



APOLa

Apertura Para Otro Lacan



EL REY ESTÁ DESNUDO



REVISTA DEL PSICOANÁLISIS POR VENIR

Nº 21

AÑO 17

JUNIO 2024



APOLa
APERTURA PARA OTRO LACAN
SOCIEDAD PSICOANALÍTICA

EL REY ESTÁ DESNUDO
Revista para el psicoanálisis por venir

Año 17 N° 21
Junio 2024

COMITÉ EDITORIAL

CATANIA, NARELLA
GLAUBERMAN, KARINA
MONTESANO, HAYDÉE
SÁNCHEZ, CRISTINA
ZARATIEGUI, JULIANA

ÍNDICE:

Bloqueo de la lectura-escritura de textos psicoanalíticos entre analistas lacanianos GABRIEL BARTOLOMEU & TAINÁ PINTO.....	3
La reintroducción de la verdad en el campo del saber. Una epistemología para el psicoanálisis PEDRO CARRERE.....	11
¿Una pedagogía decolonial para el psicoanálisis? BRUNO COSTA DE PAULA.....	23
Vicisitudes de la separación FLÁVIA DUTRA.....	31
Historia y clínica psicoanalítica ILAN KON.....	44
El malestar en la cultura: sobre la posibilidad de traducción del diagnóstico de época del PIC MARTÍN MEZZA.....	51
Posverdad: el problema de la verdad en la posmodernidad CRISTINA MIRETTI.....	62
Discurso y dit-mensión: ¿hay una performatividad específica del psicoanálisis? HAYDÉE MONTESANO.....	74
Algunas consideraciones sobre la ética y la creación ex nihilo en la práctica psicoanalítica CLAUDIO PASCUCCI.....	83
El deseo de comer CARINA RODRÍGUEZ SCIUTTO.....	95
El psicoanálisis y la estructura familiar en la modernidad y posmodernidad MARÍA INÉS SARRILLET.....	114
El Eteron o Héteros y la performatividad del lenguaje. En torno a los problemas de la identidad y el universal en psicoanálisis JULIANA ZARATIEGUI y ROSELLA VILA PUSINERI.....	130

Bloqueo de la lectura-escritura de textos psicoanalíticos entre analistas lacanianos.

Blockage in the reading-writing of psychoanalytic texts among Lacanian analysts.

GABRIEL BARTOLOMEU

TAINÁ PINTO

RESUMEN:

Considerar que el saber en psicoanálisis es textual muestra cómo la lectura y la escritura son operaciones ineludibles en el campo psicoanalítico, sea para la investigación o para la práctica clínica. El objeto de nuestra investigación es un problema teórico-práctico: el bloqueo en la lectura-escritura de textos psicoanalíticos entre analistas lacanianos. Comenzamos por caracterizar ese bloqueo, luego intentamos pensar los efectos que el mismo produce en el campo y, finalmente, presentamos estrategias para lidiar con el problema.

PALABRAS CLAVE: texto - saber - bloqueo - lectura - escritura.

ABSTRACT:

The consideration that knowledge in psychoanalysis is textual exposes how reading and writing are inescapable operations in the psychoanalytic field, whether for carrying out research or for clinical practice. We have taken as our object of investigation a theoretical-practical problem: the blockage in the reading-writing of psychoanalytic texts among Lacanian analysts. We begin by characterizing this blockage, then we try to think about the effects it produces in the field, and finally we present strategies for dealing with the problem.

KEYWORDS: text - knowledge - blockage - reading - writing.

El objetivo de este trabajo es delinear y compartir algunas de las preguntas que surgieron durante las reuniones que tuvieron lugar en el primer semestre de 2023 del grupo de investigación *¿Qué es investigar en psicoanálisis?* También compartimos nuestras investigaciones textuales sobre lectura y escritura, y algo de lo que hemos escuchado de los miembros que participan en otros espacios de APOLa. Tomamos como objeto de investigación un problema teórico-práctico: el bloqueo en la lectura-escritura de textos psicoanalíticos entre analistas lacanianos.

¿Por qué hablar de bloqueo de lectura-escritura en el ámbito psicoanalítico?

Nos parece pertinente proponer una reflexión sobre el tema, porque leer y escribir son operaciones inevitables para los investigadores en el campo psicoanalítico. En otras palabras, para que los psicoanalistas puedan contribuir al avance de su campo, necesitan contar con las

herramientas teóricas y metodológicas necesarias para aproximarse al material textual producido y compartido, así como para tratar este material y producir nuevos textos a partir de él.

Además de operaciones inevitables en la investigación, la lectura y la escritura son igualmente esenciales en el trabajo clínico que, para Dutra (2021), no es otra cosa que trabajar con textos. En palabras del autor: "Lo que el analista tiene que saber es lo que le permite operar lógicamente con el texto clínico. El conocimiento es textual y el análisis corresponde a leer y escribir con el texto clínico".¹ Por lo tanto, no hay escapatoria, en psicoanálisis el saber es textual, por lo que para un psicoanalista, saber operar con textos es fundamental.

Reforzando este punto argumentativo, citamos el PIC de APOLa, ítem f, de los conceptos articulados, que dice: "La práctica del dispositivo analítico está vinculada a un trabajo lógico de interpretación de un texto debidamente formalizado".² Aquí nuevamente nos encontramos con la comprensión de que la práctica clínica es un trabajo con el texto, el trabajo lógico de interpretación de un texto formalizado. Esta formalización requiere recursos teóricos y metodológicos para la lectura y la escritura.

Entonces, si la lectura y la escritura son procesos centrales tanto en la investigación teórica como en la práctica clínica en psicoanálisis, podemos decir que un analista que sufre de bloqueo en la lectura y escritura de textos no sólo puede ser incapaz de abordar el material escrito producido en su campo de trabajo, sino también el material clínico.

¿Cómo se caracteriza el bloqueo en la lectura-escritura de textos psicoanalíticos entre los psicoanalistas lacanianos?

El investigador Robson Cruz (2020), en un estudio sobre el bloqueo de escritura, basado en investigaciones tanto teóricas como clínicas, relata que existe una experiencia subjetiva negativa generalizada de la escritura entre los investigadores de diversos campos. El autor define el bloqueo del escritor como:

[...] toda y cualquier dificultad que una persona tenga para iniciar, mantener o finalizar la redacción de un texto como consecuencia de pensamientos, sentimientos, emociones y sensaciones desagradables. La ansiedad, el miedo, la

¹ Dutra, F. (2021). Formação em psicanálise. *O rei está nu: Revista para a psicanálise por vir*. Ano 1, número 1, p. 36.

² Programa de Investigação de APOLa (PIC).

culpa, la vergüenza, el desánimo, la tristeza, así como los pensamientos de inferioridad o incapacidad intelectual, junto con sensaciones como el dolor de cabeza, el dolor de estómago, la falta de aire y la taquicardia, son ejemplos de estados psicológicos y físicos que están relacionados con las razones por las que muchos académicos son incapaces de escribir con la satisfacción deseada.³

Del mismo modo, el filósofo Marcus Sacrini identifica la presencia de esta experiencia subjetiva negativa en relación con la práctica de la lectura de textos complejos, tales como obras de filósofos clásicos, llevando a los estudiantes universitarios a bloquear su lectura, dificultando o imposibilitando el establecimiento de una relación investigativa, autónoma, crítica y reflexiva con el material textual.⁴

En nuestro campo, el bloqueo en la lectura-escritura de textos psicoanalíticos entre los analistas lacanianos se caracteriza por el sentimiento de grave limitación para captar el sentido transmitido por los textos de Jacques Lacan, así como la dificultad o imposibilidad de preparar un texto argumentativo en psicoanálisis para compartir, sea en revistas o en presentaciones orales. Este es un tema frecuentemente abordado por los analistas durante los grupos de investigación de la APOL en Brasilia y São Paulo, a partir de relatos de miembros y adherentes que se sienten incapaces o demasiado temerosos de trabajar un texto de Lacan para compartir con sus colegas. Aunque no es específico del campo psicoanalítico, la queja de un bloqueo en la lecto-escritura tiende a ser común entre los analistas lacanianos que se quejan constantemente de la dificultad de abordar la obra de Lacan y comprender sus ideas. Esta dificultad, para muchos analistas, es una barrera casi infranqueable para acceder a una práctica autónoma y crítica de lectura y escritura en psicoanálisis.

Contrariamente a lo que se podría intuir, que el bloqueo de la lectura y la escritura tiene causas individuales, los investigadores del tema sostienen que las causas son sociales. Se trata de una perspectiva no individualista del problema, que incluye al Otro como elemento crucial tanto en la producción como en el tratamiento de ese bloqueo, entendido como resultado de una situación sociopolítica. Para Cruz y Sacrini, este bloqueo sólo puede ser tratado colectivamente, dentro de espacios institucionales específicos.⁵

Sería importante profundizar en las causas sociales del bloqueo de la lectoescritura, pero dado el tiempo limitado de nuestra presentación, nos limitaremos a enumerar las causas

³ Cruz, R. (2020). *Bloqueio da escrita acadêmica: caminhos para escrever com conforto e sentido*. São Paulo: Artesã Editora p. 19.

⁴ Sacrini, M. (2020). *Leitura e escrita de textos argumentativos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

⁵ Cruz, R. (2020). Op. cit; e Sacrini (2020). Op. cit.

señaladas por los investigadores sobre el tema: el ideal social romántico de la escritura que considera la escritura como un proceso doloroso destinado a almas dotadas de un talento único; el elitismo educativo caracterizado por el acceso restringido a una formación lecto-escritora de calidad, reservada a una clase social económicamente privilegiada; las cuestiones de género y raza que restringen el acceso de determinadas personas a los espacios de formación o desvalorizan su trabajo; la resistencia de la comunidad científica a reconocer que se trata de un problema colectivo y no de una dificultad individual; entre otras.

¿Qué efectos tiene este bloqueo en el trabajo del psicoanalista?

Uno de los efectos del bloqueo de la lectura-escritura es que resulta difícil, si no imposible, para los investigadores mantenerse al día del debate sobre un determinado tema de interés, sea en su propio campo o en el conjunto de la obra de un autor. Sacrini afirma que:

Si no se comprende adecuadamente cómo los textos registran y hacen avanzar estos debates y, en general, qué significa desarrollar el conocimiento de forma argumentativa, entonces el estudio se reduce a una acumulación de información desconectada de las operaciones que le dan soporte lógico.⁶

Como señala Sacrini, el investigador se ve impedido de comprender la dimensión estructural del texto, tales como el problema, la tesis, los argumentos, las contradicciones, etc., así como la relación lógica de la información sobre el tema en general en su área o en el pensamiento de un autor. Como resultado, no es posible recuperar e interpretar correctamente el significado del texto, lo que puede llevar al investigador a malinterpretarlo. También puede impedir que el investigador trabaje con los textos originales del autor que le interesa, recurriendo exclusivamente a los comentaristas, que tienden a presentar una interpretación ya elaborada y que la hacen más accesible. Como resultado, el analista puede no desarrollar autonomía intelectual y espíritu crítico, y quedar a merced de la lectura e interpretación propuestas por quienes pueden hacer el trabajo de lectura y escritura que él no puede hacer. En este sentido, el bloqueo de la lectura y la escritura nos parece una variable importante en el mantenimiento de relaciones de sumisión intelectual, en las que se ha establecido un maestro que detenta el saber y un alumno que es incapaz de saber.

⁶ Sacrini, M. (2020). Op. cit. p. 11.

Retomando la afirmación de Dutra (2021) de que el saber con el que opera el analista es textual, y que el análisis corresponde al trabajo de lectura y escritura del texto clínico,⁷ parece posible afirmar que, también en la clínica, las dificultades de lectura y escritura pueden llevar al analista a acumular informaciones desconectadas de las operaciones que dan sustento lógico al trabajo. Según la autora: el análisis consiste en saber y saber es una articulación significativa. Esto nos permite afirmar que el trabajo clínico consiste en, a partir de una determinada teoría y método, articular el material clínico traído por el paciente, que inicialmente llega como información desconectada.

¿Qué estrategias pueden utilizarse para abordar el problema del bloqueo de la lectoescritura entre los analistas?

Lacan defendía una idea sobre el tema que está en consonancia con lo que aquí proponemos; para él, existía una dificultad entre los analistas lacanianos para leer y escribir textos psicoanalíticos, fruto de una formación que no permitía al lector-escritor acercarse al texto de forma que pudiera extraer su sentido elemental. En una entrevista concedida en 1969, Lacan habla de este problema:

Mi "retorno a Freud" significa simplemente que los lectores deben preocuparse por saber lo que Freud quiso decir, y la primera condición para esto es que lo lean seriamente. Y eso no basta, porque como una gran parte de la enseñanza secundaria y superior consiste en impedir que la gente sepa leer, hace falta todo un proceso educativo que permita aprender a leer de nuevo un texto.⁸

Nos parece interesante que Lacan proponga un proceso educativo para que el analista pueda leer los textos psicoanalíticos. ¿Cómo sería esta nueva forma de leer un texto?, y ¿cómo sería este proceso educativo? Todavía no hemos podido averiguar si Lacan hizo alguna propuesta en este sentido a lo largo de su enseñanza, o si lo hizo en el marco de la institución que fundó. Sin embargo, podemos decir que esta idea de aprender una nueva forma de leer a través de un proceso educativo está presente en autores que investigan el tema de los bloqueos de lectoescritura.

⁷ Dutra, F. (2021). Formação em psicanálise. *O rei está nu: Revista para a psicanálise por vir*. Ano 1, número 1, p. 35.

⁸ Caruso, P. (1969). *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Disponible en: <https://psicoanalisislacaniano.com/entrevista-a-lacan-por-caruso-1969/>

Sacrini cuenta que, en colaboración con otros profesores de la Universidad de São Paulo (USP), propuso un espacio para estudiar teorías y métodos de lectura y escritura no intuitivos, diferentes de los aprendidos en la enseñanza primaria y secundaria. El autor afirma que es necesario especializar las formas de leer y escribir para que el investigador textual sea capaz de captar la estructura lógica y el significado de los textos, así como de producir escritos argumentativos fundamentados. La creación de este espacio de estudio teórico vinculado a la práctica de la lectura y la escritura ha tenido efectos significativos en la capacidad de los alumnos para producir investigaciones textuales autónomas y críticas. Sacrini afirma que:

La lectura de textos complejos dejó de ser una tarea desmotivadora (porque siempre resultaba insatisfactoria) y pasó a ocupar un lugar central en el desarrollo de la comprensión de los temas estudiados. En consecuencia, la participación en clase era mucho más activa y, en general, el aprendizaje ya no se limitaba a la fijación pasiva de contenidos transmitidos por el profesor, sino que se convertía progresivamente en una oportunidad para consolidar conocimientos cuyos modos privilegiados de ordenación los alumnos eran capaces de reconstruir por sí mismos.⁹

La experiencia de los alumnos en este espacio de estudio teórico, metodológico y práctico, en general, tuvo el efecto de desbloquear la lectura y la escritura, permitiendo el acceso al pensamiento de filósofos complejos como Husserl y Hegel a través de un acercamiento metódico a la obra de estos autores, que pueden considerarse tan difíciles o más de leer que Lacan.

Como hemos dicho, Sacrini y Cruz entienden el abordaje de los bloqueos lecto-escritores desde una perspectiva no individualista, por lo tanto, este bloqueo necesita ser abordado desde una perspectiva socio-política e institucional. Es decir, es necesario construir espacios compartidos para el estudio de teorías y métodos de investigación textual en instituciones de enseñanza y/o investigación. En este sentido, ¿no sería interesante construir este tipo de espacio en las instituciones psicoanalíticas? En este espacio, ¿sería posible construir colectivamente lo que Lacan propone como un proceso educativo para aprender a leer de nuevo un texto? ¿Podría ser este espacio un contexto a partir del cual los analistas que tienen un bloqueo de lectura-escritura pudieran desarrollar las habilidades necesarias para acceder a

⁹ Sacrini, M. (2020). *Leitura e escrita de textos argumentativos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, p. 12.

la posición de investigador y así participar de manera más activa, autónoma y crítica en espacios de presentación de investigaciones y debate en nuestro campo?

BIBLIOGRAFÍA:

1. Caruso, Paolo. (1969). *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Disponible en: <https://psicoanalisislacaniano.com/entrevista-a-lacan-por-caruso-1969/>
2. Cruz, Robson. (2020). *Bloqueio da escrita acadêmica: caminhos para escrever com conforto e sentido*. São Paulo: Artesã Editora.
3. Dutra, Flavia.(2021). Formação em psicanálise. *O rei está nu: Revista para a uma psicanálise por vir*. Ano1, n.1. p. 33-47.
4. Sacrini, Marcus. (2022). *Leitura e escrita de textos argumentativos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

TAINÁ PINTO

Psicoanalista e investigadora. Doctora en Psicología Clínica y Cultura por la Universidad de Brasilia. Socia de la Sociedad Psicoanalítica Apola. Investigadora invitada en el Centro Outrarte.
e-mail: tainahop@gmail.com

GABRIEL BARTOLOMEU

Psicoanalista, psicólogo e investigador. Máster en Psicología Clínica (IPUSP). Miembro de APOLa São Paulo.
e-mail: gbartolomeu@gmail.com

La reintroducción de la verdad en el campo del saber. Una epistemología para el psicoanálisis.

The reintroduction of truth in the field of knowledge. An epistemology for psychoanalysis.

PEDRO CARRERE

RESUMEN:

Este trabajo intenta precisar los alcances teóricos del diagnóstico de Lacan en cuanto a que la ciencia moderna forculye la verdad. Esta cuestión resulta de vital interés para nosotros dado que, el propio Lacan, propone articular el estatuto epistémico del psicoanálisis al retorno, en el saber, de la verdad forcluida. Se trata de intentar avanzar en el desarrollo de una epistemología para el psicoanálisis, a partir de elucidar en relación a qué aspectos de la ciencia referir ese retorno. Los desarrollos aquí presentados se alinean a la propuesta de Lacan de “engancha el psicoanálisis al tren de la ciencia moderna”¹⁰, pero considerando a esta última desde algunos aportes recientes de la filosofía de la ciencia que ponen en cuestión la epistemología cartesiana.

PALABRAS CLAVE: ciencia – saber – verdad – forclusión – necesidad – contingencia.

ABSTRACT:

This work attempts to specify the theoretical scope of Lacan's diagnosis in terms of modern science forcluses the truth. This question is of vital interest for us given that Lacan himself proposes articulating the epistemic status of psychoanalysis to the return, in knowledge, of the foreclosed truth. It is about trying to advance in the development of an epistemology for psychoanalysis, starting from elucidating in relation to which aspects of science to refer this return. The developments presented here are aligned with Lacan's proposal to "hook psychoanalysis to the train of modern science", but considering the latter from some recent contributions to the philosophy of science that call into question Cartesian epistemology.

KEYWORDS: science – knowledge – truth – foreclosure – necessity – contingency.

Los aportes de Kuhn en la década del 60, incorporan a la reflexión epistemológica aspectos de la ciencia que trascienden la cuestión metodológica. En su trabajo más famoso,¹¹ Kuhn propone un término con una fuerte carga sociopolítica -revolución- para describir aquellos momentos de la historia de la ciencia en donde un paradigma es reemplazado por otro:

[...] como en las revoluciones políticas sucede en la elección de un paradigma: no hay ninguna norma más elevada que la aceptación de la comunidad pertinente. Para descubrir cómo se llevan a cabo las revoluciones científicas, tendremos [...] que examinar no sólo el efecto de la naturaleza y la lógica, sino también las técnicas de argumentación

¹⁰ Lacan, J. (2007). *El Seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. p. 66.

¹¹ Kuhn, T. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

persuasiva, efectivas dentro de los grupos muy especiales que constituyen la comunidad de científicos.¹²

En oposición a ideas como las de Leibniz, quien postulaba el cálculo como el modelo argumentativo para resolver cualquier discusión, la propuesta de Kuhn pone en cuestión el hecho de que las controversias científicas se resuelvan únicamente por la vía de la lógica. Esto significa que la ciencia, a pesar de sus virtudes respecto a otros campos del saber, no cuenta tampoco con un metalenguaje desde el cual resolver una confrontación entre paradigmas. Por eso, en periodos de discusión entre teorías diferentes, suele suceder que cada uno de los grupos enfrentados defienda su posición desde su propio marco conceptual. Es lo que Kuhn define como la inconmensurabilidad entre paradigmas.

Si admitimos la descripción kuhniana, resulta evidente que el desarrollo científico no está vinculado exclusivamente a cuestiones metodológicas, como históricamente pretendieron los estudios de espíritu cartesiano, sino que intervienen aspectos tradicionalmente excluidos de la reflexión científica. En palabras de Esther Díaz:

[...] se trata de iniciar el camino hacia una epistemología ampliada a la reflexión ética y también a la reflexión político-social, en la cual no sólo se considere el proceso racional de invención de teorías y su posible (y discutible) justificación, sino también su carga axiológica que se manifiesta plenamente cuando enfatizamos la dimensión institucional y social de la ciencia considerada como actividad que se desarrolla en múltiples ámbitos o contextos.¹³

Considero que la perspectiva epistémica, iniciada con Kuhn, está vinculada a uno de los modos en que Lacan especificó la función del psicoanálisis como respuesta al malestar de nuestras sociedades: reintroducir la verdad, forcluida por la ciencia, en el campo del saber.

Según Lacan, la maniobra filosófica que está en el origen de la ciencia moderna es la forclusión de la verdad. El problema de la verdad es rechazado o, lo que es lo mismo, reducido, vía la matematización de la naturaleza,¹⁴ a aquello que pueda ser formalmente demostrado. Apelando a la teoría aristotélica de la causa, Lacan dice:

¹² Ibid. p. 152.

¹³ Díaz, E. y Rivera, S. (2017). *Algunas consideraciones para una ética aplicada a la investigación científica*. p. 3. Disponible en: http://www.estherdiaz.com.ar/textos/etica_investigacion.htm

¹⁴ Es Koyre quien define a la ciencia moderna como “la ciencia matemática de la naturaleza”. Koyre, A. (2007). *Estudios de historia del pensamiento científico*. México D.F.: Siglo XXI. p. 68.

[...] la incidencia de *la verdad como causa* en la ciencia debe reconocerse bajo el aspecto de la *causa formal*.¹⁵

[...] ese aspecto en el que se sostendría la ciencia: que *de la verdad como causa no querría-saber nada*.¹⁶

[...] el psicoanálisis en cambio acentúa su aspecto de *causa material*. Así debe calificarse *su originalidad en la ciencia*. Esta causa material es propiamente *la forma de incidencia del significante que yo defino en ella*.^{17, 18}

La ciencia forcluye la verdad o, lo que es lo mismo, la reduce a la causa formal. La causa formal aristotélica hace referencia a que la forma de algo es lo que determina la esencia de ese algo. Es lo que se encuentra justamente en la lógica formal, esa tentativa por resolver la cuestión de la validez de los razonamientos exclusivamente a partir de la forma lógica de los argumentos.

Lo interesante aquí es subrayar la equivalencia que hace Lacan entre el intento por resolver la cuestión de la verdad mediante su reducción a términos formales y el rechazo mismo de la verdad. La tentativa de formalizar plenamente la verdad es, entonces, la maniobra forclusiva de la ciencia moderna.

Esta toma de distancia respecto de los fundamentos epistémicos de la modernidad no significa abandonar la pretensión de un psicoanálisis científico. Por el contrario, las posibilidades como disciplina científica para el psicoanálisis se juegan, para Lacan, en relación al retorno de la verdad dentro del campo de la ciencia. A partir de ese retorno, es posible una posición epistémica que no reduzca la ciencia a la cuestión lógico-formal, sino que incluya aspectos rechazados por la epistemología cartesiana, dando cuenta así de la materialidad significativa del saber.

En otras palabras, esta reintroducción de la verdad y del significante en el campo del saber científico alude a lo que Lacan llamó “sujeto de la ciencia”, noción que refiere a la existencia del inconsciente como un efecto antinómico respecto de la tentativa moderna de “sutura del sujeto”¹⁹ o de forclusión de la verdad.

¹⁵ Lacan, J. (2009). La ciencia y la verdad. En *Escritos 2*. México D.F.: Siglo XXI Editores. p. 831.

¹⁶ Ibid. p. 830.

¹⁷ Ibid. p. 831.

¹⁸ Las cursivas son mías.

¹⁹ Ibid. p. 814.

El sujeto de la ciencia está en estrecha relación con lo que Bruno Latour llama los “híbridos”, a los que considera el efecto inesperado de la “constitución moderna”.²⁰ Mientras que el pensamiento moderno está organizado en torno de dualismos entre instancias opuestas y excluyentes -naturaleza y cultura, mente y cuerpo, doxa y episteme, realidad y ficción, sujeto y objeto, ciencia y política, *saber* y *verdad*, etc.-, los híbridos aluden a aquellos lugares en donde los mismos parecen disolverse.

El término “constitución”, referido habitualmente a la división de los poderes dentro de los Estados modernos, es utilizado aquí por Latour para dar cuenta de otra división paradigmática de la modernidad: aquella entre el mundo natural y el mundo social. A partir de concebir una naturaleza objetiva, depurada de aspectos sociales o subjetivos, los científicos, según Latour:

“[...] fingieron olvidar el poder político y niegan a los híbridos cualquier eficacia, al tiempo que los multiplican.”²¹

La descripción latouriana de los híbridos, como efecto negado y al mismo tiempo producido por el olvido de la ciencia, conserva la misma estructura argumental que da Lacan a su descripción del sujeto de la ciencia: efecto antinómico de la tentativa moderna de un sujeto suturado. La ciencia que forcluye la verdad produce, indefectiblemente, y a un mismo tiempo, su retorno.

Nunca fuimos modernos, dice Latour. Nosotros podemos argumentar esa afirmación en nuestros términos. Nunca fuimos modernos porque el sujeto de la ciencia, el sujeto del inconsciente, existe, como los híbridos, desde el origen mismo de la tentativa forclusiva de la ciencia moderna, como efecto de su fracaso.

El psicoanálisis, en tanto se proponga como respuesta al malestar específico de la modernidad, deberá apoyarse en la puesta en cuestión de estos dualismos, tal como lo hace Lacan en varios lugares. Sirva, como ejemplo, el cuestionamiento explícito que realiza Lacan a la distinción sujeto–objeto como modelo explicativo del objeto en psicoanálisis:

Todas las confusiones con que se ha embarazado hasta aquí la teoría analítica son consecuencias de esto: de una tentativa, [...] para reducir lo que se impone a nosotros, a saber, esta búsqueda del estatuto del objeto del deseo, para reducirlo a unas referencias

²⁰ Latour, B. (2012). *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI. p.32.

²¹ Ibid. p. 24.

ya conocidas, entre las cuales la más simple y la más común es la del estatuto del objeto de la ciencia, en tanto que una epistemología filosofante lo organiza en la oposición última y radical sujeto-objeto.²²

El concepto de verdad, consecuente con la disolución de los dualismos modernos, será una verdad siempre medio dicha, o híbrida, si preferimos conservar el termino latouriano. La misma da cuenta de una tendencia contraria a la pretensión moderna de un saber universal y ahistórico sobre el mundo, y se acerca bastante a lo que Ricardo Gómez, siguiendo a Kitcher, llamó “verdad significativa”:

[...]mel objetivo de las ciencias no es la verdad (a secas), sino la verdad significativa, la cual es dependiente del contexto porque lo que es significativo para un contexto puede no serlo para otros.²³

La verdad es medio dicha porque su valor como verdad es relativo a un particular contexto discursivo. Esta es la dimensión de la verdad que el psicoanálisis reintroduce en el campo del saber.

