabilidade, é hipostasiado, substancializado e transformado em eu, agente. E aí, claro: o agente é responsável!

BIBLIOGRAFIA:

1. Arendt, H. (2004): *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Cia das Letras.
2. Benjamin, W. (2011): *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Editora 34.
3. Eidelsztein, A. (2012): *La topologia en La clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Letra viva.
4. Forbes, J. (2012): *Inconsciente e responsabilidade – Psicanálise do SC. XXI*. São Paulo: Manole.
5. Foucault, M. (1987): *Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense universitária.
6. Heidegger, M. (2005): *Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: editora Vozes.
7. Lacan, J. (1970): “Of structure as an inmixing of an Otherness, pre requisite to any subject whatever” Conferência publicada em *The languages of Criticism and the Sciences of Man: The Structuralist Controversy* org. Macksey R. e Donato E.. Baltimore: Johns Hopkins Press.
8. Lacan, J. (1998): “Ciência e verdade” em *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
9. Lacan, J. (1992): *Seminário 17*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
10. Lacan, J. (2008): *Seminário 14*. Recife: publicação não comercial do CEF.
11. Libera, A. (2013): *Arqueologia do sujeito, Nascimento do sujeito*. São Paulo: Fap–Unifesp.
12. Littel, J. (2007): *As benevolentes*. Rio de Janeiro: Objetiva.
13. Nietzsche, F (2013) *Além do bem e do mal*. Porto Alegre: L&PM.
14. Ferrater, J. M. (1964): *Diccionario de filosofia*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. 1964.

Flávia Gomes Dutra

Psicanalista Membro de Apertura e Membro da Associação Lacaniana de Brasília
E-mail: fgdutr@gmail.com

LA POSICIÓN DEL PSICOANÁLISIS FRENTE AL PROCESO DE INTERIORIZACIÓN EN OCCIDENTE.

PSYCHOANALYSIS POSITION IN FRONT OF INTERNALIZATION PROCESS IN WESTERN CIVILIZATION.

BRUNO J. BONORIS

RESUMEN:

El siguiente trabajo desarrolla la posición del psicoanálisis frente al proceso de interiorización en la civilización de Occidente. Para ello se trabajará la hipótesis sostenida por la lógica espacial binaria “adentro/afuera” que tiene un carácter histórico y contingente. A su vez, se argumentará que dentro de esta lógica la interiorización de los pensamientos y sentimientos se transformó en una característica fundamental de la subjetividad moderna. Específicamente, dentro del ámbito del psicoanálisis, se presentarán las diferencias que exhiben Freud y Lacan: para el primero, la oposición “adentro/afuera” es determinante para la demostración y el sustento de toda su teoría; el segundo, en cambio, realiza por diversos medios la tentativa de pensar la especialidad en psicoanálisis de otro modo, intentado romper con la dualidad “interior/exterior.” Por último, se apunta a demostrar como estas distinciones tienen consecuencias fundamentales en la dirección de la cura.

PALABRAS CLAVE: interior - exterior - psicoanálisis - sujeto - Otro - modernidad - Occidente.

ABSTRACT:

This paper develops psychoanalysis position of internalization process in western civilization. Therefore, its working hypothesis is: that binary spatial logic “inside/ outside” has a historical and contingent character. Although, at the same time following this logic, it is argued that the internalization of the thoughts and feelings became a key feature of modern subjectivity. Specifically, within the field of psychoanalysis, showing the differences between Freud and Lacan: the first one, considering opposition “inside / outside,” doubtless in establishing and sustaining his whole theory; the second one, on the contrary, makes an attempt of thinking psychoanalysis praxis another way around, trying to break with “inside/outside” duality. Finally, this paper aims to demonstrate these fundamental distinctions have implications for direction of cure.

KEY-WORDS: inside- outside- psychoanalysis - subject - Other - modernity - western.

¿Adentro o afuera?

Una de las características más notables de la subjetividad moderna en Occidente, frecuentemente olvidada en las investigaciones psicoanalíticas, remite a un modo específico de concebir el espacio. La disposición de nuestro posicionamiento con respecto al mundo y a nosotros mismos se encuentra ordenada por una serie de términos que establecen una lógica binaria y diferencial: el adentro y el afuera, el exterior y el interior. Podría objetarse -con justa razón- que este contraste espacial estuvo presente en la humanidad desde tiempos inmemoriales. Sin embargo, la oposición adentro/afuera, interior/exterior, no ha tenido el mismo alcance a lo largo de la historia sino que ha ganado una particular importancia a partir del siglo XVII, “el siglo de la ciencia”,¹ transformándose en uno de los fundamentos constitutivos de la subjetividad.

Los modernos somos, ante todo, *seres interiores*, un continente de ideas y afectos, un mundo cerrado y escondido para los otros y, curiosamente, para nosotros mismos. Charles Taylor, filósofo canadiense que ha estudiado con detenimiento este problema, afirma en *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*:

La noción moderna de yo está relacionada con un cierto sentido (o quizás una familia de sentidos) de interioridad -se podría decir que está constituido por él- [...] En nuestro lenguaje de autocomprensión “dentro-fuera” desempeña un papel importante”. Creemos que nuestros pensamientos, ideas y sentimientos están “adentro” de nosotros, mientras que los objetos en el mundo a los que se refieren esos estado mentales están “fuera” [...] Se trata más bien de un modo de autointerpretación históricamente limitado, un modo que ha venido a ser predominante en el Occidente moderno [...]²

Nuestra interioridad, presuntamente circunscrita por el cuerpo, resulta incuestionable y, a su vez, un dato natural y ahistórico. Estamos persuadidos de que los pensamientos y los sentimientos -otra diferencia evidente que debemos poner en cuestión- están “en nosotros” y que nos pertenecen, como un atributo íntimo y singular. “Necesariamente la sentimos [a la interioridad] como fija e

¹ Lacan, J. (2011). *La ciencia y la verdad*. En Escritos 2. Buenos Aires: Siglo XXI, 1998

² Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós Ibérica. p. 161.

indiscutible, independientemente de lo que nuestro conocimiento de la historia y la variación cultural puedan llevarnos a creer”.³

Además, es frecuente que se produzca un deslizamiento desde la idea de interioridad hacia otras características determinantes para la comprensión actual de lo subjetivo: el biologicismo, la responsabilidad subjetiva y el individualismo moderno.⁴ Los razonamientos que dan lugar a tales saltos interpretativos son simples: en primer lugar si las ideas y los afectos habitan en mí, estos me pertenecen y, en consecuencia, debo hacerme cargo de ellos. En segundo lugar si mi modo de ser se constituye principalmente por los pensamientos y sentimientos que hay *en mí*, la fuente de los mismos, es decir, su origen, debe ser el propio cuerpo o, en palabras más convenientes a la época, el cerebro.

Las secuelas teóricas producidas por la ideología moderna de la interioridad fueron estudiadas en el ámbito de la sociología por Norbert Elias. En *El proceso de civilización* el autor sostiene que la infortunada separación entre individuo y sociedad -concebidas como dos entidades con existencia independiente, la primera real y concreta, y la segunda irreal y abstracta- tiene su fundamento en la imagen del ser humano aislado en tanto “personalidad cerrada, que depende de sí mismo en su interior y que está separado de los demás individuos”.⁵ Según Elias para aquellos seres humanos que resulte obvia la idea de que su propia persona, su “yo”, se encuentre encerrado en su interior existiendo por sí mismo frente a lo que hay afuera -los otros seres humanos y las cosas-, es muy difícil aceptar el hecho elemental de que los individuos viven desde niños en interdependencia y no como unidades autónomas.

En definitiva, aquello que en verdad es el producto de un modo de concebirnos como seres humanos en relación con los otros, y que está condicionado por razones histórico-culturales, se nos presenta engañosamente como un hecho originario, natural, y en consecuencia, inmodificable. El efecto se transforma en la causa permanente. De este modo, se concluye que el individuo existe por fuera de la sociedad y se piensa a esta última como un concepto que sirve para especular sobre fenómenos masivos; cuando en realidad, para el autor, ambos son procesos *constitutivos* del ser humano, cada persona es individuo y es

³ Ibid., p. 162.

⁴ Ver Programa de investigación en psicoanálisis. En *El Rey está desnudo* n° 3. Buenos Aires: Letra Viva

⁵ Cf. Elias, N. (2012). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, D.F.: Fondo de cultura económica. pp. 54-55.

sociedad. La sociedad no es un epifenómeno de la articulación de varios individuos, sino que es condición ontológica del humano. Sea como fuere, para Norbert Elias la noción de interioridad ha prevalecido y

La idea del individuo aislado, de que es un *homo clausus*, un mundo cerrado en sí mismo que en último término existe en completa independencia del ancho mundo exterior, determina la imagen del hombre en general. Todos los demás individuos se nos presentan también como *homo clausus* y su núcleo, su esencia, su auténtico yo se manifiesta, en todo caso, como algo que está cerrado en su interior, aislado del mundo exterior y de los demás seres humanos por medio de un muro invisible.⁶

El psicoanálisis no está exento de estos problemas teóricos y por ello el interés que nos despierta. Para ser más precisos, la obra freudiana lleva en sus cimientos la lógica espacial del adentro/afuera. De hecho, la teoría de Freud parte de una categórica división entre la “realidad psíquica” -interna y ficcional- y la “realidad propiamente dicha” -exterior y real-, y no podría sostenerse sin la misma. Nos ocuparemos de argumentar en detalle estas hipótesis más adelante, mientras tanto podemos ir afirmando que, en nuestra opinión, uno de las maniobras más importantes en la enseñanza de Lacan consistió en la rectificación del problema espacial que presentaba la teoría freudiana. El uso incesante de la topología de superficies es una muestra cabal de ello.

Otra dificultad íntimamente entrelazada con el supuesto moderno de la interioridad que no quisiéramos pasar por alto es el de la entificación o cosificación de los conceptos. El problema reside en que en el proceso de interiorización, necesariamente, los elementos abstractos alcanzan una realidad que no les corresponde. En el preciso instante en que un concepto pasa a ser algo interior, se transforma a su vez en algo concreto, sustancial. De otro modo, ¿cómo podría habitar un concepto dentro de algo o alguien? Parece indudable que en el momento en que una noción, como por ejemplo el ello, se ubica “adentro”, empieza a hincharse, a ganar volumen, a ocupar espacio. No es relevante aquí lo que suele decirse con frecuencia sobre la aclaración freudiana de la no localización anatómica del inconsciente. Si bien no demuestra un particular interés en el tema, eso no quiere decir que no lo conserve como un

6 Ibid. p. 58.

interrogante siempre a punto de desplegarse. La cuestión para Freud no es si el inconsciente está o no está en algún lugar, sino dónde está, ya que en algún sitio del interior del ser humano *debe* estar. Lo confuso, lo que nos enreda, no es la respuesta sino la pregunta, ya que ésta determina a la primera hacia un destino trágico. El atolladero del cual tenemos que salir es el que nos proyecta el “dónde” una vez que tenemos como alternativas posibles el adentro o el afuera. Otra vez el deslizamiento es sigiloso pero con consecuencias fenomenales.

Gilles Deleuze y Félix Guattari, han trabajado este asunto en varias oportunidades. En efecto, las palabras con las que inauguran *El Anti Edipo* mencionan este obstáculo:

Ello funciona en todas partes, bien sin parar, bien discontinuo. Ello respira, ello se caliente, ello come. Ello caga, ello besa. Qué error haber dicho el ello [...] En todas partes, máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas, toda la vida genérica: yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada.⁷

El error de haber dicho “el ello” remite al uso del artículo definido, de este modo la función referencial del pensamiento sólo puede plantear la cuestión de la individuación psíquica a partir de las coordenadas provistas por la identidad y la interioridad.

El obstáculo epistemológico con el cual se topa Freud -y la *doxa* contemporánea- es el de la idea siempre vigente en el pensamiento moderno de la individuación psíquica, es decir, la firme convicción de que los pensamientos tienen que residir adentro de la materia biológica. Deleuze y Guattari proponen una nueva articulación entre materia y pensamiento al sostener que el pensamiento no habita *en* la materia biológica -maldecida frecuentemente como sujeto- sino *entre* la materia, en el medio de ella. Desde esta perspectiva el pensamiento no es el producto en el interior de un sujeto -confundido entonces con la materia-, sino que el sujeto es el efecto del pensamiento que habita en el medio, entre los límites borrosos de esos puntos de sensibilidad que llamamos materia. Obviando las diferencias que podrían tener los autores en otros aspectos, las resonancias con las hipótesis lacanianas en este punto son evidentes.

⁷ Deleuze, G. y Guattari, F. (2007). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós. p. 11.

El debate, como puede observarse sin mayores dificultades, es sobre el concepto de sujeto en la filosofía y, también, en el psicoanálisis. Si la historia del pensamiento⁸ nos ha conducido lenta pero exponencialmente a la interioridad más profunda, a la construcción de un sujeto fuente y origen de sus pensamientos, yoico y consciente, reflexivo e idéntico a sí mismo, fundamento y centro del mundo, ahistórico e inmutable; el pensamiento contemporáneo, agitado por la introducción de lenguaje en el ámbito de la filosofía, el psicoanálisis y las ciencias sociales, plantea un sujeto inconsciente, irreflexivo y nunca idéntico así mismo, un sujeto producto, efecto del *pensamiento del afuera*. En suma, dos conceptos que permanecieron adheridos por una larga tradición reflexiva pueden finalmente distanciarse. El hombre y el sujeto ya no serán lo mismo, y la célebremente anunciada muerte del primero, vivifica y privilegia al segundo. Mientras el hombre transita una agonía silenciosa; el sujeto, inmaterial e insubstancial, sin órgano de la palabra que diga o se satisfaga, sin cerebro, ni mente, ni alma que piense o sienta, no impide que “eso hable”, “eso piense” o “eso goce”.

Dicho todo esto todavía nos queda plantear un problema difícil e intrincado: ¿Cómo soportar un sujeto que no está ni adentro ni afuera? ¿Dónde ubicarlo sino es en una interioridad que lo aprese o en una exterioridad que lo aleje de sí mismo? En el esfuerzo por sacar al sujeto de las profundidades corremos el riesgo de dejarlo en la intemperie, y por lo tanto, de conservar la lógica interior/exterior que estamos intentando deconstruir. En definitiva: ¿Cómo romper con la lógica espacial moderna sin caer en la tramposa oposición que la constituye? ¿Cómo lograr expresar el “dónde” sin que la pregunta se anuncie como una respuesta anticipada?

Creemos que Lacan dio una solución inédita a este problema. Intentaremos exponerla en el último punto de este escrito. Pero antes de llegar allí resulta imprescindible, en primer lugar, argumentar la hipótesis principal del carácter histórico de la lógica espacial binaria adentro/afuera, y luego describir la postura de Freud en el asunto, ya que, como veremos, la misma se revela en cada página de su extensa obra.

⁸ Si escribimos imprecisamente “historia del pensamiento” es porque no sólo la filosofía, sino la teología, la ciencia, el psicoanálisis, las ciencias sociales y el mismo sentido común, han colaborado en el proceso de interiorización.

EL CARÁCTER HISTÓRICO DE LA INTERIORIDAD

Realizar un recorrido histórico de la interioridad es una tarea que excede ampliamente los fines de este escrito. Nuestro objetivo es poder argumentar la hipótesis del *carácter histórico*, y por lo tanto contingente, de la misma. Para ello nos vemos forzados a mencionar brevemente los distintos modos en que la lógica espacial binaria adentro/afuera constituyó las formas de pensar, sentir y actuar de los hombres. Los trabajos de Charles Taylor y Michel Foucault serán nuestras referencias teóricas para demostrar que “[...] nuestras nociones modernas de lo interno y lo externo son, de hecho, extrañas y sin precedentes en otras culturas y en otros tiempos”.⁹

a. *La antigüedad: Platón y Marco Aurelio*

Para no demorar nuestra hipótesis diremos que la dicotomía interior/exterior prácticamente no es utilizada en la obra de Platón y en ninguno de los moralistas antiguos. Según Taylor, las oposiciones platónicas esenciales son las del alma contra el cuerpo, la de lo inmaterial contra lo corporal, y la de lo eterno contra lo cambiante; pero bajo ningún punto de vista lo es la dicotomía adentro/afuera. De hecho, dada la naturaleza de su teoría, esta diferencia resulta irrelevante para su argumentación.

Para percibir esto con mayor nitidez debemos recordar que la postura platónica en lo relativo a las fuentes morales reposa fundamentalmente en el privilegio de la razón por sobre los deseos. Para Platón el hombre bueno es aquel que consigue que la parte superior del alma rija sobre la inferior, que la razón gobierne a los deseos, para obtener como resultado la serenidad, la unidad y el dominio del sí mismo. Lo importante es que el concepto de razón se encuentra estrechamente ligado a la noción de orden. El alma regida por la razón se inclina hacia una suerte de orden, y la razón es la capacidad de verlo y comprenderlo, “la racionalidad se enlaza con la percepción del orden; y por eso reconocer la capacidad para la razón es ver el orden tal cual es.”¹⁰

De todos modos, lo que nos interesa señalar aquí, es que el orden con que la razón se encuentra vinculada no es un orden al que nos viéramos incitados de llamar interno (el de los diferentes objetivos, anhelos y pasiones de nuestra alma),

⁹ Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós Ibérica. p. 165.

¹⁰ Ibid. p. 176.

sino que la relación en juego es con el orden del cosmos, con el todo que nos constituye y nos engloba. Para decirlo en otros términos, para Platón la vida buena consiste en subordinarse a la razón, pero no como visión correcta del orden de nuestra interioridad, de nuestra propia alma, sino, fundamentalmente, como visión del buen orden del conjunto. En palabras de Taylor:

La razón alcanza su plenitud en la visión del orden mayor, que es también la visión del Bien. Y por eso el lenguaje de dentro/fuera podría de alguna manera ser engañoso como formulación de la posición de Platón. En un importante sentido, *las fuentes a las que accedemos por la razón no están en nosotros*,¹¹ están fuera de nosotros, en el Bien; o quizás el acceder a una condición superior debería verse como algo que sucede en el espacio entre nosotros y ese orden del bien.¹²

La transformación en seres racionales, entonces, no es un proceso que se dé “en nosotros” sino más bien en el “entre”; es un modo de conectarnos con el mundo en que nos hallamos.

Sin lugar a dudas los desarrollos de Taylor sobre la interioridad en el pensamiento antiguo pueden vincularse con el extenso trabajo de Foucault sobre la relación entre sujeto y verdad en sus tres últimos cursos del *Collège de France: La hermenéutica del sujeto, El gobierno de sí y de los otros y El coraje de la verdad*. Un análisis serio de esta relación sobrepasa ampliamente los límites de este trabajo,¹³ solo quisiéramos mencionar la posición del “sí mismo antiguo” con respecto a la dicotomía interior/exterior.

Un ejemplo que expone muy bien este problema en las prácticas de la inquietud de sí son los ejercicios espirituales realizados por Marco Aurelio. Para el filósofo estoico el fin de los ejercicios de la inquietud de sí (examen de conciencia, análisis del flujo de representaciones, etc.) es “engrandecer el alma”. ¿Pero qué significa esto? ¿No es acaso lo que ahora entenderíamos como una práctica narcisista e individualista propias del espiritualismo moderno? Muy por el contrario, para Marco Aurelio, engrandecer el alma es liberarla de todo aquello

¹¹ Las cursivas son nuestras.

¹² Ibid. p. 177.

¹³ Realicé un desarrollo extenso de la relación entre las prácticas de inquietud de sí y la práctica psicoanalítica en Bonoris, B. (2013). ¿Es el psicoanálisis una práctica de libertad? Diálogos entre Foucault y Lacan sobre el sujeto y la verdad. En *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis* Año 3, No. 2, UCES, 2013.

que la rodea, la ata, la fija, la limita, pero no para desprenderse de las cosas y de los otros, sino para descubrir su verdadera adecuación a la razón general de mundo. Según Foucault, “lo que se pone en juego en Marco Aurelio y los estoicos es ahora y siempre un saber del mundo”,¹⁴ es decir que en la inquietud de sí no se adquiere un saber sobre el sí mismo entendido como el desciframiento de la interioridad o una exegesis del sujeto sobre sí, sino un saber que, en oposición al modelo cristiano, disuelve la individualidad. En palabras de Foucault:

Esa identidad de sujeto que podemos y debemos ser con respecto a nosotros mismos, se da exclusivamente en la medida en que somos sujetos racionales, es decir, que no somos otra cosa que una parte de la razón que preside el mundo.¹⁵

Es indudable que el sí mismo al que refiere Foucault, bajo ningún punto de vista es análogo al sí mismo tal como se lo concibe en la modernidad: el centro del psiquismo individual e interior. Revertir la mirada hacia sí mismo, tal como se plantea en las prácticas de la inquietud de sí, no es realizar un examen de conciencia ni investigar las profundidades del alma, ya que el sí mismo no es ni ninguna de estas cosas.

Nunca se trata de otra cosa que del mundo. Nunca se trata otra cosa que de los otros. Nunca se trata de otra cosa que de los que nos rodea. Con la salvedad, simplemente, de que hay que saberlos de otra manera. Demetrio habla de otra modalidad del saber [...] un modo de saber relacional [...]. El saber podrá y deberá desplegarse en el campo de la relación entre todas esas cosas y uno mismo.¹⁶

A pesar de las grandes diferencias que existen entre la doctrina platónica y la estoica, y del debate entre Taylor y Foucault sobre estos interrogantes, es importante señalar que ambos autores coinciden en un punto esencial para nuestra hipótesis: el “sí mismo” antiguo no se encontraba conformado por ninguna interioridad. Con ello no queremos decir que en el mundo grecorromano no existía

¹⁴ Foucault, M. (2008). *La hermenéutica del sujeto. Curso 1981-1982*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 291.

¹⁵ *Ibid.* p. 297.

¹⁶ *Ibid.* p. 231.

la diferencia entre adentro y afuera -algo prácticamente imposible de imaginar- sino que esta oposición era irrelevante en lo relativo a la complejidad ética del sí mismo, a la topografía de los sentimientos y pensamientos que conformaban la subjetividad antigua.

Los límites que el lenguaje le impone al pensamiento dificultan enormemente la tarea de reflexionar sobre un modo de subjetivación que omita la oposición adentro/afuera. Por ello las múltiples digresiones y desvíos que debemos tomar para acercarnos a una comprensión parcialmente acabada del asunto. Tanto es así que el mismo Foucault tropezó con este problema y nos proporcionó un lapsus esclarecedor:

Preocuparse por sí mismo implica convertir la mirada y llevarla del exterior al...iba a decir el interior. Dejemos de lado esa palabra [...] y digamos simplemente que hay que trasladar la mirada, desde el exterior, los otros, el mundo, etcétera hacia uno mismo.¹⁷

Luego, el sí mismo no es una interioridad.

b. El cristianismo: el punto de vista agustiniano

No parece desatinado afirmar que el proceso de interiorización comenzó con la influencia de las teorías platónicas en Agustín. En efecto, la oposición cristiana entre espíritu y carne será entendida a partir de la dualidad platónica entre lo corpóreo y lo incorpóreo, y de toda la gama de oposiciones relacionadas a ésta: lo superior como lo eterno en contra de lo temporal, y de lo inmutable en contra de lo cambiante.

Pero la gran diferencia, fundamental para nuestros objetivos, es que estas mismas oposiciones son esencialmente ubicadas en términos de interior/exterior. Lo exterior será interpretado como aquello que los hombres tienen en común con las bestias -lo corporal, los sentidos-, mientras que el interior será el alma. Este pasaje del alma hacia las profundidades del sí mismo es el primer paso lógico necesario para la constitución de los humanos como seres interiores. “No salgas

¹⁷ Ibid. 28.

afuera; vuelve a ti mismo. La verdad mora en el hombre interior”¹⁸ dice Agustín y nos lleva hacia la búsqueda de Dios en las honduras de nuestro ser.