Como respuesta al mencionado “olvido” de los científicos, Latour distingue entre la ciencia elaborada y la ciencia en proceso de elaboración,²⁴ y propone ocuparse de esta última para recuperar los momentos controversiales -referidos a cuestiones metodológicas, pero también políticas, ideológicas, etc.- que forman parte de la historia del saber científico. Como dice Lakatos:

“[...] la historia de la ciencia es siempre más rica que su reconstrucción racional”.²⁵

Veamos como las siguientes afirmaciones de Lacan sintonizan con la perspectiva epistémica de Latour:

²² Lacan, J. (1962). Clase del 6 de junio de 1962. *El Seminario. Libro 9: La identificación*. Versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. p. 13.

²³ Gómez, R. (2014). *La dimensión valorativa de las ciencias. Hacia una filosofía política*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial. p. 124.

²⁴ Latour, B. (1992). *Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*. Barcelona: Labor. p. 3.

²⁵ Lakatos, I. (1987). *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*. Madrid: Tecnos. p. 38.

[...] la ciencia, si se mira con cuidado, no tiene memoria. *Olvida las peripecias de las que ha nacido, cuando está constituida*; dicho de otra manera, una dimensión de la verdad que el psicoanálisis pone aquí altamente en ejercicio.²⁶

En todo saber hay, *una vez constituido*, una dimensión de error, la de *olvidar* la función creadora de la verdad en su forma naciente. [...] Pero no podemos olvidarlo nosotros, analistas, que trabajamos en la dimensión de esa verdad en estado naciente. [...] Todo lo que se opera en el campo de la acción analítica es anterior a la constitución del saber [...].^{27, 28}

Lo que dice Lacan, a mi entender, es que la práctica analítica se dirige hacia un momento anterior a la constitución del saber porque se ocupa de los procesos de elaboración del saber. Esta propuesta está vinculada a la idea de que el padecimiento de nuestros analizantes se sostiene, justamente, en un saber constituido, el cual debe ser puesto en cuestión a partir de considerarlo como producto de una elaboración particular.

El psicoanálisis de Lacan opera, entonces, en sentido contrario respecto del olvido en que se sostiene el saber constituido de la ciencia. Nuestro modo de vincularnos al saber se orientará hacia la recuperación de esas “peripecias” de las que proviene, puesto que es en relación con ellas que se articula la dimensión de la verdad recuperada por el psicoanálisis. Se trata, en definitiva, de lo que hacemos todos los días en nuestra práctica como analistas: a partir de una falla sintomática en un saber constituido, rastrear su historia de elaboración para que una verdad rechazada pueda allí hablar.²⁹

Atender al saber desde sus procesos de elaboración supone que el saber no es necesario sino contingente. Esta suposición es la que da sentido a la praxis analítica misma, como operatoria sobre el saber. Un saber necesario no podría nunca ser modificado. El carácter contingente del saber hace posible su modificación a partir de la producción de nuevas articulaciones y la consecuente emergencia de verdades, hasta allí, rechazadas.

La consideración de la verdad como causa material, es decir, la incidencia del significante en el campo de la ciencia, supone que el saber no se reduce a ser la conclusión necesaria a la que se llega por las vías formales del método. El saber no logra desembarazarse de las peripecias de las que ha nacido. Si no que será el producto de las condiciones

²⁶ Lacan, J. (2009). Op. cit. p. 826.

²⁷ Lacan, J. (2008). *El Seminario. Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós. p. 36.

²⁸ Las cursivas son mías.

²⁹ “[...] el síntoma, que se articula por el hecho de que representa el retorno de la verdad como tal en la falla de un saber.” Lacan, J. (2009). Del sujeto por fin cuestionado. En *Escritos I*. México D.F.: Siglo XXI. p. 227.

particulares que orientan el desarrollo de cada investigación. Con relación a las mismas es que Lacan propone la noción “deseo del analista”, como alternativa frente al objetivismo freudiano. Otros autores, en esa misma línea, llegan a hablar hasta de “ideología científica”:

[...] incluso en matemáticas y en lógica, y más todavía en física, la selección de problemas y sus enfoques correspondientes por parte de quien trabaja en las ciencias, así como la pauta del pensamiento científico de una época, se ven condicionados socialmente, que es precisamente lo que queremos decir al hablar de ideología científica, en lugar de referirnos a la percepción cada vez más perfecta de las verdades científicas objetivas.³⁰

La cuestión de la selección de problemas en una investigación, es decir, qué, cómo y para qué se va a investigar, cómo se va a financiar el proceso, cuáles son los valores ético-morales y los aspectos ideológicos que orientan la investigación, son preguntas que arrancan a la reflexión epistemológica de posiciones objetivistas e introducen el problema del sentido y de la verdad. Desde esta perspectiva, el valor de cada hecho científico no estará determinado exclusivamente por su aspecto lógico-formal, sino que dependerá de su articulación en una red particular de elementos, muchos de los cuales son considerados tradicionalmente como externos al campo científico.

La incidencia del significante en la ciencia supone, en definitiva, considerar el saber científico bajo la misma lógica que orienta nuestra lectura como analistas, propuesta que queda explicitada por Lacan, por ejemplo, cuando homologa saber científico e inconsciente.³¹

La forclusión de esta dimensión del saber puede llegar a hacer creer en una ciencia tan pura en la que todo progreso científico sea considerado siempre deseable. La historia demuestra, sin embargo, que toda apelación a la pureza epistémica de la ciencia puede resultar equivocada e incluso peligrosa.³²

En relación con esta puesta en cuestión de la pureza epistémica de la ciencia, dice Lacan:

Sin duda, los caminos por los que se descubre la verdad son insondables, y hasta ha habido matemáticos para confesar haber visto a ésta en sueños o haber tropezado con ella

³⁰ Shumpeter, J. (1969). Ciencia e ideología. En *Investigación Económica*, Vol. 29, N.º 115. Facultad de Economía, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

³¹ “La cuestión de introducir un discurso científico que concierne al saber es interrogarlo ahí donde está, este saber, y este saber, ahí donde está, esto quiere decir el inconsciente”. Lacan, J. (1973). Clase 13 del 26 de junio de 1973. *El Seminario. Libro 20: Aún*. Traducción de Ricardo Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. p. 9.

³² Recomiendo en este punto remitirse a la película “Oppenheimer” (2023).

en alguna trivial colisión.³³ Pero es decente exponer su descubrimiento cual si procediera de un comportamiento más conforme a *la pureza de la idea*. Como a la mujer de César,³⁴ *a la ciencia no se la debe sospechar*.³⁵

El saber científico, más allá del nivel de formalización que pueda alcanzar en cada uno de sus desarrollos, requiere ser considerado a la luz de una instancia de Otredad -los valores de la comunidad, las cuestiones éticas, la dimensión política, el contexto histórico, los contextos institucionales en los que tiene lugar la práctica científica concreta, etc.- para ser justamente valorado. Esta irreductibilidad del saber a un método formal y valorativamente neutral aplica, para Lacan, a la ciencia en su conjunto, incluso a la física:

Sin extraviarnos en el terreno epistemológico, diremos desde ahora que la ciencia de la física, por muy depurada que se presente de toda categoría intuitiva en sus modernos progresos, no deja de traslucir, y por cierto que, de un modo sorprendente, la estructura de la inteligencia que la ha construido.³⁶

Es decir, todo saber, por más depurado de intuiciones que se pretenda, por más formalizado que esté, no pierde su carácter contingente. El psicoanálisis puede estrechar sus vínculos con la ciencia a partir de una perspectiva epistémica en la que incluso la física es el producto de la inteligencia humana. En ella, el saber no será ya la fiel representación o el espejo de la naturaleza,³⁷ sino una articulación de significantes soportada en el deseo del investigador.

La afirmación de Lacan sobre la física tiene puntos de contacto con las ideas del sociólogo Andrew Pickering, quien en su libro *Constructing Quarks*³⁸ sostiene que el estado actual de la física, incluyendo los *quarks* -conocidos como los ladrillos del universo- es contingente, dado que la física podría haberse desarrollado exitosamente de muchas otras

³³ Se refiere, por ejemplo, la invención de Poincaré de las funciones fuchsianas al subir a un colectivo durante sus vacaciones.

³⁴ Lacan alude a lo que se conoce como el escándalo de Pompeya: la mujer de Cesar, cuando este aspiraba a ser emperador, participaba de reuniones a la que solo podían ir las mujeres. Los hombres sospechaban un comportamiento de lujuria, dado que se consideraba que las mujeres eran depravadas y promiscuas por naturaleza. Sin embargo, a pesar de haberse comprobado que, efectivamente, en las reuniones no participaban hombres y que Pompeya no le había sido infiel, Cesar decidió divorciarse para evitar cualquier tipo de suspicacia y lavar su imagen, y se le atribuye esa frase: "La mujer de César debe estar por encima de toda sospecha".

³⁵ Lacan, J. (2009). Más allá del principio de realidad. En *Escritos I*. México D.F.: Siglo XXI. p. 92.

³⁶ *Ibid.* p. 93.

³⁷ Rorty, R. (2001). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

³⁸ Pickering, A. (1999). *Constructing Quarks. A Sociological History of Particle Physics*. Chicago: University of Chicago Press.

maneras. Para entender el verdadero sentido de la propuesta de Pickering, vale la aclaración que hace al respecto Ian Hacking:

Pickering no niega en ningún momento que haya quarks. Sólo mantiene que la física no tenía por qué tomar la ruta de los quarks.³⁹

Es decir, no había, en última instancia, ninguna necesidad de que así fuera.

Palabras finales

El saber científico, al igual que el inconsciente, no es un saber descriptivo sobre un objeto inmutable. No es una representación interna y subjetiva de una realidad externa y objetiva, sino una producción interactiva entre el sujeto y el objeto, vinculada al modo en que el científico sea capaz de construir y de interrogar la realidad. El saber científico, al igual que el inconsciente, hablará por la boca del investigador y de sus circunstancias.⁴⁰ Es decir, que su articulación estará soportada en un deseo siempre contingente.

Estas ideas nos llevan a considerar un sujeto de la ciencia que, a diferencia del sujeto cartesiano, ya no se define por la división entre el saber y la verdad. El propio Lacan propone disolver esa división cuando hace “converger” saber y verdad en el único lado de una banda de Moëbius.⁴¹ La verdad no será ya una dimensión separada del saber, sino que, en esta nueva perspectiva, el saber pierde su pureza epistémica al no lograr desembarazarse de sus vínculos con la verdad, como pretendió la ciencia moderna en sus orígenes. La posición de Lacan al respecto es bastante clara:

No vayan a pensar que pienso que hay un campo de la verdad y un campo del saber.⁴²

A partir de la disolución de esta distinción, emerge una nueva dimensión del sujeto de la ciencia. El mismo ya no estará caracterizado por la distinción moderna entre saber y verdad. La reintroducción de la verdad en el saber, contrariando la tentativa depurativa de los métodos lógico-formales, produce una nueva distinción, no ya entre el saber y la verdad, sino entre el saber y la necesidad.

³⁹ Hacking, I. (2001). *¿La construcción social de qué?* Barcelona: Paidós Ibérica. p. 121.

⁴⁰ Lacan afirma que el inconsciente habla “por boca del analista”. Lacan, J. (2007). Op. cit. p. 137.

⁴¹ Lacan, J. (2009). Op. cit. p. 814.

⁴² Lacan, J. (1965). Clase del 15 de diciembre de 1965. En *El Seminario. Libro 13: El objeto del psicoanálisis*. Versión Escuela Freudiana de la Argentina.

Las posibilidades que tiene el psicoanálisis de producir transformaciones en el saber se deben, precisamente, a que ningún saber es necesario. Por el contrario, el saber, por su carácter contingente, estará siempre en condiciones de ser modificado. Lo que sucederá cada vez que el trabajo analítico sea capaz, mediante una articulación superadora en el saber, de hacer emerger una verdad desconocida.

BIBLIOGRAFÍA:

1. Díaz, E. y Rivera, S. (2017). Algunas consideraciones para una ética aplicada a la investigación científica. Disponible en: http://www.estherdiaz.com.ar/textos/etica_investigacion.htm
2. Gómez, R. (2014). Capítulo VIII: Philip Kitcher: ciencias y valores ético-políticos. En *La dimensión valorativa de las ciencias. Hacia una filosofía política*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
3. Hacking, I. (2001). *¿La construcción social de qué?* Barcelona: Paidós Ibérica.
4. Koyré, A. (2007). *Estudios de historia del pensamiento científico*. México D.F.: Siglo XXI.
5. Kuhn, T. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
6. Lacan, J. (2007). Clases del 15 y del 29 de abril de 1964. En *El Seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
7. Lacan, J. (2009). La ciencia y la verdad. En *Escritos 2*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
8. Lacan, J. (1962). Clase del 6 de junio de 1962. En *El Seminario. Libro 9: La identificación*. Versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
9. Lacan, J. (2008). Clase del 1 de diciembre de 1954. En *El Seminario. Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
10. Lacan, J. (2009). Del sujeto por fin cuestionado. En *Escritos 1*. México D.F.: Siglo XXI.
11. Lacan, J. (1973). Clase 13 del 26 de junio de 1973. En *El Seminario. Libro 20: Aún*. Versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
12. Lacan, J. (2009). Más allá del principio de realidad. En *Escritos 1*. México D.F.: Siglo XXI.
13. Lacan, J. (1965). Clase del 15 de diciembre de 1965. En *El Seminario. Libro 13: El objeto del psicoanálisis*. Versión Escuela Freudiana de la Argentina.
14. Lakatos, I. (1987). *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*. Madrid: Tecnos.
15. Latour, B. (2012). *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
16. Latour, B. (1992). *Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*. Barcelona: Labor.
17. Pickering, A. (1999). *Constructing Quarks. A Sociological History of Particle Physics*. Chicago: University of Chicago Press.
18. Rorty, R. (2001). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid. Cátedra.
19. Shumpeter, J. (1969). Ciencia e ideología. En *Investigación Económica*, Vol. 29, N.º 115. Facultad de Economía, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

PEDRO CARRERE

Licenciado en Psicología (U.B.A.) - Socio de Apertura Para Otro Lacan (APOLa) Buenos Aires.

e-mail: pedro_carrere@hotmail.com

¿Una pedagogía decolonial para el psicoanálisis?

A decolonial pedagogy for psychoanalysis?

BRUNO COSTA DE PAULA

RESUMEN:

Explorando el paradigma introducido por APOLa en el psicoanálisis, este trabajo destaca la transformación epistemológica en el estudio del psicoanálisis en Brasil a través del PIC y sus impactos en la formación del analista. Explora las dos posibilidades de formación destacadas por Dutra y Arroyo Guillamón como la formación vía transmisión y la formación vía investigación. Argumenta que la formación de APOLa debería orientarse a formar investigadores como una forma de habilitar la función del psicoanalista. Por último, propone una lectura de la obra de Paulo Freire como un aporte a la formación de los investigadores y un diálogo del psicoanálisis con la pedagogía decolonial.

PALABRAS CLAVE: epistemología - formación - transmisión - pasividad del aprendiz - estudio - investigación - pedagogía - decolonialidad.

ABSTRACT:

Exploring the paradigm introduced by APOLa in psychoanalysis, this paper highlights the epistemological transformation in the study of psychoanalysis in Brazil through PIC and its impacts on analyst training. It explores the two possibilities of formation highlighted by Dutra and Arroyo Guillamón as training through transmission and training through research. It argues that APOLa's training should aim at forming researchers as a way to enable the psychoanalyst's function. Finally, it proposes a reading of Paulo Freire's work as a contribution to the training of researchers and a dialogue between psychoanalysis and decolonial pedagogy.

KEYWORDS: epistemology - training - transmission - learner passivity - study - research - pedagogy - decoloniality.

Este trabajo fue inicialmente presentado en el evento Jornadas Internacionales de APOLa en Brasil, en 2023, cuyo tema era “Modernidad, psicoanálisis y posmodernidad” bajo el título “APOLa y PIC: redefinición de la Epistemología en Psicoanálisis y sus impactos en la formación”. Aunque la decolonialidad no era el tema oficial del evento, en mi visión ella emergió como un asunto preponderante en diversas presentaciones, lo que me llevó a considerarla como el tema principal. Aceptando la perspectiva de inmixión de Otredad y el diálogo del presente trabajo con el tema, alteré el título para “¿Una pedagogía decolonial para el psicoanálisis?”, reflejando esta perspectiva y proponiendo un nuevo enfoque de investigación. Con excepción de esta alteración en el título y de este párrafo, el texto presentado permanece inalterado.

Este trabajo se sumerge en el emergente paradigma del psicoanálisis introducido por APOLa (Apertura para Otro Lacan) en Brasil, un movimiento que señala una profunda transformación epistemológica en el campo. En el centro de este movimiento se encuentra el PIC (Programa de Investigación Científica), que desafía los conceptos tradicionales y

establecidos sobre la formación del analista. Al explorar las dicotomías de formación destacadas por Flavia Dutra⁴³ y Rafael Arroyo Guillamón⁴⁴ —la transmisión y la investigación—, este estudio busca argumentar que una de las tareas formativas de APOLa podría ser ayudar en la formación de investigadores.

Según Dutra,⁴⁵ la concepción dominante de la formación del analista es a través de una transmisión, la transmisión de una praxis por otra praxis, caracterizada por la transferencia de un saber acumulado por los maestros después de años de experiencia a los descendientes (los alumnos). Esta propuesta conllevaría una dirección mística, en la medida en que, para realizarse, prescribe el análisis personal como su principal vehículo, introduciendo así una primacía de la clínica y la experiencia sobre la teoría.⁴⁶

APOLa, en su propuesta, apuntaría hacia una formación en una perspectiva contraria, una primacía de la teoría sobre la clínica, teniendo en cuenta que surge como una experiencia resultante de la organización de un conjunto de ideas. De acuerdo con el PIC: “Consideramos la elaboración teórica como fundamental en la producción de saber. Los conceptos con los que operamos no provienen de la realidad: son sistemas de ideas que no se extraen de la experiencia, sino de una elaboración conceptual que constituye un campo de saber y que habilita un área de experiencia”.⁴⁷

Arroyo Guillamón⁴⁸ en su trabajo sigue esta diferenciación y formaliza las diferencias de las propuestas de formación de la siguiente manera:

⁴³ Dutra, F. (2021). Formação em psicanálise. En *O Rei Está Nu*, 1(1), 33-47. Disponible en:

<https://oreiestanu.com/wp-content/uploads/2021/10/Formacao-em-psicanalise-FLAVIA-DUTRA.pdf>

⁴⁴ Arroyo Guillamón, R. (2022). El papel de la investigación en el psicoanálisis lacaniano actual. En *El Rey Está Desnudo*, 15(19), 5-18. Disponible en:

<https://elreyestadesnudo.com.ar/wp-content/uploads/2023/06/El-papel-de-la-investigacion-en-el-psicoanalisis-lacaniano-actual-Arroyo-Guillamon-Rafael.pdf>

⁴⁵ Dutra, F. (2021). Op. cit.

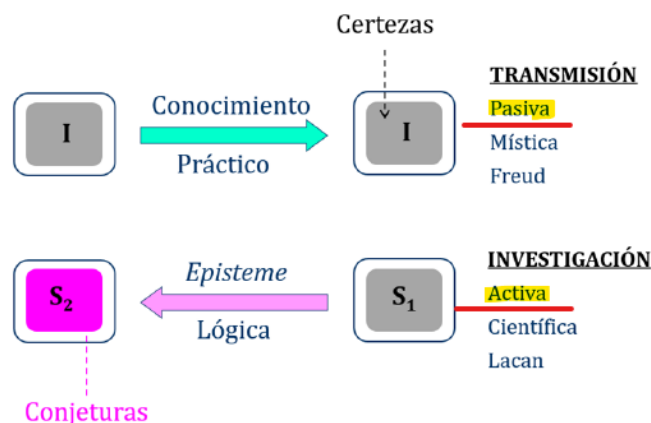
⁴⁶ APOLa Internacional Online. (2020). *Jornadas de Sedes APOLa 2020* [Vídeo]. Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=f7E9vxVSkJU>

⁴⁷ Eidelsztein, A. (2023). *Programa de investigação científica em psicanálise*. APOLa. p. 1. Disponible en:

<https://apola.online/pdfs/PicPor2023.pdf>

⁴⁸ Arroyo Guillamón, R. (2022). Op. cit. p. 11.



El objeto de interrogación de este trabajo, es la dicotomía marcada como "Pasiva" y "Activa" en el esquema anterior, que puede interpretarse como el efecto de la pasividad de los estudiantes en la formación a través de la transmisión, en oposición a la actividad requerida en el modelo de investigación, que presupone un estudiante que prioriza la actividad, la curiosidad, la crítica y la investigación. Así, Dutra nos presenta esta dicotomía:

La concepción de la **formación a través de la transmisión**, tiende a llevar a quienes recurren a ella a un **estado de espera, a una pasividad**. Espera por la consumación de eso que sería transmitido, hasta que, de repente: ¡cataplum, un analista! Tal postura se opone a lo que se exige por una auténtica participación en las investigaciones que fundamenta la clínica. Es posible encontrar ahí una desviación en la formación: **la desviación de las investigaciones. Espera, una pasividad**.⁴⁹

Así, Dutra en este artículo encuentra a los estudiantes de psicoanálisis en estado de espera, en contraste con lo que se esperaría de una posición investigativa; conjetura que esto, podría ser un efecto de recurrir a un modelo de formación a través de la transmisión.

¿Cuáles son los orígenes de esa pasividad? ¿Por qué ocurre? ¿Es posible que tenga causas distintas a las propuestas formativas de psicoanálisis? ¿Es posible ayudar a los estudiantes a salir de su estado de pasividad? ¿Qué puede ganar el psicoanálisis al salir de su posición extraterritorial y establecer un diálogo con la pedagogía? Estas fueron las preguntas que motivaron la presente investigación y nos pusieron en la ruta del educador Paulo Freire.

Paulo Freire fue un eminente pedagogo que hoy es considerado el Patrono de la Educación Brasileña. Se le reconoce como uno de los pensadores más destacados en la

⁴⁹ Dutra, F. (2021). Op. cit. p. 45.

historia de la pedagogía mundial, habiendo influenciado el movimiento conocido como "pedagogía crítica". Según *Wikipedia*, él "aportó a una filosofía de la educación que venía no solo de enfoques más clásicos derivados de Platón, sino también de la fenomenología existencial, de pensadores marxistas y anticolonialistas modernos".⁵⁰

Su obra maestra, *Pedagogía del Oprimido*,⁵¹ fue escrita entre 1964 y 1968, mientras Freire estaba exiliado en Chile después del inicio de la dictadura militar en Brasil y en los años previos al gobierno de Salvador Allende. En los años anteriores a esta obra, en 1963, coordinó un equipo que logró educar a trescientos trabajadores rurales en 40 horas en Angicos, una pequeña ciudad del estado de Rio Grande do Norte. Esto se convirtió en el plan piloto del proyecto de alfabetización del gobierno de João Goulart, que fue interrumpido por el golpe de Estado de 1964.

Según *Wikipedia*,⁵² de muchas maneras su obra "puede ser leída mejor como una extensión o respuesta a 'Los Condenados de la Tierra'⁵³ de Frantz Fanon, que enfatizaba la necesidad de dotar a las poblaciones nativas con una educación que era al mismo tiempo nueva y moderna (en lugar de tradicional) y anticolonial (y no simplemente una extensión de la cultura del colonizador)". Freire introduce así lo que llama la pedagogía del oprimido:

Nuestra preocupación, en este trabajo, es solo presentar algunos aspectos de lo que nos parece constituir lo que hemos llamado **pedagogía del oprimido: aquella que debe ser forjada con él y no para él**, mientras hombres o pueblos, en la lucha incesante por la recuperación de su humanidad. Pedagogía que haga de la opresión y de sus causas objeto de reflexión de los oprimidos, de la cual resultará su necesario compromiso en la lucha por su liberación, en la que esta pedagogía se hará y rehará.⁵⁴

En esta obra, Freire retoma la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel y diferencia una dialéctica del opresor y del oprimido en el contexto de una sociedad injusta y colonizada. Los oprimidos están en una condición diferente a la del esclavo de Hegel, en una condición inferior: "Los educandos, alienados a su vez, a la manera del esclavo en la dialéctica hegeliana, reconocen en su ignorancia la razón de la existencia del educador, pero no llegan, ni siquiera al modo del esclavo en esa dialéctica, a descubrirse educadores del educador."⁵⁵

⁵⁰ Wikipedia. (s. d.). *Paulo Freire*. En *Wikipedia*. Recuperado el 02 de noviembre de 2023, de: https://pt.wikipedia.org/wiki/Paulo_Freire

⁵¹ Freire, P. (2021). *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra.

⁵² Wikipedia. Op. cit.

⁵³ Fanon, F. (2022). *Condenados da Terra* (1ª ed.). Rio de Janeiro: Zahar.

⁵⁴ Freire, P. Op. cit. p. 43.

⁵⁵ Ibidem. p. 81.

Su obra se inserta en un movimiento similar al de APOLa: él también realiza un diagnóstico y encuentra a los aprendices en posición pasiva. Pero también nota otras cosas; los educandos, a quienes llama oprimidos casi como sinónimos, están domesticados, anestesiados, adaptados y atemorizados - lo que él llama el dilema de los oprimidos:

“[los oprimidos] sufren una dualidad que se instala en la 'interioridad' de su ser. **Descubren que, al no ser libres, no llegan a ser auténticamente. Quieren ser, pero temen ser.** Son ellos y al mismo tiempo son el otro introyectado en ellos, como conciencia opresora. Su lucha se libra entre ser ellos mismos o ser dobles. Entre expulsar o no al opresor de 'dentro' de sí. Entre des alienarse o mantenerse alienados. Entre ser espectadores o actores. Entre actuar o tener la ilusión de que actúan en la actuación de los opresores. Entre decir la palabra o no tener voz, castrados en su poder de crear y recrear, en su poder de transformar el mundo.

Este es el trágico **dilema de los oprimidos**, que su pedagogía debe enfrentar.”⁵⁶

¿El dilema de los oprimidos describe el mismo fenómeno descrito como pasividad en la formación por transmisión? ¿Hay una dimensión oprimida en los estudiantes de psicoanálisis? ¿Sufren también sus estudiantes de este trágico dilema? ¿Podemos decir que los estudiantes de psicoanálisis sufren de su alienación a la formación vía transmisión, pero también de su alienación al modelo de educación bancaria diagnosticada por Freire hace cincuenta y cinco años?

Freire nos explica que el modelo de educación bancaria se funda en una de las “manifestaciones instrumentales de la ideología de la opresión”: la absolutización de la ignorancia.

En la **visión "bancaria" de la educación**, el "saber" es una donación de los que se consideran sabios a los que se consideran ignorantes. Donación que se basa en una de las manifestaciones instrumentales de la ideología de la opresión: la absolutización de la ignorancia, según la cual ésta siempre se encuentra en el otro.

El educador, que aliena la ignorancia, se mantiene en posiciones fijas, invariables. Siempre será el que sabe, mientras los educandos serán siempre los que no saben. **La rigidez de estas posiciones niega la educación y el conocimiento como procesos de búsqueda.**

⁵⁶ Ibidem. p. 48.

El educador se posiciona frente a los educandos como su antinomia necesaria. Reconoce en la absolutización de la ignorancia de estos, la razón de su existencia.⁵⁷

Vemos ahí cuál es el papel del educador en la manutención del modelo bancario. Él aliena la ignorancia en el educando, que es su par dialéctico, y así propicia una fijeza en esa relación que impide los movimientos dialécticos. La ignorancia queda del lado del educando como el motivo de la existencia del profesor. En la medida en que esto ocurre se niega la educación como un proceso de búsqueda a ser realizado y se encierra en el individualismo del depósito de las verdades y certezas del profesor en el alumno. El alumno entonces va siendo formado a la imagen de ese recipiente pasivo del flujo activo del profesor. Así, el educador que se aliena de la ignorancia, no puede estar en posición investigativa y no podría habilitar a un alumno a estarlo -siempre lo estará moldeando como un recipiente pasivo de su actividad.

La educación bancaria, en la medida que propicia esa alienación de la ignorancia, puede ser vehículo para la introducción de una relación enloquecida en el núcleo de la educación. De un lado tenemos al profesor en alguna medida como aquel que sabe que sabe. Del otro tenemos a los alumnos como aquellos que saben que no saben y saben que quien sabe es el profesor. ¿La dualidad del oprimido entre “querer ser, pero temer ser” no nos sitúa en la inmediatez de la identificación del oprimido con el opresor?

El modelo de la educación bancaria se muestra entonces como una fuerza de negación de las investigaciones en la medida que construye un modelo de alumno y de profesor que se perpetúa. Si estas son las fuerzas dominantes en la educación por la cual pasamos en Brasil y América Latina, estamos hablando de al menos dieciséis años en la vida de cada estudiante dentro de un sistema que niega la posición investigativa y, por tanto, la investigación. Si estamos alienados a este sistema de educación, ¿no podríamos ser también el vehículo de propagación de esta estructura? Oprimidos u opresores, ¿cuál es nuestro lugar en esta dialéctica?

Por otro lado, en cierto momento de la experiencia existencial de los oprimidos, hay una irresistible atracción por el opresor. Por sus estándares de vida. Participar de estos estándares constituye una aspiración incontenible. En su alienación, quieren a toda costa parecerse al opresor. Imitarlo. Seguirlo. **Esto se verifica sobre todo en los oprimidos de 'clase media', cuyo anhelo es ser iguales al 'hombre ilustre' de la llamada clase 'superior'.**⁵⁸

⁵⁷ Ibidem. p. 81.

⁵⁸ Ibidem. p. 68.

Así, parece que por la pedagogía del oprimido de Freire podemos establecer nuevos caminos investigativos para acercarnos a la condición de no investigación en los estudiantes de psicoanálisis y su estado de pasividad. Su teoría es consistente y parece delinear un padecimiento resultante del modelo educativo vigente que es tradicional y colonialista. La integración de su teoría requiere de nosotros hacer de la opresión y sus causas el objeto de reflexión de los oprimidos, una pedagogía que se construya con ellos y no para ellos.

La estructura de su pedagogía parece compatible con el sistema de ideas de APOLa, aportando, con su diagnóstico de la concepción bancaria de la educación, una nueva posibilidad de interpretación de los obstáculos epistemológicos que pueden surgir en el camino de la formación de investigadores. Esto nos lleva a cuestionar cuáles serían sus efectos para las formaciones en psicoanálisis, considerando que la educación bancaria tiene como característica especial la negación de la educación y del conocimiento como procesos de búsqueda.

Una apreciación crítica de esta teoría y un diálogo con la pedagogía pueden ayudar a esclarecer los fenómenos educativos que ocurren en las formaciones psicoanalíticas, ya que no están en una condición de extraterritorialidad con el campo de la ciencia y la pedagogía. Existen posibilidades que, dada la condición hegeliana de las ideas de Freire y la dialéctica del opresor y el oprimido, podamos explorar de manera crítica su teoría a la luz de la doctrina de la locura de Lacan que Eidelsztein detalla en su libro *Las estructuras clínicas a partir de Lacan (Volumen I)*.⁵⁹

Finalmente, a la luz de la teoría de Freire, podríamos pensar que la idea de un investigador activo, curioso y crítico no puede establecerse como un ideal de formación del investigador, dado que sería desafiante, si no imposible, encontrar investigadores que no estén marcados por la influencia del modelo de educación bancaria. Por lo tanto, preocuparse por la condición de oprimido, que enfrentan estudiantes y educadores debe incluir un análisis crítico de los ideales que fundamentan su formación y de las condiciones de opresión que enfrentan sus estudiantes.

⁵⁹ Eidelsztein, A. (2019). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*. [Volumen I]. Buenos Aires: Letra Viva.

BIBLIOGRAFÍA:

1. APOLa Internacional Online. (2020). *Jornadas de Sedes APOLa 2020* [Video]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=f7E9vxVSkJU>
2. Arroyo Guillamón, R. (2022). El papel de la investigación en el psicoanálisis lacaniano actual. En *El Rey Está Desnudo*, 15(19), 5-18. Disponible en: <https://elreyestadesnudo.com.ar/wp-content/uploads/2023/06/El-papel-de-la-investigacion-en-el-psicoanalisis-lacaniano-actual-Arroyo-Guillamon-Rafael.pdf>
3. Dutra, F. (2021). Formação em psicanálise. En *O Rei Está Nu*, 1(1), 33-47. Disponible en: <https://oreiestanu.com/wp-content/uploads/2021/10/Formacao-em-psicanalise-FLAVIA-DUTRA.pdf>
4. Eidelsztein, A. (2019). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*. [Volumen I]. Buenos Aires: Letra Viva.
5. Eidelsztein, A. (2023). *Programa de investigação científica em psicanálise*. APOLa. p. 1. Disponible en: <https://apola.online/pdfs/PicPor2023.pdf>
6. Fanon, F. (2022). *Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Zahar.
7. Freire, P. (2021). *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra.
8. Wikipedia. (s. d.). *Paulo Freire*. En *Wikipedia*. Recuperado el 02 de noviembre de 2023, de: https://pt.wikipedia.org/wiki/Paulo_Freire

BRUNO COSTA DE PAULA

Psicoanalista y psicólogo graduado por la Universidad de Brasilia (UnB).

e-mail: bcdpaula@gmail.com

Vicisitudes de la separación.

Adversities of separation.

FLÁVIA DUTRA

RESUMEN:

Este trabajo propone que la interpretación predominante de los conceptos lacanianos de alienación y separación, dentro del psicoanálisis laciano, ha sufrido la influencia equívoca de un conjunto de ideas modernas y posmodernas, dando lugar a dos estilos de conducción clínica.

PALABRAS CLAVE: alienación - separación - emancipación - moral - ética - saber - poder.

ABSTRACT:

This paper proposes that the predominant interpretation of Lacan's concepts of alienation and separation within Lacanian psychoanalysis has been influenced by a set of modern and postmodern ideas, resulting in two styles of clinical conduct.

KEYWORDS: alienation - separation - emancipation - moral - ethic - knowledge - power.

Mientras que los conceptos de alienación y separación de Lacan se basan en Marx y Hegel, la interpretación predominante de estos conceptos en el campo psicoanalítico y su consiguiente transposición clínica se basan en Kant y Voltaire. Según la interpretación vigente, el concepto de separación adquiere el significado de emancipación y la clínica que de eso se deriva se lleva a cabo según la moral iluminista de Kant y la ética del Barón de Thunder-ten-tronckh (del Cándido, de Voltaire).

El historiador Rui Tavares⁶⁰ sugiere dos textos para abordar la cuestión de la emancipación, considerada como apertura a la modernidad: "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es el iluminismo?", de Kant,⁶¹ y "Cándido, o el Optimismo", de Voltaire.⁶² En ellos, encontramos dos versiones distintas de los medios para acceder a la emancipación: para Kant, por la libertad, y Voltaire, por la provocación. Ambos marcan la emancipación como apertura a la modernidad. ¡Emancipación de la teodicea! –término de Leibniz para designar el plan divino para la humanidad. La interpretación dominante es que el concepto de separación en Lacan corresponde a esta emancipación de Dios por la que atravesó la humanidad en los albores de la modernidad.

Los conceptos de alienación y separación

⁶⁰ Tavares, R. (2023). *Agora, agora e mais agora*. Vol. 4. Portugal: Tinta da China.

⁶¹ Kant, I. (2022). *Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?* São Paulo: Penguin-Companhia das letras.

⁶² Voltaire (2021). *Cândido ou o otimismo*. Rio de Janeiro: Antofágica.

De los conceptos de alienación y separación, me gustaría destacar sólo algunos aspectos que son relevantes para apoyar la idea que aquí se propone.⁶³

Lacan sitúa el inconsciente como un corte en acto entre el sujeto y el Otro.⁶⁴ Este corte comanda las dos operaciones fundamentales de causación del sujeto –alienación y separación.

La alienación se concibe como una pérdida en el A (Otro simbólico) con repercusión en el sujeto –correspondiente al factor letal del significante sobre el sujeto. Lo que rescata al sujeto de este factor letal es la operación de separación. La alienación implica una elección que conlleva una pérdida irremediable. Para Lacan, no hay relación concebible que genere alienación, salvo la del significante.⁶⁵

La alienación corresponde a la lógica de la reunión de la teoría de conjuntos, y la separación a la de la intersección. El elemento común de la intersección es la falta –la del sujeto y la del Otro. Este encuentro de las dos faltas se produce cuando el sujeto se encuentra con el deseo del Otro –lo que sucede en los intervalos, en el sinsentido del discurso, antes de que se pueda siquiera llamarlo deseo, y menos aún imaginar su objeto–. Lo que el sujeto coloca allí es su propia falta, bajo la forma de su propia desaparición; es decir: la falta que su desaparición produciría en el Otro.

La interpretación predominante de las operaciones de alienación y separación es que nacemos alienados al otro, a la madre (situación que puede repetirse a lo largo de la vida en otras circunstancias, en el trabajo, con el jefe, con la pareja romántica) y, para adquirir nuestra identidad personal, tenemos que separarnos –de la madre y de los que la siguen. En Freud verificamos esta misma lectura: al nacer nos enfrentamos a una condición de desamparo, de ahí nuestra dependencia del otro, pero para llegar a ser adultos maduros –afectiva, sexual e intelectualmente– tenemos que separarnos.⁶⁶ Aquí, tenemos que separación equivale a emancipación.

Lacan habla de emancipación exclusivamente cuando se refiere a Marx.⁶⁷ Para Marx, en efecto –y Lacan lo cita– la emancipación humana es la salida de la alienación. Sin embargo, debemos tener en cuenta que la alienación en Marx no se corresponde con la alienación en Lacan, y, por lo tanto, tampoco la forma de salir de ella.

Veamos lo que afirma Lacan en el *Seminario 11*:

⁶³ Para más información sobre este tema, véase: Lacan, J. *Seminario 11* (lecciones 13, 16, 17, 19 y 20); el escrito "Posición del inconsciente" en *Escritos 2*, y el artículo de A. Eidelsztein "Los conceptos de alienación y separación de Jacques Lacan".

⁶⁴ Lacan, J. (1998). Posição do inconsciente. En *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 854.

⁶⁵ Ibid. p. 853.

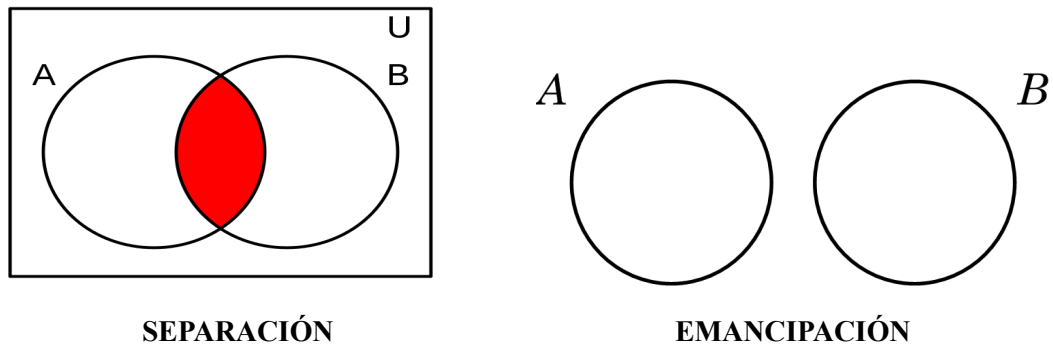
⁶⁶ Eidelsztein, A. (2009). Los conceptos de alienación y separación de Jacques Lacan. Disponible en: <https://eidelszteinalfredo.com.ar/los-conceptos-de-alienacion-y-separacion-de-jacques-lacan-2/>

⁶⁷ Lacan, J. (1991). Clase 4/05/1960. En *Seminario 7*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

De lo que tiene que liberarse el sujeto es del efecto afanísico del significante binario, y si lo examinamos más de cerca, veremos que efectivamente no se trata de otra cosa en la función de la libertad.⁶⁸

¿Y cómo liberarse de esto? ¿Del factor letal del significante? Articulándose a la falta del Otro, que es lo que ocurre en la separación. No se trata de libertarse del Otro, sino de articularse a su falta.

La interpretación de la separación como emancipación encubre el vel, el algoritmo, la torsión que separa y une al sujeto y al Otro. También sitúa lo que sucede entre sujeto y Otro en un espacio euclidiano y no en la topología de borda que propone Lacan.



El sujeto, considerado en inmisión de Otredad, requiere la lógica de la intersección. La emancipación sitúa al sujeto y al Otro en dos conjuntos independientes, sin intersección. Como tal, la falta del sujeto y del Otro no se articula.

La separación como emancipación

Propongo un conjunto de ideas que me parecen decisivas para la interpretación distorsionante del concepto de separación como emancipación, a saber: la moral iluminista, el problema del saber-poder y la ética intensiva –una ética de la intensidad. Esta interpretación da lugar a dos direcciones clínicas, aunque diferentes en su procedimiento, referidas a la misma moral y ética.

Adopto aquí el enfoque de Tristán García,⁶⁹ que considera la diferencia entre moral y ética como una diferencia gramatical entre un adjetivo y un adverbio. El objeto de una moral

⁶⁸ Lacan, J. (1990). Clase 3/06/1964. En *Seminario 11*. Buenos Aires: Escuela Freudiana de la Argentina. Obras completas de Lacan, versión digital Psikolibro. p. 1945.

⁶⁹ García, T. (2018). *La vida intensa. Una obsesión moderna*. Barcelona: Herder Editorial.

está determinado por un adjetivo –una cualidad a adquirir: sujeto **emancipado**–; y el objeto de una ética está determinado por un adverbio, que indica un modo de alcanzar aquella cualidad: **intensamente**.

a) La moral de iluminista:

Tomo como referencia dos textos emblemáticos para tratar el tema de la moral iluminista: "Cándido, o el Optimismo", de Voltaire, y "La respuesta a la pregunta: ¿Qué es el iluminismo?", de Kant.

En Cándido, la idea central –defendida por su preceptor, Pangloss– es que no hay efecto sin causa. Todo está hecho para un fin y todo funciona de la mejor manera posible para alcanzar su finalidad. Todo está necesariamente conectado y organizado de la mejor manera posible.

La saga de Cándido comienza después de que el barón de Thunder-ten-tronckh sorprenda un beso entre él y su hija, motivo por el cual expulsa al joven del castillo con patadas en el trasero. Cándido, que había sido educado para no juzgar nunca nada por sí mismo, pasa por un verdadero periplo en el que es testigo de atrocidades y, ante cada una de ellas, se hace la misma pregunta: –¿Es posible seguir pensando que todo ocurre de la mejor manera posible en el mundo? ¿Cuál puede ser la razón suficiente de lo que ocurre?

Esta misma pregunta sacudió a la Europa de la época, cuando en noviembre de 1755 se desencadenó el terremoto de Lisboa, seguido de un tsunami que cruzó el Atlántico y cinco días de incendios. Voltaire, con su poema sobre la tragedia de Lisboa y luego con Cándido (1759), abrió un debate que desembocó en el derrocamiento de la teodicea⁷⁰ y de la ilusión de que Dios intervenía en la historia humana a través de los fenómenos de la naturaleza.⁷¹ Todo un sistema de creencias se vino abajo. Fue el fin de un paradigma. El hombre estaba solo. Se desató el debate sobre la emancipación.

Finalmente, después de presenciar y sufrir tanta desgracia, Cándido le hace la misma pregunta a Pangloss, y este le responde: todo lo que le ha pasado ha seguido el mejor curso posible, ya que si no le hubiera pasado todo eso, no estaría donde estaba en este momento, disfrutando de las sidras confitadas y los pistachos. – "Tienes razón", le contesta Cándido, "pero, debemos cultivar nuestro jardín".⁷² Cándido no descarta la creencia en el plan divino,

⁷⁰ Término de Leibniz para designar el plan divino para la humanidad.

⁷¹ Tavares, Rui (2023). Op. cit.

⁷² Voltaire. (2021). Op. cit. pp. 253-254. Traducción personal.

pero adopta una precaución –tratando de cuidar su parte– al no confiarse enteramente a las razones divinas.

Kant, casi 30 años después de *Cándido* (en 1784), es categórico. Sólo hay un camino para que la humanidad escape a la dependencia y al yugo divino: la emancipación. Y, para lograr la emancipación, será necesario el iluminismo que, en términos de Kant, no es más que "atreverse a saber", marcando la "la salida del ser humano de la minoría de edad a la que él mismo se ha relegado".⁷³ Kant define la minoría de edad como la incapacidad del hombre para utilizar su propio entendimiento sin la orientación de otros. Y atribuye la responsabilidad de la minoría de edad al propio hombre, por la comodidad de ser tutelado. Para Kant, el iluminismo es emancipación. Es la salida de la humanidad de la tutela autoimpuesta. Tutela de sacerdotes y reyes, de los padres, de los ancianos, de las jerarquías, de la nobleza y la aristocracia. A la humanidad le falta el coraje de hacer uso de su propio saber. Para acceder a la iluminación, no se necesita más que libertad. ¡Atrévete a saber! Ésta es la bandera del iluminismo.

Lo que ocurre en el *Cándido* de Voltaire es también el cuestionamiento de la teodicea, con una salida diferente. Si, para Kant, es perfectamente posible que la sociedad se auto clarifique y emancipe, siempre que se le conceda libertad, en *Cándido* la emancipación debe ser provocada.

Volviendo a la confusión entre separación (concepto lacaniano) y emancipación: Lacan utiliza el ejemplo del amo y del esclavo en su presentación del vel de la alienación, pero los toma como significantes. La interpretación de la separación como emancipación personaliza la operación significativa en curso al poner al niño y a sus padres en el lugar del esclavo y del amo (o, si se quiere, más ampliamente: en el lugar del hombre y de Dios, para tomar nuestra referencia de Kant y Voltaire). Se trata de la imaginarización de una operación simbólica. Dicha transposición –de la posición del amo y del esclavo a la del niño en relación con sus padres, o incluso, del sujeto en relación con el Otro en tanto que individuos– considera que la alienación sólo afecta a uno de los términos: el esclavo en relación con el amo; el niño en relación con sus padres. Según Lacan, la alienación del amo se produce de la misma manera que la del esclavo –sólo que con otros términos– al hacer su elección a través de la muerte. A partir de la imaginarización de una operación simbólica, la separación –una operación significativa– adquiere el significado de la emancipación, equivalente a la caída de la teodicea en el iluminismo –en la que el hombre deja de confiarse a los planes de Dios y trata de cuidar de su jardín–. Y así, la separación –que corresponde a la superposición de dos faltas, a partir

⁷³ Kant, I. (2022). Op. cit.

de las cuales se articula el deseo— adquiere un contenido, a saber, el significado de un ideal occidental moderno, la emancipación. La emancipación se convierte en el objetivo del análisis, en el que cada individuo debe remontar la emancipación realizada por la humanidad en relación con Dios. Recorriendo el mismo proceso, se llega a la conquista de los propios significantes, del propio deseo, del amor propio, —todo este patrimonio.

b) El problema del saber-poder:

En la época moderna, **osar saber** era una expresión de la emancipación. En la posmodernidad, el saber se presenta como un amo con amplios poderes. Conviene recordar que el saber del que hablamos en psicoanálisis no se corresponde con el saber en juego en el iluminismo; este último se refiere al conocimiento. Del mismo modo, la emancipación no se corresponde con el concepto de separación. Sin embargo, ambas acepciones, conocimiento y emancipación tienen una incidencia prevalente en la comprensión de los conceptos psicoanalíticos mencionados.

La idea en curso, acerca del saber como poder, es que toda forma de saber esconde un poder que se experimenta como negativo, de modo que el saber, en lugar de estar principalmente vinculado a la emancipación, aparece como un instrumento de sumisión. Maurizio Ferraris lo define como una falacia —la falacia del saber-poder—. ⁷⁴ El concepto de saber-poder tiene su raíz en Nietzsche, que considera que la verdad es la manifestación de la voluntad de poder y, como tal, el saber no tendría un valor emancipador, sino que sería un instrumento de dominación o engaño. Una ola anti-iluminista —que, según Ferraris, tiene su legitimación en la falacia del saber-poder— invade la posmodernidad. Se rechaza la confianza en el nexo entre saber/conocimiento y emancipación. Toda forma de saber pasa a ser vista con sospecha, en la medida en que es expresión de una determinada forma de poder. De ahí el impasse: la instancia que debería habilitar la emancipación genera dominación y servidumbre. El siguiente paso es que la emancipación sólo puede lograrse en el no-saber y en el retorno al mito, a la fábula y a la tragedia.

El saber que, en la modernidad ilustrada, era la vía hacia la emancipación, en la posmodernidad se ha convertido en un instrumento de dominación, una manifestación de la voluntad de poder, y ha llegado a estar completamente desacreditado. La conexión entre bienestar y conocimiento se ha destruido casi por completo. Este es un elemento prevalente

⁷⁴ Ferraris, M. (2013). *Manifiesto del nuevo realismo*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. Edición digital. (Posición en el libro digital: 1837).

en el rechazo de la intelectualidad, diagnosticado por Lacan en ciertos momentos.⁷⁵ El conocimiento se convierte en nada más que interés, odio entre los doctos y rivalidad. La salida que Nietzsche encuentra para la filosofía es el retorno al mito; la felicidad prometida a los sabios debe ser sustituida por la tragedia. ¿Podríamos considerar que se ha encontrado una solución similar en el campo psicoanalítico? Más específicamente, ¿en el recurso a la "poesía" como modelo de intervención del analista? ¿Podría ser que de la búsqueda de una dirección antirracional o anti-intelectual del tratamiento surja tal alternativa, la de recurrir a la poesía?

Volviendo a la inversión del curso del saber, el antagonismo es flagrante:

La demanda de emancipación, apoyada en las fuerzas de la razón, del conocimiento y de la verdad que se oponen al mito, al milagro y a la tradición, alcanza un punto de radicalización extrema y se vuelve contra sí misma.⁷⁶

El rechazo del saber llegó a tal punto que, a principios de los años 1980, filósofos como Foucault, Derrida y Lyotard –asociados sistemáticamente a la posmodernidad, pese a la oposición de algunos de ellos–, ante la dirección que estaba tomando el debate sobre la posmodernidad, reivindicaron un retorno al iluminismo.

Es el caso de Lyotard, que en 1983, en una clara disociación del curso del debate sobre la posmodernidad, propuso un retorno a Kant. Derrida –insatisfecho con el tono apocalíptico asumido por la filosofía, que acompañó los debates sobre la posmodernidad– propuso relanzar la idea de las luces. En el congreso de Cerisy-la-Salle, de 1980, lo hizo explícitamente, y su propuesta era relanzar la idea del iluminismo, haciéndola contemporánea y situándola en el progreso de la razón. Es partidario de un iluminismo por venir.

Incluso Foucault, cuyo nombre estaba ligado a la doctrina del saber-poder, se sumó a la exhortación a las luces. La conexión entre poder y saber había sido la primera consigna de su pensamiento, como confirmó en "El orden del discurso", la conferencia con la que abrió sus clases en el Collège de France en 1970. La idea básica era que la organización del saber estaba estrechamente determinada por las motivaciones del poder. Para Foucault, la voluntad de verdad –vinculada a la voluntad de saber, que surgió en torno a los siglos XVI y XVII– tiende a ejercer presión sobre otros discursos, como un poder de coerción. Lo que opera en esta voluntad de verdad es el deseo y el poder. En la teoría del saber-poder se ha establecido

⁷⁵ Podemos encontrar este diagnóstico, por ejemplo, en los siguientes textos de Lacan: "Situación del psicoanálisis en 1956", y "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud", en *Escritos*.

⁷⁶ Ferraris, M. (2013). Op. cit. (Posición: 1837).

una paradoja, que está en el centro del pensamiento de Foucault y de Nietzsche: se critica la verdad por amor a una verdad que pretende desenmascarar todo, incluida la verdad, lo que da lugar al restablecimiento del mito. Se produce una búsqueda de la verdad que va en contra de la razón.

La conexión entre saber y poder también la explica Foucault en la síntesis de "Microfísica del poder", en la que afirma que el ejercicio del poder crea constantemente saber, y viceversa: el saber lleva consigo los efectos del poder. Aun así, Foucault reprocha, como caricaturesca, la interpretación de su investigación como una reducción del saber al poder.⁷⁷ Sin embargo, Foucault, con la inversión que se produjo en los últimos años de su enseñanza basada en el tema de la verdad, hace una verdadera apología del iluminismo.⁷⁸

El paso de la modernidad a la posmodernidad está marcado por un cortocircuito del saber: primero, el saber es lo que saca a la humanidad del yugo del otro; después, es lo que la vuelve a poner bajo el yugo del otro.

c) Ética intensiva (ética de la intensidad):

El filósofo Tristán García⁷⁹ propone que la intensidad se ha convertido en un programa ético. La imagen que corresponde a la intensidad es la de la energía electrostática. Según este autor, la perspectiva de la salvación o la sabiduría ha sido sustituida por la estimulación o el progreso de todo nuestro ser, hasta el punto de la electrificación. La fascinación por la electricidad habría sido el primer motor del entusiasmo por la esperanza de una emancipación definitiva de la humanidad. Propongo que el correspondiente de esto en la clínica psicoanalítica sea el corte, cuando es equivalente a un choque eléctrico, y no a la operación simbólica que hace surgir al sujeto. ¿No se ha considerado ya la libido como un fluido eléctrico determinante de la fuerza vital? Vinculada al tema de la intensidad, encontramos toda la cuestión de la energía y sus destinos: sus fijaciones, que provocan síntomas, y el corte/choque, que disipa las fijaciones, permitiendo de nuevo el libre flujo de la energía y la consiguiente supresión de los síntomas. La idea de la canalización de la energía sigue estando muy presente como referencia en la conducción de los análisis.