Si, como mencionamos anteriormente, la reversión de la mirada en la antigüedad no iba dirigida al interior (y de ahí el lapsus de Foucault) sino a la relación *entre* el alma y el todo -en un vínculo que ponía en jaque la distinción adentro/afuera-, en la perspectiva agustiniana la luz de Dios se encuentra, por sobre todo, en la interioridad:

Agustín gira el enfoque desde el campo de los objetos conocidos al del proceso de conocer; es allí donde se encuentra a Dios. Esto empieza a justificar el lenguaje de la interioridad. Porque en contraste con el ámbito de los objetos, que es público y común, el acto de conocer es individual; cada uno se ocupa del suyo. Mirar hacia este proceso es mirar al yo, adoptar una postura reflexiva.¹⁹

El concepto de reflexividad nos lleva nuevamente hacia las prácticas descritas por Foucault: ¿No son éstas prácticas reflexivas? ¿No se trata en ellas de una vuelta sobre el sí mismo? Si así fuera: ¿Cuál es entonces la diferencia de la reflexividad antigua y la reflexividad cristiana? Es un hecho que la inquietud de sí es una práctica reflexiva, pero sería una necedad creer que todo proceso reflexivo es equivalente entre sí. Según Taylor la postura reflexiva de Agustín es *radical*, esto quiere decir que lo que más importa es -retomando la cita anterior- la adopción del punto de vista de la primera persona en el acto de conocimiento. Se trata de hacernos conscientes de nuestra conciencia, tratar de experimentar nuestra propia experiencia, focalizarnos en la manera en que el mundo es exclusivamente para nosotros. La inquietud de sí, que tenía como fin producir una transformación en el sujeto que lo hiciera capaz de acceder a la verdad, y que esa verdad a su vez lo transformara, era una práctica que obligaba a realizar un pasaje por el afuera, por el Otro, por el mundo. Para decirlo apresuradamente, la verdad se encontraba en el *entre* y no en el interior, y por ello la práctica de la inquietud de sí era fundamentalmente un proceso dialéctico que implicaba un Otro.

¹⁸ Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós Ibérica. p. 185.

¹⁹ Ibid. p. 186.

Un buen modo de profundizar la diferencia hasta aquí sostenida es apelando a la práctica cristiana de la confesión. En tanto técnica del decir veraz, la confesión buscaba la emergencia de una verdad inherente a quien se veía exigido a hablar. El descubrimiento de la verdad, ignorada por el sujeto por encontrarse disimulada en las profundidades de su ser, lo hará liberarse de sus deseos más oscuros, de sus pasiones animales, del mal que lo habita y lo corrompe; en otras palabras, lo liberará de sí mismo. En la confesión, entonces, “el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado”.²⁰ A riesgo de resultar reiterativos diremos: la diferencia fundamental reside en el lugar en donde habita la verdad y, por lo tanto, el sitio donde debemos ir a buscarla. Desde esta perspectiva la práctica confesional solo puede sostenerse si se considera que la verdad mora en la interioridad de un sujeto y que ésta únicamente puede ser descubierta a partir de los dichos que surjan de su propia boca. La crítica foucaultiana hacia el psicoanálisis como heredera de las prácticas confesionales tiene una gran validez si tomamos como criterio principal el recién aludido.²¹ Como veremos en el próximo apartado, la idea de una verdad interior es fundamental en la obra freudiana y en el espíritu de su terapéutica. Es justamente aquí en donde creemos que existe una gran diferencia con Lacan y, por lo tanto, en el modo de comprender la cura.

Avancemos unos pasos más tomando los dichos de Taylor:

El vuelco de Agustín hacia el yo fue un vuelco hacia la reflexividad radical; y fue eso lo que hizo que el lenguaje de la interioridad fuera tan irresistible. La luz interior es la que brilla en nuestra presencia a nosotros mismos; la que es inseparable de hecho de que seamos criaturas con un punto de vista de primera persona. Lo que la diferencia de la luz exterior es precisamente lo que hace que la imagen de la interioridad sea tan imponente: ilumina el espacio en el que yo estoy presente ante mí mismo.²²

Si la verdad habita en mi interior, ¿quién mejor para conocerla que yo mismo, a partir de mi palabras y mi experiencia? El paso de Agustín hacia la interioridad es el paso hacia Dios. “La verdad mora dentro (...) y Dios es Verdad”.²³

²⁰ Foucault, M. (2012). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires: Siglo XXI, p. 82.

²¹ Ibid.

²² Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós Ibérica. p. 188-89

²³ Ibid. p. 190.

A pesar de todo lo dicho debemos admitir que el asunto no termina aquí. El hecho es que hace falta un paso más para establecer la interioridad tal como la conocemos en el sujeto moderno. La sustantiva diferencia que hace que Agustín no sea un moderno con todas las letras, es que la interioridad, para decirlo de algún modo, es un lugar de pasaje y no de llegada. De hecho “el camino hacia lo interior me lleva hacia lo más alto”²⁴; la senda agustiniana conduce de lo exterior a lo interior... y desde allí hacia lo superior. Como puede entreverse debemos matizar nuestro argumento y borrar con el codo lo que escribimos renglones atrás.

La reflexividad agustiniana es radical pero no es cerrada, ya que no termina en el sí mismo sino que concluye en Dios; y a pesar de que este habite en el interior, eso no significa que sea equivalente al sí mismo. Para decirlo en términos menos enredados, el pasaje por la interioridad no es un fin, sino un medio para una meta superior que es llegar a Dios. Una vez que hayamos sentido la dependencia de Dios en lo más profundo de nuestro ser podemos emprender el auténtico camino hacia Él.

c. *La modernidad: Descartes, el cogito y la ciencia*

Según Taylor, Descartes produce un vuelco radical en la interioridad agustiniana al situar las fuente morales dentro de nosotros. Para Platón, como dijimos repetidas veces, estar subordinado por la razón significaba volverse hacia las Ideas, y por lo tanto, la fuente de energía moral se encontraba *en la relación* con el afuera. Agustín, por su parte, aunque sostuvo que la senda debe llevarnos hacia el interior, éste solo se realiza como un medio para encontrar a Dios; por lo cual el camino iba desde afuera hacia el interior, y desde allí hacia lo superior. El cambio fundamental se produce, entonces, con la introducción de la ciencia y el relativo abandono por parte de Descartes de las nociones que venimos mencionando y que se encontraban en íntima relación: las Ideas y Dios.

¿En qué sentido este abandono produce una exacerbación de la interioridad? El surgimiento del discurso científico significó un modo absolutamente distinto de comprender la realidad. El universo habrá de entenderse de un modo mecanicista y el acceso al conocimiento científico se realizará por vía representacional, por lo tanto conocer la realidad implicará poseer la representación correcta del

²⁴ Ibid. p. 192.

funcionamiento de las cosas, una imagen adecuada de la realidad externa. Esa representación, por supuesto, es interna a aquel que conoce.

Descartes afirma estar “convencido de no poder tener ningún conocimiento de lo que está fuera de mí, a no ser mediante las ideas que están en mí”.²⁵ De este modo -sostiene Taylor- la idea pierde su dimensión ontológica de autorrevelación para pasar a designar los contenidos mentales o intrapsíquicos individuales que deben construirse -siguiendo un método adecuado- para adaptarse mejor a la realidad externa. La racionalidad introducida por Descartes, a diferencia de la racionalidad platónica -que enfatizaba la contemplación del orden y la sintonía con él-, propone que el pensamiento -el que surge en cada uno de nosotros- tiene la capacidad de *construir* órdenes que se adecuen a los parámetros exigido por el buen conocimiento, es decir, aquel que coincida lo mejor posible con la realidad externa.

La introducción de la ciencia produce un cambio sustancial con respecto al entendimiento de lo real: los astros enmudecen, el cosmos se neutraliza, deja de existir cualquier orden *significativo* que se revele en sí mismo como verdad.²⁶ Por todo ello, el cosmos deja de ser un fin para transformarse en un medio, “el mundo como mecanicista es inseparable del hecho de percibirlo como ámbito de potencial control instrumental”.²⁷ De algún modo, el giro cartesiano produce una inversión de la postura de Agustín: si para él nuestra interioridad es únicamente un medio para el verdadero fin que es Dios, para Descartes el cosmos -ahora neutralizado- es un medio, un instrumento, para el auténtico fin que es la construcción de las representaciones correctas en nuestra mente.

El nuevo modelo de dominio racional que presenta Descartes plantea dicho dominio como una cuestión de control instrumental. Estar libre de la ilusión que mezcla la mente con la materia es tener una comprensión de esta última que facilita su control. Asimismo, liberarse de las pasiones y obedecer a la razón es supeditar las pasiones a la dirección instrumental. La hegemonía de la razón ya no se define como la hegemonía de una visión dominante. Ahora

²⁵ Ibid. p. 204.

²⁶ Para reflexionar sobre este tema con más detalle recomendamos la lectura de Krymkiewicz, M (2009). El cogito cartesiano y la alteración del saber y la verdad. En *El Rey está desnudo n° 2*. Buenos Aires: Letra Viva

²⁷ Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós Ibérica. p. 210-11

se define en términos de la dirección del hacer humano que subordina un ámbito funcional.²⁸

Es evidente que si el dominio de la razón se comprende como la capacidad para poder objetivar el cuerpo, las pasiones, y las cosas en general, es decir “para asumir una postura perfectamente instrumental hacia ellas”,²⁹ las fuentes morales no pueden percibirse fuera de nosotros como en la tradición antigua. La interiorización es radical, y la grieta ontológica entre mente y materia, prácticamente infranqueable. Lo fundamental aquí es que la fisura recién señalada no tiene solo consecuencias a nivel ontológico y epistemológico, sino también en el plano ético: si el mundo exterior es instrumento para realizarme, los otros también lo serán. Para decirlo de otro modo, todo conocimiento es autoconocimiento y toda realización es autorrealización. Desde esta perspectiva, el imperativo moderno de que debemos encontrar la felicidad *en nosotros mismos* tiene su cimiento en la ética del control racional, y el paso (en falso) para llegar a los manuales *best sellers* de autoayuda, aunque llevó cierto tiempo, se dio con toda naturalidad.

Volviendo a las palabras de Taylor:

[...] en el plano natural, humano, se ha dado un enorme giro. Si el control racional es cuestión de que la mente domine a un desencantado mundo de la materia, entonces el sentido de superioridad de la vida buena, y la inspiración para alcanzarla, debe brotar del sentido que el agente tenga de su dignidad como ser racional.³⁰

Según el autor, la ética cartesiana del control racional retoma de cierto modo la ética aristocrática del honor, con la sustantiva diferencia de que se produce un traspaso desde el espacio público hacia el espacio privado. Si en la ética del honor la fortaleza, la estabilidad, el control y la resolución son virtudes necesarias que se despliegan en acciones militares en el espacio público, en la ética cartesiana todas estas cualidades sirven para controlar las pasiones que habitan en mi interior. Ya no será necesario realizar grandes hazañas ni proezas para

²⁸ Ibid. p. 211.

²⁹ Ibid. p. 214.

³⁰ Ibid. p. 214

consumarse éticamente; el conflicto, la batalla, se libra en el interior y sólo desde ahí se puede salir victorioso.

“El yo está debilitado por el conflicto interior, y nosotros tenemos que acudir en su ayuda. Es como una guerra civil destinada a ser resuelta mediante el auxilio de un aliado de afuera”,³¹ dice Freud. La neurosis entendida como un conflicto intrapsíquico se comprende únicamente como un producto moderno y occidental, y por lo tanto cualquier perspectiva ahistórica y universal debe ser puesta en cuestión. En definitiva: ¿el conflicto cartesiano entre la razón y las pasiones no se asemeja notablemente al conflicto de las neurosis freudianas entre el yo y el ello?

Nuestra hipótesis es que la obra freudiana representa un momento de esencial importancia en el proceso de interiorización en occidente. Pondremos esto a prueba en el próximo apartado.

ESFERAS DENTRO DE ESFERAS

El descentramiento del sujeto que Freud promovió fue parte de un proyecto que tuvo consecuencias paradójicas. A partir de la propuesta de una instancia ajena al yo que gobierna en secreto el obrar de los hombres, Freud originó un movimiento doble: por un lado puso en cuestión al sujeto-consciente que la filosofía y la ciencia, a partir del *cogito cartesiano*, habían sostenido con tenacidad. Por el otro, produjo una inédita oclusión del ser humano, que a partir de allí no sólo permaneció cerrado frente a los otros en relación a sus pensamientos y sentimientos, sino que se descubrió cerrado para sí mismo. Por lo tanto, Freud, desestabilizó la conciencia al mismo tiempo que reforzó la interioridad. Si el yo perdió sus privilegios como soberano de la vida anímica, este lugar será ocupado por un nuevo amo, desconocido y recóndito: el inconsciente.

En otras palabras, el hombre está determinado por una instancia extraña, pero que se encuentra dentro de él y le pertenece. El núcleo del ser humano, el centro de la vida anímica, es un *dark continent* al cual sólo puede accederse por medio de una interpretación que permita develar su verdadera esencia. Desde esta perspectiva, como dijimos, las críticas que Foucault le hace al psicoanálisis freudiano por ubicarse como un dispositivo de poder que hereda de la pastoral

³¹ Freud, S. (2006). Esquema del psicoanálisis. En *Obras Completas T. XXIII*. Buenos Aires: Amorrortu, p.173-74.

cristiana las técnicas confesionales basadas en la exégesis subjetiva son muy atinadas. Aunque podrían mencionarse varias divergencias entre el psicoanálisis propuesto por Freud y la técnica de confesión descrita por Foucault, parece innegable que ambas comparten una idea principal: la verdad habita dentro del ser humano y sólo puede conocerse hablando sobre sí mismo.

El paso en falso hacia una nueva concepción del sujeto en Freud se da entonces a partir de la interiorización de sus conceptos: el inconsciente, las pulsiones, el ello, el superyó, se encuentran todos, para él, adentro del individuo. Y si se considera que el asunto de la localización es de mínima importancia para el psicoanálisis, por ser irrelevante para el trabajo de un analista, es porque se ignoran las consecuencias éticas y clínicas que esta cuestión conlleva. La supuesta condición de “problema meramente teórico” es otro de los obstáculos epistemológicos que debemos sortear y que se relaciona intrínsecamente con los prejuicios espaciales de los cuales venimos hablando. Para el psicoanálisis la teoría y práctica clínica *no forman parte de realidades distintas*. En este caso la interdependencia es evidente. Veámoslo a partir de las palabras de Freud:

Si pretendo clasificar, de acuerdo con cánones sociales, en buenas y malas las tendencias que en mí se encuentran, entonces debo asumir la responsabilidad para ambas categorías, y si, defendiéndome, digo que cuanto en mí es desconocido, inconsciente y reprimido no pertenece a mi yo, entonces me coloco fuera del terreno psicoanalítico, no acepto sus revelaciones y me expongo a ser refutado por la crítica de mis semejantes, por las perturbaciones de mi conducta y por la confusión de mis sentimientos. He de experimentar entonces que esto, negado por mí, *no sólo “está” en mí, sino que también “actúa” ocasionalmente desde mi interior.*³² En sentido metapsicológico empero, esto, lo reprimido, lo malvado, no pertenece a mi yo -siempre que yo sea un ser moralmente intachable-, sino a mi ello, sobre el cual cabalga mi yo. Pero este yo se ha desarrollado a partir del ello; forma una unidad biológica con el mismo [...]³³

El problema parece comenzar en el momento en que Freud no distingue entre “lo que está en mí” y lo que “tengo adentro”. ¿Por qué lo que forma parte de mí

³² Las cursivas son nuestras.

³³ Freud, S. (1973). La responsabilidad moral por el contenido de los sueños. En *Obras Completas T. III*, Madrid: Biblioteca Nueva. Versión informática.

tiene que ubicarse en mi interior? ¿Es posible pensar que lo me constituye como sujeto no habita adentro? Para Freud parecería ser un hecho incuestionable que lo que se encuentra en alguien -en el caso de la cita la referencia es a los sueños- viene desde su interior y, por lo tanto, sería una contradicción no asumir la responsabilidad por el mismo.

Vale recordar aquí, para demostrar que no siempre se creyó que los sueños venían necesariamente desde la interioridad de un individuo, la propuesta de Dodds en *Los griegos y lo irracional* sobre la actitud de estos frente a la experiencia onírica. Según el autor, en la mayor parte de las descripciones de los sueños, los poetas homéricos trataban lo que se veía en ellos como si fuera la “realidad objetiva”; la figura onírica que se presentaba en el sueño -un dios, un espíritu, un mensajero- existía objetivamente en el espacio y era independiente del que soñaba. Estas experiencias oníricas podrían denominarse “sueños externos”, en contraste con los “sueños internos” que se consideraban como experiencias puramente mentales del soñante. En definitiva, el sueño podía ser considerado como una experiencia interna tanto como una *experiencia del afuera*.³⁴ Lo que pretende demostrar Dodds es que las diferencias entre la actitud griega y la actitud moderna frente a los sueños pueden reflejar no sólo modos opuestos de interpretar un mismo tipo de experiencia, sino también variaciones en el carácter de la experiencia misma. Las formas de soñar -y no las maneras de interpretar el sueño- dependen de un esquema de creencias socialmente transmitido que dejan de darse cuando esa creencia pierde su vigencia. La experiencia está determinada por una idea socialmente reconocida. Finalmente, la naturaleza mental e interna del sueño es histórica.

Las diferencias entre Freud y Lacan en este punto son hartamente conocidas aunque no siempre del todo recordadas. Para Freud, que el sueño de una persona pudiese explicar el síntoma de otra es, lisa y llanamente, una muestra de superstición, ya que el sueño es exclusivamente una prueba del inconsciente del soñante (esto valdría también para un lapsus, un chiste o un olvido). En cambio, para Lacan, el inconsciente no sólo puede sino que de hecho se realiza en el afuera, o mejor dicho, en el lugar del Otro. Un ejemplo paradigmático se encuentra en *La dirección de la cura y los principios de su poder*, donde relata el caso de un paciente que curó su síntoma de impotencia sexual luego de que su

³⁴ Dodds, E. R. (2010). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza editores. pp. 103-121.

amante le relatara un sueño propio.³⁵ Aquí el inconsciente de uno se realiza en el sueño de otro. Esto quiere decir, entre otras cosas, que el inconsciente es el discurso del Otro. Según el punto de vista freudiano “mi inconsciente” únicamente puede manifestarse a partir de un acto personal -discursivo o no discursivo-, y todo lo que pueda ocurrir en otra persona será un hecho casual para mí y, en última instancia, un fenómeno inconsciente para ella.³⁶ Dicho de otro modo, para Freud, *el inconsciente de alguien sólo puede salir de su propia boca, de su propio cuerpo*. Las consecuencias clínicas de la puesta en práctica de estas hipótesis están a la vista. La curiosa obsesión por la fidelidad de la palabra, por lo que “efectivamente dijo” el analizante, revela un modo particular de concebir el inconsciente, correlativo de una posición epistemológica particular que tomó forma en la neutralidad analítica. Que el analista paga con su persona, con sus palabras y con el corazón de su ser, significa que participa, tanto como el analizante, del sujeto. Si en un análisis hay un sujeto -y por ello no puede haber intersubjetividad- éste no es el analista ni el analizante, sino lo que acontece *entre* ambos. ¿Adentro o afuera? Aquí los límites comienzan a desvanecerse.

Una de las razones por las cuales se produce la confusión entre “lo que está en mí” y “lo que tengo adentro”, y de la categórica separación entre exterior e interior, es que Freud precisa un sustrato material en donde ubicar sus nociones. El cuerpo funcionará entonces como continente de lo subjetivo y límite de separación entre el adentro y el afuera. El límite del sujeto -si es que puede deducirse un sujeto de la obra freudiana- es el contorno del cuerpo. Desde este punto de vista es posible colegir la topología de la que Freud hacia uso sin percatarse de ello. Para él, el cuerpo es una esfera, que contiene otra esfera -el aparato psíquico-, que contiene a su vez ello, el superyó y el yo.³⁷

Esferas, dentro de esferas, dentro de esferas...está es la concepción espacial que sostiene la falta de continuidad entre el afuera y el adentro.

Retomemos las palabras de Freud para continuar con el argumento. En el texto *La negación* sostiene:

³⁵ Lacan, J (2011): La dirección de la cura y los principios de su poder. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.

³⁶ Freud, S. (2006). Psicopatología de la vida cotidiana. En *Obras Completas T. VI*. Buenos Aires: Amorrortu, p.173-74

³⁷ Si no mencionamos al inconsciente es porque a partir de la segunda tópica el uso de mismo es habitualmente descriptivo.

De nuevo, como se ve, estamos frente a una cuestión de afuera y adentro. Lo no real, lo meramente representado, lo subjetivo, es sólo lo interior; lo otro, lo real, está presente [...] afuera.³⁸

Puede extraerse de la cita que la distinción adentro/afuera implica asimismo una dimensión cualitativa: el interior es lo no real, lo meramente representado, lo subjetivo, lo ficcional; y el exterior es lo real, lo presente, lo objetivo. He aquí la diferencia entre dos realidades -la psíquica y la real- que ocasionan el sufrimiento psíquico al entrar en conflicto entre ellas.

Mientras que el yo es esencialmente representante del mundo exterior, de la realidad, el superyó se le enfrenta como abogado del mundo interior, del ello. Ahora estamos preparados a discernirlo: conflictos entre el yo y el ideal espejarán, reflejarán, en último análisis, la oposición entre lo real y lo psíquico, el mundo exterior y el mundo interior.³⁹

La teoría del conflicto entre los dos mundos ha dado lugar a prácticas terapéuticas con una franca orientación adaptacionista -generalmente de herencia americana- que gozan de una excelente reputación en la actualidad. En la batalla entre la realidad psíquica y la realidad exterior, la primera -fuente de errores cognitivos por su carácter ficcional- debe ceder territorio a la segunda para acceder a una “mirada realista” -o simplemente más beneficiosa- del sí mismo, de los otros y del mundo. Sin lugar a dudas estos tratamientos tienen ascendencia freudiana, aunque no creemos que el espíritu de su obra haya tenido esta dirección.

En resumen, la obra freudiana se encuentra atravesada y sostenida por la oposición adentro/afuera, interior/exterior. Freud no sólo conservó esta diferencia como cimiento teórico sino que reforzó el proceso de interiorización en Occidente al ubicar al aparato psíquico dentro del individuo. Desde entonces el hombre moderno lleva dentro de sí ideas y afectos que los otros desconocen, a la vez que carga con pensamientos y sentimientos que él mismo ignora pero que lo constituyen y determinan.

³⁸ Freud, S. (2006). La negación. En *Obras Completas* T. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, p. 255.

³⁹ Freud, S. (2006). El yo y el ello. En *Obras Completas* T. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, p. 37.

Será Lacan el psicoanalista que realizará los mayores esfuerzos para rectificar esta posición teórica y quien modificará, consecuentemente, el lugar del analista en la transferencia.

EL CENTRO EXTERIOR

El problema de la interioridad-exterioridad recorre por entero la obra de Lacan. Tanto es así que hasta podría afirmarse que uno de sus mayores esfuerzos, desde el comienzo de su enseñanza, consistió en poner en jaque esa lógica binaria. Por ejemplo, ya en el *Seminario II*, afirmaba:

Con respecto a la exterioridad y la interioridad, reparen en lo siguiente: tal distinción no tiene ningún sentido a nivel de lo real. Lo real carece de fisura. Les enseño, y por ahí Freud converge con lo que podemos llamar filosofía de la ciencia, que no tenemos ningún otro medio de aprehender lo real -en todos los planos, y no sólo en el del conocimiento- si no es por intermedio de lo simbólico.⁴⁰

Como puede observarse, Lacan empezó destacando que la diferencia interior-exterior no es propia de lo real, sino que es introducida por lo simbólico.

Sin embargo, esta breve referencia no es una muestra significativa de su posición. La dificultad que se nos presenta es que prácticamente en todos sus escritos y seminarios Lacan hizo el esfuerzo *de pensar la espacialidad de otro modo*. Por lo tanto no podemos afirmarnos en un texto en particular, sino que nos vemos constreñidos a tomar algunas “vías conceptuales” que podrían ser consideradas inespecíficas, pero que, como se advertirá, nos auxiliarán ante esta tarea que en primera instancia parece inaccesible.

Tres son las vías que tomaremos para intentar definir la postura de Lacan.

La primera de ellas es la que Eidelsztein llamó “la clave lacaniana de Otredad”. Lo que plantea el autor con justeza es que todos los conceptos freudianos fueron leídos por Lacan en su condición de alteridad. ¿Qué quiere decir esto? Si para Freud el inconsciente es un conjunto de representaciones intrapsíquicas, para Lacan será *el discurso del Otro*; si para el primero la pulsión es un concepto

⁴⁰ Lacan, J. (2006). *El seminario. Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, p. 151.

limítrofe entre lo psíquico y lo somático, o una fuerza constante que viene desde el interior del cuerpo, para el segundo *será la demanda del Otro*, etc. La lista es tan enorme que hasta podría emplearse esta clave en todas las nociones: el deseo es el deseo del Otro, el Ideal del Yo es el Ideal del Otro, yo es otro, el síntoma es el significado del Otro. En fin, es indudable que el arado lacaniano del Otro surcó por completo el campo de Freud, y representó a su vez la tentativa de conmover la identidad del sujeto consigo mismo y la interioridad en que se respaldaba.

Una objeción diría que la clave de Otredad no indica necesariamente un movimiento de *desinteriorización* dado que el Otro bien podría encontrarse dentro de uno mismo. De hecho, es así como se conciben los conceptos lacanianos cuando se realiza el movimiento contrario, es decir cuando se lee a Lacan a partir de Freud. Por ejemplo, la idea de que el inconsciente es el discurso del Otro es interpretada a partir de la oposición adentro-afuera cuando se afirma que los significantes del Otro se encuentran reprimidos en nuestro psiquismo o, peor aún, inscriptos en nuestro sistema nervioso.⁴¹ Que nuestro inconsciente pueda surgir de la boca de otro nos resulta inconcebible; ya estamos advertidos del por qué.