La sociedad moderna ya no prometía a los individuos la salvación o la sabiduría, sino sólo ser lo que ya somos –más y mejor–. La promesa era convertir a las personas en personas intensas, mediante la intensificación de los placeres, los amores, las emociones, los cuerpos,

⁷⁷ Foucault, M. Curso en el Collège de France (1983-1984), apud Ferraris, M. (2013). Op.Cit.

⁷⁸ Conferencia pronunciada en el Collège de France en 1983 con el título "¿Qué es la Ilustración? ¿Qué es la revolución?".

⁷⁹ García, T. (2018). Op. Cit.

la producción, el consumo, la comunicación, las percepciones. La intensificación, en fin, de su emancipación.

Con la modernidad, depositamos nuestra confianza en la ciencia, que era más segura que la experiencia porque disponía de principios matemáticos, independientes de los sentidos, lo que nos liberaba de su potencia de engaño y de las incertidumbres de la inducción empírica. De ahí pasamos a la desconfianza del saber manipulativo, dominador. ¿Y eso nos llevaría de vuelta a los sentidos? No exactamente. No a los sentidos como fuente de captación y aprehensión del mundo, sino a los sentidos como vía de acceso a la intensidad pura. Intensidad como pura forma, sin contenido: el máximo de lo que puedes ser, sea lo que sea.

La intensidad se desplaza: de un concepto metafísico a un valor moral. Un ideal moral europeo y, desde luego, ampliamente occidental. La identidad, antes apoyada en el concepto de sustancia, encuentra ahora su soporte en la intensidad. El hombre intenso es el nuevo sujeto. Este nuevo sujeto tiende a multiplicar sus experiencias a través de las cuales puede conservar la intensidad de sus percepciones. Empeñado constantemente en una lucha –a menudo mortal– contra el tedio, contra la normalidad, contra la identificación, desconfía de la tradición y exige novedad: como la intensidad arde rápido, necesita ser alimentada echando leña al fuego todo el tiempo. Este sujeto tiene la certeza de que existe porque siente. No porque sepa, piense o dude; no es el sujeto cartesiano. El pensamiento no puede darnos la certeza de nuestra correspondencia con nosotros mismos, de nuestra identidad, sobre todo porque sufre la dominación del Otro, el yugo del saber. La identidad ya no es sustancial, sino intensiva.

La intensidad es una salida del yugo del saber/poder, ya que no miente y se localiza en la experiencia individual. La intensidad de mi sensación es lo que más tengo de propio, y es intransferible e intransmisible. Es inequívoca, no puede ser vivida por nadie más. A través de ella tengo la convicción de que soy realmente el sujeto de lo que experimento. Las existencias pueden parecerse entre sí. Pero lo que las diferencia es la certeza interior de una fuerza que sólo yo puedo medir. La intensidad pasó a designar el valor ético de lo que se resistía a la racionalización moderna. Intenso es lo que está excluido –por la propia razón– de la racionalización del mundo, lo que escapa a la categorización, lo que no se puede reducir y que está reservado a la percepción íntima y singular. La intensidad se ha convertido así en un ideal sin contenido, un ideal puramente formal: ser intensamente lo que se es. Aquí encontramos otro elemento que contribuye al rechazo de la intelectualidad y del pensamiento. La intelectualidad implica una pérdida de vitalidad espontánea –una pérdida, por tanto, de intensidad.

García llega a considerar que tal vez sólo seamos capaces de experimentar lo intenso, la variación cuantitativa, lo que aumenta o disminuye. Puede incluso que sea exactamente eso lo que nos define. Lo que más cuenta es la excitación misma.⁸⁰ Esta es la promesa de las sustancias: variar la cantidad –más sueño, menos sueño, más ánimo, menos euforia, más foco, menos ansiedad–, de ahí su éxito. El saber es lo último que importa –si es que él cuenta.

El ideal moral de la intensidad servía a una ética mucho más general. Porque es compatible con todas las creencias: hay que vivir intensamente, pase lo que pase, siempre que sea intensamente. Ya no es tan importante ser un hombre intenso, sino ser intensamente el hombre que uno es. Este es el hombre intensivo, sometido a la exigencia de la intensidad. El ideal moderno del sujeto intenso se ha convertido en un valor impuesto para el sujeto posmoderno.

El establecimiento del saber como poder y la búsqueda de intensidad contribuyeron en gran medida al rechazo de la intelectualidad. Aquí encontramos un eslogan clínico, tan común entre analizantes y analistas, que no atestigua otra cosa: "no basta con saber, hay que sentir". Llegando al absurdo de aplicarlo incluso a la comprensión teórica: para entender un concepto, hay que recorrerlo en el análisis personal. ¿Alguien ha encontrado alguna vez una botella de Klein en el diván?

Repercusiones clínicas:

¿Qué ocurre cuando la noción de emancipación se superpone al concepto de separación? Hasta ahora hemos visto el cruce de ideas modernas y posmodernas en marcha en este acontecimiento. Veamos las repercusiones clínicas:

1. Se borra el hecho de que la emancipación como ideal social eurocéntrico y el concepto de separación son inconmensurables –son tan distintos que no existe un patrón de medida común entre ellos–.
2. La lógica del significante se convierte en representacionalismo.
3. El sujeto se convierte en un individuo autónomo.
4. La operación de corte se convierte en un choque intenso para favorecer el desenredo del Otro.
5. La experiencia psicoanalítica se pone al servicio de un ideal social.
6. Surgen dos estilos de conducción clínica y dos estilos de analista:

⁸⁰ Ibid. p. 12.

- a) Aquí encontramos a Voltaire. Este estilo de analista (y de conducción clínica) se identifica con el Barón de Thunder-ten-tronckh –parece inspirado en él–. Es el analista de la línea dura, áspero, cortante, afilado; el analista del puntapié en el trasero, que entiende el corte como un choque, y que afirma, con una pizca de orgullo: - "¡He despachado al paciente en 10 minutos!". La idea subyacente es que la emancipación tiene que ser provocada, atizada. En esta línea encontramos la clínica de lo Real y su estilo de intervención, que cambia acto por acción, interpretación por performance.
- b) Aquí encontramos a Kant. El analista tiene un estilo de conducción clínica suave, blando, silencioso. Espera a que se haga la luz y, con la libertad de la asociación libre, se llega allá. Aquí, el analista diría: — "seguí hablando, vos sabés". Al analista le da hasta pudor interpretar: "¿Cómo voy a interpretar esto si el paciente todavía no ha llegado allá?". Hay un "allá" al que llegar. Sería iatrogénico que el analista anticipara el lugar al que debe llegar el analizante, ya que avalaría lo mismo que quiere erradicar: la alienación (considerada como dependencia), obstaculizando a la separación (considerada como emancipación). La idea subyacente es que, si se concede la libertad al sujeto, se logra la emancipación, ¡se llega allá! El procedimiento de ambas conductas clínicas es diferente, pero el programa ético y la finalidad del análisis son los mismos: ser intensamente lo que uno es, sea lo que sea: un mártir fundamentalista o un psicoanalista.

Para concluir

La sugerencia de Ferraris, de dejar abierta la posibilidad de construir el saber/conocimiento como actividad conceptual, lingüística, deliberada y, sobre todo, emancipadora, puede servirnos como principio epistemológico. Esta sería la condición de la posibilidad para tomar conciencia, conocer, las coordenadas del saber –en sentido amplio: paradigma epistémico, discurso del Otro y sentido común –que determinan, o ensombrecen, nuestra práctica clínica–. Es crucial cultivar la actividad emancipadora del pensamiento teórico crítico. Es una forma de resistir a la coerción de las discursividades. De ahí la importancia de las relaciones inter teóricas. Otra cosa es plantear como finalidad del análisis la emancipación, que consiste en adherirse a un ideal moderno que, al erigirse como contexto o marco común del campo psicoanalítico, llena de sentido lo que debería estar vacío, con amplias consecuencias teórico/clínicas. Por ejemplo, comprometiendo la comprensión de la

teoría de Lacan y contribuyendo a la conversión del psicoanálisis en una mitología y al establecimiento de la hermenéutica edípica. Si así fuera, la clínica psicoanalítica se asemejaría a una práctica de coaching, como tantas otras, –quizá un poco más refinada–. La búsqueda por vaciar los conceptos teóricos de sus sentidos epocales y contenidos presupuestos es importante para que el psicoanálisis no se convierta en una moral, que encuentra prontamente su ética.

La experiencia psicoanalítica puede asumir el carácter "virtuoso" de un contrapoder, resistiendo al saber (poder) a través del primado de las sensaciones. Por lo tanto, el rechazo del saber-poder prioriza la experiencia vivida en el análisis que promueva la acción en detrimento del acto analítico; el decir poético, como interpretación, en detrimento de la articulación significativa hacia la hipótesis sujeto; la sorpresa/choque ante lo insólito de la interpretación del analista en detrimento del saber. En el debate teórico, este contrapoder se expresa en la fórmula: – "No estoy de acuerdo con fulano de tal", sin más.

El psicoanálisis practicado con vistas a la emancipación es moderno, contemporáneo a su creación. Y, para decirlo en términos de intensidad: no ha progresado en absoluto. La crítica que aquí se propone es que, además de moderna, su práctica está guiada por la moral de la emancipación y la ética intensiva.

BIBLIOGRAFÍA:

1. Eidelsztein, A. (2009). Los conceptos de alienación y separación de Jacques Lacan. Disponible en:
<https://eidelszteinalfredo.com.ar/los-conceptos-de-alienacion-y-separacion-de-jacques-lacan-2>
2. Ferraris, M. (2013). *Manifiesto del nuevo realismo*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
3. Foucault, M. (2019). *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola.
4. García, T. (2018). *La vida intensa. Una obsesión moderna*. Barcelona: Herder Editorial.
5. Lacan, J. (1998). Posição do inconsciente. En *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
6. Lacan, J. (1990). *O Seminário. Livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
7. Lacan, J. (1991). *O Seminário. Livro 7. A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
8. Kant, I. (2022). *Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?* São Paulo: Penguin-Companhia das letras.
9. Tavares, R. (2023). *Agora, agora e mais agora*. Vol. 4. Portugal: Tinta da China.
10. Voltaire (2021). *Cândido ou o otimismo*. Rio de Janeiro: Antofágica.

FLÁVIA DUTRA

Socia de APOLa sociedad psicoanalítica.

e-mail: fgduetr@gmail.com

Historia y clínica psicoanalítica.

History and psychoanalytic clinic.

ILAN KON

RESUMEN:

Este trabajo es un inicio de investigación sobre los modos de entender la historia en psicoanálisis, articulando conceptos de la epistemología, de la antropología y de la filosofía de la historia. Partimos de la idea de que existe sobre este tema un prejuicio generalizado arraigado en el sentido común y que tanto el estatuto otorgado a los hechos históricos, como la noción de tiempo que se sostenga, resultan determinantes en la conceptualización de la teoría y en las implicancias clínicas de la técnica psicoanalítica que de ella resulte.

PALABRAS CLAVE: historia – tiempo - estructura - conjetura- clínica - psicoanálisis.

ABSTRACT:

This work is the beginning of research on the ways of understanding history in psychoanalysis, articulating concepts of epistemology, anthropology and the philosophy of history. We start from the idea that there is a generalized prejudice on this topic rooted in common sense and that both the status given to historical facts, as well as the notion of time that is held, are decisive in the conceptualization of the theory and in the implications clinics of the psychoanalytic technique that results from it.

KEYWORDS: history – time – structure – conjecture – clinical – psychoanalysis.

Introducción

Desde los inicios del psicoanálisis la historia ha sido un elemento central para la teoría, involucrando, sobre todo, cierta concepción respecto del tiempo. En varios Seminarios y *Escritos* de Lacan encontramos afirmaciones contundentes sobre este tema; sin embargo, pareciera que, a falta de un adecuado contexto de discusión, las particularidades y las potencialidades del concepto psicoanalítico de historia se pierden en las nociones de sentido común. Por esta razón, proponemos indagar tres enfoques diferentes sobre la historia: por un lado, la propuesta de Walter Benjamín, que articula ideas del materialismo dialéctico y del psicoanálisis en una visión crítica que sintetizaremos en el desarrollo del concepto de imagen dialéctica; algunas reflexiones del epistemólogo Karl Popper sobre el valor de la conjetura en las ciencias humanas y, finalmente, un acercamiento al enfoque estructural del tema aportado por el antropólogo Claude Levi Strauss.

El sentido común

Según Alberto Brebbia solemos concebir a la historia como una sucesión de hechos hilvanados en una línea cronológica donde los acontecimientos son datos de la realidad

ocurridos en el pasado. Así, la secuencia temporal implica un ordenamiento lógico donde el pasado es un antecedente y el presente una consecuencia, por lo que debe leerse de modo retrospectivo. El narrador, en esa historia, es un observador pasivo que se limita a recorrer la trama del pasado de manera objetiva.

Refundar la historia

La lista de pensadores que han cuestionado esta primera idea tan pregnante es extensa, pero a los fines expositivos mencionaré tres, que desde diferentes disciplinas y enfoques interrogan y proponen abordajes sobre aspectos específicos que hacen a la idea de historia en psicoanálisis y cuyos aportes pueden encontrarse en ella.

En primer lugar, Walter Benjamín, filósofo y crítico alemán que vivió entre 1892 y 1940, en sus escritos sobre la cultura, la historia y el arte se conjugaron el materialismo dialéctico con la tradición mística y cabalística del judaísmo. En el apartado VI de su obra más conocida, *Conceptos de filosofía de la historia* (1942), dice:

Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo tal y como verdaderamente ha sido.⁸¹

Esta afirmación categórica pone en cuestión la idea de objetividad y la historización entendida como descripción de la realidad. En el *Libro de los pasajes*, también llamado *Prehistoria de la modernidad* (1982), Benjamín vuelve sobre esta cuestión, pero a partir de la noción de imagen dialéctica, que constituye para él una poderosa herramienta conceptual. La imagen dialéctica es una forma de representación dinámica que se configura a partir de fragmentos del pasado, los cuales se entrelazan y fusionan para generar una totalidad nueva cargada de tensiones y contradicciones. A través de este enfoque, el filósofo alemán busca proyectar una comprensión más profunda de la historia, subrayando la continua mutabilidad de la realidad y la persistencia activa del pasado en el presente. La imagen dialéctica se convierte en un medio para interpretar la historia mediante la fragmentación y la interconexión de objetos y pensamientos aparentemente disímiles. La imagen dialéctica no se adhiere a una narrativa lineal convencional, sino que se esfuerza por capturar la intrincada y compleja relación entre lo actual y lo pretérito. A través de su representación no lineal, revela las relaciones inesperadas y las discontinuidades que existen entre sus diversos

⁸¹ Benjamin, W. (2011). *Conceptos de filosofía de la historia*. Buenos Aires: Agebe. p. 7.

elementos, subrayando así las complejidades subyacentes que a menudo se pierden en las narrativas históricas convencionales. Al romper con esas concepciones lineales, la imagen dialéctica invita a reconsiderar críticamente la naturaleza misma de la historia y a cuestionar las interpretaciones simplistas y unilaterales del pasado:

El objeto de la historia continúa transformándose, llegando a ser histórico en sentido enfático solo cuando resulta actual para un tiempo posterior.⁸²

Historia y Epistemología

Otro autor que se interesó en el tema fue Karl Popper, quien en *El mito del marco común* pone en cuestión la postura “historicista” que lleva implícita las ideas de progreso o retroceso, y tiende a tomar el espíritu de cada época como una entidad que explicaría los enunciados y las acciones de los hombres. Popper sostiene una posición crítica respecto de la predictibilidad del curso de la historia o de su sentido intrínseco. El sentido no está dado por la mera sucesión de eventos pasados comprobables, sino que se trata de una “conjetura” que no necesariamente requiere de sustento empírico y que puede ser modificada. En ciencia, establece Popper:

Comenzamos con mitos, como prejuicios y tradiciones infectadas de error, y a partir de ellos procedemos a la crítica [...] el papel de la evidencia es, en lo fundamental, el de corregir nuestros errores, nuestros prejuicios. Nuestras teorías tentativas, es decir, desempeñar un papel en la discusión crítica, en la eliminación del error. [...] al corregir nuestros errores planteamos nuevos problemas. Y para resolver esos problemas inventamos conjeturas, esto es, teorías tentativas.⁸³

Lo esencial para Popper es el análisis situacional y el intento del historiador de analizar y describir la situación es su conjetura histórica. De este modo, no necesita ajustarse a la linealidad causal y habilita fragmentaciones, nuevos enfoques y variaciones en el relato histórico. En este sentido, la pregunta que debe hacerse el historiador es acerca de cuáles son los elementos operativos relevantes de la situación.

Historia y estructuralismo

⁸² Benjamin, W. (1982). *El libro de los pasajes*. Introducción del Editor Rolf, T. Madrid: Akal. p. 26.

⁸³ Popper, K. (1994). *El mito del marco común*. Barcelona: Paidós Básica. p. 141.

En tercer lugar, tenemos la noción de estructura que aporta Lévi-Strauss (1829-1902), que alude a un conjunto de elementos mutuamente solidarios que constituyen una unidad autorregulada donde la modificación de cualquiera de ellos reconfigura al conjunto. Ahora bien, es la lectura a partir del método estructural la que permite establecer la trama relacional, las propiedades de los elementos y sus leyes de funcionamiento. Esto supuso, en su tiempo, un cambio en el tratamiento de los datos y en el tipo de lectura que propone el conocimiento histórico, formulando un cuestionamiento acerca del papel de la conciencia en el comportamiento social. Los términos de parentesco se constituyen en elementos de significación adquirida por su integración en sistemas, y estos sistemas, al ser elaborados en un plano de pensamiento inconsciente, pueden ser pensados como un juego de leyes generales pero ocultas.

La historia en Lacan

Así como la invención de las geometrías no-euclidianas permitió poner en tela de juicio aquello que entendíamos por geometría, la consideración de enfoques diferentes acerca de la noción de historia nos permite poner en tela de juicio la noción de historia con la que nosotros, analistas, trabajamos.

Ahora bien, según la propuesta de Lacan, el sentido no consiste, sino que insiste en la cadena significante, por lo que retomaremos algunas postulaciones sobre la cuestión de la historia para ver qué sentido podemos extraer de allí.

En primer lugar, de las múltiples referencias sobre el tema que hace Lacan en “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, ese manifiesto con el que inicia su enseñanza, me interesa detenerme en la siguiente:

Lo que enseñamos al sujeto a reconocer como su inconsciente es su historia: es decir que le ayudamos a perfeccionar la historización actual de los hechos que determinaron ya en su existencia cierto número de vuelcos históricos. Pero si han tenido ese papel ha sido en cuanto ya hechos de historia, es decir en cuanto reconocidos en cierto sentido o censurados en cierto orden.⁸⁴

⁸⁴ Lacan, J. (1966). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos I*. Argentina: Siglo XX. p. 251.

Páginas después, continúa:

[...] el análisis no puede tener otra meta que el advenimiento de una palabra verdadera y la realización por el sujeto de su historia en relación con su futuro.⁸⁵

Y luego, en *El Seminario I*:

(...) el fundamento, la dimensión propia del análisis para Freud es la reintegración por parte del sujeto de su historia hasta sus últimos límites sensibles, es decir, hasta una dimensión que supera ampliamente los límites individuales.⁸⁶

Por lo tanto, la historia para el psicoanálisis no se plantea en términos de “anamnesis” médica, es decir, como información aportada por el paciente y por otros testimonios para confeccionar su historial clínico, en el que prima una continuidad que va desde el pasado hasta el presente sin rupturas. Se trata de “historización” como narración actual en una relación transferencial, donde lo que cuenta, para nosotros, son los olvidos, los quiebres, las contradicciones. Pero también los elementos y sus relaciones, porque el objetivo es poder establecer una “lectura”. Por lo tanto, hay en juego una temporalidad circular en la que el futuro y el pasado entran en una relación íntima de inter-afectación.

La lectura es concebida como una interpretación, una conjetura capaz de producir un “efecto de “verdad”, no de objetividad sino de novedad producida por la dialéctica significativa. La historización implica un diálogo entre el pasado y el presente en el que la “verdad” es un emergente. Entonces no se trata del presente corrigiendo el pasado ni de la realidad corrigiendo la fantasía, ni del analista corrigiendo el mundo interno del paciente, sino de una lectura con efectos de “verdad” en términos simbólicos.

Lacan ubica la práctica psicoanalítica como la doctrina del significante, por lo que la lectura que se realiza de la historia es siempre la lectura del significante. No hay nada que pueda ser considerado como objetivo, como hecho tangible, como sí podemos leer en Freud en la búsqueda del hecho acontecido realmente. Incluso la fantasía, en Freud, está sostenida por la pulsión, que es un dato biológico e incuestionable. Esta visión “dinámica” implica,

⁸⁵ Lacan, J. (1966). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos I*. Argentina: Siglo XX. p. 290.

⁸⁶ Lacan, J. (1975). *El Seminario. Libro I: Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós. p. 26.

además, una revalorización de la influencia de la historia en lo personal, pero también en lo colectivo, y fomenta una comprensión más profunda de la interacción entre lo particular y el contexto en constante cambio.

BIBLIOGRAFÍA:

1. Acha, O. y Vallejo, M. (2010). *Inconsciente e historia después de Freud*. Buenos Aires: Prometeo.
2. Benjamin, W. (2011). *Conceptos de filosofía de la historia*. Buenos Aires: Agebe.
3. Benjamin, W. (1982). *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
4. Brebbia, R. (1984). *¿La historia es el pasado?* En *Materiales 1. Para una historia de la Razón epistémica*. Rosario: Cátedra historia epistemológica de la psicología.
5. Lacan, J. (1966). *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*. En *Escritos 1*. Argentina: Siglo XX.
6. Lacan, J. (1975). *El Seminario. Libro 1*. Buenos Aires: Paidós.
7. Popper, K. (1994). *El mito del marco común*. Barcelona: Paidós Básica.
8. Sazbon, J. (2009). *Estructuralismo e historia*. En Bauer, D. *La historia desde la Teoría. Volumen 1*. Buenos Aires: Prometeo.

ILAN KON

Licenciado en Psicología (U.N.C.). Socio de Apertura Para Otro Lacan (APOLa) Buenos Aires.
e-mail: ilankon@hotmail.com

El malestar en la cultura: sobre la posibilidad de traducción del diagnóstico de época del PIC.

Discomfort in culture: on the possibility of translation of the period diagnosis of the PIC.

MARTÍN MEZZA

RESUMEN:

La propuesta es pensar los diagnósticos de época en nuestro programa de investigación (PIC) a partir de la tensión entre universal y particular; y de reflexionar sobre el internacionalismo o punto cero de los mismos. Interrogar la ausencia del significante “eurocentrismo” en el PIC -presente en la carta de refundación de la institución- y de referencias poscoloniales o decoloniales. A partir de allí, argumentar a favor de la introducción del racismo como un diagnóstico de época capaz de alcanzar una mayor precisión sobre los sufrimientos particulares de una determinada cultura.

PALABRAS CLAVES: racismo – Lacan – Freud – apola - programa de investigación - malestar en la cultura - psicoanálisis.

ABSTRACT:

The proposal is to think about the period diagnoses in our research program (PIC) based on the tension between universal and particular; and to reflect on internationalism or point zero thereof. Interrogate the absence of the signifier “Eurocentrism” in the PIC (present in the institution's refunding letter) and of postcolonial or decolonial references. From there, argue in favor of the introduction of racism as a period diagnosis capable of achieving greater precision about the particular sufferings of a given culture.

KEYWORDS: racism – Lacan – Freud – apola - investigation programme - unrest in culture.

Elegimos la **interrogación** y la argumentación lógica como herramientas indispensables para acceder al saber específico de nuestra práctica. **No aceptamos argumentos dogmáticos ni de autoridad** (basados en el prestigio y/o en la jerarquía de la persona que los sustenta). **Practicamos de forma constante la crítica de nuestros propios argumentos y de los argumentos ajenos.**⁸⁷

Elegí hablar en portugués no por estar en Brasil o por fuerza de hábito, sino porque le hablo, en primer lugar, a mis colegas de Brasil que no precisan de traducción para lo que vengo a decir. Claro que también me dirijo a quien no vive en Brasil. Para ellos, aclaro que mi lugar de enunciación es parecido al que Pierre Bourdieu utilizó en su célebre conferencia de Japón –no sé si lo que digo puede ser interesante para su realidad (aplicable/traducible),

⁸⁷ PIC (Programa de Investigación Científica). Premisa N.º 2, disponible en: <https://apola.online/programaPIC>. p. 3.

eso queda en ustedes. De cualquier modo, yo creo que sí y por eso realizo una primera traducción al español.

La pregunta de partida es para todos. ¿El PIC es universal? ¿Puede ser internacional? Lo digo mejor: el diagnóstico de las tendencias [de época] que producen el sufrimiento con el que opera el psicoanálisis, ¿es válido (idéntico) para todas las sociedades y culturas en las que existe representación del psicoanálisis que proponemos en APOLa? El psicoanálisis que proponemos en APOLa, ¿puede ser idéntico, traducible sin resto, en todas las culturas y sociedades?

Está claro que estas preguntas no podrían haber sido formuladas desde un inicio. Pero ahora, después de algunos años donde el significante “internacional” atraviesa nuevas y diferentes sedes, entiendo que estas preguntas no pueden ser omitidas. ¿A esta altura, el diagnóstico del sufrimiento articulado en el PIC, puede tener un centro, un origen, un punto cero? ¿Puede ser uno? Finalmente, ¿todos los socios -de las diversas regiones, pero en especial de Brasil- que adherimos al diagnóstico de época del PIC, pensamos suficientemente estos interrogantes?

Confieso que para mí esta inquietud estuvo desde el inicio. Pero, rápidamente, sufrió una represión y volvió con más fuerza y transparencia, no hace mucho tiempo. Después de ese recorrido, su formulación actual: ¿sostengo, sostenemos, la misma descripción -internacional- del malestar social y cultural de época, por qué consideramos que no hay diferencia en nuestros contextos particulares o por qué se nos pasó, por qué no lo pensamos suficientemente? ¿La descripción -todas, algunas- que se hace en el PIC sobre las tendencias que operan como origen del sufrimiento que enfrenta el psicoanálisis, contempla bien las diferentes realidades de nuestras sedes? Reproduzco algunos diagnósticos de época presentes en el PIC (pp. 13-14):

Individualismo	Extrema acentuación de la concepción atómica del sujeto: cada uno es como una esfera en una sociedad concebida como 1+1+1+... (como bolas de billar).
Biologicismo	Lo real y más auténtico de cada uno es su cuerpo biológico y lo que de este proviene
Sexualización de la identidad	El ser dado por la identidad sexual: soy hombre, mujer, gays, lesbiana, trans, queer, +... “Sexistencia” para Davidson o “sex-ducción” para Lipovetsky.

Nihilismo	No existen valores ni sentidos trascendentales más allá de las satisfacciones inmediatas de las necesidades y los gustos individuales.
-----------	--

Creo que puedo suponer dos mínimos consensos:

- 1) Que ustedes pueden concordar conmigo que las palabras claves para ser pensadas aquí son origen y tendencia.
- 2) Y que estas descripciones de las tendencias que producen sufrimiento son muy generales e iniciales (tendencias/origen). Esto quiere decir, muy amplias y sin localizar bien (explicitar) ni las referencias teóricas ni históricas que fueron utilizadas.

General no es universal. Pero para que lo general no se confunda con universalismo, tenemos que poder localizar las particularidades. Tomemos el caso de individualismo, pero la lógica, entiendo, vale para todos los diagnósticos -recientemente presenté en el seminario central (*Modernidad, psicoanálisis y posmodernidad*) algo en este sentido sobre el diagnóstico de época que hacemos mediante el nihilismo. Para quien no participó, articulé una forma de pensar el *sin sentido* a partir de incorporar la referencia poscolonial, es decir, que entiendo que el diagnóstico de nihilismo que hacemos está muy atravesado por la referencia eurocéntrica posmoderna. Para incorporar nuestra particularidad y un origen que no sea apenas europeo, la referencia a los estudios poscoloniales y decoloniales es fundamental a la hora de repensar los diagnósticos del PIC.

Continuemos con el caso del individualismo. Nuestro programa de investigación define individualismo como extrema acentuación de la concepción atómica (1+1+1) del sujeto. Dos interrogantes:

- a) ¿Esta descripción es suficiente para precisar cuál podría ser la respuesta teórica y clínica del psicoanálisis de APOLa?
- b) ¿Esta descripción contempla las diferentes particularidades sociales y culturales del individualismo -todos los diagnósticos- o las oculta?

Hasta que no se hacen las preguntas, uno no puede estar mínimamente seguro de tener una respuesta o que una respuesta lo tenga a uno. Supongamos que para el primer interrogante respondemos que no, o no mucho. En ese caso, nos veríamos obligados a ensayar una descripción alternativa o complementaria. Avancemos por aquí, al menos como ejercicio de pensamiento. Podríamos pensar en partir de la descripción Georg Simmel -para

complementarla con descripciones de las ciencias sociales de América Latina, seguir por Lacan y finalizar con desarrollos de socios de APOLa:

- Dos revoluciones individualistas en la historia de occidente fruto del iluminismo, que buscó el hombre en su universalidad, lo que corresponde a la concepción de individuo como un ciudadano libre y autónomo, destacado de todo social; y la segunda revolución individualista, promovida por medio del ideario romántico del siglo XIX, que incluye la dimensión de excepcionalidad y singularidad del individuo moderno. Lo que importa ahora no es más ser un individuo libre como tal, sino ser un individuo singular e insustituible. Pero habría que ver cómo se da en cada lugar. Una de tantas referencias que podríamos usar para la realidad brasilera, es la de *hábitus* precario de Jessé Souza.⁸⁸
- La descripción de Lacan de las neurosis modernas:⁸⁹ síntomas histérico-hipocondríacos, inhibiciones funcionales, formas psicasténicas de desrealización del otro y del mundo, fatiga (depresión), diferentes formas de fracaso y crímenes sociales, en función de una identificación inmediata con el ideal del yo.
- El rescate hecho por socios de APOLa de la doctrina de la locura de Lacan y las posiciones subjetivas asociadas a esta doctrina, así como los trabajos sobre la responsabilización subjetiva.
- La reformulación de las neurosis como asunción de la falta del Otro.⁹⁰

Con este ejercicio nada está resuelto. Apenas podemos ponderar mejor si estas descripciones nos permiten una mayor precisión de nuestra respuesta al diagnóstico de época, es decir, si orientan mejor nuestras investigaciones y prácticas; y si son más adecuadas o no a una u otra realidad social y cultural. Pero hoy quiero afirmar que al articular el segundo interrogante se puede avanzar mejor por el primero. Hacer un diagnóstico de las tendencias y del origen del sufrimiento con el cual operamos, capaz de considerar si incluye o excluye las particularidades sociales y culturales de las diferentes sedes y representaciones de APOLa, se torna fundamental para mejor orientar nuestras investigaciones y prácticas concretas. Por lo tanto, es necesario considerar estas **tendencias** en su evolución, desarrollo y manifestación particular en cada contexto socio-histórico.

⁸⁸ Souza, J. (2003). *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte/Río de Janeiro: Editora da UFMG/Iuperj.

⁸⁹ Lacan, J. (1998). A agressividade em psicanálise. En *Escritos*. Traducción de Vera Ribeiro. Río de Janeiro: Zahar. pp. 104-126.

⁹⁰ Eidelsztein, A. (2008). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Vol. I*. Buenos Aires: Letra Viva.

Intento ser más preciso. Creo que podemos partir del punto común de la división naturaleza/sociedad/cultura y de la definición del malestar “para toda cultura” formulada por Alfredo Eidelsztein, como causada por el lenguaje y el significante -pérdida del ser dado y del objeto natural. Podemos partir del consenso de la revolución epistemológica moderna del sujeto de la ciencia para determinar el campo del psicoanálisis. ¿Pero podemos seguir sus consecuencias antropológicas por un solo camino,^{91, 92} por UN programa de investigación, por las definiciones generales de nuestro programa actual?

Se trata de poder pensar cómo opera el sujeto de la ciencia en cada cultura y en su relación con las diferentes funciones sociales. Si una determinada tendencia no precisa ser descrita en su complejidad y diversidad; si un determinado origen no precisa ser reformulado. Creo entender que de algo de esto se trataba cuando, en el contexto del seminario central de este año, se propuso avanzar sobre la condición moderna y posmoderna. En su momento se dijo: “aportar contenido a la formulación formal, abstracta, del sujeto de la ciencia” -contextualización/particularidad social y cultural.

Cierro este enorme paréntesis y continúo el trabajo sobre el interrogante inicial. Finalmente, planteo lo que vine a decir. La descripción que hacemos de los diagnósticos de las tendencias de sufrimiento de época, ¿qué contenido, qué particularidad, incluyen o excluyen? El PIC, permanentemente citado, mantiene en ausencia el significante “eurocentrismo”. En cambio, este significante se encuentra presente en la carta de refundación de la institución (2019) -que no está disponible para su lectura en nuestra página:

El propósito de la refundación fue modificar el modo de funcionamiento para hacer avanzar nuestro Programa de Investigación Científica (PIC) y, así, contribuir y trabajar para un psicoanálisis por venir, que pueda: a) desprenderse de sus lastres más pesados que hoy colocan en riesgo su futuro: el **eurocentrismo**, el androcentrismo, el paternalismo, el empirismo y la responsabilidad subjetiva; y b) colocarse en sintonía con los problemas, conflictos e ideas actuales a partir de una posición claramente antibiologicista, antiindividualista y antinihilista que permita entrar en un diálogo profundo, participando así de una verdadera “interterritorialidad científica”, desde una posición epistemológica hipotético deductivista con las ciencias de nuestra época, en especial las físicas, las matemáticas, las neurociencias y los estudios científicos de género, de análisis de discurso, sociológicos, antropológicos, históricos, etc.

⁹¹ Lacan, J. (1998). A ciência e a verdade. En *Escritos*. Traducción de Vera Ribeiro. Río de Janeiro: Zahar, pp. 869-892.

⁹² Taylor, Ch. (2005). *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola.

Como saben, APOLa Salvador investiga, desde su constitución, es decir, desde 2019, esta ausencia/presencia: eurocentrismo. Hemos producido videos públicos, textos, participado de congresos y otros eventos, realizamos encuentros sobre el tema con otros socios de APOLa y también de otras instituciones y estamos relativamente cerca de publicar un libro. Rescatar este significante -el eurocentrismo como base del psicoanálisis- y localizarlo en el PIC requiere que seamos capaces de escribirlo bajo una formulación diagnóstica. La propuesta es hacerlo desde el colonialismo/poscolonialismo. Esto significa que debemos incluir en nuestra lectura de las tendencias/ideales de la *cívitas* metropolitana de la modernidad y la posmodernidad, la línea abismal producida por el colonialismo. Pensar en el futuro de la racionalidad moderna, incluyendo el momento colonial.

En APOLa entendemos que el psicoanálisis trata de un malestar que no es corporal, ni de tendencias psíquicas o psicológicas, sino de un malestar propio de la cultura. Un malestar provocado por la articulación significativa del lenguaje y sus efectos de pérdida del ser dado y del objeto natural. Ahora bien, esta definición podría extenderse a toda la cultura, como parece hacer Lacan en algunos momentos de su obra, cuando identifica la acción del significante ya en tiempos presocráticos, por ejemplo. En cualquier caso, el mismo autor vincula el surgimiento del psicoanálisis a un momento muy particular de la historia de la humanidad y del símbolo: en la revolución epistemológica que da origen al sujeto de la ciencia. Esta revolución epistemológica, una operación particular en la articulación significativa y el orden del conocimiento –el sujeto de la ciencia– tuvo sus consecuencias antropológicas. Estas consecuencias antropológicas -de la disciplina de la ciencia- deben considerarse en contextos históricos, sociales y culturales. La modernidad, la posmodernidad y el poscolonialismo funcionan como marcos capaces de ofrecer una cierta contextualización. La contextualización histórica, social y cultural de la poscolonialidad y decolonialidad es lo que proponemos agregar a los criterios en los que se fundan los diagnósticos de nuestro programa de investigación.

Quizás la vía más directa -no digo que sea la única- para que el psicoanálisis consiga una articulación con este malestar cultural, sea la ofrecida por el lugar –inconsciente– que Homi Bhabha le otorga a la cultura en las sociedades poscoloniales.⁹³ Este lugar puede resumirse como la diferencia cultural articulada a los límites enunciativos de los textos culturales caracterizados por fenómenos transnacionales y traslacionales, que afectan la realidad del significado cultural.

⁹³ Bhabha, H. (2019). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Incluir el malestar cultural poscolonial y decolonial, significa hablar de racismo. Apenas algunas referencias para ilustrar algo que todo el mundo sabe o puede saber:

- La OPAS acaba de emitir un documento donde coloca el racismo como determinante social de la salud mental y destaca su centralidad para las políticas públicas en 2024 (América Latina y especialmente Brasil).

- El Congreso 2023 de ciencias sociales y humanas en salud (Abrasco) fue pautado en ejes como decolonialidad, racismo y género –y contó con la presencia de APOLa Salvador.

- La articulación de núcleos (GT) de posgrado de diferentes universidades federales, estatales y privadas para trabajar la pauta del racismo.

- La importancia práctica y teórico del movimiento negro en visibilizar las cuestiones de racismo.

- Los datos epidemiológicos que apuntan para la mayor incidencia de violencia, problemas de Salud Mental y suicidio de la población negra en Brasil.

- Trabajos de resignificación de la cuestión racial en la cultura -cine, teatro, literatura, museos, etc.

- Y también, muchos desarrollos teórico-clínicos en nuestro campo: ideal del yo blanco; pacto narcisista de la blanquitud (pacto social de silencio sobre las cuestiones del racismo); mito de la democracia racial; ideología de *embranquecimento*; racismo como neurosis cultural brasileira; *Amefricanidade*, entre otros.

El sustantivo “negro” sirvió para designar no-seres humanos como todos los otros, una humanidad aparte, de un género particular; personas que por su apariencia física, sus usos y costumbres y sus maneras de estar en el mundo, precisan ser testimonio de la diferencia en su estado natural – somática, afectiva, estética e imaginaria.⁹⁴

[...] una forma sistemática de discriminación que tiene a la raza como fundamento, y que se manifiesta por medio de prácticas conscientes o inconscientes que culminan en desventajas o privilegios para individuos, a depender del grupo social al que pertenezcan.⁹⁵

La generalidad y el origen de nuestros diagnósticos de época llevan la marca del eurocentrismo. Una manera de ser más precisos en nuestros diagnósticos es incorporando la

⁹⁴ Mbembe, A. (2018). *Crítica da razão negra*. São Paulo: N-1 Edições. p. 92.

⁹⁵ Almeida, S. L. (2018). *O que é racismo estrutural*. Belo Horizonte: Letramento. p. 32.

preocupación por la particularidad de nuestra cultura y sociedad. Y una forma privilegiada para acceder a esta operatoria podría ser rescatar del olvido el significante “eurocentrismo” y avanzar en los desarrollos poscoloniales y decoloniales –no simplemente en los posmodernos. Por tal motivo, desde APOLa Salvador entendemos que en Brasil precisamos destacar una particularidad del lazo social e incorporar el racismo como diagnóstico de época que produce sufrimiento con el cual opera el psicoanálisis que practicamos en APOLa. Incorporar el diagnóstico de racismo como una forma particular entre otras tendencias diagnosticadas en nuestro PIC, que precisa ser destacada y nombrada en su especificidad.

Lo diré de otro modo: el efecto del devenir del sujeto de la ciencia, sus consecuencias/tendencias “antropológicas”, en Brasil, no se limita a la exclusión de la verdad o la alienación en el discurso científico-objetivante, sino que se desarrolla por toda una compleja trama de relaciones y efectos sociales y subjetivos cuyo **diagnóstico inequívoco es: racismo.**

Así como una institución tiene una acción condicionada a una estructura social previamente existente, [...] el racismo que esa institución venga a expresar es también parte de esa misma estructura.⁹⁶

Al no asumir de forma explícita el racismo como un diagnóstico del malestar cultural con el cual opera el psicoanálisis de APOLa, no solamente limitamos la potencia de nuestras investigaciones, sino también, nos vinculamos de forma inconsciente con el racismo estructural e institucional; y nos acercamos a la posición hegemónica del psicoanálisis del cual nos proponemos en oposición y como alternativa. Como diría Bento⁹⁷ nos tornamos solidarios de un “pacto de *blanquitude*” que, bajo el ideal colonial, entiende que no es necesario discutir cuestiones específicas como el racismo y prefiere usar otras formas de opresión, generalizando sus efectos socioculturales y subjetivos.

Entonces, al incluir el racismo como diagnóstico de época en el PIC, incluimos mejor, la particularidad cultural en nuestro programa de investigación. En otras palabras, el racismo en Brasil -pero también en América Latina- como particularidad social y cultural de los efectos antropológicos de la revolución epistémica del sujeto de ciencia. El diagnóstico del racismo nos permite pensar de forma más potente y precisa la particularidad (cultural y social) del sujeto de psicoanálisis. Al escribirlo, podemos distinguirlo de otras formulaciones, por

⁹⁶ Almeida, S. L. (2019). *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen. p. 47.

⁹⁷ Bento, M. A. S. (2014). Branqueamento e branquitude no Brasil. En Bento, et al. *Psicologia social do racismo: estudos sobre a branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes. pp. 24-58.

ejemplo, biologicismo o segregacionismo, que, bajo el pretexto de la inclusión, producen una asimilación capaz de borrar rasgos distintivos del racismo.

En este sentido, seguimos el argumento de Sueli Carneiro, cuando aboga no solo por la inclusión, sino también por la introducción del dispositivo de racialidad en el psicoanálisis.⁹⁸ Esta introducción debe evitar que sea incluida y asimilada por otras realidades que podrían producir importantes efectos de borramiento. Para ilustrar esto, cabe mencionar su crítica al dispositivo de sexualidad de Foucault -tan fundamental para el descubrimiento del psicoanálisis; y, agregamos, para el estancamiento de su conocimiento- en la medida en que supone una superposición tácita con el dispositivo de racialidad. La autora considera a la racialidad como un dispositivo por producir un campo ontológico, epistemológico y de poder capaz de lograr modos de subjetivación. Esto implica, fundamentalmente, reconocer: a) que así como en la sexualidad existe un deseo de conocer la verdad por parte del sujeto, en este caso a través del conocimiento, la práctica discursiva, sobre las personas negras; b) estos conocimientos, los discursos, se caracterizan por la producción y redistribución de placeres y enunciados que son más válidos que otros en un determinado régimen de verdad; c) produce una ontología del ser y la diferencia, donde la construcción del negro como Otro, como diferencia, permite establecer jerarquías entre el ser y el no ser, superior e inferior, etc.

Para lograr la distinción de este dispositivo de racialidad, la autora recurre a la noción de “contrato racial” del filósofo Charles Mills, localizada en el siglo XV tras las expediciones de conquista y en los siglos XVII y XIX en el imperialismo europeo. Básicamente, es un contrato basado fundamentalmente en el diferenciador de raza, donde los blancos iguales expulsan a los que son diferentes al estado de naturaleza. La diferencia entre blancos y no blancos organiza todos los patrones de poder en la jerarquía social.

Es verdad que partimos de afirmaciones generales –y efectos– sobre el racismo individual, institucional y estructural, es decir, de las relaciones raciales. Sin embargo, proponemos que nuestra investigación en psicoanálisis puede contribuir a partir de la especificidad de pensar/teorizar sobre los límites de los textos/saberes/discursos del dispositivo de racialidad, es decir, los problemas que rodean la enunciación de la diferencia vinculada a este dispositivo. Para esto, resta saber si el PIC es internacional, si es UNO. En ese caso deberíamos agregar una línea -presento un cuadro parcial:

⁹⁸ Carneiro, S. (2023). *Dispositivo de racialidade. A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar.

Individualismo
Biologicismo
Nihilismo
Sexualización de la identidad
Racismo

En caso contrario, deberíamos pensar en incorporar la lógica de las columnas para que cada cultura y sociedad (cada sede) coloque su particularidad -presento un cuadro parcial.

Individualismo	Racismo
Biologicismo	
Sexualización de la identidad	

BIBLIOGRAFÍA:

1. Almeida, S. L. (2018). *O que é racismo estrutural*. Belo Horizonte: Letramento.
2. Almeida, S. L. (2019). *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen.
3. Bento, M. A. S. (2014). *Branqueamento e branquitude no Brasil*. En Bento, et al. *Psicologia social do racismo: estudos sobre a braquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
4. Bhabha, H. (2019). *O lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
5. Carneiro, S. (2023). *Dispositivo de racialidade. A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar.
6. Eidelsztein, A. (2008). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Vol. I*. Buenos Aires: Letra Viva.
7. Lacan, J. (1998). A agressividade em psicanálise. En *Escritos*. Traducción de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar.
8. Lacan, J. (1998). A ciência e a verdade. En *Escritos*. Traducción de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar.
9. Mbembe, A. (2018). *Crítica da razão negra*. São Paulo: N-1 Edições.
10. Souza, J. (2003). *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editora da UFMG/Iuperj.
11. Taylor, Ch. (2005). *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola.

MARTIN MEZZA

Psicólogo (UBA); Psicoanalista socio de APOLa internacional y director de APOLa Salvador; Magister en Salud Mental Comunitaria (UNL,a); Doctor en Salud Pública (ISC-UFBA); Posdoctorando en participación social e incorporación de tecnológicas en salud (ISC-UFBA). e-mail: martinmezza@hotmail.com

Posverdad: el problema de la verdad en la posmodernidad.

Post-truth: the problem of truth in post-modernity.

CRISTINA MIRETTI

RESUMEN:

Se analizan desarrollos teóricos acerca de la posverdad de algunos autores contemporáneos, que la plantean como un problema central respecto del saber y la verdad en la posmodernidad. Se articulan algunos conceptos de la obra de J. Lacan para pensar el lugar del psicoanálisis en relación a la tendencia a desdibujar, al punto de plantear como irrelevante, la dimensión de la verdad al atomizarla en convicciones privadas y singulares.

PALABRAS CLAVE: verdad – posverdad – posmodernidad – posmodernismo – yocracia – medio decir – discurso.

ABSTRACT:

Theoretical developments about post-truth by some contemporary authors are analyzed, which pose it as a central problem regarding knowledge and truth in post-modernity. Some concepts of J. Lacan's work are articulated to think about the place of psychoanalysis in relation to the tendency to blur, to the point of irrelevance, the dimension of truth by atomizing it in private and singular convictions.

KEYWORDS: truth - post-truth - post-modernity - post-modernism - yocracy – half say – discourse.

La palabra posverdad fue utilizada por primera vez en la prensa norteamericana en 1992, en un artículo de Steve Tesich para la revista *The Nation* sobre los escándalos del Watergate y la guerra de Irak. Allí Tesich escribió:

[...] hemos adquirido un mecanismo espiritual que puede despojar a la verdad de cualquier significado. De manera muy fundamental, nosotros, como pueblo libre, hemos decidido que queremos vivir en un mundo de posverdad.⁹⁹

En 2016, “Posverdad” fue elegida palabra del año por los diccionarios Oxford, definida como:

Aquello que se relaciona con, o denota, circunstancias en la que los hechos objetivos son menos influyentes a la hora de conformar la opinión pública, que las apelaciones a la emoción y a las creencias personales.¹⁰⁰

⁹⁹ Tesich, S. (1992). A government of lies. En *The Nation magazine*. p. 12.

¹⁰⁰ Oxford English Dictionary. (2016). Entry: post-truth.

Se analizarán en este artículo consideraciones acerca de la posverdad de los libros *Posverdad y otros enigmas* de Maurizio Ferraris¹⁰¹ y *Posverdad* de Lee MacIntyre¹⁰². Ambos filósofos contemporáneos. Ferraris es italiano creador de la corriente Nuevo Realismo. Por su parte, MacIntyre es catedrático en la Universidad de Boston y su trabajo se centra en el cuestionamiento del negacionismo científico.

Estos autores, así como otros artículos consultados, plantean que si bien siempre ha habido mentiras y engaños como parte de la vida política y de la vida pública en general, la posverdad es **un problema nuevo, propio de la posmodernidad y que además tiene un lugar central en nuestra era.**

[...] emerge, precisamente por medio del fenómeno de la posverdad, algo así como la verdad sobre nuestra época [...]¹⁰³

Dentro de los ejemplos más conocidos en la categoría de posverdad se encuentran las teorías del desarrollo inteligente, el negacionismo respecto del calentamiento global, el terraplanismo, las teorías anti-vacunas, las campañas con estadísticas falaces a favor del Brexit en Gran Bretaña, entre otras.

Posverdad designa un posicionamiento frente al cuestionamiento de *una* verdad o de *La Verdad*, el mismo postula que hay muchísimas verdades paralelas y alternativas unas respecto de otras, todas iguales entre sí, sin que ninguna pueda reclamar mayor estado de legitimidad. Esto habilitaría luego a ignorar algo que se plantea con valor de verdad para la sociedad en su conjunto o incluso tuviera el aval de una comunidad científica, porque no coincide con lo que cada uno quiere, piensa o siente, privilegiándose las convicciones privadas. Y a partir de allí entonces, tomar o incluso fabricar una verdad alternativa más acorde a cada uno.

Según Ferraris, la posverdad nace del encuentro entre una corriente filosófica -el posmodernismo-, una época histórica -la posmodernidad-, y una innovación tecnológica -los nuevos medios digitales de comunicación. Consistiendo en un movimiento de privatización y atomización de la verdad, que tiene su lugar de desarrollo privilegiado en los nuevos medios de comunicación. La define como:

¹⁰¹ Ferraris, M. (2019). *Posverdad y otros enigmas*. España: Alianza.

¹⁰² MacIntyre, L. (2018). *Posverdad*. Madrid: Cátedra.

¹⁰³ Ferraris, M. (2019). Op. cit. p. 109.

[...] atomismo de millones de personas convencidas cada una de tener razón, pero que no están juntas entre sí [...] El núcleo de esta nueva ideología es la pretensión de estar en posesión de la verdad de forma independiente [...] ¹⁰⁴

En el libro *Posverdad* de MacIntyre se puede leer un fragmento de una entrevista realizada para CNN al entonces presidente de la Cámara de Representantes, Newt Gingrich. La periodista le pregunta su opinión acerca de datos del FBI, que indicaban en ese momento un descenso en la tasa de asesinatos:

Periodista: Los delitos con violencia, la tasa de asesinatos es baja. Se han reducido.
Gingrich: El estadounidense medio, se lo apuesto esta mañana, no piensa que los delitos se hayan reducido, no piensa que estemos más seguros [...] La gente se siente más amenazada. [...] me quedaré con cómo se siente la gente y dejaré que usted se vaya con sus teóricos. ¹⁰⁵

Ambos autores acusan de producir el fenómeno de la posverdad a las filosofías radicales de los siglos XIX y XX que cuestionaron la existencia de verdades absolutas y universales, tal como había sostenido la Ilustración en Occidente. A estos desarrollos filosóficos se los engloba con el nombre de posmodernismo. En la modernidad:

[...] la razón aseguraría el progreso, conduciría hacia el bien-estar social, disiparía las tinieblas, acabaría paulatinamente con los misterios de la naturaleza, liberaría a los individuos de las falsas creencias que permiten subyugarlos, y destruiría por fin la posibilidad misma de arbitrariedad, creando una sociedad de seres humanos libres y felices. ¹⁰⁶

Según Ferraris, en cambio, el principio fundamental del posmodernismo se puede resumir en el postulado de Nietzsche “no existen hechos, solo interpretaciones”. ¹⁰⁷ En su obra, Nietzsche –autor que inaugura el posmodernismo- cuestiona el concepto de verdad y sostiene que la verdad no es más que un constructo moral. Así, lo que es llamado verdad no sería más que:

¹⁰⁴ Ferraris, M. (2019). Op. cit. p. 107.

¹⁰⁵ Reportaje para CNN de Alisyn Camerota a Newt Gingrich. En MacIntyre, L. (2018). Op. cit. p. 2. Disponible en: <http://transcripts.cnn.com/TRANSCRIPTS/1607/22/nday.06.html>

¹⁰⁶ Santana Pérez, J. M. y Pérez Rodríguez, A. M. (1999). Habermas y Foucault: Modernidad, Posmodernidad y Teoría de la Historia. *Revista VEGUETA*, Número 4, p. 107.

¹⁰⁷ Nietzsche, F. (2008). *Fragments Póstumos (1885-1889). Volumen IV*. Madrid: Tecnos. p. 108.

[...] el compromiso de mentir de acuerdo con una convención.¹⁰⁸

Los autores mencionados ubican en la misma serie detrás de Nietzsche a Heidegger, –quien planteó la tesis del lenguaje como la casa del ser-, M. Foucault –quien propuso que la verdad no posee ninguna esencia metafísica, sino que se establece en la trama de las redes de poder-, y J. Derrida –quien introduce el método de la deconstrucción y la idea de que todo es texto y puede recibir diferentes interpretaciones, sin que ninguna pueda plantearse como la verdadera o última.

A su vez, las críticas que el posmodernismo opuso al concepto de hombre –al provocar una liberación de las cadenas identitarias- habrían conducido a que las fuerzas sociales, los educadores y los padres se dedicaran a incentivar en sus alumnos e hijos, los mitos de la autoestima, el **sé tú mismo**, y el ve donde te lo mande tu corazón y tu creatividad.

El posmodernismo como movimiento filosófico se propone así como aquel movimiento que principalmente habría sembrado el terreno hacia la posverdad. MacIntyre postula que las teorías que atacan la posibilidad de una verdad única y objetiva socavaron la autoridad de la ciencia, dado que para el posmodernismo radical, la ciencia no tendría ningún privilegio especial sobre otras visiones del mundo, incluso ni siquiera en relación con las cuestiones de los hechos empíricos, produciendo la siguiente idea: **si no hay ninguna verdad última o absoluta, mi verdad vale tanto como la de cualquier otro. Es una narración del mundo como cualquier otra.**

Debido a esto, se ha cuestionado tanto la motivación como la competencia de los científicos. Sospechar permanentemente de la legitimidad de la verdad científica produciría el negacionismo. Después de todo, si uno sospecha que toda la ciencia está sesgada, no sería extraño considerar que cualquier teoría pudiera estar contaminada por las creencias ideológicas de su autor.