Sin embargo esta objeción no puede sostenerse si tenemos en cuenta que en la relación que establece invariablemente Lacan entre el sujeto y el Otro, lo fundamental es el *entre, el intervalo*. En sus primeros escritos, antes de llegar a la definición canónica del sujeto (lo que un significante representa para otro significante), Lacan enfatizó la vertiente intersubjetiva en el análisis al sostener que "...advenga lo que advenga en la intersubjetividad intervalar, es que la verdad está allí".⁴² Lo que se acentúa en esta primera relación de sujeto a sujeto es el intervalo y lo que adviene en el *entre* de las instancias enunciativas, es decir, la verdad. Desde esta perspectiva, la verdad no proviene de la esencia de algo o alguien en sí mismo y por consiguiente será plausible de ser develada, sino que se funda en el intervalo de los dos sujetos participantes. Lo que advenga como verdad será el producto de ambas posiciones y por lo tanto es necesario partir del rechazo de la noción de individuo que ubica a la verdad como algo intrínseco al ser; es en el "juego intersubjetivo por donde la verdad entra en lo real".⁴³ Aquí se

⁴¹ Coriat, E. (2011). Acerca de los primeros tiempos. En *Revista Imago Agenda* n° 152, Letra Viva, 2011.

⁴² Lacan, J (2011). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, p.298.

⁴³ Lacan, J (2011). El psicoanálisis y su enseñanza. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, p. 412.

hacen evidentes las diferencias del psicoanálisis lacaniano y la práctica cristiana de la confesión, ubicada por Foucault como antecedente de la terapia inaugurada por Freud; y por otro lado, la proximidad teórica de Lacan con los antiguos en lo que concierne a la localización de la verdad.

Más tarde, al dejar caer la relación entre dos sujetos y sustituirla por la relación entre el sujeto y el Otro, esta lógica no será disuelta sino reafirmada a partir del concepto de *immixtion* de Otredad. Lo que esta noción indica, tal como se exhibe en su definición en francés, es una mezcla de elementos en la que la esencia misma de tales elementos está disuelta y participa de la mezcla. Esta condición impide, una vez disuelta la esencia, volver al estado anterior.⁴⁴ La relación del sujeto con el Otro es, por lo tanto, la de una mezcla en las cuales ambos elementos son indiferenciables. Desde esta perspectiva, *immixtion* quiere decir que “un fenómeno inconsciente que se despliega en un plano simbólico, como tal descentrado respecto del ego, siempre tiene lugar entre dos sujetos”,⁴⁵ siempre y cuando entendamos aquí a los dos sujetos como las dos instancias enunciativas de las cuales una se ubica en el lugar del Otro. En un sentido estricto, la clave lacaniana de Otredad se sostiene en una lógica intervalar.⁴⁶ Las palabras de Lacan confirman esta hipótesis: “en mi seminario, hablaremos de la mesología, que es, lo que tiene función de entre”.⁴⁷

La segunda vía para pensar el problema de la interioridad-exterioridad en Lacan es la noción de *extimidad*. Este neologismo fue utilizado por primera vez en la clase del 10 de febrero de 1960 en el *Seminario VII* para describir una particular cualidad de *Das Ding* (La Cosa): la de ser “ese lugar central, esa exterioridad íntima”.⁴⁸ Luego, por segunda y última vez, Lacan se sirve de este término para referirse al campo del goce, constituido por una “interdicción en el centro, que constituye, en suma, lo que nos es más cercano sin dejar de sernos exterior. Habría que inventar la palabra éxtimo para designar lo que está en juego”.⁴⁹

⁴⁴ En español, al contar solo con el término mezcla, la distinción debe realizarse entre las mezclas homogéneas (donde los elementos se disuelven -como por ejemplo el agua y el azúcar) y las mezclas heterogéneas (donde los elementos reunidos no se disuelven -como por ejemplo la nuez en el caramelo).

⁴⁵ Lacan, J. (2006): El seminario. Libro 2: *El yo en la teoría de Freud y en la técnica del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, p. 241.

⁴⁶ Una breve referencia nos hará recordar que las definiciones más importantes del concepto de sujeto en Lacan priorizan la función del entre: el sujeto es lo que se produce entre los significantes, entre saber y verdad, entre analista y analizante.

⁴⁷ Lacan, J. (1975-76). El seminario 19bis: *El saber del psicoanalista*. Clase del 6 de enero de 1976. Versión Inédita.

⁴⁸ Lacan, J. (2007). El seminario. Libro 7: *La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, p. 171.

⁴⁹ Lacan, J. (2008). El seminario. Libro 16: *De otro al otro*. Buenos Aires: Paidós, p. 206.

A pesar de su aparición fugaz, esta noción alcanzó el estatuto de concepto. Probablemente, una de las razones de su notoriedad se deba a que, en el año 1985, Jacques Alain Miller -quien advirtió velozmente su valor- dictó un curso que llevó por nombre *Extimidad*.⁵⁰

Sea como fuere, más allá de que la palabra extimidad casi no esté presente en la obra de Lacan, es cierto que su espíritu la transita de punta a punta. ¿Qué espíritu? Aquel que afirma que nuestra intimidad, nuestro centro, aquello que nos constituye, se encuentra -en una aparente paradoja- fuera de nosotros. La extimidad indica que lo más íntimo de nosotros está en el exterior y que el núcleo de nuestro ser está constituido por... un agujero.

Para poder comprender esto último debemos pasar a la tercera de nuestras vías; veremos entonces como todas ellas se encuentran, como nosotros, entrelazadas.

El modo de Lacan de comprender los conceptos freudianos exige una topología, es decir algo que permita situar correctamente la estructura espacial en psicoanálisis sin caer en la trampa de la dupla adentro/afuera. La relación del sujeto con el Otro, la excentricidad de uno consigo mismo, la heteronomía radical que nos constituye, la extimidad del inconsciente, nos obligan a echar por la borda la conceptualización clásica del espacio euclidiano para sumergirnos en el estudio de la topología de superficies. Esta es nuestra tercera vía.

Debemos aclarar que no es nuestro objetivo realizar un análisis detallado del valor insoslayable que tiene la topología en la obra de Lacan. Solo quisiéramos subrayar que la mayoría de los conceptos lacanianos fueron pensados a partir de su estructura topológica: el sujeto del inconsciente como una *Banda de Möbius*, la realidad del fantasma como un *Cross-cap*, el ser del sujeto a partir de *la Botella de Klein*, y por último, la relación del sujeto con el Otro a partir del *Toro*.⁵¹ Antes de detenernos a pensar esta última articulación es importante decir que el uso de la topología en Lacan no constituye una metáfora o un modelo para ilustrar los conceptos, sino que, en un sentido preciso, la estructura de los mismos es topológica.

Ahora bien, ¿cómo piensa Lacan la estructura espacial de la relación del sujeto con el Otro? En sus propias palabras:

⁵⁰ Miller, J-A. (2010). *Extimidad. Los cursos psicoanalíticos de Jacques Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós.

⁵¹ Un detalle pormenorizado de la relación entre Topología y Psicoanálisis puede encontrarse en Eidelsztejn, A. (2006). *La topología en la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Letra Viva.

[...] desde el punto de vista del espacio exigido, estos dos espacios: el interior y el exterior, a partir del momento en que nos rehusamos a darles otra sustancia que la topológica, son los mismos. Es lo que ustedes verán expresado en la frase que se los indica ya en el Informe de Roma, el uso que pensaba hacer, a saber que *la propiedad del anillo en tanto simboliza la función del sujeto en sus relaciones al Otro*,⁵² se sostiene en que el espacio de su interior y el espacio exterior son los mismos. El sujeto construye a partir de ahí su espacio exterior sobre el modelo de irreductibilidad de su espacio interior.⁵³

Lacan dice, como ya había hecho en el *Informe de Roma*, que la relación del sujeto con el Otro se expresa a partir de la propiedad del anillo, en donde el espacio interior y el exterior se confunden, son lo mismo. En verdad, la mención a la que hace referencia Lacan no trata específicamente sobre la relación del sujeto con el Otro, sino sobre la propiedad de la cadena significante. Como sea, aquella cita nos resultará de extrema importancia. Allí dice:

Decir que este sentido mortal revela en la palabra un centro exterior al lenguaje es más que una metáfora y manifiesta una estructura. Esa estructura es diferente de la espacialización de la circunferencia o de la esfera en la que algunos se complacen en esquematizar los límites de lo vivo y de su medio: responde más bien a ese grupo relacional que la lógica simbólica designa topológicamente como un anillo.

De querer dar una representación intuitiva suya, parece que más que a la superficialidad de una zona, es a la forma tridimensional de un toro a lo que habría que recurrir, en virtud de que su exterioridad periférica y su exterioridad central no constituyen sino una única región.⁵⁴

La oposición que establece Lacan es, entonces, entre la esfera y el toro.

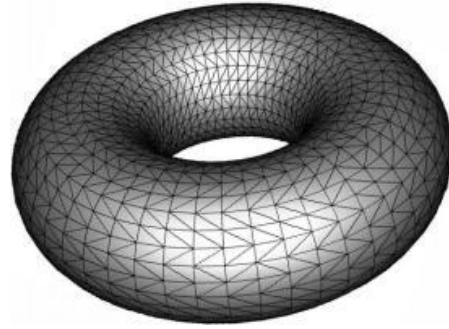
⁵² El subrayado es nuestro.

⁵³ Lacan, J. (1961 - 62). El seminario. Libro 9: *La identificación*. Versión inédita.

⁵⁴ Lacan, J (2011). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, p.307-08



ESFERA



TORO

Con respecto a la primera hemos argumentando que es la lógica espacial presente en Freud y prácticamente en todo el pensamiento moderno. ¿Cuál es entonces la ganancia teórica de introducir al toro para pensar la espacialidad del sujeto? Hagamos algunas aclaraciones. En primer lugar debemos excusarnos nuevamente ya que no vamos a ver todas las propiedades del toro -y por lo tanto no enumeraremos todas sus ventajas- sino que nos concentraremos en una: el centro exterior. En segundo lugar, y advirtiendo otra posible objeción, nos preguntaremos: ¿de qué sujeto hablamos cuando decimos que su estructura espacial es la del toro? ¿Acaso no habíamos afirmado que la estructura espacial del sujeto es la *Banda de Möbius*? Es cierto, y por este motivo debemos realizar, siguiendo a Eidelsztein, la siguiente aclaración: el toro nos servirá para concebir mejor la estructura del *parlêtre* o *hablanser*, más que la del “sujeto del inconsciente”. Aunque ambas nociones se encuentren íntimamente relacionadas, debemos indicar que la primera se articula indudablemente con el cuerpo y la espacialidad en su tercera dimensión. La pregunta que nos importa es si los *hablanseres* nos concebimos y nos relacionamos, los unos a los otros, como si fuésemos esferas impenetrables o como si fuésemos anillos entrelazados.

Para Lacan la respuesta es que los hablanseres son “agentes integrados, eslabones, soportes, anillos de un mismo círculo de discurso”⁵⁵ y que por lo tanto están constituidos por un centro exterior. Concentrémonos, finalmente, es esta característica.

⁵⁵ Lacan, J. (2006). El seminario. Libro 2: *El yo en la teoría de Freud y en la técnica del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 140.

El “centro exterior” que constituye al toro nos permite pensar la espacialidad de un modo notablemente distinto. La idea de que el centro de algo no es interior sino exterior a ese algo es completamente subversiva en comparación con el modo habitual de concebir al mundo, a los otros y a nosotros mismos. La propiedad estructural del *parlêtre*, entonces, es la de estar constituido por un agujero central que forma parte de él pero que, obviamente, no se encuentra en su interior. En palabras de Eidelsztein:

Lacan afirma que, si bien se trata de una metáfora, aquí se revela una propiedad de la estructura. Si ustedes toman un toro, al hablar de “exterioridad central” y de la “exterioridad periférica” es evidente que se trata del mismo espacio, que no hay solución de continuidad. Si sumergimos un toro en un ambiente lleno de gas celeste, habrá gas celeste en torno al toro y en su agujero central, sin solución de continuidad. Es así que la idea de “centro exterior” también debe ser aplicada a la noción de “sujeto dividido” para comprender al verdadero alcance de tal división. La división del sujeto no es interna (algo así como el sujeto dividido en dos partes: una inconsciente y otra preconscious), sino entre él y su exterior: el Otro, pero que le es central.⁵⁶

A diferencia de la escisión freudiana del aparato psíquico -siempre interna al individuo- la división del sujeto en Lacan nunca es interior sino que implica -como venimos sosteniendo con obstinación- al entre, y por lo tanto, al Otro. El modelo espacial para comprender el vínculo de los hablantes será, desde esta perspectiva, el de “anillos cuyo collar se sella en el anillo de otro collar hecho de anillos”.⁵⁷ En tanto hablanseres en *immixion* de Otredad todos nosotros participamos de una cadena mayor, respecto de la cual no sabemos cómo participamos.⁵⁸ Esta es, en definitiva, la pregunta del análisis.

Para finalizar quisiéramos insistir en la importancia clínica de lo mencionado hasta aquí. Si es cierto que el sujeto es aquello que sucede entre analista y analizante, si el Otro es el centro exterior que constituye la intimidad del

⁵⁶ Eidelsztein, A. (2006). *La topología en la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Letra Viva, p. 137.

⁵⁷ Lacan, J. (2011). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, p. 469.

⁵⁸ Eidelsztein, A. (2006). *La topología en la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Letra Viva.

hablanser, si el inconsciente no se encuentra en el interior de una persona sino que se realiza en el proceso dialéctico de la relación con el Otro; el analista jamás podrá ocupar una posición neutral. De hecho, la idea freudiana de que el analista debe ser un observador -o escuchador- neutral que no interfiera con el inconsciente del analizante se fundamenta en el discurso científico newtoniano y el modelo representacional instalado por Descartes. Para Lacan, el analista *forma parte del inconsciente y del síntoma* del analizante; no porque su subjetividad importe al proceso analítico, sino porque justamente el analista es quien debe pagar con sus palabras, su persona y su ser, para crear ese lugar vacío llamado Otro, necesario para el surgimiento del inconsciente. Lo que pone el juego el analista en un análisis no es la neutralidad desprejuiciada de su propio inconsciente sino su deseo, el de alcanzar la diferencia absoluta de la función significante, aquel que borra cualquier instancia de identidad e interioridad.

BIBLIOGRAFÍA

- Coriat, E. (2011). *Acerca de los primeros tiempo*. En Revista Imago Agenda n° 152, Letra Viva.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2007). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.
- Dodds, E. R. (2010). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza editores.
- Eidelsztein, A. (2006). *La topología en la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Elias, N. (2012). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, D.F.: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2012). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2008). *La hermenéutica del sujeto. Curso 1981-1982*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (2006). *Psicopatología de la vida cotidiana*. En Obras Completas T. VI. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2006). *El yo y el ello*. En Obras Completas T. XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2006). *La negación*. En Obras Completas T. XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1973). *La responsabilidad moral por el contenido de los sueños*. En Obras Completas T. III, Madrid: Biblioteca Nueva. Versión informática.

Miller, J-A. (2010). *Extimidad*. Los cursos psicoanalíticos de Jacques Alain Miller. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J (2011). *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*, en Escritos 1. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (2006): El seminario. Libro 2: "El yo en la teoría de Freud y en la técnica del psicoanálisis". Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J (2011). *El psicoanálisis y su enseñanza*, en Escritos 1. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J (2011). *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*, en Escritos 1. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J (2011). La dirección de la cura y los principios de su poder, en Escritos 2. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (2007). El seminario. Libro 7: *La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1961 - 62). El seminario. Libro 9: *La identificación*. Versión inédita.

Lacan, J. (2011). *La ciencia y la verdad*. En Escritos 2. Buenos Aires: Siglo XXI,

Lacan, J. (2008). El seminario. Libro 16: *De otro al otro*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1975-76). El seminario 19bis: *El saber del psicoanalista*. Versión Inédita.

Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.

Bruno J. Bonoris. Psicoanalista. Licenciado en Psicología (UBA). Maestrando en Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Docente de Psicopatología Cátedra II, UBA. Investigador Becario UBACyT. Residencia completa en Psicología Clínica del Hospital Ramos Mejía. Miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica.

brunobonoris@hotmail.com

DE LA TRAGEDIA AL PSICOANÁLISIS POR VENIR

FROM TRAGEDY TO PSYCHONALYSIS TO COME

ANTONIO CHÁVEZ TORO

RESUMEN:

Este trabajo apunta a revisar la lógica aplicada por el Dr. Sigmund Freud para proponer, entre finales de 1800 y comienzos de 1900, una nueva ciencia llamada "psicoanálisis". Se revalorizan sus razonamientos pero al mismo tiempo se los somete a un cuestionamiento; es necesario conocer la epistemología basal de una teoría para no obstaculizar otro tipo de escucha en la clínica psicoanalítica. Si se rescata la novedad lacaniana reconociendo un psicoanálisis cuyo material es el "significante" hecho de "lalengua", propuesta que contrasta con la apodada "orientación poslacaniana" -que tiende a la biologización, el nihilismo y el individualismo-, entonces el psicoanálisis estaría posibilitado de construir, a través de la rememoración simbólica, un sujeto que no cese de escribirse en lo por venir.

PALABRAS CLAVE: Sujeto - por venir - significante - tragedia

ABSTRACT:

This work aims to review Dr. Sigmund Freud's logic applied to propose, between late 1800 and early 1900, a new science called "psychoanalysis". His thoughts are revalued and at the same time, subjected to questioning; it is necessary to know the basal etymology of a theory in order to avoid hindering another type of listening in psychoanalysis praxis. If Lacanian novelty is rescued recognizing a psychoanalysis whose material is the "signifier" made of "lalengua," this proposal contrasts with the nicknamed "poslacanian orientation" -which tends towards biologization, nihilism and individualism-, then psychoanalysis will be able to build, through the symbolic remembrance, a subject that does not cease to be written in times to come.

KEY WORDS: Subject – to come- signifier - tragedy.

Para comenzar el presente artículo es preciso situar el marco que a Freud le toca vivir, es decir, la Europa a finales de 1800 y principios de 1900. ¿Cuál es el ambiente que vive Freud desde el cual hace su interpretación de la cultura? Tal vez sea posible preguntarnos si la versión del psicoanálisis que sostenemos actualmente la sostenemos bajo el mismo contexto de esa época. Habrá que

pensar que los “hechos” del psicoanálisis se establecen por la teoría -en lenguaje freudiano, por la metapsicología- y pueden ser confirmados o invalidados; me refiero a que el lenguaje que inventa Freud, el psicoanálisis, es una mera interpretación de los hechos que le rodean de aquella Europa. ¿Qué es interpretar en psicoanálisis? Lo responde Paul Ricoeur en su libro *Freud: Una interpretación de la cultura*:

Indagación previa a cualquier estudio bien fundado de los fenómenos de la cultura; porque la legitimidad, igual que el límite de validez, de la interpretación depende exclusivamente de la solución a ese problema epistemológico ¹

De tal modo, que es preciso revisar en qué época está situado Freud para analizar a qué clase de psicoanálisis dio origen. Se hace necesario tener en cuenta que Freud produce herramientas desde una posición epistemológica; el psicoanálisis que produzca interpretará los hechos desde esa misma posición. El libro de Paul Ricoeur es un aporte importante ya que éste pone el acento en que la invención de lo inconsciente dota a Freud de un método para poder hacer una lectura del espíritu del tiempo, del cambio que se vivía producto de la revolución industrial, de la ilustración, de los avances científicos, del tiempo de guerra, de un yo que se va descubriendo y que no funciona como unidad sino que tiene sus grietas.

Se habla de una época de “progreso”, vocablo que proviene de *progressus*: avance y que a su vez procede del verbo *progedior*, que es avanzar, ir adelante; pero que este ir hacia delante lanzaba a la humanidad hacia un futuro que estaba a sus espaldas y no podía ver, mientras que ante sus ojos los desechos se

¹ Ricoeur, P. (1999). *Freud: Una interpretación de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI p. 57

amontonaban hasta el cielo. Marx había afirmado también que el fenómeno político-económico del capitalismo industrial hacía que “todo lo sólido se desvaneciese en el aire”. Nietzsche, por su parte, consideraba que las ideas modernas como el progreso, la libertad, los derechos humanos, el humanitarismo, el pueblo, la raza, la nación, la educación popular, eran falsas. El filósofo Octavi Fullat en su libro *El siglo posmoderno*, en su primer capítulo llamado “El marco” sitúa la Europa de entre 1880 y 1914 y advierte:

(...) Europa vivió con cierto optimismo. Encontrábase en su auge, dominaba el mundo. La ilustración triunfaba. Músicos -Wagner, Moussorgski, Mahler, Debussy, Schönberg (...)-, pintores -Cezanne, Van Gogh, Gaugin, Klimt, Schiele (...)-, científicos -Bohr, Heinsenberg, Plank, Einstein (...), lingüistas -Saussure (...)-, psicólogos -Freud (...)- constituyen algunos ejemplos considerables del éxito europeo.²

Es la *Belle Époque* marcada por la jovialidad, por el despertar, pero a la postre también se va dando un movimiento que a guiños señala que también existe algo en esta Europa que no es del todo agradable, la pugna de España negra y España roja, los imperios formados entre Europa oriental y central. Un ejemplo que puede representar este clima de tensión que se intenta esconder lo tenemos en la novela de Thomas Mann, *La muerte en Venecia*, cuando relata el autor cómo las autoridades esconden la existencia de la peste por temor a que los turistas se vayan del país; otro ejemplo que pone lo trágico de manifiesto es el hundimiento del Titanic que representaba lo moderno, lo luminoso y cómo termina siendo una catástrofe. Por otro lado, Paul Valery, en su *Crise de l'esprit*, rompimiento del espíritu revela que se ha perdido la ilusión en una cultura europea.

² Fullat, O. (2001). *El siglo posmoderno*. Barcelona: Crítica. p. 9

El optimismo inicial queda en el pasado por el comienzo de la guerra en 1914, una guerra donde aparece el avión, el submarino y el tanque, que arrollaron la esperanza de razón y progreso y, por si faltara algo, el tratado de Versalles prepara el segundo capítulo de esta guerra. Tenemos que la labor de Freud arranca a finales del siglo XIX y a principios del XX bajo esta atmósfera; es una época en que también se distingue por el auge de la modernidad, la cual abarca del siglo XV al XIX, y comprende hasta el Renacimiento donde el hombre rescata la tradición grecorromana, la Ilustración, la revolución francesa, la revolución industrial, y el positivismo. Asimismo Fullat ubica también el triunfo del imperialismo, el capitalismo, la tecnología planetaria que, ayudado por la labor de Galileo, Kepler y Descartes, va dando como resultado que se produzca la oportunidad para construir una verdad que sea el resultado de una interpretación de interpretaciones. La razón universal y voluntad general caen y son suplantadas por la opinión pública; hay oportunidad para dejar de creer en la realidad absoluta, autónoma y suficiente y cambiarlos por razones intercambiables.

Al pensarse el individuo como humano permite un acto de conciencia y se da cuenta que la vida personal consiste en existir y que tal existencia se puede construir. Existencia proviene del latín *sistere*: “colocar”, “hacer venir”, “consolidar”, “erigir” y de *ex*: “desde” “a causa de”, “después de”; de tal modo que existencia es lo que ha de salir, existir; ser hombre tiene que ver con lo que se está siendo ahora y aquí. Se va descubriendo la existencia, el hombre está deseoso de nuevos sentidos, de nuevos valores que no sean absolutos, el hombre está en esta transición. Apercibir la existencia coloca al hombre ya en un pleno individualismo, es decir, una voz hace pensar autónomo al hombre y lo lleva a mirarse en su interior para poder conocerse a sí mismo.

Intentemos ir haciendo una aproximación al asunto del individualismo; para abordar el tema es necesario recurrir al autor italiano Remo Bodei quien, a través de su libro titulado *Destinos personales*, pone de manifiesto la idea del individualismo, la que conviene revisar si acaso Freud, como otros autores, nos heredaron.

Bodei nos lleva por un recorrido de autores que efectivamente admiten que el yo no es de una sola pieza, que no tiene por qué acatar el cosmos divino, ni que lo absurdo sea condición a creer; por el contrario, el individuo tiene voluntad para decidir. Pero a la vez dichos autores no dejan de dotar al yo de un sentido del individualismo, tal es el caso de John Locke quien propone por primera vez el concepto de identidad personal:

Pues una cosa es la misma sustancia, otra el mismo hombre y una tercera la misma persona, si persona, hombre y sustancia, son tres nombres que representan ideas diferentes; porque según sea la idea que corresponda a tal nombre así deberá ser la identidad.³

Es claro, Locke sabe que el yo no es de una pieza, pero hay una premura por pensar de forma que ese yo, no se salga de las manos y ponerle fronteras. Para Locke esa barrera de contención al yo será la memoria y experiencia.