Frente a este estado de cosas, Ferraris propone, como solución, un retorno a la ontología. Dice:

La ontología es lo que hay. Los hechos son verdaderos si se corresponden con los objetos de la ontología [...]¹⁰⁹

¹⁰⁸ Nietzsche, F. (1994). *Sobre Verdad y Mentira en el Sentido Extramoral*. Madrid: Tecnos. p. 8.

¹⁰⁹ Ferraris, M. (2019). Op. cit. p. 125.

Y de esa forma volver a pisar sobre seguro, para fundar a partir de allí, un saber sobre lo que hay.

El punto de partida de la perspectiva neorrealista que estoy proponiendo es la distinción neta entre ontología y epistemología.¹¹⁰

Si para la filosofía negativa el asunto consistía en revocar toda consistencia ontológica del mundo y así reconducir todo al pensamiento y al saber, de donde proceder a reconstruir el mundo por vía epistemológica, con el realismo positivo (neorrealismo) es posible partir de la ontología para fundar una epistemología.¹¹¹

Algunos cuestionamientos a la relación de necesidad entre los desarrollos teóricos y autores englobados dentro del posmodernismo y el efecto llamado posverdad como única respuesta posible

Considero que algo que pasan por alto los autores es que lo que se designa como posverdad, posee una íntima relación con lo que se define como individualismo sustancialista y nihilismo, imperantes en nuestra época. Dado que la posverdad se sostiene en la idea de que es posible considerar a una verdad como individual y cuyo respaldo es simplemente lo que siente o le parece a cada persona y que, de este modo, toda creencia o convicción posee el mismo valor de verdad, cualquier saber vale como cualquier otro, es decir tiene un valor nulo. Si todo tiene el mismo valor, nada lo tiene (nihilismo).

Propongo pensar de otra forma el problema a partir de los desarrollos de J. Lacan sobre la teoría de los 4 discursos y el concepto de verdad, tan importante y tan desarrollado en su obra.

En el *Seminario 17*, J. Lacan define al discurso como una estructura de ciertas relaciones fundamentales y estables, entre significantes.¹¹² El discurso es una estructura que excede a la palabra, puede existir incluso sin palabras, y en ella se inscriben nuestros actos, nuestra conducta, tanto como las enunciaciones efectivas. Más aún, la realidad misma se funda en el discurso. Esta estructura que se produce por la relación entre un significante con otro, funciona con base en ciertas reglas y produce la emergencia del sujeto y de un elemento de imposibilidad, una pérdida que Lacan nombra objeto *a*. Por lo tanto, no hay estructura discursiva cuya consistencia no padezca de un efecto de incompletud, que marca su límite. En

¹¹⁰ Ibidem. pp. 125-126.

¹¹¹ Ibidem. p. 128.

¹¹² Lacan, J. (1969-1979). *Le séminaire. Livre XVII: L' envers de la psychanalyse*. Disponible en: <http://staferla.free.fr>

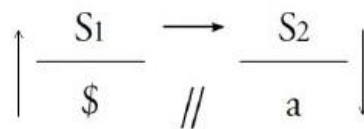
los discursos formalizados por Lacan, la verdad recibe diferentes tratamientos de acuerdo al lugar que ocupa.

Esta estructura del discurso:

[...] no tiene nada de abstracto respecto de la realidad. Por el contrario, está ya inscrito en lo que funciona como esa realidad de la que hablaba hace un momento, la del discurso que está ya en el mundo y lo sostiene, al menos el mundo que conocemos.¹¹³

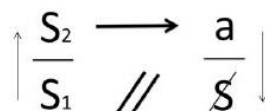
Lacan diagnostica que, como nunca, nos encontramos en un punto de expansión, de paroxismo del discurso del amo, en una sociedad que se funda en él.

Discurso del amo:



Según el diagnóstico que realizó, durante el Siglo XX, el discurso del amo lo abarcaría todo. Haciendo la salvedad que se refiere a las sociedades que podríamos englobar dentro de Occidente. Y lo haría bajo dos modalidades, por un lado, a partir de una modificación en el lugar del saber y la verdad –el discurso universitario- por otro, a partir de una modificación en la economía del valor, con la aparición de la plusvalía –el discurso del capitalista. Este último discurso no aparece formalizado en un matema en relación a los otros cuatro, sino sólo una vez en la obra de Lacan. Algunos autores sostienen incluso que no puede considerarse discurso dado que no habilitaría un lazo social posible como los demás.

Discurso universitario:



¹¹³ Lacan, J. (1969-1979). Op. cit. p. 7.

El saber en el lugar del agente en el discurso universitario, produciría para Lacan una nueva tiranía del saber, funcionando como saber de amo. Un saber que se plantea como un **todo saber**. Es el lugar del saber que caracteriza para Lacan al discurso de la filosofía. Este discurso no puede eliminar del lugar donde se halla su verdad, abajo a la izquierda, al significante amo, y según Lacan esto se puede leer como **el mito del yo ideal, del yo que domina, o del enunciador idéntico a sí mismo**. Según Lacan vivimos en una cultura de la **yocracia**. Como consecuencia:

[...] porque el signo del amo ocupa ese lugar, toda pregunta por la verdad resulta, hablando con propiedad, aplastada/triturada (*écrasée*).¹¹⁴

Cabe preguntarse si los autores del llamado posmodernismo escaparían -o si podrían ubicarse totalmente por fuera- del discurso universitario y de la ontología.

Posverdad quizás podría ser pensada como una respuesta al cuestionamiento que se produjo durante el Siglo XX del ideal iluminista de un saber tecnológico-científico y filosófico cada vez más completo vinculado al progreso, a partir fundamentalmente, por una parte, de los desarrollos de la física cuántica que cuestionaron el ideal de alcanzar un saber completo sobre el mundo y por otro, al cuestionamiento de los conceptos de verdad y de la idea de hombre como unívocos que produjo la filosofía posmodernista. La ciencia moderna, a partir de los desarrollos de la teoría de la relatividad y de la física cuántica, postularon límites al saber, imposibles de atravesar, imposibles lógicos, con, por ejemplo, el principio de incertidumbre de Heisenberg o los teoremas de indecidibilidad de Gödel en matemáticas, etc.

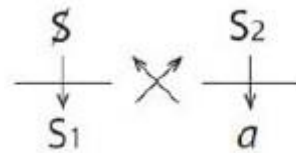
Esta respuesta posmoderna al cuestionamiento de La Verdad no es la única posible. Ella refuerza y va en el mismo sentido de la expansión del discurso del amo en el modo universitario, pero bajo la forma de un individualismo extremo o yocracia. Es decir, una respuesta que tiene como eje un concepto de verdad interior, propia de cada uno, y que se supone que se alcanza de forma intuitiva, en función de las emociones y sensaciones personales. Una verdad privada, basada en las creencias y sensaciones internas de cada uno, es decir, que no pasa por el concurso del Otro. Una idea de verdad que se sostiene en el mito del yo ideal que postula un enunciador idéntico consigo mismo, que sabe lo que dice y desde donde habla.

La segunda modificación propia de su diagnóstico, respecto de la expansión del discurso amo, Lacan la formaliza como el discurso del capitalista respecto de la producción de valor.

¹¹⁴ Ibidem. p. 62.

Este discurso aparece formalizado en la conferencia que da Lacan en la Universidad de Milán en 1972.¹¹⁵

Discurso capitalista:



¿Por qué, se pregunta Lacan, ocurrió la mutación que le dio al discurso del amo su estilo capitalista? Se debe, dice, a lo que Marx articuló como plusvalía. Todo discurso, padece de un efecto de incompletud por el hecho de que ningún significante puede significarse a sí mismo. El efecto de eso es una pérdida que Lacan llama -a partir del *Seminario 16*- plus de gozar. Lo hace sobre el concepto de plusvalía de Marx, en relación a la recuperación de una dimensión de valor, sobre la *falta-en-ser* producida por la articulación entre significantes -operación de alienación-, a partir de la ubicación del sujeto como objeto para el Otro -operación de separación.

La mutación se produce porque algo cambia en el discurso del amo a partir de cierto momento de la historia en la cual el plus de gozar se empieza a contar, a contabilizar. La plusvalía puede entonces comenzar a acumularse. En el discurso del amo no era posible conjuntar el plus de gozar con la verdad del amo. En cambio, en el discurso del capitalista, esta impotencia de la conjunción queda liquidada, la plusvalía se añade al capital y comienza la acumulación. El rico, el hombre de negocios, dice Lacan, es el amo moderno, que compra todo, pero no paga el precio. A partir de ahí, el significante amo aparece como más inatacable aún. En este discurso el S₁ también ocupa el lugar de la verdad.

En la conferencia mencionada, Lacan advierte que este discurso no se sostiene:

La crisis, no del discurso del amo, sino del discurso capitalista, que es su sustituto, está abierta. No es que yo diga que el discurso capitalista esté mal, es al contrario algo locamente astuto. En fin, es después de todo lo más astuto que se ha hecho como discurso. No por eso está menos consagrado a reventar. Es que es insostenible.¹¹⁶

¹¹⁵ Lacan, J. (1972). Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972. Du discours psychanalytique. Disponible en: <https://ecole-lacanienne.net/es/bibliolacan/pas-tout-lacan-3/>

¹¹⁶ Ibidem.

Alfredo Eidelzstein, en *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*,¹¹⁷ trabaja sobre la siguiente idea. El concepto de fetichismo de las mercancías de Marx, designa un desplazamiento del valor desde el objeto agalmático producto del lazo social -es decir, un objeto que no inscribe valor monetario o de mercadeo sino valor social- hacia las mercancías que sí poseen valor monetario. El valor queda del lado de las mercancías y se produce un trastocamiento de las relaciones entre mercancías e individuos. Las mercancías son objetos tridimensionales, que cambian permanentemente y cuyo valor es de mercado, no pueden ni podrían funcionar como objetos *a*, causa del deseo. El discurso capitalista obstaculizaría de este modo la posibilidad de una interpretación del objeto *a* causa del deseo que aporta una dimensión de verdad, creador de valor social, no mercantil y articulado plenamente al Otro y a la división subjetiva, al ocupar el S_1 el significante amo el lugar de la verdad y al producirse la acumulación del resto.

Por su parte, Jean Baudrillard en su libro *La Sociedad de Consumo*,¹¹⁸ sostiene que bajo el modo de teorías, informaciones, opiniones, lo que se dice circula como objetos de consumo en los medios masivos -con a veces evidentes intenciones de manipulación política y económica- y se consume como cualquier otro producto del mercado. Son verdades producidas como artefactos, cuyo valor producido es plusvalía. Toda significación es vuelve consumible, perdiendo dimensión de verdad como valor diferencial.

Podemos entonces plantear la Posverdad como aquel tratamiento de la pregunta por la verdad que desestima la pregunta misma y tiene como condición de posibilidad la expansión y exacerbación del discurso del amo bajo los modos universitario y capitalista. Lo que produciría un aplastamiento de cualquier dimensión de la verdad como pregunta en inmixión al sostener como premisa el ser, idea en la que se apoya el individualismo. Y al tomar las **verdades individuales** valor de objeto de mercado, que adquirirá valor solamente como objeto de consumo.

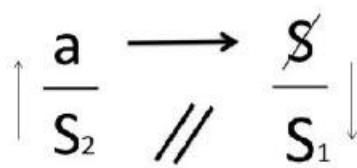
El concepto de verdad en la obra de Lacan: Otra respuesta posible

Lo que puede oponerse al discurso amo para Lacan es el discurso del analista.

Discurso del analista:

¹¹⁷ Eidelzstein, A. (2008). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Volumen II*. Buenos Aires: Letra Viva.

¹¹⁸ Baudrillard, J. (2011). *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI.



Este se ubica en el punto opuesto al discurso del amo, en tanto el discurso del amo sostiene la voluntad de dominar. Su sujeto, el del discurso del analista, no se sabe en tanto sujeto que sostiene el discurso. Tiene como efecto lo real como imposible lógico y en cuanto a la verdad, todo lo que se puede saber funciona en el registro de la verdad, como medio decir:

[...] es en el nivel donde el saber asume la función de verdad, y ahí estamos, propiamente hablando, condenados a lo que -incluso en este punto, aún poco claro para nosotros, de la relación entre saber y verdad- sólo a partir de un medio decir, reconozcámoslo, podemos afirmar algo. [...] Significa que si decimos algo de una manera, en este orden, en este campo, habrá otra parte que, a partir de este mismo decir, se vuelve absolutamente irreductible, completamente oscura.¹¹⁹

En la obra de Lacan encontramos un concepto de verdad que difiere tanto de una verdad última, absoluta e inmutable, que supondría la garantía del Otro del Otro, garantía del saber, así como también de un concepto de verdad sostenida en el yo, con la ilusión de no pasar por el Otro/otro, que se desdibuja como verdad.

¹¹⁹ Lacan, J. (1969-1979). Op. cit. p. 64.

BIBLIOGRAFÍA:

1. Eidelsztein, A. (2008). *Las Estructuras Clínicas a Partir de Lacan. Vol. II*. Buenos Aires: Letra Viva.
2. Eidelsztein, A. (2015). *Otro Lacan: estudios críticos sobre los fundamentos del psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Letra Viva.
3. Ferraris, M. (2019). *Posverdad y otros enigmas*. Madrid: Alianza.
4. Foucault, M. (2013) *La Inquietud por la verdad: escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires: Siglo XXI.
5. Lacan, J. *Séminaire XVII: L' envers de la psychanalyse 1969-1970*. Disponible en <http://staferla.free.fr> y Lacan, J. (2006) *El Seminario, Libro 17, El reverso del Psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós.
6. Lacan, J. *Séminaire XVI: D'un Autre à l'autre 1968-1969*. Disponible en <http://staferla.free.fr> y *El Seminario, Libro 16, De un discurso que no sería del semblante*. Traducción Bilingüe de la Ecole Lacanienne de París, disponible en <https://lacanerafreudiana.com.ar>
7. Lacan, J. *Séminaire XVIII: D'un discours qui ne serait pas*. Disponible en <http://staferla.free.fr> y *El Seminario, Libro 18, De un discurso que no sería (del) semblante*, disponible en <https://lacanerafreudiana.com.ar>
8. Lacan, J. *Conferencia en Milán*. Traducción sobre la versión original: Ecole Lacanienne de Psychanalyse (Francia) *Du discours psychanalytique – 12 mai 1972 – à l' Université de Milan* disponible en <https://www.elsigma.com/>. Versión en francés disponible en: <https://ecole-lacanienne.net/es/bibliolacan/pas-tout-lacan-3/>
9. MacIntyre, L. (2018). *Posverdad*. Madrid: Cátedra.
10. Montoya, M. (2019). *La era de la posverdad, la posveracidad y la charlatanería*. Publicado en *+I Sumando historias*.
11. Nietzsche, F. (2008). *Fragments Póstumos. Volumen IV (1885-1889)*. Madrid: Tecnos.
12. Nietzsche, F. (1873). *Sobre verdad y mentira en sentido extra moral*. Disponible en: <https://www.lacavernadeplaton.com/>
13. Santana Pérez, J. M. y Pérez Rodríguez, A. M. (1999). Habermas y Foucault: Modernidad, Posmodernidad y Teoría de la Historia. *Revista VEGUETA*. Número 4.
14. Tesich, S. (1992). A government of lies. En *The Nation magazine*.

CRISTINA MIRETTI

Psicóloga egresada de la U.N.R. Psicoanalista. Realiza su práctica clínica en Buenos Aires en consultorio desde 2010. Participó en calidad de miembro de Apertura Buenos Aires, Sociedad Psicoanalítica, desde 2007 y actualmente es socia de APOLa Internacional.

e-mail: cristinamiretti@hotmail.com

Discurso y *dit-mension*: ¿hay una performatividad específica del psicoanálisis?

Discourse and *dit-mension*: is there a specific performativity of psychoanalysis?

HAYDÉE MONTESANO

RESUMEN:

En su libro “Cómo hacer de verdad cosas con palabras”, Bárbara Cassin retoma la formulación de Austin sobre el carácter performativo del lenguaje. El interés que se plantea para nosotros, posicionados en el campo del psicoanálisis, es la articulación de esta propuesta con la formulación conceptual del discurso y la *dit-mension* que establece Lacan.

PALABRAS CLAVE: lenguaje – performativo – discurso – *dit-mension*.

ABSTRACT:

In her book "How to really do things with words", Bárbara Cassin takes up Austin's formulation of the performative character of language. The interest that arises for us, positioned in the field of psychoanalysis, is the articulation of this proposal with Lacan's conceptual formulation of discourse and *dit-mension*.

KEYWORDS: language – performative – discourse - *dit-mension*.

Introducción

Si bien podemos afirmar que nadie en la comunidad psicoanalítica pondría en dudas la relación del psicoanálisis con el lenguaje y, hasta podría ser el punto de acuerdo común e incuestionable, en cuanto se intenta alcanzar alguna precisión sobre esta relación, nos encontraremos con diferencias inocultables. Estas diferencias obedecen a concepciones dispares tanto sobre la idea de lenguaje como también de la concepción del psicoanálisis; la consecuencia recae en cómo será considerada específicamente la relación.

Mi propósito para esta presentación es revisar un tema en particular de los estudios sobre el lenguaje y de qué manera constituyen cierta forma específica en la relación con el psicoanálisis.

Previamente, a los fines de establecer con precisión cómo pensamos en APOLa la articulación entre el campo del lenguaje y el psicoanálisis, voy a repasar en el PIC¹²⁰ los puntos en los que se especifica la forma en que el lenguaje se articula con el campo del psicoanálisis, para luego pasar al asunto en particular que quiero presentar.

¹²⁰ Programa de Investigación Científica.

Premisas:

Punto 5º: interterritorialidad científica del psicoanálisis. Lo que significa plantearlo íntimamente articulado a otras disciplinas científicas vecinas como la matemática, la lógica, la física, el análisis de discurso, la lingüística, la antropología, la historia, etc.¹²¹

Conceptos fundamentales:

1) INDIVIDUALISMO: Concebimos al sujeto existiendo solamente en inmisión (mezcla que no se desmezcla) de Otredad. Sostenemos Eso Habla (*Ça parle*); que el Inconsciente es el discurso del Otro/A y que el emisor recibe del receptor su propio mensaje en forma invertida.

2) BIOLOGIZACIÓN: Planteamos a la pulsión como el eco en el cuerpo del hecho del decir y al gozo como gozo del Otro/A y gozo fálico (fuera del cuerpo), ambos imposibles de ser originados y localizados en la sustancia viva. Ambos son creaciones de la articulación significante en el campo del Otro/A que inciden y afectan al cuerpo 3D.

3) TIEMPO: Analizamos, mediante el concepto de tiempo circular (“futuro anterior”) en el cual no se puede establecer la anterioridad lógica ni cronológica del cuerpo biológico respecto del orden simbólico, ni de la anticipación respecto de la retroacción, ni de la alienación respecto de la separación, tampoco del S_1 al S_2 . Es requerido aceptar un Big Bang del lenguaje y del discurso.

4) ESPACIO: Operamos, en la clínica psicoanalítica, con un espacio “topológico” en el sentido de concebirlo bidimensional (superficial) respecto del cual en ciertas oportunidades opera la diferencia interior exterior y en muchas otras no. Se funda en el agujero: *béance*, oquedad, creada por la articulación significante en el campo del Otro/A.

5) MATERIA: Concebimos a la materia del psicoanálisis como un materialismo de los términos del lenguaje, caracterizado por ser: insustancial, incorpóreo y antinatural. Es invisible e intangible. Posee consistencia lógica. Es planteado y operado como texto, tanto en sentido de S_1 y S_2 como de la función de la letra.

6) ENERGÍA: Sustituimos, para el psicoanálisis y los asuntos del sujeto, la energía biológica y las fuerzas físicas por la noción de valor (cualidad), entendido en una “economía política” cuya apreciación depende de factores tales como los surgidos del lazo discursivo, de

¹²¹ Disponible en: <https://apola.online/programa>

la lengua, de la sociedad, de la cultura y que debe admitir la existencia de factores aleatorios en toda historia particular (no singular).¹²²

Como se puede advertir, los diferentes términos que participan del campo del lenguaje, tal como es considerado por Lacan, presentan una articulación específica acorde a la red conceptual en juego, sea el uso, por ejemplo, de la noción de significante o la de discurso.

Una vez que podemos establecer esta relación, estamos en condiciones de introducir un aspecto particular que indaga sobre el valor performativo del lenguaje y si esta condición es localizable en el psicoanálisis. A su vez, si así fuera, cuál sería lo específico en nuestro campo.

En primera instancia voy a presentar someramente a qué refiere el performativo, a partir del debate formulado en la filosofía del lenguaje y la lingüística, para luego introducir en qué puntos habría una articulación con el psicoanálisis y proponer algunas conclusiones.

El performativo como categoría del campo del lenguaje

En el libro *Cómo hacer de verdad cosas con palabras*,¹²³ Barbara Cassin retoma, también a modo de homenaje, el título emblemático de la postulación de John Austin *¿Cómo hacer cosas con palabras?*¹²⁴ El interés sobre este trabajo de Cassin es, por una parte, volver sobre lo que ella designa la invención de Austin: el performativo y, a su vez, en la complejidad que introduce sobre esta condición o capacidad del lenguaje, ponderar cuál es la posible operatividad que tendría en el campo del psicoanálisis.

El planteo de Cassin es proponer un cortocircuito entre el performativo, anunciado por Austin en el año 1962 y una singularidad de la retórica antigua: “la omnipotencia del logos pensada y practicada por la sofística”.¹²⁵ Si bien localiza una comunidad entre estas posiciones, avanzará sobre aspectos distintivos de la retórica antigua, que no hacen al punto en el que intento avanzar, pero que resultan relevantes, ya que la autora las articula con la figura de Lacan.

En su libro *Lacan el sofista*,¹²⁶ ella comenta una frase del *Seminario 12*:

¹²² Ibidem.

¹²³ Cassin, B. (2022). *Cómo hacer de verdad cosas con palabras*. Buenos Aires: Cuenco de plata.

¹²⁴ Austin, J. L. (2006). *Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires: Paidós.

¹²⁵ Cassin, B. (2022). Op. cit. p. 8.

¹²⁶ Cassin, B. (2013). *Jacques el sofista*. Buenos Aires: Manantial.

El psicoanalista es la presencia del sofista en nuestra época, aunque con otro estatuto.¹²⁷

Desde su perspectiva, ubica al lenguaje, tanto para la sofística como para el psicoanálisis como el *pharmakon*, remedio y veneno; si es posible que haya efectos producidos por el significante y el equívoco, es porque su elemento es el acto de lenguaje. A lo que se agrega lo dicho por Benveniste, en cuanto el psicoanálisis es un lenguaje que actúa tanto como expresa, por lo tanto, es una performance compartida.

Si nos quedamos sólo con lo dicho hasta acá pareciera que por el hecho de asumir al acto de habla resultaría suficiente para plantear la condición performativa del lenguaje, aun sin desconocer el valor que esto entraña, es prioritario presentar con más precisión cómo se especifica la idea de la performatividad.

Para esto me voy a apoyar en algunos desarrollos de Bárbara Cassin y de Émile Benveniste, quienes retoman y analizan la propuesta de Austin.

Partimos de la idea central del invento de Austin: el performativo actúa; basado en su clasificación de los enunciados, distingue que en tanto el constatativo describe algo, el performativo lo hace. Un ejemplo del enunciado constatativo puede ser: “el gato está durmiendo”; descripción que queda afectada por la condición de verdad o falsedad. En cambio, el posible ejemplo del performativo “se abre la sesión”, dicho por la autoridad competente, no es ni verdadero ni falso, es un hecho.

Sin embargo, la supuesta sencillez de esta clasificación queda cuestionada a partir de la complejidad que se fue construyendo con el análisis crítico de referentes de diferentes campos.

Tomo algunos comentarios de Benveniste y de Cassin, no solamente por su relevancia, sino porque además son autores que incluyen en sus desarrollos diálogo con el psicoanálisis.

En el artículo “La filosofía analítica y el lenguaje”,¹²⁸ escrito en 1963, a un año de la conferencia de Austin, Benveniste analiza el performativo en el contexto de la filosofía analítica, en la medida de ser el ámbito en el que se encuadra Austin.

Este contexto es de interés porque señala la diferencia entre la perspectiva de la filosofía y la de la lingüística, aunque en este caso, los filósofos de Oxford abordan al lenguaje en su expresión ordinaria, atentos al uso coloquial. Por esta razón, Benveniste plantea que se genera un aporte muy importante para los lingüistas.

¹²⁷ Cassin, B. (2022). Op. cit. p. 16.

¹²⁸ Benveniste, E. (2007). “La filosofía analítica y el lenguaje”. En *Problemas de lingüística general I*. México, D.F.: Siglo XXI.

Sin embargo, es el mismo Austin quien, a la hora de establecer una forma certera para identificar un enunciado performativo, no alcanza a localizar un criterio gramatical, léxico o sintáctico que lo determine. Lo que terminaría dejando la distinción entre performativo y constativo en una gran ambigüedad. Sus argumentos problematizan la existencia de estas formas enunciativas, pero según advierte Benveniste, el límite con el que tropieza Austin es de estatuto lógico. Por lo tanto, ajeno a dar o no la razón al filósofo, Benveniste se apoya en que el performativo es un hecho de lengua y es en el campo de la lingüística donde buscará los argumentos sobre este tipo de enunciados.

El aspecto que analiza es el de las formas subjetivas de la enunciación lingüística; retomando un planteo anterior a la existencia de las categorías del performativo y el constativo, vuelve sobre la diferencia que él ya había señalado entre “yo juro”, que es un acto y “él jura”, que es una información, con la posibilidad de proponer sus propios argumentos.

Para establecer metodológicamente la delimitación del campo a analizar, selecciona cuidadosamente los ejemplos, dejando por fuera aquellos casos que pudieron tener alguna vez el valor performativo, pero que con el uso extendido se convirtieron en fórmulas coloquiales que ya no operan como actos. Tal el caso de: “Doy a usted la bienvenida” “Le aconsejo a usted hacerlo”; junto con aquellos que han funcionado en algún momento como performativos de intención mágica: “le doy a usted los buenos días”.¹²⁹

De los ejemplos que selecciona, logra establecer ciertas condiciones que hacen a las características de los enunciados performativos; desde el tipo de verbos declarativos conjugados en primera persona del presente, que deben incluir un dictum (dicho) por ejemplo: “Ordeno que la población sea movilizada”. Como también los verbos con un complemento directo y un término predicativo, tal el caso de “Designo a usted mi sucesor”. Vinculado con esta formalización de enunciados, se agregan condiciones del lugar desde el que se pronuncian, como lo es el de la autoridad facultada o también casos personales en los que alguien adquiere un compromiso en su pronunciamiento: juro; renuncio, etc.

De todos modos, más allá de estas condiciones, lo excluyente para ser un enunciado performativo es que se constate como acto y, a su vez, ese acto debe ser único, al respecto dice Benveniste:

¹²⁹ Benveniste, E. (2007). Op. cit. p. 192.