Otro autor que revisa Bodei es David Hume; la lectura de Hume es excepcional, en su libro *Tratado de la naturaleza humana*, encontramos un considerable viraje en su intento por basificar al yo. A continuación una cita de dicha obra:

El dolor y el placer, la pena y la alegría, las pasiones y las sensaciones se suceden las unas a las otras y no pueden existir jamás a un mismo tiempo. No podemos derivar la idea del yo de una de estas impresiones...me atrevo a afirmar del resto de los hombres que no son más que un enlace o colección de diferentes percepciones que se suceden las unas a las otras con rapidez inconcebible y que se hallan en un flujo y movimiento perpetuo.⁴

(...) fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos para evitar la interrupción y recuperación de nuestros sentidos y recurrimos a

³ Locke J. (2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano*.o México: Porrúa. p. 254

⁴ Hume D. (2005). *Tratado de la naturaleza humana*. México: Porrúa. p. 215-216

la noción de un alma, yo y sustancia para desfigurar la variación... cuando no hacemos surgir esa ficción nuestra propensión a confundir la identidad con la relación es tan grande que tendemos a imaginar algo desconocido...⁵

Es extraordinario lo que nos dice Hume, habla de ficción y de imaginario. Sin pretender extenderme en su exposición, es sumamente interesante que plantee que si el individuo se piensa en una identidad es gracias a una ficción; sin embargo señala que es fácil de percatarse a través del empleo de conceptos como: haz, alma de percepciones sucedidas con rapidez, flujo, es decir, que cuesta mucho salir de la lógica individualista.

Bodei continua su recorrido del origen del individuo, y recurre a los médicos filósofos tales como Taine, Ribot, Binet, quienes plantean que el individuo equivale ya sea a la célula, al cerebro; el aporte de estos tres médicos filósofos es que sostienen la hipótesis de que el yo es plural, la existencia de una multiplicidad de yoes que se someten consecutivamente a un yo hegemónico tal como un gobierno autocrático; efectivamente en éstos está la idea de que se puede construir un concepto del yo, sin embargo el marco sigue siendo físico-biológico, es decir, un marco individualista.

Lo que logra Freud es plantear que no solo se trata de un yo a partir del cual se genera la existencia sino que arma "lo interior"; Freud construye una superficie cerrada esferoide cuyo núcleo es el yo, pero justamente porque así se construye, iría hacia adentro todo lo que es yo, mientras que el no-yo quedará ubicado hacia afuera; este no-yo es lo real. Así se construye para Freud el mundo interno y externo, hay que reconocerle a Freud esta maniobra por plantear otra dimensión, al respecto de esto Lacan señala en su autocomentario en el Congreso de la Grand Motte:

⁵ Ibíd. p. 217

Freud era médico, tenía al menos una cosa en común con las enamoradas: que no veía muy lejos. Los psicoanalistas deberían partir de ahí para apreciar su genio.⁶

De tal modo que a pesar de su genio, el Dr. Freud no se logra sacudir el resto de individualismo; así es que, desde el momento histórico y su epistemología, va a seguir trabajando en relación al individuo. A continuación una definición de “individuo” de Ferrater Mora:

Como traducción del término ατομος. El vocablo latino *individuum* (=individuo) designa algo a la vez in-diviso e in-divisible. Se ha dicho que el individuo es algo indiviso, pero no necesariamente indivisible. Sin embargo tan pronto como se divide un individuo desaparece como tal individuo.⁷

Y lo que Ferrater Mora entiende como individualismo es:

(...) Se entiende por individualismo una doctrina según la cual la entidad básica en toda agrupación humana o en toda sociedad humana es el individuo, el sujeto individual, de modo que la agrupación o la sociedad son concebidas como conjuntos de individuos.⁸

Aunque Freud plantea que el yo está escindido continua trabajando con el concepto de individuo, tal vez siguiendo a Darwin. Es posible que a pesar de

⁶ Lacan J. (1998). *El fenómeno lacaniano*. Uno por Uno. Revista Mundial de Psicoanálisis No 46. Buenos Aires: Ed. Eolia

⁷ Ferrater Mora J.(2009). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ed. Ariel. p.1808

⁸ *Ibíd.* p.1805

señalar la *Ichspaltung* pudiera continuar trabajando en sentido del individuo, del no-diviso, lo cual implica pensar el adentro y afuera, exterior, interior, es decir una lógica sustancialista heredada muy posiblemente de la filosofía aristotélica, pasando por autores como los que ya de muy breve manera se abordaron. A través de diversos artículos de Freud es posible percatarse de que esta idea está muy presente en su obra:

Suponiendo ahora que el estado de reposo psíquico fue perturbado inicialmente por las imperiosas exigencias de las necesidades internas.⁹

La pulsión en cambio no actúa como una fuerza de choque momentánea sino siempre como una fuerza constante, puesto que no ataca desde afuera, sino desde el interior del cuerpo.¹⁰

El yo es sobre todo una esencia cuerpo; no es solo una esencia superficie, sino, el mismo, la proyección de una superficie.¹¹

Intentamos avanzar, escribe *El porvenir de una ilusión*, 1927, un ambiente negro que olía ya a guerra. En estos tiempos Freud, bajo el parámetro del individualismo -no lo olvidemos- plantea entonces que el hombre es un enemigo de la cultura, que éste siente una gran opresión ya que se debe sacrificar por la cultura para lograr una convivencia. Tal visión de Freud consigue una postura nihilista, nihilismo que parte de abordar al individuo. Freud plantea un ser humano que no soporta el peso de la cultura, pues el ajustarse a ella lo hace renunciar al placer y que por tanto guarda tendencias destructiva y antisociales. He aquí unas citas de

⁹ Freud S. (2001). *Obras Completas* Vol. XII "Formulaciones sobre los dos principios psíquicos del acaecer psíquico". Buenos Aires: Amorrortu. p. 224

¹⁰ Freud S.(2001). *Obras Completas*. Vol. XIV. "Pulsiones y destinos de pulsión" Buenos Aires: Amorrortu. p. 114.

¹¹Freud S (2001). *Obras Completas*. Vol. XIX.. "El yo y el ello" Buenos Aires: Amorrortu. p. 27-28.

El porvenir de una ilusión, donde es posible encontrar al Freud que intento articular:

(...) en todos los seres humanos están presentes unas tendencias destructivas, vale decir, antisociales y anticulturales y que en gran número de personas poseen suficiente fuerza para determinar su conducta en la sociedad humana.¹²

(...) los medios compulsivos y otros destinados a reconciliar con ella a los seres humanos por los sacrificios que impone. Estos últimos pueden describirse como el patrimonio anímico de la cultura.¹³

¿Es posible darse cuenta cómo en Freud está muy recalcada la idea del sacrificio para mantener la sociedad y que estos sacrificios son lo que va heredando la cultura? Habrá que pensar si el trabajo que Freud propone en la clínica no va encaminado a lo sacrificial.

Hay más citas al respecto:

(...) una enorme mayoría de los seres humanos solo obedecía las prohibiciones culturales correspondientes presionados por la compulsión externa... y durante el tiempo que sea temible.¹⁴

Esto es muy interesante, ya que Freud plantea que las prohibiciones culturales vienen del exterior. ¿A qué se refiere ese exterior? Para Freud la lógica es de un interior y exterior; el individuo se identifica debido a que hay un semejante que le marca las prohibiciones y que aunque no le agraden ya que reprimen su pulsión,

¹² Freud S. (2001). *Obras Completas*. Vol. XXI "El porvenir de una ilusión" Buenos Aires: Amorrortu p. 7

¹³ *Ibíd.* p. 10

¹⁴ *Ibíd.* p.11

tiene que obedecerlas, sólo de esta forma se logra la identificación; si el individuo no obedece lo que viene del exterior habrá mociones internas que originarán un malestar, es por eso que se debe aceptar lo que venga del exterior. ¿Es posible leer esto como una especie del “ni modo, acéptalo, es mejor poner la otra mejilla y llevársela en paz”?

...la satisfacción que el ideal dispensa a los hombres de la cultura es de naturaleza narcisista, descansa en el orgullo por el logro ya conseguido.¹⁵

Para Freud, el narcisismo es la identificación con el semejante, semejante, no otro, para que pueda tener satisfacciones de ciertos ideales, así se hace de su narcisismo; hay que tener muy en cuenta que el mito que Freud construye de Narciso, es un mito por donde no pasa la palabra.

Narciso se enamora de sí mismo debido a la imagen de su propio cuerpo, no hay palabra que transite en tal proceso, por eso el narcisismo en Freud es enamorarse de uno mismo. Freud no puede pensar un paso al amor, porque el amor es reencontrarse a sí mismo, a través de la obediencia al semejante. En Freud está marcada la cuestión del amar al semejante pero para amarse a sí mismo, es preciso obedecer y resignar el malestar del exterior para estar bien en el interior. ¿A qué tipo de cura nos dirigimos si se piensa que el paciente tiene esa lógica del narcisismo? ¿Se podría proponer que tales ideas van hacia un final de análisis que apunta a aceptar el destino trágico?

El hombre no convierte a las fuerzas naturales en simples seres humanos con quienes pudiera tratar como lo hace con sus prójimos y pues ello no daría razón de la impresión avasalladora que le provocan: antes bien, les confiere carácter paterno hace de ellas dioses...¹⁶

¹⁵Ibíd. p. 13

¹⁶ Ibíd. p. 17

Se advierten que los fenómenos naturales se desenvuelven por sí solos según las leyes naturales internas.¹⁷

Freud, sigue trabajando la naturaleza como algo que se impone y que causa miedo; esta naturaleza al humanizarse recae en un conflicto que tiene carácter paterno. Tenemos que el individuo debe lidiar con la cultura, con la naturaleza, y para llevar la cosa en paz es mejor someterse a la cultura o naturaleza, las cuales son tomados como lo externo y tienen que ver con el conflicto paterno. Vemos como Freud, introduce el destino de lo irremediable:

Pero en lo que atañe a la distribución de los destinos, subsistirá una vislumbre desasosegante: el desvalimiento y el desconcierto del género humano son irremediables (...) se atribuirá origen divino a los preceptos culturales mismos, se los elevará sobre la sociedad humana, extendiéndose a la naturaleza y al acontecer universal.¹⁸

Bajo estos conceptos del malestar que plantea Freud, es complicado hacer una clínica donde el paciente se logre pensar no como un individuo universal agarrado por lo irremediable; si esto es así, la clínica apunta a la imposibilidad. Tal vez sea por esta idea que en el mundo moderno parece no tener importancia analizarse ya que si el individuo carga ya con ese malestar inherente, ¿qué sentido tiene analizarse si el destino está ya distribuido?

De este modo se creará un tesoro de representaciones, engendrado por la necesidad de volver soportable el desvalimiento humano y edificado sobre el material de recuerdos referidos al desvalimiento de la infancia de cada cual, y

¹⁷ *Ibíd.* p. 18

¹⁸ *Ibíd.*

de la del género humano... Es probable que el objeto de esta elevación y exaltación sea lo espiritual del hombre...¹⁹

¿Cuál es el planteamiento de Freud? ¿Qué hacer ante tal desvalimiento del género humano? Es probable que se sostenga entonces de lo espiritual.

Había puesto al descubierto el núcleo paterno desde siempre se ocultaba tras cada figura de Dios. Ahora que Dios era único, los vínculos con él podían recuperar la intimidad e intensidad de las relaciones del niño con su padre. Y se quiso ser recompensado por haber hecho tanto en beneficio del padre: al menos ser el único hijo amado, el pueblo elegido.²⁰

Freud construye que el valor de los hombres radica en esto, en compensar el desvalimiento sufrido por los padres, que se ve a través de la cultura y la naturaleza y que por eso acepta sus imposiciones; el humano debe creer en una cultura que calme la angustia de los peligros de la vida, así el individuo encuentra cierto alivio a los enigmas no resueltos a la vez que a los complejos paternos no superados, asimilando una solución universalmente admitida. El hombre debe abrazar a una ilusión que es el cumplimiento de los deseos más antiguos, más intensos, más urgentes de la humanidad.

Lo característico de la ilusión es que siempre deriva de deseos humanos...llamamos ilusión a una creencia cuando en su motivación esfuerza sobre todo el cumplimiento de deseo; y en eso prescindimos de su nexa con la realidad efectiva tal como la ilusión misma renuncia a sus testimonios.²¹

¹⁹ Ibíd. p. 18-19

²⁰ Ibíd.

²¹ Ibíd. p. 31

Freud plantea que la cultura está montada sobre este tipo de ilusiones y que hay que tomarlas sí o sí ya que éstas son el consuelo del desvalimiento.

Aun cuando uno supiera y pudiera demostrar que la religión no está en posesión de la verdad debería callar y comprometerse como lo pide la filosofía del “como si.”²²

Tal vez para Freud el porvenir de una ilusión sea aceptar las creencias religiosas, esto con el fin de salvar el desvalimiento ante la cultura y la naturaleza y que remiten también a la vez a aliviar el conflicto paterno. De esta forma también a través del porvenir de una ilusión el individuo logra encontrarse a sí mismo, es entonces posible leerlo como el destino de un engaño. Si esto es así, tras la mirada de Freud, ¿estaríamos llevando al analizante al destino de un engaño, es decir a que acepte la trágica repartición del destino?

Vamos a dar paso a abrir el término de *tragedia*. Intentaremos averiguar si hablar de lo trágico implica transitar por una decisión de tipo individual que ignora sus consecuencias, como en la *polis*, o si bien se tiene oportunidad de romper y pensarse como sujeto liberado del destino. Revisando lo que dice Ferrater Mora sobre tragedia, se encuentra que:

Así el sentido trágico de los griegos puede ser definido como el hambre de sumergirse de nuevo a las fuentes originarias de lo real y de purgarse de este pecado que según algunos presocráticos, es el gran pecado de la existencia: la individualidad. Entonces el hombre acepta el destino trágico y abandona la dicha con lo cual consigue algo superior a estar: la sensación de la plenitud de la vida.²³

²² *Ibíd.*

²³ *Op. cit.* Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Vol. IV. p. 3558- 3559

Es decir, el hombre se siente pecaminoso de la existencia dada por los dioses y tiene que abandonar la dicha para ponerse al parejo con éstos, solo así se tiene una sensación de plenitud de vida. Esta culpabilidad surge cuando la *polis* aparece y crea asambleas, provocando que el deseo divino choque con el libre albedrío.

Un estudio de Jean Pierre Vernant y Pierre Vidal Naquet llamado *Mito y tragedia en la antigua Grecia* plantea que el surgimiento de la tragedia tiene mucho que ver con el nacimiento de la *polis*, ya que el hombre, al crear asambleas, se da cuenta que puede decidir, que puede elegir, pero no sabrá cuál será la consecuencia ante la elección que haga. Esto es lo que genera un conflicto, tensión que da lugar a la tragedia, ya que por un lado, decidir, es opuesto al destino. En la mitología griega, *moira*, se refiere a la porción del destino que los dioses tienen ya preparada, de ahí su carácter de irremediable, es por eso que la creación de la polis se opone a la noción de destino. Felipe Martínez Marzoa afirma en su *Historia de la filosofía* sobre *moira* que:

La idea del destino siempre ha inquietado a los seres humanos. En su significación habitual designa algo que escapa a nuestra voluntad y determina los sucesos de nuestra vida. Sería pues el argumento que gobierna nuestra existencia y sus vicisitudes. Nada podemos hacer para atenuarlo, está allí silencioso e indomable. Asociado muchas veces a hechos nefastos, es considerado sinónimo de fatalidad. Ni siquiera podemos conocer de antemano su trama. Sólo nos queda abandonarnos a sus designios...²⁴

Esta concepción no siempre fue considerada en Occidente como la explicación de nuestro destino. Otra vez la civilización griega nos sorprende, con lo que llamaban la *moira*. La *moira* significa precisamente: "la parte que toca" y a la vez "adjudicación de parte". Es decir que para el pueblo mediterráneo, los dioses son tales en virtud de la parte que les toca. Se les adjudica ser tales. Y ellos a su vez

24 Martínez Marzoa, F. (1994). *Historia de la filosofía*. Madrid: Istmo p. 32

nos conceden el destino de ser humanos. La *moira* es algo supradivino y suprahumano a la vez. Es "el juego del conceder y ser concedido" y más aún el juego en sí mismo y por sí mismo mediante el cual hay dioses que nos conceden el destino de ser hombres. De modo pues que para los griegos, hasta los dioses tienen un destino...

(...) La sorpresa tiene siempre algo de benéfico para el intelecto. Interpela sus hábitos y creencias, sus convicciones que tiene por ciertas, inmutables y verdaderas en sí mismas. En este sentido el concepto de *moira* es una sorpresa.²⁵

Entonces, ¿puede ser sorpresa la *moira*, o acaso está establecido ya el destino? Existen elementos para pensar que existe una sorpresa y no una mera aceptación de lo irremediable.

Revisemos una cita más de Vernant y Naquet la tragedia nace de este conflicto:

Los griegos no tuvieron la idea de un derecho absoluto fundado sobre principios y organizado en un sistema coherente...en un polo este se apoyaba sobre la autoridad de hecho, sobre la coacción; en el otro ponía poderes sagrados: El orden del mundo, la justicia de Zeus, planteaba también problemas morales que afectaban a la responsabilidad del hombre.²⁶

La tragedia surge por esa tensión entre lo sagrado que los dioses habían dispuesto ya para el hombre y se encuentra ahora con la autoridad de hecho, con las leyes que debían decidir; es muy interesante que aparezca la palabra moral y que sea del lado del orden sagrado. La ética planteada por Lacan, hace la

²⁵ *Ibíd.*

²⁶ Vernant- Naquet. (2002). *Mito y tragedia en la Grecia antigua*. Vol. I Buenos Aires: Paidós. p. 19-20

diferencia entre la moral, que es absoluta, y la ética que no se refiere al comportamiento ni a la personalidad sino a una ética que está en relación al acto del sujeto, necesitándose de un contexto para poder intervenir en esta clase de ética. En *El seminario 17, El revés del psicoanálisis* Lacan afirma que el sujeto no es responsable:

Esto es precisamente lo que Freud descubrió hacia 1920...Su descubrimiento consistía en haber deletreado el inconsciente, y desafío a quienquiera que diga que se trata de algo distinto de esta observación, que hay un saber perfectamente articulado del que, hablando con propiedad, ningún sujeto es responsable.²⁷

El sujeto tomado como un asunto, no es responsable, ya que éste es producto del lenguaje, es una enunciación, una lectura entre significantes que da lugar en la obra de Lacan, a la producción discursiva; en este sentido, el sujeto no es algo que venga a asumir una posición de responsabilización ya que no es inducido, es producido. Por el contrario del individuo, como indiviso, tiene la noción de adentro y afuera y como tal puede buscar el malestar en su interior.

Se ha intentado realizar el recorrido de cómo la filosofía se encarga de hacer surgir al individuo, no al sujeto, como aquel que va a hacer consciente su existencia, de ahí que cree su destino personal. Al individuo no le corresponde la ética que se intenta seguir en esta presentación. Es posible pensar que de un lado quedan los poderes sagrados, Zeus, problemas morales, y responsabilidad subjetiva -muy contrario al de la ética del psicoanálisis-, donde hay un destino impuesto que se comporta de acuerdo a la moral y que responsabiliza al individuo, y del otro lado, el de la ética, estamos en posibilidad de construir, según esta

²⁷ Lacan, J. (1992). *El Seminario*. Libro 17. Buenos Aires: Paidós. pp. 81-82

lectura, el *por venir*, es decir la posibilidad a lo nuevo, a lo abierto, a escribir un acto inédito.

Hagamos un paréntesis para advertir que la tragedia para los griegos produce un individuo responsable, quien termina, en su reflexión, sintiéndose como culpable de lo acontecido. Es posible relacionar esto con la tendencia del poslacanismo en acercar al individuo a lo real para producir un “sujeto” responsable y con un deseo decidido. La importancia de abordar la tragedia desde los antiguos griegos, abre o cierra posibilidades de interpretación. El concepto de individuo responsable de los antiguos parece asemejarse al sujeto del poslacanismo; la responsabilización del individuo de los griegos no es un asunto que hoy en día siga teniendo esa misma lectura, y es posible que guardar el sentido de individuo responsable sea lo que conlleve al sentido trágico, texto hoy establecido como goce.

Tal parece que no se tiene noticia de que Lacan diga en *El seminario 17* que el sujeto no es responsable. Si el individuo responsable que se origina en el siglo VI, es semejante al paciente que atiende hoy el poslacanismo, parece ser entonces que a causa de su unívoca lectura se conduce sus análisis por el camino de lo trágico -ya que se posee un goce inherente y por tanto lo que queda es adaptarse a su modalidad.

El Complejo de Edipo que Freud lee a través de la tragedia de Sófocles, lo usa para ponerle a todo individuo un destino. El Edipo que el analista “escucha” y comprueba en la clínica hoy en día no es ya el freudiano -“hemos superado ya a Freud”- ya que hoy lleva el nombre de goce. ¡Qué increíble, cuánto hemos avanzado! Hemos cambiado Edipo por goce; si antes escuchábamos en la primera sesión tan claro el Edipo, ahora somos muy modernos y escuchamos el goce. Sin embargo el problema no es cambiar Edipo por goce, sino que éstas son dos maneras de mencionar el mismo problema. Hay que darse cuenta que no hemos cambiado de lógica, seguimos escuchando para comprobar una historia que ya sabemos que está ahí, sólo tenemos que desempolvarla un poco y ¡listo!, ahí está Edipo, pecho bueno, pecho malo, goce! Ahí está el fruto de nuestra experiencia. Si el analista trabaja en esta dirección, ¿no estaría provocando que la historia de los

analizantes vaya hacia un destino fatídico? ¿Qué oportunidad hay de producir un acto si se es dueño ya del goce y sólo hay que esperar para que el poslacanismo lo sentencie?

Al no tener una distinción entre sujeto e individuo, el análisis se desarrolla en tanto que el individuo se dé cuenta de su desgracia, la cual ya no es que está sometida a la ley divina, sino que está bordeado por lo real, y pleno de un goce al cual siempre retorna sin remedio; si esto es así, el fin de análisis sería adaptarse a la modalidad de su goce. Si Freud coloca la historia de Edipo, de una tragedia que surge en cierto momento de la historia griega, a todo individuo, de modo que Edipo es el paradigma que comanda aquellos primeros análisis de Freud a principios del siglo XX, debió haber sido una gran novedad que el Dr. Freud le dijera a sus pacientes que inconscientemente querían una relación con su madre y eliminar a su padre. Pero actualmente, ¿funciona aún hoy un análisis que se base en aquella novedad? Muy posiblemente no; es tal vez por eso que ese Edipo lleno de responsabilidad al conocer lo que ha hecho, es suplantado por la idea, no de los dioses, sino de un real que lo bordea y que sin cesar lo lanza una y otra vez al goce. De tal modo que se podría conjeturar, a partir de lo argumentado, que el poslacanismo sostiene en su trabajo, ésta secuencia:

Leyes divinas/leyes del Derecho→Héroe trágico→individuo
responsable→Tragedia de Edipo →Complejo de Edipo → Goce.

Secuencia que se puede leer de la siguiente forma: Por un lado el individuo no tiene gran poder de elección, surge así un héroe cargado de un peso moral por la decisión que ha de tomar; así se ratifica a sí mismo, pero no deja de recibir, el látigo de la culpa de no obedecer a los dioses, al tiempo que su facultad de elegir le hace responsable de lo que ha causado. Hasta acá podemos leer la tragedia; el héroe toma una decisión pese el destino de los dioses.

Sin embargo a pesar de haber hecho una elección, no escapa de lo que le toca, *Moirá*; hay una historia que no cesa de repetirse y lo mejor sería aceptarla. Luego entonces, el trabajo en análisis consistirá en que el individuo, casi héroe trágico se

percate de esta historia tan real de la que no puede escapar, así, este individuo, al que sólo por capricho de la modernidad llama sujeto, hay que acostumbrarlo a que se tenga que adaptar a lo que ya tiene en sí mismo: goce.

Si se trabaja la clínica psicoanalítica en torno al individuo pensado como aquel que guarda una identidad gracias a su propia persona, al *cogito* cartesiano, es muy posible que el fin de análisis apunte a concluir que la solución está dentro de uno, es decir eliminaría al Otro. Dicha idea consecuentemente aportaría un final de análisis individualista, donde no existe referente, más que el yo de la identidad personal, del conjunto de sensaciones, del *cogito* y que se debe adaptar al semejante para reencontrarse a sí mismo.