No puede ser efectuado más que en circunstancias particulares, una vez y una sola, en una fecha y lugar definidos. No tiene valor de descripción ni de prescripción sino, una vez más, de realización [...] es acontecimiento porque crea el acontecimiento.¹³⁰

A partir de esto el autor llega a las siguientes conclusiones:

- 1) Siendo un acto individual e histórico, un enunciado performativo no puede ser repetido, si otro lo repite pasa a ser un enunciado constataivo.
- 2) La propiedad del performativo es ser sui-refencial, ya que se refiere a una realidad que él mismo constituye.
- 3) De esto último surge que es manifestación lingüística, dado que debe ser pronunciado, debe ser dicho, coincidiendo el significado con el referente.
- 4) Un último aspecto es que el performativo no se define por la condición de modificar la situación empírica de alguien, el enunciado es el acto.

Retomando en este punto el libro de Bárbara Cassin, considero de interés una de las propuestas que ella realiza; se trata de la tercera dimensión del lenguaje. Parte de la filosofía clásica que tematizó dos dimensiones del lenguaje: *el hablar de* y *el hablar a*.

El primer caso, *hablar de*, es una predicación que puede ser verdadera o falsa y es el aspecto constataivo del discurso ordinario, por ejemplo: “la hoja es blanca”. En cambio, *el hablar a* es una cuestión de persuasión, es el discurso de la retórica, como podría ser la frase: “vamos los hijos de la patria”.

La característica de la tercera dimensión del lenguaje es la que Aristóteles menciona para rechazarla como “sofística”, a la que llama despectivamente: “hablar por hablar”; a lo que Cassin agrega:

Con Novalis, se llama logología; con Lacan: hablar a pura pérdida; con Austin: performativo. [...] Esta dimensión (se comprende por qué Lacan inventa la palabra *dit-mension* [dicha-mención]) no apunta ni a la verdad ni a la persuasión, sino a la pertinencia (*felicity*) en el sentido de realización, cumplimiento, lo que llamo en sofística: el efecto-mundo.¹³¹

De todos modos, la autora indica “la porosidad” en las fronteras de las tres dimensiones, lo que es netamente diferenciable teóricamente, es menos aislable en la performance

¹³⁰ Benveniste, E. (2007). Op. cit. p. 194.

¹³¹ Cassin, B. (2022). Op. cit. p. 10.

discursiva. En este sentido, Cassin plantea que, aunque no es equivalente el discurso sofisticado al performativo de Austin, es un discurso que hace cosas con palabras.

Psicoanálisis, entre la performatividad y la sofisticada

En varios de los puntos que hemos revisado hasta aquí, encontramos resonancia en unas cuantas propiedades del dispositivo psicoanalítico; sin embargo, estamos advertidos que no se trasladan automáticamente las formalizaciones de la lingüística a nuestro campo. El psicoanálisis, existiendo en el lenguaje, a su vez lo afecta e impacta con la urdimbre del inconsciente, la hipótesis de un sujeto que no sabe lo que dice y tampoco sabe que habla, pero además, para mayor paradoja esto acontece en la operatividad del significante, que necesitó la reformulación de Lacan en coherencia con esa nueva dimensión que le creó al lenguaje. Propongo leer esto en la lógica del bucle significante, dado que es en la retroacción del futuro anterior que el discurso del psicoanálisis puede *decir* su creación.

Desde esta perspectiva, vamos a retomar algunos de esos puntos mencionados; tal el caso de la referencia de Cassin a la *dit-mension* como propuesta de Lacan. La autora incluye una especificación que vincula directamente el neologismo lacaniano con el término *felicity* introducido por Austin y que alude a la efectiva realización de un acto discursivo. De este modo, se vincula directamente con el uso de la lengua, según la consideración de la pragmática que se apoya en el acto de habla.

A su vez, la propuesta de Alfredo Eidelsztein en su libro *Otro Lacan*,¹³² en el apartado que analiza el valor conceptual de la expresión “sustancia gozante”, introduce este neologismo como la crítica de Lacan al sentido común que nos lleva a confundir las dimensiones matemáticas con nuestra intuición espacial. Tal vez, podemos concluir que estas dimensiones, sea de estatuto matemático o lingüístico, se articulan en el discurso del psicoanálisis, justamente por el efecto de ser *dicho* desde esta estructura formalizada del discurso.

Por otra parte, al introducir la pregunta sobre la pertinencia del performativo en el dispositivo psicoanalítico, con la salvedad ya planteada previamente, hay algunas reflexiones que quiero proponer como punto de partida en la continuidad de esta investigación.

Una referencia ineludible en este tema es la mención directa y explícita de Lacan en el Seminario XV *El acto psicoanalítico*¹³³ a la figura de Austin, en relación con la producción

¹³² Eidelsztein, A. (2015). *Otro Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva.

¹³³ Lacan, J. (1967-1968). *El Seminario. Libro 15: El acto psicoanalítico*. Inédito en español. Disponible en francés en: <http://staferla.free.fr/S15/S15.htm>

del objeto *a* en la cadena significativa como acto del psicoanalista; un acto que podemos vincular directamente con la interpretación. Podemos considerar que este acto discursivo produce un nuevo sujeto, entendido como tema, asunto; en este sentido, no se trata de la consecuencia empírica de un individuo, mencionada por Benveniste, pero sí tal vez se aproxima al “efecto-mundo” de la sofística que plantea Cassin.

Este acontecer es específico del dispositivo psicoanalítico, cuya distinción fundamental es el inconsciente, esto nos permite proponer que habría dos acontecimientos de discurso de valor performativo. Uno, el nacimiento del psicoanálisis como nuevo lazo social y el otro la existencia del inconsciente en el entramado del texto clínico.

BIBLIOGRAFÍA:

1. Austin, J. L. (2006). *Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires: Paidós.
2. Benveniste, E. (2007). “La filosofía analítica y el lenguaje”. En *Problemas de lingüística general I*. México, D.F.: Siglo XXI.
3. Cassin, B. (2022) *Cómo hacer de verdad cosas con palabras*. Buenos Aires: Cuenco de plata.
4. Cassin, B. (2013). *Jacques el sofista*. Buenos Aires: Manantial.
5. Eidelsztein, A. (2015). *Otro Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva.
6. Lacan, J. (1967-1968). *El Seminario. Libro 15: El acto psicoanalítico*. Inédito en español. Disponible en francés en: <http://staferla.free.fr/S15/S15.htm>

HAYDÉE MONTESANO

Doctora en psicología por la Universidad de Buenos Aires. Psicoanalista. Presidenta APOLa.
e-mail: haydeemontesano@gmail.com

Algunas consideraciones sobre la ética y la creación *ex nihilo* en la práctica psicoanalítica.

Some considerations on ethics and *ex nihilo* creation in psychoanalytic practice.

CLAUDIO PASCUCCI

RESUMEN:

El presente trabajo forma parte de una línea de investigación más amplia que tiene como meta analizar la dimensión ética de la experiencia psicoanalítica a partir de la articulación entre la noción de real y la de creación *ex nihilo* tal como lo propone Lacan en su seminario dedicado a la ética. Dicha articulación será abordada a partir del análisis de un nudo conceptual propuesto por Lacan que son las nociones de la Cosa y la sublimación, conceptos que Lacan opera de manera diferencial con respecto a la teoría freudiana. Consideramos que este estudio permite dar algunas respuestas ante la pregunta ética acerca de cómo hacer en la práctica clínica.

PALABRAS CLAVE: ética – acto – real - ex nihilo - sublimación.

ABSTRACT:

The present work is part of a broader line of research that aims to analyze the ethical dimension of the psychoanalytic experience based on the articulation between the notion of real and creation *ex nihilo* as proposed by Lacan in his seminar dedicated to ethics. This articulation will be approached from the analysis of a conceptual knot proposed by Lacan, which are the notions of the Thing and sublimation, concepts that Lacan operates in a differential manner with respect to Freudian theory. We consider that this study allows us to provide some answers to the ethical question about what to do in clinical practice.

KEYWORDS: ethics – act – real - ex nihilo - sublimation.

Aquí, al menos, seremos libres [...] cosa digna de ambición es el reinar, aún en el infierno; más vale reinar en el infierno que servir en el cielo. Lucifer, el ángel caído.

John Milton, *El paraíso perdido*.

Desarrollo

Sabemos que Lacan dedica un seminario completo al estudio de la ética general y en particular la del psicoanálisis; no obstante, este concepto atraviesa de manera diagonal toda su obra, no solamente como un concepto interrelacionado a otras nociones del corpus teórico, sino como una categoría fundacional cuya especificidad lo lleva a situarlo como la esencia misma del psicoanálisis. En efecto, toda acción, tanto del analista como del analizante, debe ser situada en la perspectiva de una acción ética, es decir, en la perspectiva de un juicio, entendiendo a esto último, como un decir de algo sobre algo. En este sentido, podemos afirmar que solamente hay ética si se logra hacer que sobre la acción se le suponga un

sentido, esto es, anteponer a toda acción un sentido. Es en esta línea que trataremos de localizar y definir la ética del psicoanálisis en la teoría de Lacan. Dada la importancia que tiene tal noción, la presente investigación intenta revisar cuál es su especificidad en su teoría y que nos aporta en cuanto a nuestra práctica en los tiempos en que vivimos.

Ya Lacan inicia su seminario central sobre la ética del Psicoanálisis¹³⁴ con la siguiente pregunta: ¿El psicoanálisis es constitutivo de una ética a la medida de nuestro tiempo?

Si bien es un seminario dictado hace más de 60 años, esta pregunta debería mantenerse vigente para resituar el psicoanálisis, como teoría científica, en la línea de un progreso tanto en su teoría como en su praxis. Para el psicoanalista de hoy, la pregunta sobre la acción ética es un paso ineludible en los tiempos de superestructuras como la postmodernidad, la hipermodernidad, todas ellas signadas por un destino donde confluyen individualismo, biologismo y nihilismo.

En este sentido, comenzaremos por situar lo que Lacan denomina una ética “a la medida de nuestro tiempo”, es decir, explicitar de qué manera el psicoanálisis en lo referente a su ética aporta algo subversivo en los tiempos en que nos movemos. El filósofo francés Alain Badiou en su texto *La Ética, ensayo sobre la conciencia de la moral*,¹³⁵ nos esclarece sobre el lugar de la ética en el contexto social y económico contemporáneo y, a la vez, nos exhorta a una elección ante la pregunta sobre la ética en los tiempos postmodernos:

Que se la determine como representación consensual del Mal o como preocupación por el otro, la ética designa ante todo la incapacidad característica del mundo contemporáneo, de nombrar y de querer un Bien. Es preciso ir aún más lejos: el reino de la ética es sintomático de un universo en el que domina una singular combinación de resignación a lo necesario y de voluntad puramente negativa, incluso destructiva. Esta designación se debe designar como nihilismo.

Entre el hombre como soporte posible del azar de las verdades, o el hombre como ser-para-la-muerte (o para-la-felicidad) es preciso escoger. Esta elección también opera entre el coraje de las verdades y el sentimiento nihilista.¹³⁶

Históricamente, la ética, desde el campo de la filosofía y de la ciencia y desde los comienzos de la Ilustración, nace de la puja o lucha entre la fuerza de las necesidades de autoconservación de la humanidad y las fuerzas destructivas del Mal. Al decir de Nietzsche,

¹³⁴ Lacan, J. (1995[1959-1960]). *El Seminario. Libro 7: La ética*. Buenos Aires: Paidós.

¹³⁵ Badiou, A. (2003). *La Ética, ensayo sobre la conciencia moral*. París: Editorial Herder.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 57.

se trata de aquel nihilismo en donde, más que una voluntad de nada, es antes bien, un no querer nada. En este sentido, Badiou plantea la existencia de un callejón sin salida, que el mismo Lacan ya diagnosticaba en su seminario central como un *impasse* que se traslada al campo del psicoanálisis. Quizá la salida sea, tal como lo formula Badiou, una elección sobre cómo es llevada nuestra experiencia, en otros términos, con qué paradigma construimos la experiencia psicoanalítica: si nos apoyamos en la figura del hombre como soporte de las verdades o recurrimos al sujeto, *subiectum*, lo que subyace en toda acción, el “ser-para-la-muerte”¹³⁷ que se anuncia en un no ser.

Por su lado, el filósofo y sociólogo francés, Gilles Lipovetsky, en su obra *Los Tiempos Hipermodernos*,¹³⁸ texto en el que retoma el itinerario intelectual realizado en su obra precedente, *La era del vacío*,¹³⁹ donde precisamente anunciaba la segunda revolución moderna en las décadas medias del siglo pasado; aporta un elemento suplementario a su interpretación de la segunda revolución moderna:

Lo «posmoderno» ha llegado a su fin; hemos pasado, *para bien y para mal*, a la era «hipermoderna». Esta época se caracteriza por el hiperconsumo y el individuo hipermoderno: el hiperconsumo es un consumo que absorbe e integra cada vez más esferas de la vida social y empuja al individuo a consumir, más que para ascender en la escala social, para su satisfacción personal.¹⁴⁰

Extraigo al respecto una cita de *La era del vacío*:

Postmodernidad, un escepticismo esencial sobre la existencia de una realidad objetiva o de la posibilidad de llegar a conocerla o comprenderla por medios racionales. Todo tendía al “relativismo radical” que podríamos denominar “equivocista” (por contraste frente a lo que había sido el cientificismo “univocista” de la modernidad del siglo XIX y principios del siglo XX, especialmente el positivismo lógico), y que podríamos llamar nominalista.¹⁴¹

Más importante aún para nuestro análisis es el diagnóstico que Lipovetsky realiza sobre los tiempos postmodernos y lo que denomina una segunda revolución moderna en las décadas del 50 y 60 del siglo pasado, un contexto cultural, social e intelectual complejo en París,

¹³⁷ Sintagma aportado por Lacan en el seminario central sobre la ética, el sujeto entre las dos muertes.

¹³⁸ Lipovetsky, G. (2004). *Los Tiempos Hipermodernos*. Buenos Aires: Editorial Anagrama.

¹³⁹ Lipovetsky, G. (1983). *La Era del Vacío*. México: Siglo XXI Editores.

¹⁴⁰ *Ibidem*. p. 138.

¹⁴¹ *Ibidem*. p. 57.

donde tiene lugar una revolución en el pensamiento, particularmente en la teoría psicoanalítica. Coyuntura que Lacan diagnosticó en forma precisa dentro de la escuela, de ahí su elección de dictar un seminario marcadamente combativo sobre *la ética* en una década trazada por la subversión de ideas políticas y sociales. Allí, en su clase inaugural, plantea un diagnóstico sobre las desviaciones observadas en la teoría y en la práctica psicoanalítica, en especial en el análisis didáctico. En este sentido, en una de las conferencias pronunciadas por Lacan, llamada *Discurso a los católicos*,¹⁴² en la Universidad de Saint Louis en Bruselas, en octubre de 1960, decía al respecto:

El carácter decisivo del deseo no consiste solamente en estar lleno de sentido, en ser arquetipo. Para ofrecerles un sondeo rápido, diré que el deseo no representa una extensión de la psicología llamada comprensiva, ni un retorno a un naturalismo micro-macro cósmico, a la concepción jónica del conocimiento, ni tampoco la reproducción figurativa de experiencias concretas primarias, como articula actualmente un psicoanálisis llamado genético, que llega a esa noción simplista de confundir la progresión de donde se engendra el síntoma con la regresión del camino terapéutico, para desembocar en una especie de relación envolvente que se ovilla sobre sí misma en torno de una estereotipia de frustración en la relación de apoyo que une al niño con la madre.¹⁴³

Es a partir de estas coordenadas, aquellas vinculadas al progreso del psicoanálisis en los tiempos en que vivimos con los avances de la ciencia, que Lacan se introduce de lleno en un estudio exhaustivo de la ética como ningún otro psicoanalista lo ha hecho. En efecto, lo realiza a partir de un nudo conceptual que propone en su seminario sobre la *Ética del Psicoanálisis*, aquel constituido por la noción de real, la sublimación y la creación *ex nihilo*. El núcleo de este nudo está dado por la noción de sujeto y la concepción estructural de causalidad.

En el seminario sobre la ética, Lacan expresa: “la experiencia psicoanalítica es en esencia una experiencia ética, considerando esta última como la primera incidencia constitutiva del sujeto”.¹⁴⁴ Dejando de lado el término controvertido de “esencia” en la obra de Lacan, es dable subrayar que ética tiene un nexo íntimo con la ciencia a partir de la concepción de sujeto, ya que ambos comparten el mismo sujeto, que es el sujeto de la ciencia. De esta manera, Lacan propone una versión original o mejor dicho una “per-versión” de la ética,

¹⁴² Lacan, J. (1960). *Le Triomphe de la Religion. Discours aux Catholiques*. Paris: Editoriel Seuil.

¹⁴³ *Ibidem*. p. 21.

¹⁴⁴ Lacan, J. (1995[1959-1960]). *Op. cit.* p. 271.

“Otra ética” cuyo fundamento es el deseo inconsciente en su condición particular y en su incidencia significativa en el campo del Otro, en una espacialidad topológica de dos toros inter-penetrados. De ahí que Lacan trata de definir la ética a partir de la función del significante en el acceso del sujeto a su relación con el deseo que lo habita. Pensamos que el análisis de esta articulación, entre otras, nos permitiría resolver el *impasse* que se presenta en la técnica ante la pregunta tanto explícita como implícita de cómo hacer (o qué es lo que se debe saber distinguir para no perderse en perpetuas confusiones del significado) -sin caer por ello en recetas o fórmulas estereotipadas- siguiendo los lineamientos que la ética nos indica. En este sentido, observamos una paradoja en la experiencia psicoanalítica que la propia experiencia nos lo muestra, en palabras de Lacan, sería de este modo:

Una forma de análisis que se ufana de un sello especialmente científico, culmina en nociones normativas de las que a veces me complazco en hablar, recordando la maldición de san Mateo a aquellos que atan fardos aún más pesados para cargarlos sobre las espaldas de los demás.¹⁴⁵

Es pertinente afirmar que el psicoanálisis como teoría perdería su estatuto de ciencia si sus conceptos articulados y sus fórmulas, matemas, se transforman en categorías de normatividad, en una línea en donde la responsabilidad de sujeto, el fardo, recayera sobre la persona. La pista que nos ofrece Lacan ante este escollo es aquella que formula en las primeras clases del seminario central donde expresa que la ética apunta su mira, por una parte, hacia la noción de lo real, esto es, gira o se circunscribe en torno a la concepción de lo real definido como un campo más allá del principio del placer. En este sentido, plantea que lo real no es una noción *per se*, sino que entraña un juicio al respecto que depende de la posición que asume el psicoanalista. Lo mismo ocurre con la ética. Ambos, real y ética, están vinculados por la subsunción de un juicio, cuyo modo de definirlo es el sujeto, tal como lo especifica Lacan. Esto se podría visualizar mejor si tomamos el mínimo de una cadena significativa, aquella formada por la articulación entre dos significantes: podemos decir que lo real es el significante uno (S_1) y el significante dos (S_2) sería el juicio. De este modo, el primero toma existencia en *après-coup* como real a partir del significante dos, esto es, a partir de un juicio al respecto y es, desde esta perspectiva, que este “más allá” se constituye en un campo por el que apunta la acción ética y por el cual surge un objeto de nuestra experiencia,

¹⁴⁵ Lacan, J. (1995[1959-1960]). Op. cit. p. 165.

el objeto *a*, alrededor del cual se bordea un discurso, el discurso analítico, que se diferencia de otros discursos que se reúnen bajo el nombre poco afortunado de ciencias humanas.

Es a partir de estos enunciados que Lacan, ya desde sus primeras clases del seminario principal, plantea abordar la ética desde los discursos filosóficos y científicos. Este recorrido lo condujo a localizar en este campo del “más allá” a la ley moral en su íntima conexión con el deseo inconsciente, fuente de la creación *ex nihilo* en la interpretación psicoanalítica. Mencionará de manera novedosa que el campo donde tiene lugar la creación *ex nihilo*, el campo de la realidad en sí misma, es la Cosa (*Das Ding*) heideggeriana y articula allí de manera sorprendente la sublimación -como concepto psicoanalítico-, en el *initium* por el cual lo real padece del significante. Dirá que la sublimación es el proceso, que descubre la incidencia del significante en lo real, lo que denomina “el significante como tal”, es el fundamento de la creación *ex nihilo* y la acción ética. Señala al respecto una espacialidad topológica.

Sin entrar en detalles sobre el destino del concepto de sublimación en la teoría psicoanalítica, -a quien responsabiliza de su caída al propio Freud-, Lacan retoma el concepto y lo desarrolla de manera novedosa, dándole un lugar importante en la red conceptual. Tomamos algunas citas del *Seminario 7*:

La sublimación alude a una posibilidad de satisfacción de la tendencia cuya fórmula: satisfacción de la tendencia en el *cambio de su objeto* sin represión.

No se trata de otro objeto ni de un nuevo objeto, sino del cambio del objeto en sí mismo; si la tendencia permite el cambio de objeto, es porque ella ya está marcada propiamente por la articulación significante y por este hecho la tendencia está constituida en su alienación fundamental.

Y la fórmula más general que les doy de la sublimación es la siguiente: -ella eleva un objeto- a la dignidad de la Cosa.¹⁴⁶

Lacan insiste que es el cambio como tal del objeto, que es esa relación propiamente metonímica del significante con el otro que llamamos el deseo, no es el nuevo objeto, ni el objeto anterior, es el cambio de objeto en sí mismo. Este proceso podemos situarlo, por ejemplo, en el pasaje del complemento de un verbo al verbo mismo: “hay un comer”, de este modo se propone en muchas lenguas primero el verbo, la acción, antes de que se determine de qué se trata.

¹⁴⁶ Lacan, J. (1995[1959-1960]). Op. cit. p. 117.

Es allí que la sublimación lo relaciona con el pasaje del no-saber al campo del saber, a saber, en ese pasaje del “poco-sentido” al sentido, donde el proceso sublimatorio tiene un papel originario, podríamos decir, el pasaje de la nada al mundo simbólico, pasaje que se constituye en el nudo de los tres registros: simbólico-imaginario-real. Es en esta línea de argumentaciones donde Lacan sitúa la acción ética con la pregunta del cómo hacer. Cito otro fragmento:

En la definición de sublimación como satisfacción sin represión hay, implícito o explícito, paso del no-saber al saber, reconocimiento de lo siguiente: que el deseo no es más que la metonimia del discurso de la demanda.¹⁴⁷

A propósito de la metonimia y la conexión con lo real, Lacan menciona en forma breve ya una vinculación estrecha de la sublimación y la creación *ex nihilo* (creación “desde la nada”) con la corriente poética llamada realismo literario, tomando como ejemplo un breve cuento de Guy de Maupassant, *Bel Ami*, donde la realidad trasunta en las redes de al menos dos cadenas significantes. En este sentido, siguiendo su pensamiento en el seminario central, a propósito de la sublimación, Lacan brinda un par de ejemplos, por un lado, la sublimación en el arte, en especial, la técnica de la anamorfosis del siglo XVII y, por el otro, en la poesía, el amor cortés, del siglo XI y sus ramificaciones en las Preciosas a mediados del siglo XV. Tomo un fragmento de dicho seminario con respecto a la anamorfosis:

El interés por la anamorfosis es descrito como el punto de vuelco en el que el artista invierte completamente la utilización de esta ilusión del espacio y se esfuerza en hacerla entrar en el objetivo primitivo, a saber, hacer de la misma como tal el soporte de esa realidad en tanto que oculta –en la medida en que, de cierto modo, se trata siempre en una obra de arte de cercar la Cosa.¹⁴⁸

Por el lado del amor cortés, paradigma de la sublimación, advertirá que la mujer es elevada al rango de la dignidad de la Cosa, que es el ejemplo de los efectos indiscutibles de la construcción significativa primitiva que es determinante en el fenómeno mismo. Dicha convención en la relación entre el hombre y la mujer ha tenido una influencia muy determinante en la conducta amorosa de los siglos XI y XII. Se rastrea allí las huellas de una puesta en obra de toda una moral, de toda una ética, aquella definida por la introducción del

¹⁴⁷ Lacan, J. (1995[1959-1960]). Op. cit. p. 350.

¹⁴⁸ Lacan, J. (1995[1959-1960]). Op. cit. 173.

significante en lo real de la mujer a partir de su elevación a la “dignidad de la Cosa”. Lacan dirá al respecto: “la Dama, el objeto femenino, como representación de la Cosa”.¹⁴⁹ En este sentido el amor cortés sería el paradigma de la sublimación en lo que se refiere a la relación entre los dos sexos: colocar a la mujer en ese lugar de ser la Cosa, a ella no le concierne en tanto que mujer, sino en tanto que objeto del deseo. El ser al que el deseo se dirige no es más que un ser de significante.

Más adelante, en la misma clase, expresa:

Esta Cosa, todas cuyas formas creadas por el hombre son del registro de la sublimación, estará siempre representada por un vacío, en tanto que ella no puede ser representada por otra cosa o más exactamente ella sólo puede ser representada por otra cosa.¹⁵⁰

Con relación a la noción filosófica de Cosa, Lacan toma los desarrollos de Heidegger sobre la misma en la Conferencia dictada por el filósofo en el año 1951, titulada *La Cosa (das Ding)*. Heidegger plantea, a propósito de la creación, la metáfora del jarro o vaso; dirá que el vaso es un objeto hecho para representar la existencia del vacío en el centro de lo real y que eso se llama la *Cosa*.¹⁵¹ Ese vacío tal como se representa en la representación se presenta como un *nihil*, como nada y por eso el alfarero, crea el vaso alrededor de ese vacío con su mano, lo crea igual que el creador mítico, *ex nihilo*, a partir del agujero. En este sentido, parafraseando a Lacan, podemos decir que hay identidad entre el significante modelado y la introducción en lo real de una “hiencia”, de un agujero. En este sentido, Heidegger define la *Cosa* como la relación existente del creador con el producto, se pregunta: “¿qué es lo cósmico de la cosa? La jarra está como recipiente sólo en la medida en que ha sido llevada a un estar. Pero esto sucedió y sucede, por medio de un *emplazamiento*, es decir, por medio del *producir*.”

Tal como es representado por el filósofo alemán, podemos pensar que la creación *ex nihilo*, la creación a partir de la nada, es un efecto retroactivo del acto de producir, de crear. Esto puede decirse de otra manera, la creación *ex nihilo* es el pasaje mismo del no-saber al saber a partir de una acción ética que no se apoya en ninguna cualidad o sustancia biológica. Podemos pensar que el emplazamiento heideggeriano equivale al modelamiento del significante sobre lo real en el acto de creación, tal como lo sostiene Lacan. Esto nos lleva a localizar la ética del psicoanálisis en el campo de la ciencia a partir de la necesidad de plantear un sujeto, definido como aquello que se representa entre al menos dos significantes

¹⁴⁹ Lacan, J. (1995[1959-1960]). Op. cit. 156.

¹⁵⁰ Lacan, J. (1995[1959-1960]). Op. cit. p. 147.