Tras ésta lectura, ¿es posible pensar que la noción de individuo representa un obstáculo en el fin de análisis, y que a su vez, al pensarlo no equivaldría a la aceptación de un destino al cual hay que ajustarse para recuperar el amor por sí mismo?

El tema del presente artículo supone que con la lógica que sigue Lacan, se tiene la posibilidad para elaborar un acto hacia el final de análisis, lo cual implica, trabajar en contrasentido del destino preestablecido; en Freud queda muy acentuada la idea de que el individuo tiende a repetir no obstante a que no exista modo de satisfacción en tal repetición (compulsión a la repetición), pero Lacan en *El seminario 11*, va planteando una diferencia esencial entre *Widerholen*, repetición y *Erinnerung*, la rememoración.

(...) la rememoración de la biografía es algo que anda, pero solo hasta cierto límite, lo real.²⁸

No hay que pensar de ningún modo que el presente artículo no toma en cuenta lo real, ese registro de la imposibilidad. Lacan plantea sus tres registros, pero no

²⁸ Lacan J. (2008). *El seminario*, libro 11. Buenos Aires: Paidós. p. 57

hay por qué privilegiar uno sobre otro. Si se privilegia lo real, es posible tener esta clínica pesimista donde no hay nada que hacer más que conducir al paciente a aceptar la modalidad del goce, como si el goce fuera ya del orden de lo real. Lacan en la cita anterior hace una diferencia entre repetición y rememoración, esta última marcha, funciona, pero su límite es lo real. La rememoración no tiene que ver con la memoria biológica, la rememoración se hace en la cadena significativa, para Lacan el inconsciente no requiere de una pizarra para escribirse como la marca, al estilo de la huella mnémica freudiana, Lacan plantea que si bien lo real siempre retorna, lo real es lo que está apartado del pensamiento.

(...) lo real es lo que siempre vuelve al mismo lugar -al lugar donde el sujeto en tanto que cogita, la *res cogitans*, no se encuentra con él”²⁹

Lacan afirma también que repetir no es reproducir, planteando que en los tiempos de la catarsis se pensaba que se podía hacer una reproducción de la escena primaria; esto no es así, la repetición queda como enigmática, del lado de lo real, mientras que la reproducción quedará de manera simbólica *in effigie*, *in absentia*. Freud utiliza estos términos respecto a la transferencia para afirmar que ésta no es la sombra de algo que el analizante vivió con anterioridad sino más bien una falsedad que pretende engañar al analista para hacerse amar por él. *In absentia* juega como lo que simboliza la cosa ausentada de aquello que se imaginó y es el camino a la rememoración; *in effigie* tiene que ver con lo imaginario que produce un engaño, de tal modo que la reproducción no es algo que se haya vivido, es un imaginario que produce una posición simbólica.

La repetición aparece primero bajo una forma que no es clara, que no es obvia, como una reproducción, o una presentificación en acto (...) mientras

²⁹ *Ibíd.*

que hablemos de las relaciones de la repetición de lo real, el acto estará siempre en nuestro horizonte.³⁰

Si esto es así, se tiene posibilidad de pensar que la repetición queda como lo real, que regresa al mismo lugar, pero la reproducción será un acto de tipo imaginario, simbólico que queda en el horizonte de lo real, de tal modo que si la reproducción del acto es simbólico, ¿será posible cambiar tal posición a partir de la intervención de la palabra del analista? ¿O acaso el analista acepta de conforme el “me volvió a pasar lo mismo” del analizante? ¿Le sucede en realidad lo mismo, o es posible pensar que aquella reproducción, no repetición, pueda producirse de otra forma?

Hay que tomar en cuenta que ya se ha venido trabajando, que lo irremediable, lo trágico, plantea una acción y que la *moira*, la parte que toca, puede ser también una sorpresa; si bien Lacan está dando pistas de que lo real está ahí -pero la reproducción es simbólica- es viable trabajar la clínica en el sentido de apartarse de lo real, para posibilitar un acto y producir un asunto, es decir, un sujeto diferente como final de análisis.

Recordemos que en el nudo borromeo de *La Tercera*, Lacan deja lo real apartado del sentido, es decir, que el trabajo psicoanalítico consiste en crear un sentido, en apartarse de lo real, en producir un acto diferente que no se producía antes de la entrada al análisis; Lacan afirma algo que ayuda probablemente a articular tal idea, ya que en el seminario 23, dice:

La orientación de lo real, en mi propio territorio, forcluye el sentido.³¹

³⁰ Ibíd. p. 58

³¹ Lacan J. (2006). *El seminario*. Libro 23. Buenos Aires: Paidós. p. 119

¿No está diciendo Lacan que su clínica, consiste en apartarse de lo real para crear un sentido? Lo real, *ex-siste*, sin embargo es posible hacer una lectura que trabaja en despejar lo imaginario ya que ésta es una construcción creada por significantes que, como se ha dicho, no son marcas perennes, sino significantes, es posible hacer un reordenamiento a través de la intervención de la palabra.

Se puede estar o no de acuerdo, pero es posible otra lectura que encuentre otro Lacan que prevalece, aquel cuyo juicio es que la historia del individuo es real, y por tanto tiene un destino personal que cumplir y aceptar y por eso, posiblemente sin contexto alguno, guarde silencio, hace cortes, culpabilice, dejando de lado la postura de la *moira* como una sorpresa, y olvidando que el analista ante todo es un agente que se ocupa en hacer desear al analizante. Existen citas de Lacan para sostener tal idea:

Ser psicoanalista es estar en una posición responsable, la más responsable de todas...aquella que introduce al sujeto en el orden del deseo...³²

Por su parte el analista se hace causa del deseo del analizante.³³

Debo decirlo, ya que en suma, no lo escucharon -el discurso del analista no es sino la lógica de la acción.³⁴

Bajo esta lectura es posible pensar que la responsabilidad del analista es ser un agente que primeramente hace desear y que el “siempre me pasa lo mismo”, el “me volvió a pasar otra vez” del analizante son tomadas como posiciones *in effigie in absentia*. Para Lacan, a diferencia de Freud, el analizante no cuenta con una huella que le ha marcado su trágico destino, sino que el inconsciente no requiere de un registro ya que es el significante lo que establece la posibilidad o

³² Lacan J. *El seminario*. Libro 12. Inédito

³³ Lacan J. (2009). *El seminario*. Libro 17. Buenos Aires: Paidós. p. 39

³⁴ Lacan J. (2009). *El seminario*. Libro 18. Buenos Aires: Paidós. p. 57

imposibilidad de producir un sujeto diferente al final del análisis, de tal modo el “siempre me pasa lo mismo” exige alguna novedad.

Para concluir, Lacan retoma un par de conceptos de la Física de Aristóteles, *Tyche* y *Automaton*, el primero se refiere a la experiencia de lo divino, mientras que el segundo significa casualidad. Estos conceptos son dignos de un mayor análisis, pero lo que se trata de afirmar es que Lacan comenta en *El seminario 11*, que más allá de un encuentro con lo divino, *tyche* trata del encuentro con lo real, pero un encuentro fallido ya que el acto queda en el horizonte, lejos de lo real. Mientras que el *automaton*, no sería una casualidad sino esa puesta en acto que reproduce algo de lo real, y como reproducción implica algo *in effigie, in absentia*, por tanto, es posible pensar no en la casualidad, sino que el “siempre me pasa lo mismo” obedece a una postura que se deriva de *tyche*, no como divino sino como encuentro fallido con lo real que deriva actos que producen malestar, dicho malestar es posible removerlo no llevándolo a lo trágico, no asumiéndolo como real irremediable, sino produciendo un nuevo sujeto.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1980). *Poética*. México: Grolier
- Aristóteles (2006). *Física*. España: Gredos
- Bodei R. (2006). *Destinos personales: La era de la colonización de las conciencias*. Buenos Aires: El cuenco de plata
- Ferrater Mora J. (2009). *Diccionario de Filosofía*. España: Ariel
- Freud S. (2001). Formulación sobre los dos principios psíquicos del acaecer psíquico. En *Obras Completas*. T. XII. Buenos Aires: Amorrortu
- Freud S. (2001.) Introducción del narcisismo. En *Obras Completas*. T. XIV. Buenos Aires: Amorrortu
- Freud S. (2001). Pulsiones y destinos de pulsión. En *Obras Completas*. T. XIV. Buenos Aires: Amorrortu
- Freud S. (2001). El yo y el ello. En *Obras Completas* T. XIX Ed Amorrortu 2001
- Freud S. (2001). El porvenir de una ilusión. En *Obras Completas* T. XXI Buenos Aires: Amorrortu

- Freud S. (2001). El Malestar en la cultura. En *Obras Completas* T. XXI. Buenos Aires: Amorrortu
- Fullat O. (2001.) *El siglo posmoderno*. Barcelona: Crítica
- Hume D. (2005). *Tratado de la naturaleza humana*. México: Porrúa
- Lacan J. (2009) Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 1* Buenos Aires: Siglo XXI
- Lacan J. (2008). *El seminario*. Libro 2. Buenos Aires: Paidós
- Lacan J. (2009). *El seminario*. Libro 7. Buenos Aires: Paidós
- Lacan J. (2009). *El seminario*. Libro 11. Buenos Aires: Paidós
- Lacan J. (2009) *El seminario*. Libro 17. Buenos Aires: Paidós
- Locke J. (2005) *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Porrúa
- Martínez Marzoa F. (2005) *Historia de la filosofía T. i*. Madrid: Istmo
- Ricoeur P. (2007). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI
- Vernant J.P.- Naquet P.V. (2002). *Mito y tragedia en la Grecia antigua T I*. Paidós: España

Antonio Chávez Toro. Miembro de Apertura Buenos Aires, Sociedad Psicoanalítica. Profesor en la Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ)
e-mail: chaveztoro77@yahoo.com.mx

EL LUGAR DEL SIGNIFICANTE EN LA ENSEÑANZA DE JACQUES LACAN

THE PLACE OF SIGNIFIER IN JACQUES LACAN'S TEACHING

HAYDÉE MONTESANO

RESUMEN:

La propuesta de este artículo es recuperar los distintos momentos de la enseñanza de Jacques Lacan en los que formaliza la conceptualización del significante avanzando en la complejidad que adquiere su propuesta teórica. Partiendo de la articulación con la noción de estructura, su relación a la escritura del discurso del psicoanálisis y la producción de los cuatro discursos, hasta la formulación de la lingüística con el decir y el dicho, el significante es el antecedente lógico de todo hecho de discurso.

Este recorrido pone en evidencia el lugar incontrastable del significante, aun cuando es posible localizar la dimensión de la tontería y del signo, presentados en la red conceptual que lo relaciona con el problema del ser.

PALABRAS CLAVE: significante – signo – ser – lingüística – lingüística

ABSTRACT:

The purpose of this article is to recover different stages of Jacques Lacan's teaching in which he settles down a conception of "signifier" in progress towards the acquisition of his complex theoretic proposal. Taking into account the notion of structure, its relationship with written discourse in psychoanalysis and the production of four discourses, up to the formulation of the linguistique with "saying" and "what was said," signifier is the antecedent of any fact of discourse.

This essay gives evidence of the matchless place of signifier, even if it is possible to locate the dimension of "nonsense" and "sign" introduced in the conceptual network that relates to the problem of being.

KEY WORDS: signifier - sign – to be - linguistique - linguistics

Introducción

Desde que se ha sentenciado en el campo del lacanismo que el Otro no existe, la lógica que inscribe la aceptación de esa premisa puso en marcha la inexorable caída teórica de la serie de términos de la red conceptual articulada a la noción de Otro, tal como se sostiene desde la enseñanza de Jacques Lacan.

Si el Otro es el término que ordena el antecedente lógico de la existencia del sujeto y a

su vez, en su articulación al A -en tanto escritura del sitio en la estructura- como lugar donde se localiza la batería significativa, la consecuencia será la pérdida del estatuto con el que se define el sujeto y el significante para el discurso del psicoanálisis. El efecto de esta lógica aparece plenamente expresado en los argumentos que señalan que, a partir del seminario 20, Lacan ya no trabaja con las nociones de sujeto y de significante como en los inicios de su enseñanza sino que ahora se trata del *viviente* y del *signo*. Este nuevo par terminológico se acomoda a la idea de: *en el principio era el goce*, tal como afirma Néstor Braunstein en su libro "Goce", planteado en contrapunto con: *en el principio era el verbo*, frase tomada del evangelio de Juan que se corresponde con la idea de Lacan respecto de cualquier anterioridad lógica del significante.

En razón de lo expuesto, la propuesta de este trabajo es realizar una lectura sobre el significante y su articulación con la noción de sujeto, en tres momentos de la enseñanza de Lacan, para culminar en la clase 13 del seminario 20 donde es planteado *signo* y *viviente* con un cierto giro, para ponderar si se sostiene la afirmación sobre el abandono del significante y el sujeto.

Tres momentos de la presentación del significante en la enseñanza de Lacan:

La noción de *significante* con la que opera Lacan reconoce su fuente en una tradición que se remonta a la Grecia de los estoicos, reflejada en el tratamiento que realiza Agustín y vinculada de un modo más directo con la lingüística del Siglo XX.

Sin embargo alcanza un desarrollo conceptual y específico en la pertenencia al campo del psicoanálisis. Esta pertenencia está expresada en dos planos: uno el que despliega la localización epistemológica del concepto y sus desarrollos teóricos, desde las definiciones canónicas hasta la especificación que alcanza a partir del establecimiento de la lingüística; el otro es el que se registra como conjunto de términos asociados a su teoría del significante en el funcionamiento de la legalidad del lenguaje: *metáfora* y *metonimia*, de lo que se deriva en el campo del sujeto el significante especificado como *letra*, noción que en el desarrollo de la enseñanza de Lacan queda directamente articulada al concepto de *lalangue*. Los dos planos se articulan en la dimensión operativa del dispositivo clínico, definido como hecho de discurso.

Para organizar la presentación de este ítem me apoyo en el desarrollo del primero de los dos planos propuestos en el párrafo precedente.

- Localización epistemológica y desarrollo teórico del concepto de significante:

Para abordar la noción de significante en los términos de este apartado, tomo como referencia el tratamiento que Lacan realiza en tres momentos diferentes: en el Seminario 3 “Las psicosis”, clase XIV; en el Seminario 16 “De un Otro al otro” y Seminario 17 “El reverso del psicoanálisis”, clases I y II, respectivamente; en el Seminario 20 “Aún”, clase 3 en la versión no establecida (página digital staferla y las versiones críticas de Rodríguez Ponte), correspondiéndose a la clase II de la edición publicada según el establecimiento de J. Miller. La justificación de los textos seleccionados obedece al contexto epistemológico en el que se presenta al significante, marcando tres momentos conceptuales que se ajustan a las preguntas que abrieron esta investigación. En el primero de ellos, se aborda la noción de significante en su relación indisoluble a la estructura y sus implicancias teóricas; en el segundo, se trata de retomar la definición canónica del significante pero en relación directa a la formalización de los discursos y, en el tercer momento, la recuperación de la noción de significante operando en el campo de la lingüística.

a) En relación a la estructura:

La afirmación planteada en la clase XIV del seminario 3: “todo verdadero significante es, en tanto tal, un significante que no significa nada”¹ pone en jaque la formulación canónica que define como función para el significante la de significar. De esta afirmación se derivan dos consecuencias fundamentales. Una es la que descompone la totalidad del signo, ya que si se sostiene que el signo es una unidad compuesta por el significante y el significado, el significante será el elemento que apunta al significado y necesariamente su función será significar; pero al cuestionar esta construcción rescatando al significante en la articulación a otro significante, habilita otra lógica para pensar la relación: lenguaje – sujeto – objeto. La otra consecuencia, derivada de esto último, es una nueva perspectiva sobre el tema de la comunicación.

La cita elegida sintetiza los principales criterios de la posición teórica asumida por Lacan respecto de la operatividad del significante en el psicoanálisis, pero partiendo de la relación al lenguaje, el sujeto y el objeto, como así también de su participación en el campo de la ciencia.

¹ Lacan, J. (2004) *El Seminario. Libro 3*. Buenos Aires: Paidós p.264

La primera condición epistemológica insoslayable es la relación: significante – estructura, señalada por Lacan como indisociable y si bien el tema de la estructura no será desarrollado, sólo basta advertir que esta condición determina una concepción del significante que no permite pensarlo como un elemento aislado en sí mismo, lo que no impide pensar sus características específicas, en las que se incluye su funcionamiento en la estructura y, desde otro plano de análisis, articulado como cadena significativa.

Simultáneamente, el criterio que sostiene a la estructura y el significante en una relación indisociable, permite ubicar la posición del psicoanálisis en el campo de la ciencia que, por el interés de este ítem, será leído fundamentalmente desde el cuestionamiento a la función de “significar” del significante.

Lacan plantea de modo categórico que:

Nos situamos en un campo distinto al de las ciencias naturales, y como saben, decir que es el de las ciencias humanas no basta. [...] ¿En qué medida debemos tender hacia los ideales de las ciencias de la naturaleza, me refiero a la forma en que se han desarrollado para nosotros, esto es, a la física ante la cual estamos? Pues bien, en relación a las definiciones esas de significante y estructura es que se puede trazar la frontera adecuada.²

Uno de los puntos relevantes en esta cita, es que para pensar el lugar del psicoanálisis en la ciencia Lacan abandona la modalidad tradicional de una división marcada por un objeto de estudio, que por su condición designa y determina el dominio que abarca -tal el caso de ciencias naturales o humanas-. La introducción de la estructura como nuevo parámetro descompone las categorías canónicas y reformula la condición de pertenencia desde la lógica de la teoría de conjuntos.

A su vez, si partimos de considerar el lugar del significante en el orden de las ciencias naturales, la física, Lacan afirma que nadie en la naturaleza “se sirve del significante para significar”³; en todo caso, la formulación de una ley natural es despejar una fórmula insignificante. Sin embargo agrega que en la naturaleza tenemos que encontrar el significante que buscamos, de otro modo no hallaríamos nada. Esta afirmación pone de manifiesto que no se trata de cosas con entidad en sí mismas que pululan en la naturaleza aguardando que alguien las “signifique” valiéndose del significante; esa concepción se llama *signatura rerum*, que en última instancia conduce a localizar la voz

² Idem. pp. 262 y 263

³ Idem.

de Dios que habla en los fenómenos naturales en su propia lengua.

Contrariamente a esta idea de corte místico o al régimen de la física antigua, la física moderna -a grandes rasgos y fundamentalmente con Einstein- presenta la “insignificancia” bajo la modalidad de la escritura de fórmulas que, a su vez, habrá que detenerse a considerar que las relaciones que estas fórmulas prescriben no tienen “la menor significación”, por lo tanto son “un puro significante”.⁴

Lo que tampoco quiere decir que en la física se llegue a la máxima reducción de toda significación, ya que la formulación de un sistema significante puede fundar una significación: “que hay uno, un *umwelt*”.⁵ Si traducimos el término *umwelt* como medio ambiente, en tanto régimen cerrado que por una parte hace un todo, pero que ese todo se lee como “uno”, es lo que le permite a Lacan plantear que: “la física implica la conjunción mínima de los dos siguientes significantes: *el uno* y *el todo* - que todas las cosas son una o que el uno es todas las cosas”.⁶

Por otra parte, aun cuando en la ciencia se plantean estos significantes -el uno y el todo- en su máxima reducción, es un error suponer que están dados y que por la vía empírica se los descubriría como acto de conocimiento; el argumento ofrecido por Lacan es que “ninguna teoría empírica es capaz de dar cuenta de la mera existencia de los primeros números enteros”.⁷

La idea que él discute es aquella que confina al significante a la función de significar, restando de ese modo su potencia, fundamentalmente cuando se lo aprecia en el campo subjetivo; mención que hace necesaria una fuerte distinción con el uso frecuente que inscribe a lo subjetivo como la oposición a lo objetivo. Esta idea coloca al sujeto del lado de quien habla y por lo tanto cargando con lo ilusorio y fallido en su aproximación a una “realidad objetiva”; en este sentido, se hace imprescindible ubicar al sujeto en lo real, definido por su condición de valerse del juego significante, en tanto no será para significar algo, sino “para engañar acerca de lo que ha de ser significado [...]”. Lo subjetivo es para nosotros lo que distingue el campo de la ciencia en que se basa el psicoanálisis, del campo de la física”.⁸

Otro de los aspectos que desarrolla en esta clase es el que interroga la idea de comunicación a partir de su conceptualización del significante, complejizando y poniendo en cuestión los términos asociados al circuito comunicacional básico. Su cuestionamiento

⁴ Idem.

⁵ Idem.

⁶ Idem

⁷ Idem.

⁸ Idem

confronta con teorías que definen como comunicación la operatividad de un circuito de retroalimentación; un ejemplo de esto es el funcionamiento en el organismo biológico de las hormonas, que funcionan como “mensaje” segregado por un órgano y que llega a otro órgano generando una respuesta. Lacan pone en tela de juicio que se pueda hacer equivaler esta secreción a mensaje y que la “respuesta” orgánica cierre un proceso de comunicación; él indica que, si bien el retorno de algo registrado en algún lugar genera una operación regulatoria que puede ser designada como respuesta, esto sólo indicaría el comienzo de la comunicación. Pero este inicio definido en la auto-regulación implica un nivel que no incluye al significante; para aislar su funcionamiento es necesario que cuando llega el mensaje, el receptor más que evidenciar el efecto de su contenido, tome registro y dé constancia del mensaje mismo.

Su planteo es que en ese punto de registro del mensaje se establece la existencia del significante en su articulación a la subjetividad; dicho a su manera: “El acuse de recibo es lo esencial de la comunicación en tanto ella es, no significativa, sino significante”.⁹

La cita precedente pone de relieve que la lógica de un sistema de auto-regulación como el ejemplificado con las hormonas, trabaja en el registro del todo o nada, aun si existe algún umbral que marca los niveles de tolerancia; en ese sentido, algo es significante no como “todo” o “nada”, sino que si algo constituye un todo, tal el caso del signo, sólo está para no significar nada. Es a partir de esta concepción que es posible pensar el orden significante, distinguiéndose del orden de la significación.

Es fundamental destacar la distinción producida entre estos dos órdenes -significante y de significación- dado que es la vía teórica que permite discernir sobre dos posiciones opuestas respecto a la concepción de lo “humano”. Indica Lacan que si la construcción humana se plantea desde el orden de las significaciones eso equivale reducirla a los instintos -respuesta ciega y automática- mientras que la apertura al significante en todo caso sería el modo posible para la ciencia de definir la subjetividad “a partir de manejar el significante con fines puramente significantes y no significativos”.¹⁰

A lo expuesto -según los desarrollos de la clase de referencia del seminario 3- resulta oportuno agregar dos ideas presentes en el escrito “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”. La primera es la que afirma que el significante no opera si no es en la relación de al menos otro significante, relación pensada en la

⁹ Idem.

¹⁰ Idem

espacialidad de una cadena, que como tal implica el anudamiento de eslabones o anillos, de tal modo que rompe con la concepción lineal al infinito. La segunda idea, operando de manera solidaria con la anterior, se sostiene en el criterio de una teoría del lenguaje que renuncia a la manera tradicional de plantearlo como un instrumento expresivo que siempre remite a un objeto exterior y preexistente a él. Esta posición teórica ubica la significación como una propiedad del significante que afecta al objeto concebido como referente exterior, anclando el significante a un significado que tiende a coincidir con dicha referencia extralingüística. En el escrito se lee la argumentación que responde a esta teoría, en una evidente oposición:

(...) Si nos ponemos a circunscribir en el lenguaje la constitución del objeto, no podremos sino comprobar que sólo se encuentra al nivel del concepto, muy diferente de cualquier nominativo, y que la cosa, reduciéndose muy evidentemente al nombre, se quiebra en el doble radio divergente de la causa en la que se ha refugiado en nuestra lengua y de la nada (rien) a la que abandonó en francés su ropaje latino (reem, cosa)¹¹

Un tema que ha quedado enunciado en los desarrollos precedentes, apoyados en la clase XIV del seminario 3, es la articulación: significante - sujeto; es a partir de la segunda referencia propuesta, la clase 2 del seminario 17, que se abordará dicha articulación.

Para abrir este tramo, parto de una serie de indicaciones ajustadas y precisas que Lacan plantea en la clase de referencia, recordando que estos desarrollos se localizan en el marco de la formalización lógico matemática del discurso del psicoanálisis; con los cuatro discursos escritos en el pizarrón, él dice a su auditorio:

$\frac{S_2}{S_1} \longrightarrow \frac{a}{S}$	$\frac{S_1}{S} \longrightarrow \frac{S_2}{a}$	$\frac{S}{a} \longrightarrow \frac{S_1}{S_2}$	$\frac{a}{S_2} \longrightarrow \frac{S}{S_1}$
Universitario	Amo	Histórica	Analista

Estas cuatro fórmulas son útiles para tenerlas aquí de referencia. Los que asistieron a mi primer seminario pudieron oír el recordatorio de la fórmula de que el significante, a diferencia del signo, es lo que representa a un sujeto para otro significante. Dado que no se dice en ninguna parte que el otro significante sepa del asunto, está claro que no se

¹¹ Lacan, J. (1985) *Escritos* Vol. 1. "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud". Argentina: Siglo veintiuno. p.478

trata de representación, sino de representante.

Por medio de esto creí poder ilustrar, ese mismo día, lo que llamé el discurso del amo.”¹²

Señalo y resalto de la cita precedente dos aspectos: uno es el que distingue entre representante y representación, vinculando el primer término con la lógica del significante y el segundo con el signo; el otro aspecto, es la presentación de esta diferencia en el contexto de la escritura formal de los discursos, lo que lleva a situar que la expresión “un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante”, indicada como una fórmula, alude a que se trata de la idea escrita en la fórmula del discurso amo, en el régimen del álgebra lacaniano. Si bien las consideraciones específicas sobre el discurso no es tema específico de este artículo, no se podría omitir mencionar en este ítem el nuevo valor que adquiere la articulación entre significante y sujeto, expresada en su formulación canónica, en el contexto de los cuatro discursos.

Retomando el primer aspecto señalado -representante/significante – representación/signo- propongo leerlo en continuidad con los argumentos ya desarrollados en los párrafos precedentes, en el que se ubicó la novedad propuesta por Lacan respecto del significante operando en el lenguaje definido como estructura. De lo que resulta, que el problema representante/representación debe ser considerado respecto de la hipótesis de lenguaje con la que se opera y su consecuente definición sobre el referente. Si se plantea el referente como elemento extra-lingüístico, se retorna al equilibrio del significante y significado como los dos componentes que totalizan al signo. Bajo esta posición, el significante “significa” algo ya dado y neutro, constituyendo un significado para alguien; en esta lógica se puede interpretar la definición “un signo es lo que representa algo para alguien”. Sin embargo, tal como se propuso, el término “representa” adquiere otro valor en la fórmula de Lacan, ya que la idea de referente con la que opera el lenguaje pensado como estructura, se construye desde la existencia del lenguaje, por lo tanto no lo precede. Por esta razón, un significante siempre remite a otro significante y, si la fórmula introduce al sujeto, es para señalar su localización como efecto del bucle significante, a su vez indicando que la noción de significante se establece en articulación ineludible al campo del sujeto, tal como lo expresa la otra fórmula: “un sujeto es lo que un significante representa para otro significante”. En sincronía con estos desarrollos habrá que pensar la complejidad del estatuto del objeto, tal como será abordado más adelante.

¹² Lacan, J. (1992) *El Seminario. Libro 17*. Buenos Aires: Paidós. p.29

Como fue anticipado, el otro aspecto a considerar es la articulación: significante – sujeto, en el contexto de los cuatro discursos. En el desglose de la cita de referencia, recuperando la distinción entre representación y representante, Lacan introduce un argumento construido desde la perspectiva del saber; él afirma que el “otro significante” nada sabe del asunto, por esta razón está en juego su condición de “representante” y no la de ser instrumento de representación.

Para darle a esta afirmación su alcance, debemos remitirnos al momento en que presenta los términos en juego bajo nuevas construcciones conceptuales, constituyendo el antecedente inmediato de la formulación del discurso y luego de los cuatro discursos. Es en el desarrollo de la introducción del seminario 16 “De un Otro al otro”, donde afirma que el psicoanálisis con su regla insta un discurso, de tal condición que suspende una cierta función del sujeto; se trata de la función de sostener su decir en el “yo digo”. Esto introduce una distinción fundamental con el sujeto de la enunciación, tal como se construye en la lingüística y la narrativa, un sujeto que funda y soporta en primera persona sus dichos, sabiendo lo que dice y protagonizando a sabiendas la acción de su decir; Lacan señala, “hablar es distinto de plantear *yo digo lo que acabo de enunciar*”.¹³ El sujeto del dispositivo psicoanalítico no coincide con el de la enunciación, sin embargo esto no implica que el sujeto “se disipa”, es representado en la función del psicoanalista, hasta tanto no se localice en relación a la causa de su decir. A partir de esta sanción habrá que recuperar la idea fundamental, la representación se produce por la existencia del significante en su formulación de ser lo que representa a un sujeto para otro significante; de lo que se deduce que el psicoanalista en su función sostiene esta fórmula.

A su vez, es necesario retomar desde la fórmula ya trabajada, lo que Lacan propone como el “corolario” que se deduce de ella: “el significante no se significa a sí mismo”; este corolario pone en cuestión la posibilidad del *sí mismo*, hecho que afecta directamente a la idea de identidad, en términos de lo idéntico consigo mismo. Al respecto señala que el significante es opaco, condición que refuerza la imposibilidad de saber; aun cuando la fórmula remite al otro significante -que sería el que sabe- resulta que “no tiene cabeza, es un significante”¹⁴ (Lacan, J. 2008 p.20) de lo que se concluye que nadie sabe. Respecto de lo que no se sabe, anticipando lo que será desarrollado más adelante, se puede plantear que es lo que refiere a lo que hace causa en el discurso.

En esta lógica, queda en evidencia la determinación del significante sobre el sujeto, determinación que inscribe la falta, la falta en ser que afecta al sujeto que, debemos

¹³ Lacan, J. (2008) *El Seminario. Libro 16*. Buenos Aires: Paidós. p.19

¹⁴ Lacan, J. (2008) *El seminario. Libro 16* Buenos Aires: Paidós. p.20

insistir, es producto del significante, lo que explica la afirmación que establece que el sujeto apenas surgir con el primer significante ya se extingue en el segundo.

Este desarrollo permite concluir que antes del significante no hay sujeto posible, por lo tanto la relación entre significante y sujeto no es del orden de una representación, ya que implicaría una existencia previa, sino de representante. A su vez, esto debe articularse necesariamente al problema del saber, como fue señalado anteriormente, ya que la representación sólo puede plantearse respecto de una instancia *-que sabe-* para la que resulte identificable y por lo tanto *conocido* aquello re-presentado; sólo con leer “re-presentado” se advierte que se vuelve sobre algo que ya estuvo presente.

Retomando la diferencia entre representación y representante, para concluir este punto, diremos que no sólo permite distinguir al significante del signo sino que, además, se afirma el estatuto del saber en juego para el psicoanálisis:

Lo que descubrimos en la menor experiencia del psicoanálisis es ciertamente del orden del saber y no del conocimiento o de la representación. [...] Se trata precisamente de algo que une a un significante S1 con otro significante S2 en una relación de razón. Sin embargo, la base donde se apoya lo que se sabe, lo que se articula tranquilamente como un pequeño amo, como yo (moi), como quien sabe un montón, está en esta relación, y precisamente en la medida que no se sabe.¹⁵

Es entonces que se trata de un campo de saber que opera con un no saber, pero este no saber es una posición estructural epistémica de esa instancia de saber, no se trata de contenidos pre existentes que aguardan el momento de salir a la luz.

Presento a continuación el tercer punto propuesto sobre el significante, el que lo presenta articulado al discurso del psicoanálisis en el campo de la lingüística, tal como lo introduce Lacan en el seminario 20 “Aún”.

Si bien desde los inicios de la enseñanza de J. Lacan el diálogo con la lingüística en general siempre estuvo presente, es necesario destacar que una de las referencias fundamentales está apoyada en el trabajo de Jakobson; dato que nos permite constatar, junto con su elección de la línea teórica de ese campo, la crítica a ciertos aspectos de la posición epistemológica sostenidos por Saussure.¹⁶ Sin embargo, también se impone para el psicoanálisis trazar las especificidades de su campo y ubicar el punto de inflexión en el

¹⁵ Lacan, J. (1992) *El Seminario. Libro 17*. Buenos Aires: Paidós. p. 30

¹⁶ Esta idea fue desarrollada por Florencia Eidelstein en su presentación en las Jornadas Anuales de Apertura 2014, fundamentando la pertinencia epistemológica entre Freud-Saussure y por otra parte, Lacan-Jakobson

que se desprende de las concepciones propias de la lingüística. Tal es así, que en la clase 3 del seminario de referencia, introduce el término “lingüistería” como delimitación de la relación entre lenguaje e inconsciente; aunque es importante aclarar que no se trata de la desestimación de la lingüística, dado que se distingue de la lingüistería no tanto por sus dichos -que en muchos casos siguen siendo compartidos- sino por el decir.

En esta instancia se hace necesario introducir el contexto teórico en el que se plantea la dupla: “dicho-decir”, ya que se desprende de su uso coloquial para adquirir un valor específico en el marco del discurso establecido del psicoanálisis.

Retomando entonces los puntos compartidos entre los dos campos -lingüística y lingüistería- que podemos plantear como “los dichos”, estos se producen en la operatividad de las leyes del lenguaje y las formas gramaticales, semánticas y léxicas presentes en la lengua. Pero es el decir, articulado desde la fórmula del discurso del psicoanálisis que escribe una lógica y una topología que no es deudora de la lingüística, porque esos mismos dichos tendrán otras consecuencias, ya no ligadas al conocimiento de la lengua o el plano estético sino consecuencias directamente ligadas a la clínica psicoanalítica y su relación a la ética.

En esta línea teórica, la lógica que se lee desde la dupla: decir-dicho en la lingüistería, permite volver a pensar el lugar del enunciado-enunciación, que no será en oposición, sino desbaratado en sus consecuencias desde el decir del discurso del psicoanálisis y, si desde la lingüística queda al servicio de la comunicación, para la lingüistería permite situar la operación de *lalangue* en relación al inconsciente estructurado como un lenguaje.

A partir de este contexto, se puede introducir una nueva consideración sobre el significante, articulado a un término presente en las primeras clases del seminario 20; se trata de *bêtise*, término que admite dos traducciones: “tontería” o “necedad”.

Propongo desarrollar los argumentos que le otorgan un valor particular a *bêtise*, en el estatuto que adquiere en el campo de la lingüistería.

El primer paso será considerar dos de las acepciones que le corresponden al término *bêtise* en su pertenencia y contexto de la lengua francesa; tomo como referencia el diccionario Gran Robert:

-Acción, palabra, cosa sin valor o sin importancia

-Acción poco razonable, imprudente. Locura.

Articulado además a sus contrarios:

Contrarios: inteligencia. Agudeza, finura, ingenio, sutileza. Buen sentido, prudencia, seriedad (tanto de una palabra como de una acción).

Esta primera aproximación parece evidenciar que en esta instancia Lacan alude lisa y llanamente a lo que deberíamos desestimar por intrascendente, sin embargo leemos en la clase 4 del seminario de referencia: “la dimensión de la tontería (*bêtise*) en el discurso corriente no llega lejos”. Esta indicación permite pensar que se trata del lugar diferente - respecto del discurso corriente- que ocupa un término en el discurso del psicoanálisis y las consecuencias que produce. En esa pertenencia, la tontería es planteada como una dimensión del significante y la función asociada a la sustanciación; para abordarlo tomo una cita de la clase 3:

La cuestión es lo que el discurso analítico introduce por un adjetivo sustantivado, ¿no es cierto?, en la tontería, en tanto que es una dimensión, en ejercicio, del significante. Ahí, es preciso examinar eso más de cerca. Pues, después de todo, desde que se sustantiza, es para suponer una sustancia.¹⁷

Como ejemplo de esto Lacan alude a la “redondez” que se extrae de lo redondo. Este caso es uno de los tantos posibles de los designados como formas sustantivas, idea que retoma de la presentación de Recanati en la clase 2 del seminario de referencia, sobre la “La lógica de Port Royal”. Sin abrir en extenso la cuestión, sólo menciono que la articulación en esa presentación transita sobre la predicación, la sustancia y el ser. La sustancia soporta el predicado, pero la sustancia falta, por lo tanto el predicado es un efecto de falta, una envoltura de la falta, de la falta en ser. Entonces, es a partir de estos casos que se puede avanzar sobre la “tontería”, dado que entonces no se trata de “una categoría semántica” -esto refiere al significado o al sentido- sino a “un modo de colectivizar el significante”. Colectivizar sería una manera de aproximar esa función del significante a una predicación, aquella que permite suponer una sustancia.

A partir de esto, se puede plantear que la tontería, como una dimensión del significante, sitúa la suposición de sustancia articulada en el discurso, vía por la que se piensa el problema del *ser* en la enseñanza de Lacan.

Signo: un efecto del significante

El recorrido que antecede permite leer la coherencia respecto del lugar incuestionable del significante en la enseñanza de Lacan, desde el seminario 3 hasta las primeras clases

¹⁷ Lacan, J. Seminario 20, versión crítica de Rodríguez Ponte. Inédito. Clase 3 p.16

del 20, su postulación se mantiene constante y, a lo sumo, se complejiza en su articulación específica al campo del psicoanálisis. Por lo tanto, establecer que en clases posteriores del mismo seminario 20, Lacan vuelve sobre sus pasos -que no serían pocos, sino el largo camino recorrido en veinte años- y refuta todo lo dicho acerca del significante y el sujeto para comprometer su enseñanza con el signo y el viviente, hace necesario revisar la red conceptual en la que inscribe estos términos. La revisión propuesta, se mantiene en el registro de la interrogación epistemológica, tal como ya fue planteado en los ítems precedentes.

Partimos de una cita de la clase 13, según la versión crítica de Rodríguez Ponte:

Hago observar que el inconsciente, yo no entro allí, como Newton, sin hipótesis: la hipótesis de que el individuo que está afectado por él, por el inconsciente, es el mismo que constituye lo que yo llamo *el sujeto de un significante*, lo que yo enuncio bajo esta fórmula mínima de que *un significante representa un sujeto para otro significante*. Yo reduzco, dicho de otro modo, la hipótesis, según la fórmula misma que la sustantifica, a esto: que la hipótesis es necesaria al funcionamiento de *lalengua*. Decir que hay un *sujeto* no es otra cosa que decir que hay *hipótesis*.

La única prueba que tengamos al respecto es esto: que el sujeto se confunde con esta hipótesis, y que sea el individuo, el individuo hablante quien lo soporte, es que el significante se convierte en signo. El significante en sí mismo no es otra cosa definible que una diferencia con otro significante. Es la introducción, como tal, de la diferencia en el campo la que permite extraer de *lalengua* lo que es propio del significante¹⁸.

Esta cita puede constituir una fuente de equívocos si se desconoce el contexto de la red conceptual articulada en la clase y el seminario en general, en definitiva, lo que permite un método adecuado para validar el establecimiento de un texto. En este sentido, el término a considerar como orientación es: *hipótesis*, en la medida que especifica la posición teórica que anticipa lógicamente el estatuto del conjunto de los términos involucrados. De tal modo que “el individuo que está afectado por el inconsciente” es una hipótesis o, lo que es equivalente, se trata de *suponer* categorías conceptuales que fundan *existencia*. Esto se confirma en la reiteración del supuesto o hipótesis como antecedente lógico a todo lo que se enuncia, que en ese hecho discursivo que es la *fórmula*, la *sustantifica* -a la hipótesis-. Bajo esta línea conceptual habrá que pensar *lalengua*, aquí con el agregado de presentar en el mismo rango la hipótesis y el sujeto, condición necesaria para su

¹⁸ Lacan, J. Seminario 20, versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte: inédita. Clase 13 p.9

funcionamiento.

En este punto, habrá que recuperar el lugar conceptual en el que se localiza *lalengua*, en tanto articula: sujeto, inconsciente y significante en su posibilidad de convertirse en signo.

Como primer deslinde hay que ordenar los campos discursivos; si la lengua o habla se corresponde con la lingüística, *lalengua* pertenece a la lingüistería. Esta distinción, si bien conserva la equiparación entre los dos términos -lengua y *lalengua*- en tanto definen la condición particularizada del habla, se funda en el destino previsto para lengua por la lingüística, a saber que su fin es la comunicación. *Lalengua* es presentada en relación al inconsciente estructurado como un lenguaje, por lo tanto a un decir en la pertenencia al discurso del psicoanálisis.

Partiendo de esta especificación, avanzamos con otra cita en continuidad con la anterior:

Pero es a partir de ahí, y porque hay inconsciente -a saber, *lalengua* en tanto que es por cohabitación con ella que se define un ser llamado el ser hablante- que el significante puede estar llamado a hacer signo -y entiendan este *signo [signe]* como lo entien..., como les guste [...] El significante, si de un sujeto en tanto que significante constituye el soporte formal, alcanza algo diferente en tanto que lo afecta. Un otro [*Un autre*], un otro que lo que es muy simplemente, él, como significante -un otro hecho sujeto o al menos pasa por serlo. Es en esto que es, y solamente para el ser hablante, que resulta ser como ente, es decir algo cuyo ser está siempre en otra parte, como lo muestra el predicado. El sujeto no es nunca más que puntual y evanescente. No es sujeto más que por un significante, y para otro significante.¹⁹

Si articulamos lo ya presentado con esta cita, se advierte que la línea teórica sigue en la misma dirección; siempre es el antecedente lógico del significante el que abre la posibilidad de pensar cosas tales como “ser hablante” o “signo”.

Para pensar la cuestión del “ser hablante” primero y luego el tema del “signo”, habrá que orientarse en el primer párrafo de la cita que pone en relación inconsciente, *lalengua*, ser hablante y signo.

Si nos detenemos sobre la modulación que introduce *lalengua* respecto del inconsciente estructurado como un lenguaje, se hace posible establecer que una pura abstracción o algo siempre hipotético como lo es el lenguaje, necesita un soporte y desde el discurso

¹⁹ Idem.

del psicoanálisis es la lengua. A su vez, para avanzar sobre el alcance de este término, se hace necesario introducir parte de un desarrollo que se abre al inicio de la clase de referencia y unos párrafos más adelante de la cita presentada, alrededor del saber, el cuerpo, el ser y el Uno.

El saber es planteado como un enigma, enigma “presentificado por el inconsciente”²⁰ y bajo la condición de que para el ser hablante el saber es *lo que se articula*. Esta proposición está orientada respecto del saber centrado sobre el *ser*, siempre antecedido de la aclaración: “eso se dice que eso es”; destacando con el subrayado que la condición de existencia del ser es el decir. De esto se deduce que bajo ningún concepto el ser tendría algún estatuto fuera del hecho discursivo que lo produce, quedando del lado del discurso Amo o del *m'être* -traducido como *meser-* para decirlo con el neologismo que Lacan propone para mostrar justamente cómo el ser es efecto de un decir desde el lugar de *maitre* -amo o maestro-.

A partir de lo dicho y desde la puesta en forma del discurso de la filosofía, Lacan recupera la afirmación aristotélica que establece la definición del individuo como un cuerpo, en tanto se mantiene como Uno y será desde el individuo que se funda el ser. De esta lógica se desprende que si hay un saber como enigma, este apunta al problema de cómo ese individuo, Uno, se reproduce; una línea es plantear que el cuerpo, en la medida de articular en su existencia el *ser Uno*, pasa a ser el artífice del saber del Uno. Sin embargo, en la otra lógica, la que se despliega en la enseñanza de Lacan, el saber del Uno proviene del significante Uno, no del cuerpo.

El significante Uno puede pensarse como efecto de que el significante siempre es *uno entre otros*, la pura diferencia con los otros; sin embargo, hace falta decir *hay Uno* para localizar la articulación significativa que hace posible que de *uno entre otros* “se levante” un S_1 un enjambre -*essaim*-²¹ de significantes todos marcados por el Uno.

El S_1 es el que instaura el orden significativo, que a su vez es tal por su relación a S_2 -significante que establece el saber articulado-.

De esta relación $S_1 \rightarrow S_2$ surge que el significante como amo es el que asegura la unidad de “la copulación del sujeto con el saber”;²² este es el fundamento de que únicamente en la lengua -interrogada como lenguaje- se pueda despejar la existencia del “elemento”, ya que el significante Uno es *el orden significativa* “en tanto instaura por el envolvimiento por

²⁰ Idem.

²¹ Essaim es un término de la lengua francesa que significa: enjambre; Lacan lo utiliza por la homofonía con *es un*.

²² Lacan, J. *Seminario 20*, clase 13, versión crítica R. Rodríguez Ponte. Inédito p.12

donde toda la cadena subsiste”.²³

Desde esta formulación se retoma la afirmación planteada en la cita respecto de que “el significante puede estar llamado a hacer signo”, dado que es en la articulación a “un ser llamado ser hablante” que puede generar -como hecho de discurso- la referencia a un cuerpo como unidad.

Para concluir, señalo dos cuestiones; la primera es la que surge frente a la ausencia del término “viviente” -propuesto como uno de los términos a indagar-. En este sentido, es de mencionar que el problema de la *vida* como categoría biológica es desechada por Lacan en la clase 3, tal como se lee en la siguiente cita:

Diré que el significante se sitúa a nivel de la sustancia gozante. Es del todo diferente de la física aristotélica [...] El significante es la causa del goce. Sin el significante ¿cómo siquiera abordar esa parte del cuerpo? ¿Cómo, sin el significante, centrar ese algo que es la causa del goce? Por desdibujado, por confuso que sea, una parte del cuerpo es significada en este aporte.

Se ha hablado de todo lo que se quiera, de sustancia extensa, de sustancia pensante, pero la primera idea que podría aparecer, que si hay algo que pueda definirse como el cuerpo, no es la vida, y que la vida solo la vemos en cuerpos que, después de todo, ¿qué son? Cosas del orden de las bacterias, cosas que se hinchan, rápidamente se tienen tres kilos cuando se ha tenido un miligramo..., no se ve bien qué relación hay entre eso y nuestro cuerpo.²⁴

Poco se podría agregar a la contundencia de lo que en esta cita se afirma; esto lleva a poner en cuestión que se sostenga que Lacan proponga la categoría biológica *viviente* para pensar algo relacionado al campo de su enseñanza del psicoanálisis.

Por último, la segunda cuestión es que no creo aventurado proponer que en estos párrafos se asienta el precedente de lo que en el seminario 22 quedará establecido como el *parlêtre*, neologismo que, siguiendo los lineamientos propuestos por Alfredo Eidelsztein, debería traducirse como: *hablanser*.

Bibliografía:

Lacan, J. (1992) *El seminario. Libro 3*. Buenos Aires: Paidós

Lacan, J. (2008) *El Seminario. Libro 16*. Buenos Aires: Paidós

Lacan, J. (1992) *El Seminario. Libro 17* Buenos Aires: Paidós

²³ Ibidem

²⁴ Lacan, J. *Seminario 20* clase 3, versión crítica R. Rodríguez Ponte. Inédito p.21

Lacan, J. Seminario 20 Versión crítica de R. Rodríguez Ponte. Inédito

Lacan, J. (1985) *Escritos. Tomo 1*. "La Instancia de la letra o la razón en Freud". Buenos Aires: Siglo veintiuno

Haydée Montesano

Psicoanalista, miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires

Docente e investigadora de la Cátedra I de Ética y Derechos Humanos, Facultad de Psicología Universidad de Buenos Aires

LA “RESPONSABILIDAD SUBJETIVA” EN PSICOANÁLISIS.

1ª entrega

"SUBJECTIVE RESPONSIBILITY" IN PSYCHOANALYSIS.

1st. part

ALFREDO EIDELSZTIEN

RESUMEN: Se presentará una serie de artículos sobre el lugar de la “responsabilidad subjetiva” en el psicoanálisis moderno. En éste, el primero, se plantea su lugar fundamental en el psicoanálisis actual, su uso y origen en el derecho civil moderno. Se plantea también la etimología de “responsabilidad” y se inicia su cuestionamiento a partir de un error de lectura diagnosticada en el “De nuestra posición de sujeto somos siempre responsables.”

Palabras clave: responsabilidad subjetiva – responsabilidad – sujeto - garantía - moral

ABSTRACT: It will be presented a series of articles about the place of “subjective responsibility” in the modern psychoanalysis. In this, the first one, appears its fundamental place in the current psychoanalysis, its use and origin in the modern civil law. It will be treated the etymology of “responsibility” and also its question beginning from an error of reading diagnosed in “Of our position of subject we are always persons in charge.”

Key words: subjective responsibility – responsibility – subject – guarantee – morality

La responsabilidad, es decir, el castigo,
es una característica esencial de la
idea del hombre que prevalece
en una sociedad dada.¹

Introducción

Tan sólo con revisar los documentos que figuran en Internet sobre la “responsabilidad subjetiva” escritos por psicoanalistas, se confirman los siguientes datos:

¹ Lacan, J. (2008). Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología. En *Escritos* 1. Buenos Aires: siglo veintiuno. p. 140.

- a) Es un tema que se ha instalado en el centro de las consideraciones psicoanalíticas sobre el sujeto desde hace alrededor de veinte años y hoy más que nunca. Se ha convertido en un concepto fundamental del psicoanálisis.
- b) La posición de los psicoanalistas, a pesar tanto de las diferencias teóricas y prácticas como de las político-institucionales, es en términos generales la misma: el sujeto debe hacerse responsable de sus situaciones, quejas, sufrimientos, pensamientos, placeres, etc. Muchos autores lo dicen bajo el modo “hacerse cargo”.²
- c) Casi siempre se utiliza para sostener este argumento la misma cita de Sigmund Freud tomada de “Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto” de 1925.³ Destaquemos que Freud considera en este pequeño agregado tardío a su “La interpretación de los sueños” una consideración moral.

En esta serie de artículos que daré a publicar en la revista de Apertura “El rey está desnudo” sostendré la consideración contraria a la de esta línea de posicionamiento hegemónica en el psicoanálisis del siglo XXI; para expresarla elijo la cita más explícita que se encuentra respecto de este tema en la enseñanza de Lacan y que los colegas tienden a no considerar:

[Hablando del saber] Esto es precisamente lo que Freud descubrió hacia 1920 y ahí está, de algún modo, el punto de reversión [*rebroussement*: cambio de dirección] de su descubrimiento.

Su descubrimiento consistía en haber deletreado el inconsciente y desafío a quienquiera que diga que se trata de algo distinto de esta observación, [...] que hay un saber perfectamente articulado del que, hablando con propiedad, ningún sujeto es responsable.

² Gerez Ambertín, M. (2009). *Imago-Agenda*. Nº 129. La responsabilidad del paciente. Disponible en: www.imagoagenda.com/revista.

³ Freud, S. (1979). *Obras completas* XIX. Buenos Aires: Amorrortu. pp. 133-136. “Desde luego, uno debe considerarse responsable por sus mociones oníricas malas. ¿Qué se querría hacer, si no, con ellas? Si el contenido del sueño -rectamente entendido- no es el envío de un espíritu extraño, es una parte de mi ser; si, de acuerdo con criterios sociales, quiero clasificar como buenas o malas las aspiraciones que encuentro en mí, debo asumir la responsabilidad por ambas clases, y si para defenderme digo que lo desconocido, inconsciente, reprimido que hay en mí no es mi «yo»,⁵ no me sitúo en el terreno del psicoanálisis, no he aceptado sus conclusiones, y acaso la crítica de mis prójimos, las perturbaciones de mis acciones y las confusiones de mis sentimientos me enseñen algo mejor. Puedo llegar a averiguar que eso desmentido por mí no sólo «está» en mí sino en ocasiones también «produce efectos» desde mí.”

[Y] Cuando de pronto un sujeto tropieza con él, puede tocar ese saber inesperado, se queda, él, el que habla, bien desconcentrado, ya lo creo.⁴

Además de intentar dar los argumentos y los motivos de mi rechazo a este actual centramiento del psicoanálisis en torno a la “responsabilidad subjetiva” -no para proponer la “irresponsabilidad subjetiva” ni la “culpa del Otro” sino para sostener otra lógica en psicoanálisis y reflexionar por la incorporación de la “responsabilidad subjetiva” en el psicoanálisis actual- aspiro a poder plantear cuáles son sus motivos y sus consecuencias teóricas y prácticas.

Campo específico de la “responsabilidad subjetiva”

La expresión “responsabilidad subjetiva”, en francés: “*responsabilité subjective*” no se encuentra en los textos de Lacan (sí encontramos “sujeto responsable” y “responsabilidad del sujeto”, plantearé más adelante en qué sentido lo sostiene Lacan). Tampoco es una expresión utilizada por Freud.

¿De dónde proviene la expresión tan utilizada en el psicoanálisis actual? De la teoría del derecho, esto es, del ámbito de la justicia, en especial la civil; en ella funciona en la actualidad como fundamento de la responsabilidad penal practicada en los estados democráticos del mundo.

La “responsabilidad subjetiva” es aquella en que se le atribuye la culpa al individuo que realiza la conducta en cuestión sin dolo ni intención y que debe reparar el daño. Siempre se considera, en este tipo de responsabilidad jurídica, al sujeto en posición de causa, ya sea por omisión, negligencia, descuido, etc. La otra responsabilidad, la objetiva, se deriva de un hecho o actividad que en su causa no se encuentra ningún individuo. Ambas responsabilidades dan lugar a reparación por los perjuicios o daños ocasionados. La diferencia entre la responsabilidad objetiva y la subjetiva radica en que en esta última un individuo está en la causa o el origen del daño. Para dar un ejemplo: para un empleado, si sufre daños por su trabajo, será responsabilidad objetiva si el daño deriva de

⁴ Lacan, J. Seminario XVII. Clase del 11 de febrero de 1970. Disponible en: staferla.free.fr. p. 107 (subrayado personal). (1992). *El Seminario*. Libro 17. Buenos Aires: Paidós. p. 81-82.

la naturaleza del trabajo y subjetiva si es culpa de la conducta del empleador por omisión, negligencia o descuido de las medidas de seguridad.⁵

Lacan estableció muy temprano y con absoluta claridad su posición en relación al sentido de la incorporación de los temas de la “responsabilidad” del derecho civil occidental y moderno en psicoanálisis. En “El problema del estilo”, por ejemplo, publicado en 1933, afirma:

[...] el interés, por los enfermos mentales nació históricamente de necesidades de orden jurídico.

Estas necesidades aparecieron luego de la instauración formulada, en base al derecho, de la concepción filosófica burguesa del hombre dotado de una libertad moral absoluta y de la responsabilidad como propia al individuo [...]⁶

Diecisiete años después sostiene la misma idea, pero planteada como ley general:

La responsabilidad, es decir el castigo, es una característica esencial a la idea del hombre que prevalece en una sociedad dada.⁷

Siguiendo estas ideas de Lacan -que luego articularé a la cuestión de la imputabilidad-, se puede afirmar que con “responsabilidad subjetiva” se hace en la actualidad un planteo moral de la idea de hombre con la que se opera en psicoanálisis: un hombre libre y responsable que debe hacerse cargo de los hechos de su vida, aunque los produzca sin la voluntad de hacerlos e, incluso, sin saberlo. Todo esto es tomado desde el ámbito de la justicia que ha pasado al de la moral social.

Aclaremos que en la antropología más ampliamente utilizada en el campo de las ciencias humanas “hombre” fue sustituido por “sujeto”. “Sujeto” designa ahora lo que “hombre” designaba en siglos pasados, es la forma de referirse al “universal antropológico”. Y ¿cuál, es, entonces, la concepción de

⁵ Asesoró en el tema jurídico el Dr. Jorge Knoblovits.

⁶ Lacan, J. Pas-tout-Lacan. Le problème du style. (01/06/1933). Disponible en: www.ecolelacanienne.net. p. 73. (Traducción y subrayado personal).

⁷ Lacan, J. Pas-tout-Lacan. Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie. (29/05/1950). Disponible en: www.ecolelacanienne.net. p. 315. (traducción y subrayado personal).

hombre/sujeto que se plantea en psicoanálisis mediante “responsabilidad subjetiva”?

Responsabilidad

En el análisis de las implicancias de esta concepción del hombre/sujeto en nuestra cultura se encuentra muy estudiado el tópico de las relaciones entre el significado y la etimología del término en cuestión.

En el Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico de J. Corominas y J. A. Pascal,⁸ se establece que “responsable” y “responsabilidad” son términos derivados de “responder” que proviene del latín *Respōndēre* (1^{er} hallazgo en 1022). En Le Grand Robert,⁹ se afirma que “responsable” aparece entre 1284-1304, significando: “admisible en justicia”, derivado del latín *responsus*, que proviene a su vez de *respondere* (1309); “Ser garante”: responder; en latín *respondēo*, significaba: responder a una promesa, asegurar por su parte, garantizar, prometer. En el Dictionnaire Étimologique de la Langue Latine de Ernout y Meillet¹⁰ encontramos: *spondeō, -ēs, spondēre*: tomar un compromiso solemne. Se dice del compromiso de casamiento y de todo tipo de compromiso religioso. En especial el compromiso del padre (*spondet*) de la novia (*spōnsa*) de entregar a su hija. De donde *Respondēo*: responder a un compromiso solemnemente tomado. De su origen en el griego σπένδω (*spendo*): la obligación resultante del rito en sentido del indo-europeo que ha desaparecido del latín, que cuenta, a su vez, con *libāre* para designar el cumplimiento del acto ritual (que por su parte posee origen en la lengua hitita).

Respecto del hoy tan empleado *sponsor*, que en español se utiliza como patrocinador y auspiciante, debe decirse que proviene del latín y que de allí pasó al inglés de donde lo obtiene nuestra lengua. En latín: fiador, garante.

De todos estos textos podemos concluir que “responsabilidad” significa responder, en el sentido de cumplir con la obligación prometida en un acto público; se trata de responder por los compromisos asumidos con otros.

⁸ Corominas, J. y Pascual, J. A. (2002). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Vol. IV. ME-RE. Madrid: Gredos. p. 887.

⁹ (1994). *Le Grand Robert-Dictionnaire de la Langue Française*. Vol. 8. Paris: Dictionnaire Le Robert. (traducción personal).

¹⁰ Ernout, A. et Meillet, A. (1994). *Dictionnaire Étimologique de la Langue Latine*. Paris: Klincksieck. p. 643. (traducción personal).

“Responsabilidad subjetiva” indica, consecuentemente, para nuestro análisis, cómo una persona/sujeto funciona como garantía de la palabra dada o el acto efectuado y es lo que el código legal civil moderno impone cuando no existe la promesa solemne -actos no contractuales- sino una que se establece en forma indirecta o tácita de los sucesos personales. Así todo acto y toda palabra tendrán en última instancia un individuo que dé garantía por aquellos aunque sean descriptivamente inconscientes.

En “Esbozo histórico acerca del término ‘responsable’” de Michel Villey¹¹ (filósofo francés contemporáneo e historiador del derecho), encontramos sobre “responsabilidad”:

1º) Que en el lenguaje de origen romano, encontró una primera acepción específicamente jurídica.

2º) Que aceptado en Europa, fue traspuesto a otro mundo, donde este lenguaje se alteró. Ya mostramos, por ejemplo, cómo el término “obligación”, proveniente del lenguaje jurídico romano, una vez apropiado por los moralistas modernos, alteró su significado. Lo mismo ocurrirá con el término “responsable”.

3º) Que hoy en día, de esos dos sentidos surge un eclecticismo confuso.

Este autor indica, además, que “responsabilidad” del derecho erudito del siglo XIII pasó como término neológico “responsabilidad” hacia finales del siglo XVIII al campo de la moralidad moderna occidental. En su origen su valor fundamental no implicaba la culpa ni tampoco el hecho sometido a un sujeto.

Indudablemente, el psicoanálisis en su modernidad está dentro del “eclecticismo confuso” que denuncia Villey.

La “responsabilidad” en la modernidad occidental

La aplicación en psicoanálisis de la “responsabilidad subjetiva” al conjunto de sus conceptos fundamentales se ha hecho posible debido a que la concepción moderna del sujeto -que no coincide en absoluto con el concepto

¹¹ Villey, M. (1977). *Esbozo histórico acerca del término “responsable”*. Disponible en: elpsicoanalistalector.blogspot.com. Itzik, L. y Peusner, P. (trad.). de la versión portuguesa de Rodrigues Correa, A. *Esquisse historique sur le mot “responsable”*. Archives de Philosophie du Droit. Paris. Tomo 22. (subrayado personal).

nuevo aportado por Lacan- lo ha hecho coincidir con el yo y a su vez el yo, con un individuo biológicamente planteado. "Sujeto" se utiliza para designar lo humano que se considera que se origina en el interior de un cuerpo biológico; se lo describe como un "animal que habla" o como un "viviente hablante". A. Badiou designa a esta concepción "antropología animal"; y coincidentemente N. Elias plantea que la sociedad moderna occidental se considera a sí misma como consistiendo en una suma de individuos: 1+1+1+... N. Esposito deduce de este movimiento el nuevo ideal de la vida del sujeto/persona moderno occidental: ser inmune a las influencias de los antepasados, padres, maestros, coetáneos, etc. L. Dumont plantea que el hombre no jerárquico, el hombre igual por derecho padece un sensible empobrecimiento del lazo social. Incluso surgen, como lo propone Watt Ian nuevos héroes y mitos de este individualismo moderno: Don Quijote, Fausto y Robinson Crusoe.

Este movimiento notable de nuestras sociedades incentiva a establecer cada vez más un ideal individualista que llegó a un estadio superior en el sentido de una nueva forma de vida: una persona por cada unidad habitacional. En la mayoría de las ciudades occidentales modernas es mayor el número de personas que vive sola que las que conviven. Así también la responsabilidad de ser planteada como social (Sodoma y Gomorra) o familiar (Montesco y Capuleto) ha pasado a ser concebida como individual.

Partiendo de esta tendencia al individualismo el psicoanálisis -tal como lo plantea S. Freud, no así J. Lacan- ha contribuido aportando la idea de colocar la vida y el escenario del sujeto/persona en un aparato dentro de cada uno, que lo divide en su interior pero que implica también suponer que es uno o cada quien que piensa, siente, goza, sufre, desea, etc. Todo esto muy bien criticado por R. Bodei en "El doctor Freud y los nervios del alma".¹² Indudablemente las instancias freudianas son internas a un individuo, lo que no se puede afirmar de los órdenes o registros simbólico, imaginario y real. Los primeros están dentro del huevo del individuo y los segundos planteados como cadena borromea de eslabones agujereados en inmisión de Otredad o, en todo caso, inscriptos - como en el esquema R- en un plano proyectivo planteado por Lacan como

¹² Bodei, R. (2005). *El doctor Freud y los nervios del alma*. Buenos Aires: Siglo veintiuno; y (2006). *Destinos personales: la era de la colonización de las conciencias*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

absolutamente no individual, ya que incluye a otro, al Otro, a la realidad y al punto imposible de ser sumergido en el espacio tridimensional.

Un momento clave en la producción de este individualismo fue la propuesta de fundamento de R. Descartes con su *cogito ergo sum* (yo pienso, siento, deseo, anhelo, rechazo, etc., entonces soy o existo). Este famoso “Pienso, luego existo” puede ser criticado y rechazado, aunque en la actualidad no queda mucho lugar para ello. Así lo hizo J. Lacan y según él eso es lo que implica el psicoanálisis de Freud, aunque éste no lo haya teorizado así. Mediante el “inconsciente” entendido como el discurso del Otro con el agregado también casi totalmente olvidado por los seguidores de Lacan de sus postulados: el deseo del hombre es el deseo del Otro y Eso habla (*Ça parle*), Eso piensa (*Ça pense*) y Eso goza (*Ça jouit*), Lacan funda un psicoanálisis contrario a la orientación individualista de la ideología occidental moderna, la que arriba a la “responsabilidad subjetiva”.

Ahora bien, esta propuesta de traducción del Ello (*Es*) freudiano por el Eso (*Ça*) de Lacan para ser aplicado, por ejemplo, al pensamiento no fue creación de Lacan. Una larga y extensa lista de pensadores fundamentales de la cuestión del sujeto lo han planteado así, como, por ejemplo: San Agustín, Averroes, Lichtenberg, Schelling, Nietzsche, Valéry, Lévi-Strauss, Ricoeur, Angenot y Foucault.¹³ Todos ellos sostuvieron, el igual que Lacan, de una u otra forma, pero con contundencia:

Es denkt in mir (Eso piensa en mí)

Ça pense en moi (Eso piensa en mí)

Quelque chose pense (Algo piensa)

Un argumento que no se suele considerar para el análisis del problema respecto a si “es uno -cerebro- quien piensa” o si “se -una sociedad, una cultura, una época, una lengua, una ciencia- piensa” es el de los descubrimientos simultáneos en ciencia moderna. La cuestión es la siguiente: ¿cómo puede suceder que decenas de descubrimientos científicos de primera importancia sean realizados en forma simultánea por varios investigadores que

¹³ Cf. de Libera, Alain. (2007). *Archéologie du sujet – Naissance du sujet*. I. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin

no trabajaban juntos ni conocían las investigaciones del otro? Como es un tópico desconocido,¹⁴ paso a aportar un conjunto de ejemplos que estimo es lo suficientemente significativo como para avalar la posición de que es “eso” lo que o quien piensa.

Lógica paraconsistente	Stanislaw Jaskowski / Newton da Costa
Compactos	B. Russell / M. Fréchet
Evolución	Ch. Darwin / A. Wallace
Economía política	K. Marx / D. Ricardo
Medición del paralelaje de estrellas	F. Bessel / W. von Struve / Henderson
Invencción del dínamo	Siemens / A. Ladd / S. Hjorath / Ch. Wheatstone
Ecuaciones	G. Lémaitre / A. Friedmann
Autismo	H. Asperger / L. Kanner
Banda Moebius	A. F. Moebius / J. B. Listing
XY	N. M. Stevens / E. B. Wilson
Electrones	J. J. Thomson / Ch.-F. de Cisternay du Fay
Cálculo infinitesimal	I. Newton / W. Leibniz
Leyes de Newton	I. Newton / R. Hooke
Respiración	J. Priestley / Schule / Lavoisier / L. Spallanzani / Davi
Teléfono	G. Bell / E. Grey / A. Meucci
Teoría de la relatividad	A. Einstein / H. Poincaré
Manchas solares	Galileo / Fabricius / Schneider / Harriot

Lo mismo ha sucedido con la invención del telescopio, del termómetro, etc.

Una solución a este fascinante problema, que ataca fuertemente la idea del “genio moderno”, es que una época, disciplina, ciencia o lengua piensa y que hay individuos en mejores condiciones que otros (pero no hay motivos para

¹⁴ Fue parcialmente considerado por Foucault, M. (2013). *¿Qué es usted, profesor Foucault?* Buenos Aires: siglo veintiuno. pp. 270 a 291, y analizado por Lakatos, I. (1987). *Historia de la ciencia*. Madrid: Tecnos. pp. 33 y subs.

suponer que debe ser sólo uno), para recibir, aceptar y expresar lo que (Ça) Eso piensa.¹⁵

Esto mismo es lo que Lacan plantea explícitamente y así es como propone que S. Freud debe ser leído. La ley que desde el comienzo propuso es: Uno recibe su propio mensaje desde el otro/Otro y en forma invertida.¹⁶

Entremos de lleno en esta problemática, lo haremos a través de Alain de Libera y su *Naissance du sujet*, el Tomo 1 de *Archéologie du sujet*, una de las investigaciones más específicas, completas y rigurosas sobre la cuestión.

Alain de Libera es un filósofo e historiador de la subjetividad que funda su planteo en una lectura que se localiza entre Heidegger y Foucault.

Su planteo parte de la pregunta: ¿cómo el hombre/sujeto como agente del pensamiento entró en la filosofía? de Libera llama a este sujeto responsable y agente “monstruo”.¹⁷ El arco por él planteado parte de Aristóteles quien consideraba que “sujeto” designa al sustrato o soporte del pensamiento ya que planteaba que el hombre estaba dotado de una capacidad receptiva de aquel, lo mismo que acabo de plantear respecto al científico creador de los descubrimientos simultáneos. Pero desde el “sujeto del pensamiento” en tanto auxiliar, cómplice o servidor se pasó a “sujeto pensante”, como agente o causa del pensamiento y éste es el sujeto de la “responsabilidad subjetiva” en lo social y el psicoanálisis.

de Libera cita en este punto al texto de Alain Renaut, *L'individu*:

Lo que [...] definió intrínsecamente la modernidad, es sin duda la forma en la que el ser humano se encuentra en ella concebido y afirmado como fuente de sus representaciones y de sus actos, como su fundamento (*subjectum, sujet*) o todavía como su autor.¹⁸

Como se lee con claridad en esta cita la propuesta del aparato psíquico de S. Freud responde, mucho más que a los supuestos hechos observados de la clínica, a un proyecto ideológico y filosófico que caracteriza al Occidente

¹⁵ Cf. Eidelsztein, Alfredo. (2012). *Ça parle (eso habla) y ça pense (eso piensa) y la responsabilidad subjetiva*. Revista Sujeto del inconsciente Nº 3. Apertura SRP- Sociedad Psicoanalítica. La Paz: Caprica.

¹⁶ Cf. por ejemplo, Lacan, J. (1994). *El Seminario*. Libro 4. Barcelona: Paidós. p. 122.

¹⁷ de Libera, A. (2007). Op. cit. *Archéologie du sujet – Naissance du sujet*. I. p. 15.

¹⁸ *Ibidem*. (Traducción personal). p. 16.

moderno capitalista y democrático, que produjo el humanismo moderno, el de los ideales de la autorreflexión, la autofundación y la autonomía.¹⁹ El extremo de esta tendencia ya superó incluso la “responsabilidad subjetiva”; según de Libera estamos en la época del “sujeto de imputación”. Todo acto supone inexorablemente una persona responsable e incluso imputable,²⁰ lo que indica el pasaje de lo estrictamente jurídico a lo forense. No se pueden perder de vista estos argumentos para entender la actual tendencia de tantos psicólogos jóvenes por estudiar la disciplina forense y que sea el tema de muchas series exitosas de televisión sobre este nuevo personaje moderno: el forense.

En psicoanálisis, entonces, los temas más conflictivos que se tratan en su práctica se consideran como contando con una garantía última: aun para los casos en los cuales el inconsciente se manifiesta de la forma más contundente, el psicoanalista sabrá que cuenta con un respaldo: hay una persona/individuo a la que se designa sujeto que, aunque dividido en “su interior”, debe moralmente hacerse cargo de todo aquello de lo cual padece o goza, piensa, desea o actúa y, especialmente, se queja. Esto ya configura un nuevo ideal social: no hay que victimizarse. Del original “Conócete a ti mismo” se ha arribado a “Hazte cargo”.

Además de estar en contra, en oposición absoluta, a esta orientación en psicoanálisis (no por supuesto para la justicia o la ciencia forense) dejo bien fundada la lectura que establece que la incorporación a los fundamentos del psicoanálisis de la “responsabilidad subjetiva” no es una posición del psicoanálisis obtenida de su práctica específica ni de las concepciones de Lacan, sino una concesión del psicoanalista a la moral capitalista en la que habita.

El gran malentendido

Los psicoanalistas lacanianos no sólo sostienen su posición en el pequeño agregado de Freud a “La interpretación de los sueños” sobre la responsabilidad moral que se debe aplicar al soñante por los contenidos de sus sueños²¹ sino

¹⁹ *Ibidem.* p. 23.

²⁰ *Ibidem.* pp. 98-99.

²¹ Es sorprendente que los psicoanalistas lacanianos se afirmen tanto en el artículo sobre la responsabilidad moral del contenido de los sueños escrito por Freud, ya que fue Lacan -al menos que se sepa- el único psicoanalista que al proponer la concepción del deseo inconsciente considerado como el deseo del Otro, presenta una breve reseña clínica de un caso de un analizante suyo en el que el sueño

también muy regularmente se afirman en la siguiente cita de Lacan de “La ciencia y la verdad”:

Decir que el sujeto sobre el que operamos en psicoanálisis no puede ser sino el sujeto de la ciencia puede parecer paradoja. Es allí sin embargo donde debe tomarse un deslinde a falta del cual todo se mezcla y empieza una deshonestidad que en otros sitios llaman objetiva: pero es falta de audacia y falta de haber detectado el objeto que se raja. De nuestra posición de sujeto somos siempre responsables. Llaman a eso terrorismo donde quieran. Tengo derecho a sonreír, pues no será en un medio donde la doctrina es abiertamente materia de compromisos, donde temeré ofuscar a nadie formulando que el error de buena fe es entre todos el más imperdonable.²²

En francés:

Dire que le sujet sur quoi nous opérons en psychanalyse ne peut être que le sujet de la science, peut passer pour paradoxe. C’est pourtant là que doit être prise une démarcation, faute de quoi tout se mêle et commence une malhonnêteté qu’on appelle ailleurs objective: mais c’est manque d’audace et manque d’avoir repéré l’objet qui foire. De notre position de sujet, nous sommes toujours responsables. Qu’on appelle cela où l’on veut, du terrorisme. J’ai le droit de sourire, car ce n’est pas dans un milieu où la doctrine est ouvertement matière à tractations, que je craindrais d’offusquer personne en formulant que l’erreur de bonne foi est de toute la plus impardonnable.²³

En los párrafos precedentes a esta famosísima cita, Lacan viene planteando que necesita remitir a los psicoanalistas a sus certidumbres menos discutibles. En ese contexto plantea de forma absolutamente novedosa -nadie en psicoanálisis lo había siquiera rozado- que en psicoanálisis operamos con el

analizado es el de la amante del mismo que funciona como interpretación de la demanda que él le había realizado a ella y a su analista por su síntoma de impotencia y que la resuelve. ¿De quién son los contenidos manifiestos y latentes del sueño? ¿De la amante? ¿Del analizante? ¿De Lacan? ¿O queda entre ellos 3/4? Cf. Lacan, J. (1966). La direction de la cure et les principes de son pouvoir. V. Il faut prendre le désir à la lettre. En: *Écrits*. Paris: du Seuil. p. 631. (2010). *Escritos 2*. V. Hay que tomar el deseo a la letra. Buenos Aires: siglo veintiuno. pp. 601-602.

²² Lacan, J. (2010). Op. cit. *Escritos 2*. La ciencia y la verdad. p. 816. (subrayado personal).

²³ Lacan, J. (1966). Op. cit. La science et la vérité. En: *Écrits*. pp. 858-859. (subrayado personal).

“sujeto de la ciencia” y considera que al no asumir este deslinde se puede caer en deshonestidad.

Entonces: Lacan plantea/postula/afirma que el sujeto con el que opera el psicoanálisis es el “sujeto de la ciencia” y allí es donde aparece la cita que los autores lacanianos utilizan regularmente para sostener la “responsabilidad subjetiva”:

De notre position de sujet, nous sommes toujours responsables.

El uso que se hace de esta frase de Lacan implica un profundo malentendido y un grueso error de lectura. Lo que Lacan propone es que debemos en psicoanálisis hacer un planteo claro y explícito sobre cuál es el concepto de sujeto con el que operamos y responder los psicoanalistas por ello.

En francés *position* no significa lo que los analistas suponen: si nos hacemos cargo/responsables o no de nuestros asuntos, sino plantear (*poser*). Su definición en Le Grand Robert: *Manière dont une chose, une personne est posée, placée, situé; lieu où elle est placée*. Traducido: forma en la cual una cosa, una persona es planteada, ubicada, situada; lugar donde ella es ubicada.

Lo que hace Lacan en esta frase es postular, situar, localizar el concepto de sujeto con el que opera el psicoanálisis, lo que nadie hizo antes que él: concebirlo como “sujeto de la ciencia”. No dice que cada uno de nosotros debe hacerse responsable de sus asuntos de sujeto, sino que los analistas deben ser responsables, o sea, como ya vimos, deben poder responder por cómo plantean, postulan al sujeto en su teoría y en su práctica y en su diálogo con las ciencias y disciplinas afines.

Por otra parte, si Lacan quisiera decir lo que sus discípulos sostienen, debería haber dicho y escrito otro texto; él escribió:

De <u>notre</u>	position	de <u>sujet</u> ,	<u>nous sommes toujours responsables.</u>
plural		singular	plural

Que propongo leer:²⁴

²⁴ María Eugenia Kachele, especialista consultada por la traducción que planteo, ha propuesto a su vez la siguiente versión: Somos responsables de nuestro planteo de la noción de "sujeto".

De nuestro	planteo, concepto, postulación	del sujeto	somos siempre responsables.
(de los psicoanalistas)		(concepto)	(los psicoanalistas)

Los colegas creen leer lo siguiente:

<i>De notre</i>	<i>position</i>	<i>de sujets,...</i>
(plural)		(plural)
De nuestra	posición	de sujetos,...

Pero Lacan nunca escribió *sujets* sino *sujet*.

La fuerza, la presión ideológica del individualismo moderno es tan fuerte que los colegas lacanianos creen leer esto en el escrito de Lacan. En más de 200 páginas de Internet citan a Lacan pero creen leer *sujetos* donde Lacan escribe *sujeto*. Lo mismo he verificado que sucede en varios artículos que citan con este error a Lacan en francés.

En este mismo sentido el capítulo primero del libro de A. de Libera se llama *Position du sujet*²⁵ y no es el capítulo donde de Libera trata el asunto de la responsabilidad de cada sujeto por lo que le sucede sino que es aquel donde plantea y postula la historia del monstruo del concepto de “sujeto responsable”. Tal como Lacan hace con su “sujeto de la ciencia” para el psicoanálisis.

Todavía participa más de la cuestión que aquí planteo el escrito de Lacan *Position de l'inconscient* que no trata del lugar del inconsciente dentro de un aparato psíquico (como para Freud) ni de asumir la responsabilidad sobre nuestro inconsciente sino en cómo Lacan plantea al concepto de inconsciente para el psicoanálisis. En “Posición del inconsciente” no se trata de si nos hacemos cargo o no de nuestro inconsciente sino de cómo planteamos y fundamentamos su concepto.

²⁵ de Libera, A. (2007). Op. cit. *Archéologie du sujet – Naissance du sujet*. pp. 31 a 120.

La próxima entrega comenzará tratando el otro grave problema de lectura, el famoso: ¿Qué lugar ocupa Ud. en aquello de lo que se queja?, que se cita para dar cuenta de la posición freudiana respecto de la responsabilidad de Dora en el caso Dora.

ALFREDO EIDELSZTEIN

Psicoanalista. Dr. de la U.B.A., área Psicología. Docente a cargo de cursos de Posgrado y Doctorado desde hace 20 años, en la U.B.A y en Universidades e Institutos de Argentina. Docente de Posgrados y Doctorados de Universidades e Institutos de Brasil, Costa Rica, Chile, Colombia y México. Autor de varios libros de psicoanálisis, entre ellos: *Modelos, esquemas y grafos en la enseñanza de Lacan*; *El grafo del deseo*; *La topología en la clínica psicoanalítica* y *Las estructuras clínicas a partir de Lacan* (Vol.I) y (Vol. II). Miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica.

FUNCIÓN DE LA SUSTANCIA: ENVOLTURA DE LA FALTA EN SER¹

THE FUNCTION OF SUBSTANCE: ENCIRCLEMENTO OF THE LACK OF BEING

MARIANA GOMILA

RESUMEN:

En este trabajo se intenta resumir lo presentado por François Récanati en la segunda sesión del Seminario XX de Jacques Lacan.² Ser y sustancia, en esta intervención de Récanati, son presentados como *condición* tanto de la repetición como del discurso, lo que permite pensarlos lejos de cualquier perspectiva materialista ingenua. Tanto el neologismo *parlêtre* (*hablaser*) como la noción de “sustancia gozante” de Lacan justifican esta reconsideración de cómo convendría entender sustancia y ser en psicoanálisis.

PALABRAS CLAVE: ser – sustancia – repetición – predicado – relación.

ABSTRACT:

This article summarizes the lecture given by François Recanati in the second session of the Seminar XX of Jacques Lacan. There, the notions of “being” and “substance” are introduced as the *condition* of repetition as well as of discourse. That way, both ideas are kept away from any naïve materialistic perspective. Lacan’s neologism *parlêtre* as well as the notion of “enjoying substance” (*substance jouissante*) justify this reconsideration of how “being” and “substance” should be understood in psychoanalysis.

KEY-WORDS: being – substance – repetition – predicate – relation.

En la segunda sesión de su Seminario XX, el 12 de diciembre de 1972, Lacan invita a tomar la palabra al joven François Récanati -filósofo del

¹ Presentación realizada en las 5^{as} Jornadas anuales de Apertura Sociedad Psicoanalítica “*En torno al Seminario Encore (Otra vez) de Jacques Lacan*”. En la Biblioteca Nacional. 11 y 12 de diciembre de 2014.

² La presentación de F. Récanati en la clase del 12-12-72 fue omitida en el establecimiento del Seminario 20, tanto en francés como en español. Con posterioridad, F. Récanati redactó su intervención, que fue publicada en la revista *Scilicet* N° 5, bajo el título de “Predicación y ordenación”. Para su traducción al español: Cf. Jacques Lacan. Seminario 20. Otra vez (Encore). Versión crítica. Traducción de Ricardo Rodríguez Ponte. Inédito.

lenguaje- quien ya había realizado una presentación en el seminario anterior.³ En esta oportunidad, Récanati hará un extenso desarrollo a partir de una indicación que Lacan da al cierre de la primera sesión respecto del ser. Allí Lacan plantea que lo que caracteriza al ser tiene que ver con lo que llamó “sección de predicado”;⁴ indicando también que el ser supone el poder rehusarse al predicado, o sea, que pueda decirse por ejemplo “el hombre es”, sin que se diga qué.

Es a propósito de esta introducción por parte de Lacan de la “sección del predicado” como lo que caracteriza al ser, que Récanati propone una lectura de la *Lógica de Port-Royal*, del año 1662, a la que define como una “teoría de la sustancia”, a pesar de lo cual puede extraerse de sus argumentos una noción de sustancia entendida como *función*, como envoltura de lo que falta en el discurso y que a la vez lo constituye: el ser.

Récanati introduce el tema a partir de la repetición. Para que haya repetición, se precisa de algo, de un objeto -o término- que pueda repetirse. La repetición requiere la posición previa de un objeto. Este objeto, este “algo” -o este término- procede, surge, de una operación que lo genera y que tiene lugar, a su vez, a partir de un proceso que es también del orden de una repetición.

Tenemos por lo tanto dos repeticiones: la primera corresponde a la operación de *inscripción* de un objeto y es su identificación. La identificación supone la *pérdida de la identidad* del objeto que inscribe. Esto quiere decir que esta primera repetición implica un circuito lógico en el cual pareciera que el punto de llegada fuera el mismo que el de partida, puesto que no se haría más que repetir -y con ello identificar o inscribir- algo. Pero debemos tener en

³ Cf. Lacan, J. Seminario XIX “...ou pire”. Clase del 14-06-72. Inédito.

⁴ “Todo lo que se ha articulado del ser supone que se pueda rehusar el predicado y decir *el hombre es*, por ejemplo, sin decir qué. Lo tocante al ser está estrechamente ligado a esta sección del predicado. Entonces nada puede decirse de él si no es con rodeos que terminan en impasses, con demostraciones de imposibilidad lógica, donde ningún predicado basta. Lo tocante al ser, a un ser que se postule como absoluto, no es nunca más que la fractura, la rotura, la interrupción de la fórmula *ser sexuado* en tanto el ser sexuado está interesado en el goce.” Cf. Lacan, J. (1995). *El seminario*. Libro 20. Buenos Aires: Paidós. p. 19.

“Y que –esto no está justificado, yo lo sugiero, es más tarde que lo llevaré más adelante, yo lo sugiero en esto- que todo lo que se ha articulado del ser, todo lo que... el hecho de rehusarse al predicado... -decir ‘el hombre es’, por ejemplo, sin decir qué- que nos es dada por ahí la indicación de que todo lo que es del ser está estrechamente ligado precisamente a esta sección del predicado. E indica que nada, en suma, puede ser dicho, sino por esos rodeos en impase, por esas demostraciones de imposibilidad lógica por donde ningún predicado basta. Y que lo que es del ser, de un ser que se postularía como absoluto nunca es más que la fractura, la rotura, la interrupción de la fórmula *ser sexuado* en tanto que el ser sexuado está interesado en el goce.” Cf. Lacan, J. Seminario XX “Otra vez” Clase 1, del 21-11-72. Traducción de Ricardo Rodríguez Ponte. Inédito.

cuenta que el término de partida mismo, no es de entrada el “mismo” sino que adviene “el mismo” retroactivamente en la inscripción, es decir que no se parte de la mismidad o la identidad, sino que “lo mismo” es segundo y no estaría haciendo referencia a lo idéntico sino a lo diferente: porque el circuito que implica esta operación no es una circunferencia de trayecto nulo sino una espiral donde justamente el trayecto queda inscripto.

Esta primera operación implica la repetición de algo que no está dado. Sin embargo, repetir algo que no está dado es imposible, porque ¿cómo repetir lo que no hay? Con lo cual estamos en presencia de un desfasaje, una diferencia, una brecha que es justamente lo que esta primera operación de repetición inscribe. Pero esta imposibilidad (la de repetir lo que no hay), que es no obstante una repetición, al ser identificada como tal por medio de esa operación de repetición, queda así determinada como “imposible” o como “imposibilidad”; y a partir de allí se constituye como algo (un imposible) que podrá entonces ser repetido como *existencia* en una segunda repetición. De modo que lo único que podrá repetirse será esta imposibilidad de arranque, inscripta como “imposible” por la operación primera de repetición. Es decir que esa posición previa del objeto que la repetición requería, no es más que el signo de la primera repetición imposible, pero que inscribe esa imposibilidad como algo determinado: como el término que se requiere para que sea repetido en la repetición segunda, que vendría a ser la “verdadera” repetición.

Veamos el ejemplo que trabaja Récanati: “**a es a**”. Podría entenderse como una tautología sin sentido. Sin embargo es justamente allí donde el sentido se instituye, porque entre “a” y “a” pasa algo, algo que tiene que ver con la existencia y con el ser.

En “a es a”, la primera “a” es sujeto, soporte indiferenciado, completamente *potencial* -y anticipo a decir que es *sustancia*. Sustancia que es soporte ¿de qué? De todo lo que podría venirle en el futuro como predicado o como determinación. La primera “a” –ya inscripta- se repite bajo la forma de un *predicado* (la segunda “a”) que refiere a la primera y la nombra tal, dice qué es. Pero al tratarse de una determinación de existencia, lo que ocurre allí es una suerte de transmisión de poder -o generación de valor- que implica una inversión de roles: la que hacía de soporte potencial o sujeto (la primera “a”)

queda ahora marcada, signada por el hecho de que *hay algo del ser* que, a través del predicado, se intercala entre ella (la primera “a”) y ella misma (la segunda “a”). Observemos que “ella misma” es segunda.

En esta inversión de papeles, la primera “a” pasa de ser soporte a ser soportada por algo del orden del ser: algo que la sostiene, la engloba o la envuelve en el predicado. La primera “a” *no es más que lo que la predicación predica, lo que la predicación dice de ella, es decir, “a”*. El soporte pasa a ser soportado en la predicación, por lo tanto podemos decir que la predicación soporta el ser. Entonces: no se parte de lo mismo sino que “lo mismo” adviene en la predicación, es decir que a, es a, por retroacción predicativa.

Que “a” se repita en la predicación se debe a que quedó instituido algo *tercero*, una suerte de intermediario que simboliza la distancia entre la primera “a” y la segunda; y hace que “a” participe de algo consistente, el ser, como posibilidad de toda determinación que viene del predicado, es decir, de la repetición. La primera “a” que era sujeto y soporte potencial, recibe la existencia desde la *actualidad* de una predicación y se vuelve soportada por esa predicación en acto. El sujeto sufre una disminución al traspasar su función de soporte: porque al entrar en relación con el predicado -que realiza lo que él era como *proyecto*- queda ahora englobado, envuelto, no siendo más que lo que la predicación predica. Con lo cual, el ser es el intermediario entre sujeto y predicado y es lo que otorga consistencia y posibilita la predicación, es decir, la repetición.

Hay entonces una disyunción, un desfasaje, un desajuste inicial, donde se origina la repetición y tiene que ver con la imposibilidad para algo de ser e inscribirse al mismo tiempo: porque la existencia de algo siempre se inscribe por y como otra cosa. Es necesario que otra cosa sea dada para que se produzca la inscripción de algo (que recién será algo cuando se inscriba, no antes). Se trata aquí de la disyunción que tiene lugar entre ser y ser predicado.

Ahora bien: si el sujeto es soporte de toda predicación, necesariamente debería ser anterior al predicado. Sin embargo, como vimos, el sujeto es, se da, existe, *después de los predicados*, o a partir de ellos. Por lo tanto, lo que soporta a los predicados no está *en* los predicados sino que está ausente de los mismos: aquello que soporta, falta en la predicación. Esta ausencia de ser o

falta en ser en los predicados es justamente lo que los porta; de donde se deduce que los predicados, entonces, predicán sobre esa falta o ausencia.

Si como señaló Lacan, la sección de predicado caracteriza al ser y “sección” implica corte, ruptura, partición; el predicado entonces podría cortarse, desprenderse como un troquelado, para así encontrar esa falta que es el ser. Esta sección o corte implica la ruptura de cualquier “todo” (como totalidad cerrada) y sería también el punto o término de una serie, que marca o inscribe lo que -en la serie- sería el predecesor.

El “algo” del que partimos, ese objeto que surgió de la primera repetición que lo inscribió como “imposible”, es lo que soporta toda predicación. Ese “imposible” (del cual se predica, se dice, se habla) tiene la característica de soportarse o sustentarse a sí mismo y esa es, para la Lógica de Port-Royal, la definición de sustancia.

Sustancia es lo que se sostiene o se soporta a sí mismo, mientras que el predicado es lo que, estando concebido en la sustancia, no subsiste sin ella: es soportado por ella pero, la determina a ser de cierta manera y la nombra tal. De ahí surge la idea de una “sustancia primera”, o sustancia de las sustancias.

Lo que se da en primer lugar como sustancia, como sujeto al que pueden remitirse una serie de predicados posibles, es el *sustantivo* o *nombre*, quedando el predicado como *adjetivo* o atributo. Pero también hay sustantivos que expresan cualidades: la redondez, la blancura, la justicia, por ejemplo. Expresan modos y también son llamados sustantivos. Indican la posibilidad de un pasaje del predicado o adjetivo -por ejemplo “redondo”- a un sujeto o sustancia -la “redondez”. Dicho pasaje⁵ o deslizamiento, que constituye una *sustantivación* del predicado, se denomina *extensión de predicado*. La “redondez” es la extensión del predicado “redondo”; es decir, el *conjunto* de todos los objetos de los que pueda predicarse que sean “redondos”.

La extensión del predicado es entonces un nuevo conjunto, un conjunto de objetos que ahora se relacionan con el predicado que ha sido sustantivado, que ha devenido sustancia. El hecho de que a partir de una extensión del predicado se obtenga una nueva sustancia, tiene que ver con lo que la Lógica de Port-

⁵ El pasaje o deslizamiento corresponde a la inversión de roles que plantéabamos al inicio, entre sujeto y predicado, en el ejemplo de “a es a”.

Royal la llama *abstracción* y consiste en producir un nuevo conjunto cuyos elementos serán cada una de las partes que conforman dicho conjunto, más el conjunto mismo (tomado como elemento).

La propiedad de la sustancia de sustentarse a sí misma debe entenderse en un sentido muy particular. Su supuesta autonomía es relativa, puesto que está sostenida en la relación diádica que tiene con el predicado: una soporta, el otro es soportado. Pero dicha relación entre sujeto y predicado sólo es mantenida por la extensión del predicado. ¿Qué une a la sustancia “pelota” con el predicado “redonda”? “Pelota” y “redonda” no tienen entre sí nada que ver. Lo que las mantiene unidas en la relación es la extensión de predicado: porque al actualizar el predicado “redonda” y producir su extensión “redondez”, la sustancia potencial “pelota” queda determinada, reducida a objeto, a elemento del nuevo conjunto “redondez”, en tanto predicado actual sustantivado.

Para la Lógica de Port-Royal, el ser sería lo único que se soporta a sí mismo porque, como término, no es predicado de nada, es “impredicable”. El ser no puede predicarse y es a su vez el soporte de toda la serie predicativa: esto produce una disyunción radical entre el ser -que no soporta predicado alguno- y la serie entera de predicados posibles que, no obstante, no puede concebirse sino soportada por el ser. El ser sería para el discurso lo que el 0 es para la serie de los números naturales.

Pero esta disyunción entre el ser y la serie, entre el ser y el ser predicado, sólo puede concebirse si se considera al ser por una parte y a la serie de predicados por otra. El ser, en tanto conjunto del discurso, es justamente lo que queda por fuera, lo que siempre escapa a dicho conjunto, permitiendo así todo el movimiento repetitivo: ya que no hay discurso más que a fin de alcanzar lo que siempre se le sustrae.

El ser queda ubicado como lo que funda la serie discursiva: en la indeterminación inicial infinita; pero también al final, como término que –en la repetición infinita- nunca se alcanza y que Récanati llama el “otra-vez” (*encore*).

Para recapitular: habíamos planteado la diferencia entre un conjunto pensado como totalidad cerrada y el conjunto de lo que puede contarse como los elementos de ese conjunto más el conjunto mismo. Si a la sustancia como soporte le pertenece la serie infinita de predicados potenciales, en cuanto un

predicado se actualiza, queda expulsado, queda “fuera” de la sustancia, fuera del conjunto del que era parte. Esta actualización del predicado implica una ruptura por desmembramiento que, al darse, pone en relación a la sustancia con ese predicado actual, como si esa relación fuera considerada “desde el exterior” o desde otro nivel. Cada predicación singular que se actualiza, implica el momento de pasaje de una sustancia a otra: la sustancia “primera” es transformada en elemento del nuevo conjunto de objetos constituido por la extensión del predicado que es la sustantivación del predicado actual.

Ahora bien: si establecemos una relación entre la sustancia como conjunto potencial de predicados y los predicados que son sus elementos, nos encontramos no frente a una redundancia sino frente a una *diferencia*. Porque en la sustancia hay algo de más y ese “en más” es el hecho de que los predicados estén *juntos* (conjuntados por la sustancia). La sustancia reposa enteramente en esta diferencia, que no es más que la posibilidad para los predicados de estar juntos o de no estarlo. Si se suprime esa diferencia, no hay más sustancia y solo quedaría un universo indiferenciado de predicados. La sustancia, por lo tanto, es lo que introduce la diferencia y lo que *permite relaciones*: es lo que hay en más cuando los predicados están juntos.

Y este *más* reposa en que, de un conjunto de predicados, uno de ellos se desprende y se convierte en un término singular: hace uno, un nuevo conjunto (en nuestro ejemplo, la redondez). El conjunto de predicados está subsumido bajo la instancia sustancial que conjuntiza; instancia que, al ser separada como término de la serie, sólo funciona por faltar en la serie, por *ex sistir* a la serie, quedando siempre por fuera.

Los predicados no son nada sin ese algo que es la sustancia pero que no es otra cosa que el agregado, la adición a esos predicados de lo que, en la suma, estará siempre en falta: el conjunto. Es decir que los predicados soportan la sustancia como ese “nada/otra-vez” del cual, por sustantificación, nace la singularidad de una diferencia.

Para decirlo de otra manera: los predicados no son otra cosa que 0 y la sustancia es lo que se añade para hacer 1. Pero en el 1 que se constituye, no hay otra cosa más que los predicados (es decir, el 0 que aparece). Lo que hace 1 es la inscripción del 0. En lo que se inscribe, que es el 1, el 0 que está

ausente, pero que es a lo que el 1 refiere, en tanto es su término, su predecesor.

En consecuencia, es imposible diferenciar la sustancia del predicado actual, que no es más que la manifestación -en acto- de la sustancia faltante. El 1 sería el predicado actual, que refiere al 0 que falta en la inscripción.

Si el predicado no es nada sin la sustancia y a la sustancia se la supone faltar, al haber predicado, nos vemos forzados a deducir que el predicado actual es la sustancia (ya que sin el 1 de la sustancia, el predicado sería 0, nada, indeterminación, indiferenciación infinita). Si hay 1, si hay predicado, eso implica que el uno del predicado es la sustancia. Por lo tanto, hay sustancia (aunque esté supuesta faltar).

Porque el predicado, que está considerado como nada sin la sustancia, se manifiesta como algo; ese algo (distinto de la nada que era) es necesariamente la sustancia. Es por eso que de la nada (ex nihilo) –definiendo “nada” como la ausencia de diferencia, es decir, la total indeterminación- surge el 1 como **valor** producido por la *función de la sustancia*: la sustantificación de la nada del predicado en algo, algo que vale, que cuenta, que puede repetirse y que hace diferencia. Vía la sustantificación, la operación se repite y lo que hizo las veces de sustancia, va a faltar como tal justamente por la operación de sustantificación, ya que ahora a va a aplicarse como predicado al nuevo término que aparece como sustancia provisoria. Y así, hasta lo “impredicable”, que sería el predicado del ser.

Se puede plantear entonces que la “primera” sustancia, que comprende potencialmente todos los predicados, es mítica. Lo que cuenta, lo que produce valor, es la relación actual de predicación, la que es posible por la inscripción y transformación de la sustancia potencial (mítica), en término, en elemento de una relación. Y el término último de dicha relación tendrá que desempeñar la función de sustancia, es decir, faltar en la relación y sólo podrá ser inscripto por su transformación en otra cosa que sustancia: es decir, como predicado.

Así, las sustancias sucesivas son las encarnaciones transitorias de lo que falta y funcionan como envoltura. El ser no puede predicarse ya que, en tanto conjunto de todo lo que puede ser atribuido, implica siempre más que la suma de esos atributos y siempre se sustrae a cualquier intento de cierre.

“Impredicable” sería el primer predicado que da comienzo la serie siempre desfasada e infinita, en su intento de significar lo imposible.-

BIBLIOGRAFÍA:

Lacan, J. (1995). *El seminario*. Libro 20. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J., Seminario XX “Otra vez”. Traducción de R. Rodríguez Ponte. Inédito.

Lacan, J. Seminario XIX “...ou pire”. Inédito.

Récanati, F. “Predicación y ordenación”. En Lacan, J. Seminario XX “Otra vez”. Traducción de R. Rodríguez Ponte. Inédito.

MARIANA GOMILA:

Licenciada en Psicología (UBA). Profesora de enseñanza media y superior en Psicología (UBA). Miembro de Apertura, Sociedad Psicoanalítica.

e-mail: marianagomila@yahoo.com.ar