¹⁵¹ Heidegger, M. (1999). La Cosa (Das Ding). En *Conferencias y Artículos*. España: Ediciones del Serbal.

en una relación de inmixión con el campo del Otro. Desde esta perspectiva podemos afirmar que Lacan se encuentra en la misma vía de la ética kantiana, ya que ambos parten de una ética formal en contraposición a una ética natural aristotélica, que prescinde de toda cualidad subjetiva del sujeto.

En este punto coincidimos con Gastón Bachelard en su libro *La formación del Espíritu Científico*,¹⁵² quien plantea el quinto obstáculo epistemológico: “un sustancialismo de lo oculto, de lo interior, un sustancialismo de la cualidad evidente, un movimiento que va del interior al exterior de las sustancias [...] el mito más profundo de lo íntimo”.¹⁵³ De esta manera, todo valor sustancial, como real, es interiorizado por la vida: la vida como sustancia, como sustancia vital. De esto se deduce que el hombre, a través de su cuerpo, tiene conciencia de ser una sustancia de carne y hueso. Esta concepción sustancialista se opone a la concepción de un idealismo cuya creación supone un partir de la nada.

En los desarrollos de Badiou,¹⁵⁴ encontramos un planteo similar en el mismo sentido al decir sobre la existencia de un *impasse* ético entre un enunciado que prioriza las necesidades (la economía) en el fondo de toda acción humana y el otro, del cual no hay necesidad alguna, la nada misma, o mejor dicho, la voluntad de nada. En este orden de ideas, Badiou afirma que el nihilismo, como voluntad de nada, es la contracara de la necesidad ciega. Sale del *impasse* presentando una ética llamada de situación, una ética particular articulada al Otro, como campo de alteridad que la contrapone a una ética universal y a-histórica.

En la clase del 27 de enero de 1960, Lacan se refiere a la creación *ex nihilo* y la acción del significante de la siguiente manera:

La introducción de ese significante modelado que es el vaso, es *ya* la noción íntegra de la creación *ex nihilo*. Y la noción de la creación *ex nihilo* resulta ser coextensiva de la situación exacta de la Cosa como tal.¹⁵⁵

En el mismo seminario, Lacan menciona que el significante en cuanto tal incide en un real masivo, primitivo, que podría ser definido como la nada, un más allá del significante, pero que surge como una anterioridad lógica fruto de la operatoria del significante como tal. Es ahí que la operatoria que ubica en esta coyuntura es la sublimación, como un proceso creador a partir de la nada. Si bien en este seminario Lacan no hace la diferencia explícita

¹⁵² Bachelard, G. (1983). *La Formación del Espíritu Científico*. México: Siglo XXI Editores.

¹⁵³ *Ibidem*. p. 134.

¹⁵⁴ Badiou, A. (2003). *Op. cit.* p. 57.

¹⁵⁵ *Ibidem*. p. 151.

entre el vacío, el agujero, también llamada “hiancia”¹⁵⁶ de la nada, en una lectura transversal de sus últimos seminarios parece indicar la diferencia. Incluso en el mismo seminario central, parecieran existir dos interpretaciones sobre esta relación de lo real y el significante. De hecho el lacanismo -en este caso tomo la obra de Jacques Alain-Miller como su representante principal- parece haberse decidido por un camino de interpretación de la ética que es aquella que se funda en un “fuera del significante”,¹⁵⁷ un más allá del significante, que puede ser definido como la sustancia vital, el cuerpo como lugar de un goce individual y biológico.

El análisis minucioso de la ética tal como es desarrollado por Lacan en su seminario central permite dar una idea alternativa a esta problemática dual, aquella entre una acción moral que parta de la nada o aquella que se fundamente en la economía de los bienes, también llamada de las necesidades. En este sentido podemos ubicar en Lacan una “Otra ética”, que esquive el *impasse* señalado en la ética contemporánea como bien lo explica Badiou y que podría estar relacionada con el nudo conceptual analizado entre real, creación *ex nihilo* y sublimación. Este nudo parte de la concepción de un sujeto cuyo correlato es el sujeto de la ciencia y que, a diferencia del individuo, se encuentra descentrado en dos focos o campos, el campo del sujeto particular y el campo del Otro, como sitio de la cadena significante. Por este motivo, la ética del psicoanálisis no debe permanecer extraterritorial a los avances de los discursos de la ciencia –la física y la matemática, la sociología, la lógica y la teoría de sistemas.

Conclusión

Podemos delimitar a partir de estas articulaciones, siguiendo la línea de los desarrollos de Lacan durante el seminario dedicado a la ética del psicoanálisis, que la noción de real, resulta operativa en la medida en que padece del significante. Es decir, sólo es representado por otra cosa. La sublimación, en este sentido, constituye la operatoria de modelado del significante a partir de la nada, en tanto que fundamento de la acción ética como representante del deseo. La creación *ex nihilo*, equiparado con lo nuevo en la experiencia analítica, aquello que se opone a la repetición de lo mismo, se sustenta sobre ese campo radical de la *Cosa*, esa Otredad cuya esencia es el agujero a partir de la operatoria significante. Esto representa una

¹⁵⁶ En medicina, se denomina hiancia a una cavidad virtual, potencial, dentro de otra cavidad que en casos patológicos se convierte en un saco o bolsa con contenido, este puede ser de sangre o suero.

¹⁵⁷ Miller, J.-A. (2018). *Del Síntoma al Fantasma. Y Retorno*. Buenos Aires: Paidós.

división de aguas con respecto a la concepción de un real por fuera de la operatoria
significante, que tiene como fundamento la creación ex materia.

BIBLIOGRAFÍA:

1. Badiou, A. (2003). *La Ética. Ensayo sobre la conciencia moral*. Buenos Aires: Herder.
2. Bachelard, G. (1983). *La Formación del Espíritu Científico*. México: Siglo XXI
3. Freud, S. (2007). El malestar en la Cultura. En *Obras Completas, Vol. XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.
4. Freud, S. (2007). Más allá del Principio del Placer. En *Obras Completas, Vol. XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
5. Freud, S. (2007). Proyecto de una Psicología para Neurólogos. En *Obras Completas, Vol. III*. Buenos Aires: Amorrortu.
6. Heidegger, M. (2003). La Cosa. En *Conferencias y Artículos*. España: Ediciones Del Serbal.
7. Lacan, J. (1995[1959-1960]). *El Seminario. Libro 7: La ética*. Buenos Aires: Paidós.
8. Lacan, J. (1960). *Le Triomphe de la Religion. Discours aux Catholiques*. Paris: Seuil.
9. Lacan, J. (1981). Kant con Sade. En *Escritos II*. México: Siglo XXI.
10. Lipovestky, G. (1983). *La era del vacío*. México: Siglo XXI Editores.
11. Lipovestky, G. (2004). *Los Tiempos Hipermodernos*. Buenos Aires: Anagrama.

CLAUDIO PASCUCCI

Psicoanalista. Miembro de APOLa La Plata, Buenos Aires, Argentina.

e-mail: claudiod.pasc@gmail.com

El deseo de comer.

The desire to eat.

CARINA RODRÍGUEZ SCIUTTO

RESUMEN:

El objetivo de este trabajo es establecer la diferencia entre la alimentación como función biológica, y el deseo de comer como función dependiente de una estructura subjetiva. Los seres humanos no podemos alimentarnos sin mediación, precisamos de la introducción previa a un sistema simbólico para poder disfrutar de la comida. Esta investigación comienza revisando algunas referencias esenciales en la obra de Lacan: Jakob Johann von Uexküll, Melanie Klein, y Otto Isakower. A continuación se describen algunos conceptos fundamentales para pensar este campo del deseo y establecer una dirección de la cura específica para las distintas estructuras clínicas.

PALABRAS CLAVE: deseo alimentario – pulsión – demanda del Otro – goce - inmisión/invasión de Otredad – síntomas alimentarios.

ABSTRACT:

This paper aims to establish the difference between eating as a biological function and the desire to eat as a function dependent on a subjective structure. Humans cannot enjoy food without mediation; we need a prior introduction to a symbolic system. This research begins by reviewing some essential references in Lacan's work: Jakob Johann von Uexküll, Melanie Klein, and Otto Isakower. The paper continues describing some fundamental concepts of Lacan about this field of desire and establishes a specific direction of cure for the different clinical structures.

KEYWORDS: food desire – drive – demand of the Other - jouissance - inmixing/invasion of Otherness – eating disorders.

Introducción

El sabor de una manzana no se encuentra en la propia manzana, la manzana no se puede saborear por sí misma, tampoco en la boca, se requiere de contenido entre ellas.¹⁵⁸

Este trabajo se propone contribuir teóricamente en el terreno del deseo de comer, diferenciándolo de la función biológica alimenticia considerada como natural, orgánica y dependiente de la fisiología y sustancias de un cuerpo físico. Investigaremos más allá de los posicionamientos tradicionales en psicoanálisis que reducen la lectura de los síntomas de este campo a problemas de cantidades de goce, entendiendo este concepto como fenómeno biológico y, por lo tanto, imposible de ser analizado. Consideramos al concepto de **pulsión** propuesto por Lacan como sujeto en relación con la demanda del Otro, como central para pensar el campo de los síntomas alimentarios, y articulado a los conceptos de **significante** y **goce**. Lacan sostiene que goce es un producto del funcionamiento significante, no de una

¹⁵⁸ Borges, J. L. cita al cardinal Berkeley en audio de UBUWEB. Disponible en: https://ubu.com/sound/borges_norton.html

sustancia corporal. El estilo de este texto es un *collage* -siguiendo la propuesta de Lacan-¹⁵⁹ un recorte de conceptos parcial y limitado -como todo intento de articulación de saber- y con el objetivo principal de pensar herramientas teóricas que puedan orientar nuestra praxis. Como indica Andrew Van de Ven, nada es más práctico que una buena teoría.¹⁶⁰

Jakob Johann von Uexküll

Los trabajos del biólogo alemán Jakob Johann von Uexküll¹⁶¹ son una referencia de Lacan fundamental para pensar la articulación necesaria entre una organización anímica y un cuerpo que nos permita sentir. En su libro *Cartas biológicas a una dama*, Uexküll critica las posiciones ingenuas naturalistas que sostienen que la vida se apoya sólo en procesos fisicoquímicos y en la actividad del cerebro. Establece que los seres humanos no somos máquinas biológicas, sino sujetos, propuesta que extiende al mundo de los animales. La posibilidad de experimentar sensaciones como los sonidos, colores o sabores requieren para Uexküll de la existencia previa de una organización subjetiva, que denomina *Gëmut* - nuestro ánimo. Esta instancia anímica es anterior a cada experiencia, tiene leyes propias, se constituye con la organización de las sensaciones y es la que hace posible la producción de sentido para que un cuerpo pueda funcionar. La pre-condición para sentir -siguiendo esta teoría- es el ánimo, y la introducción de una temporalidad en las experiencias sensoriales vividas que permita organizarlas en una estructura.

Todo, hasta lo más pequeño, muestra un orden, un sentido y un significado. [...] Una fuerza supra espacial y supra temporal sostiene, mueve y forma todo: la conformidad a un plan.¹⁶²

Para Uexküll sólo existen realidades subjetivas, cada sujeto vive en un mundo circundante particular (*Umwelt*) que consiste en un recorte de la naturaleza. El acceso al mundo sólo es posible a través de nuestros medios subjetivos, que al mismo tiempo posibilitan y limitan nuestras experiencias sensoriales. El individuo y su mundo circundante conforman una unidad, y fuera de ese espacio no existe acceso posible directo a una realidad externa.

¹⁵⁹ Lacan, J. (1963). *El Seminario. Libro 10: La angustia*. Clase 14. Versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Disponible en: <https://www.lacanterafreudiana.com.ar>

¹⁶⁰ "Nothing is as practical as a good theory". (Van de Ven, A. 1989).

¹⁶¹ Von Uexküll, J. (2014). *Cartas biológicas a una dama*. Buenos Aires: Editorial Cactus.

¹⁶² Ídem.

Cada sujeto teje relaciones, como hilos de una araña, sobre determinadas propiedades de las cosas, entrelazándolas hasta configurar una sólida red que será portadora de su existencia.¹⁶³

La propuesta de Lacan sobre el acceso a la realidad coincide con Uexküll, requerimos de un plan previo para poder tener experiencias en el mundo humano. Ese plan necesario consiste en el conjunto de significantes -llamado *batería significante*- que determina un campo (*A*) que está dado desde el comienzo y desde siempre. Este campo es la pre-condición necesaria a cualquier experiencia sensorial humana, y está organizado¹⁶⁴ con *una dosis de Edipo*, experiencia que permite a un sujeto la constitución de su mundo, de la realidad y sus categorías de tiempo y espacio. El *Umwelt*¹⁶⁵ humano requiere de condiciones sociales dadas para poder funcionar. La percepción del hombre depende de su pertenencia a un complejo cultural -el Otro en la conceptualización de Lacan-.

Antes de toda experiencia, antes de toda deducción individual, aún antes de que se inscriban en él las experiencias colectivas que se refieren sólo a las necesidades sociales, algo organiza el campo, inscribe en él las líneas de fuerza iniciales. [...] La naturaleza proporciona significantes –para llamarlos por su nombre–, y estos significantes organizan de manera inaugural las relaciones humanas, dan las estructuras de estas relaciones y las modelan.¹⁶⁶

Algunos conceptos fundamentales

Este párrafo enigmático de Lacan sobre el deseo alimentario en *El Seminario II* fue un agente motivador de este trabajo:

Porque uno no va al restaurante chino tan sólo porque quiera comer, sino porque quiere comer en la dimensión de lo exótico. Si mi fábula tiene algún sentido, es porque el **deseo alimentario** y la alimentación tienen un sentido distinto. El deseo alimentario es aquí

¹⁶³ Von Uexküll, J. (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Buenos Aires: Editorial Cactus. p. 52.

¹⁶⁴ Lacan, J. (1988). Acerca de la causalidad psíquica. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI. p. 173.

¹⁶⁵ *Umwelt* es un concepto propuesto originalmente por Von Uexküll y que se traduce en español como mundos circundantes. Consiste en el entorno percibido subjetivamente. Cada componente del *umwelt* tiene un sentido y representa el modelo del mundo de ese organismo.

¹⁶⁶ Lacan, J. (1989). *El Seminario. Libro II: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. p. 28.

soporte y símbolo de la dimensión de lo sexual, la única que ha de ser rechazada del psiquismo. Subyacente aquí está la pulsión en su relación con el objeto parcial.¹⁶⁷

El deseo alimentario se presenta asociado al concepto de pulsión, y a la dimensión sexual que se manifiesta en el desfiladero del significante; la única que concierne e interesa al psicoanálisis. Esta argumentación se opone, por lo tanto, a las interpretaciones que entienden la pulsión como una fuerza biológica a la que un sujeto entendido como persona se enfrenta en su día a día con un objeto concreto tridimensional -el alimento- con el cual obtendría un determinado placer o displacer. Nos enfrentamos frecuentemente a esta equivalencia teórica entre el concepto de goce de Lacan y placer/displacer. Esta confusión conceptual induce a contradicciones teóricas y callejones sin salida en la clínica.

En el *Seminario 5*, en la reunión del 25 de junio de 1958, Lacan nos indica que pulsión no es instinto, que esto es un error de traducción de la obra de Freud. El término correcto para definirla es el *drive* en inglés, y en el mundo de la ciencia sería el término *tropismo* referido a atracciones irresistibles en el comportamiento de los animales. Pulsión para el psicoanálisis se define como un concepto asociado a cuando en el encuentro con una determinada necesidad un sujeto queda en estado subordinación y atracción con determinados significantes. Las dificultades que aparecen en el campo de la alimentación, por lo tanto, deben ser pensadas como dificultades **significantes**. En la última clase del *Seminario 6* describe a la pulsión como:

[...] ese **grito**, ese empuje, es algo que para nosotros no vale, no existe, no está definido, no está articulado, más que en la medida en que está atrapado en una secuencia temporal de una naturaleza especial, que denominamos *cadena significativa*.¹⁶⁸

La cadena significativa produce que ese empuje -pulsión- se desconecte de todo lo vital, y por lo tanto sus diferentes componentes delineados por Freud como empuje, fuente, objeto, y tendencia puedan presentarse desarticulados en una *descomposición significativa*.¹⁶⁹ El deseo es una localización del sujeto respecto a esa secuencia de significantes donde se refleja en la dimensión del deseo del Otro¹⁷⁰, y no tiene que ver con ningún objeto que satisfaga un instinto cualquiera. El objeto de deseo **-objeto a** del grafo- es el deseo del Otro que se

¹⁶⁷ *Ibidem*. p. 277–278.

¹⁶⁸ Lacan, J. (2014). *El Seminario. Libro 6: El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós. p. 526.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ Lacan, J. (2010). Clase 27. En *El Seminario. Libro 6: El deseo y su interpretación*. Versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Disponible en: <https://www.lacanterafreudiana.com.ar>. p. 9.

instituye en una estructura simbólica, y es el punto central en torno al cual gira toda la economía de un sujeto. Existe una relación con ese objeto (*a*) que se repite indefinidamente. La propuesta más radical de Lacan con relación a la pulsión es que puede reducirse al puro juego significativo, y en esto consiste precisamente la sublimación que define como la posibilidad de equivalencia entre el deseo y la letra.¹⁷¹ De ahí la posibilidad de la pulsión oral de poder encontrarse simplemente girando alrededor de un menú:

[...] en la experiencia analítica la pulsión oral se encuentra de última, en una situación en la que todo lo que hace es ordenar el menú.¹⁷²

En el final del *Seminario 5* Lacan indica los pasos lógicos y conceptuales necesarios para pensar el orden del deseo: el circuito cerrado del grafo que incluye cuatro términos fundamentales d , $(\$ \diamond a)$, $S(\mathcal{A})$, y $(\$ \diamond D)$.

En el *Seminario 11* indica que subyacente al deseo alimentario nos encontramos con la pulsión en relación con el objeto parcial.¹⁷³ En la clase XIII de este seminario, Lacan define la pulsión por una vía negativa. No es un dato radical de la experiencia, arcaico y primordial, ni la inercia en la vida orgánica, no es natural, y tampoco es energía cinética. Pulsión es un concepto fundamental y lo describe como una ficción en el sentido propuesto por Jeremy Bentham.¹⁷⁴ Lo ficticio es algo creado por el lenguaje, una construcción, pero a partir de su creación funciona como real. Pulsión, en consecuencia, no es del orden biológico-orgánico, sino una construcción-ficcional producto del funcionamiento del lenguaje que a partir del momento en que se utiliza como concepto produce efectos sobre lo real.

En la pulsión tenemos que *algo* -ello- se satisface e indica la localización del sujeto del inconsciente. Como indica Dutra:

Se trata de la localización del sujeto del inconsciente, de la manifestación de Eso habla en una zona erógena. O sea algún agujero en el cuerpo que habla sin que el sujeto sepa nada de eso, ni lo que dice, ni siquiera que dice algo.¹⁷⁵

Pulsión es un sistema y un montaje similar un collage surrealista, e implica el trazado de un acto. El objeto de la pulsión que se encuentra nunca la satisface, dado que ningún objeto

¹⁷¹ *Ibidem*. p. 20.

¹⁷² Lacan, J. (1989). *Op. cit.* p. 175.

¹⁷³ *Ibidem*. p. 277–278.

¹⁷⁴ Ficción que equivale a la propuesta de Jeremy Bentham, autor citado por Lacan en los Seminarios 2, 7, 8, 11, 14, 15, 16, 20 y 24.

¹⁷⁵ Dutra, F. (2021). Pulsão e Gozo. En *Lacan, A Revolução Negada*. Curitiba: Editora CRV Ltda. pp. 193–207.

concreto podría satisfacerla. Comer, en el campo del deseo humano, es una pulsión parcial y su meta sólo consistirá en el regreso en forma de circuito alrededor de un objeto.

Flávia Dutra en sus textos *Pulsión y Gozo*¹⁷⁶ y *El sujeto en el gozo y la pulsión*¹⁷⁷ expresa la necesidad de la articulación entre los conceptos de pulsión, goce y significante. Propone que goce es un concepto original en Lacan y no equivalente a la satisfacción pulsional freudiana. Goce consiste en un decir que hace eco en el cuerpo,¹⁷⁸ surge en el campo del Otro y produce un llamado a la subjetividad. Pulsión es un modo de saber que se localiza en el lugar fallado de la relación entre un sujeto y un objeto. Dutra argumenta que en la teoría de Lacan el goce tiene estatuto lógico y es efecto del significante:

El goce es la consecuencia lógica del funcionamiento significante, de la maquinaria significante operando. Efecto de la introducción del sujeto en lo real, en otras palabras: es el efecto de que hay sujeto.¹⁷⁹

Goce en la teoría lacaniana no es un fenómeno biológico, sino del significante que produce efectos sobre los cuerpos. Dutra nos señala que el cuerpo que trabajamos en psicoanálisis tiene un origen discursivo, es el cuerpo del sujeto alienado al significante y, por lo tanto, a las leyes del discurso.

La pulsión es un eco, en el cuerpo, de la significancia que goza y, por lo tanto, la pulsión es consustancial al gozo. Ambas tienen como causa material el significante.¹⁸⁰

Esta concepción de pulsión como ficción -siguiendo a Bentham-, eco en el cuerpo y modo de saber¹⁸¹ nos permite contar con un instrumento clínico poderoso para pensar la dirección del tratamiento. El análisis tendrá por objetivo una lectura e interpretación de ese saber escrito en los síntomas del cuerpo, del cual el sujeto no sabe nada y no tiene acceso directo. *Eso* que goza y *eso* que habla en su cuerpo está formado por significantes y tiene una estructura determinada que permite ser leída: *el inconsciente está estructurado como un lenguaje*, repite sin cesar Lacan en toda su obra. En nuestra práctica se tratará primero de establecer ese sistema consistente en cadenas discursivas del cual el sujeto es un efecto.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ Dutra, F. (2020). El sujeto en el gozo y la pulsión. En Revista *El Rey está desnudo* N.º 16.

¹⁷⁸ Lacan, J. (2009). *El Seminario. Libro 23: El sinthome*. Buenos Aires: Paidós. p. 18.

¹⁷⁹ Dutra, F. (2021). *Op. cit.* Traducción personal del texto original en portugués.

¹⁸⁰ Dutra, F. (2020). *Op. cit.*

¹⁸¹ Recordemos que, para Lacan, un saber es un conjunto de significantes articulados.

Construir ese sistema, establecer sus elementos y combinaciones permitirá realizar las operaciones de lectura y desciframiento necesarias para construir una salida al sufrimiento.

Un ejemplo para pensar esta lectura clínica es la película *Extase* de Moara Passoni. El tema central de este documental autobiográfico es el sufrimiento de la autora con síntomas de anorexia. Ella dice que su cuerpo es un **grito**, y que su problema no tiene nada que ver con ser gorda o delgada. Sus graves síntomas de no comer y el extraño deseo de tener un alma sin cuerpo -quiere alcanzar un *estado leve absoluto*- constituyen un grito dirigido al mundo y a la espera de ser leído. Entrelíneas se prefiguran algunos temas -sujeto- posibles de esa historia no dicha o censurada que reaparece en los síntomas: abandono, soledad, difícil relación con su madre, rechazo al surgimiento de un cuerpo nuevo con caracteres sexuales. Podemos delinear un deseo inconsciente produciendo efectos de descomposición significativa sobre su cuerpo y contradiciendo las leyes naturales: siente más energía cuando menos come. A este tipo de problemas responde el concepto de pulsión en Lacan. En su cuerpo *nada entra y nada sale*, y tiene miedo de *comenzar a comer y no poder parar*. Observamos que sus problemas son de naturaleza significativa: los ecos en su cuerpo de un decir. Este documental quizás es un intento de escritura que permita la articulación de una verdad no dicha vía sublimación: la posibilidad de *ser vista*, de dar a ver algo de su sufrimiento imposible de ser dicho.

En el Seminario *Aún*,¹⁸² Lacan presenta una definición de goce como aquello que no sirve para nada¹⁸³ y que se relaciona estrechamente con el superyó, instancia que obliga a gozar a alguien, bajo la forma de un imperativo: ¡Goza! Lacan propone una nueva sustancia¹⁸⁴ que atañe a la experiencia analítica: la sustancia gozante, propiedad del cuerpo viviente en tanto que *eso goza*. La posibilidad de gozar sólo es posible si ese cuerpo fue previamente *corporizado* de manera significativa.¹⁸⁵ Sin la incorporación previa a la red significativa, el cuerpo que habitamos no tendría la capacidad de gozar, “El significativo es la causa del goce”.¹⁸⁶

En este seminario, Lacan articula el ser en su relación al goce:¹⁸⁷

¹⁸² J. Lacan. (1972). Clase 3. En *El Seminario. Libro 20: Aún*. Versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Disponible en: <https://www.lacanterafreudiana.com.ar>.

¹⁸³ Por lo tanto, comer en tanto deseo no tiene relación directa con nutrirse.

¹⁸⁴ En este Seminario propone tres sustancias: pensante, extensa y gozante.

¹⁸⁵ En este punto, Lacan coincide con Uexküll en las precondiciones necesarias para que un cuerpo pueda sentir: para Uexküll Gemut, para Lacan la instancia del significativo.

¹⁸⁶ J. Lacan. (1972). Op. cit. p. 25.

¹⁸⁷ Para ampliar este tema sugiero la lectura del texto de Flávia Dutra *El sujeto en el gozo y la pulsión* (2021). Op. cit.

[...] el ser es el goce del cuerpo como tal, es decir como *a*, pónganlo como ustedes quieran como (a / a- / à) sexuado.¹⁸⁸

Para el hablante-ser el cuerpo es un objeto dentro de la serie de objetos *a* que Lacan define como objetos causa de deseo. Nuestra relación con ese *cuerpo asexuado* dependerá de la operatoria previa de la función del *objeto a* en la estructura. Que podamos gozar con ese cuerpo no es una condición biológica dada anterior a la entrada a la dimensión del hombre. Frente a ese *cuerpo-objeto a*, la pulsión se presenta como un modo de saber que permite a un sujeto habitarlo y gozarlo, a través de la puesta en forma y articulación de diferentes zonas erógenas. La pulsión consistirá en un saber que permite a un sujeto relacionarse con objetos: su cuerpo, el alimento, otros.

Es precisamente de esto que se trata en el alimento {*nourriture*}, es precisamente alguna suerte de tontería, pero que el mismo discurso establece, si puedo decir, en su derecho.¹⁸⁹

Comer para el sujeto hablante, por lo tanto, no es un acto biológico y su objetivo no se centra en nutrirse; es una función posible y sostenida por el funcionamiento de un discurso. Esto se observa claramente en algunos casos de psicosis, donde los pacientes relatan nunca sentir hambre, y donde comprobamos que el deseo de comer puede desaparecer por completo. La articulación entre pulsión, goce, y significante permite pensar los síntomas desde otro lugar. Las dificultades en la alimentación y el deseo de comer dependen en consecuencia de la estructura de ese lugar que Lacan llama el gran Otro. Los síntomas tienen que ver con la historia de un sujeto, y con una forma de escritura que se muestra y llama a ser leída. En “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, Lacan define al inconsciente como el capítulo censurado de nuestra historia, que no obstante puede aparecer escrito en otros lugares, uno de ellos puede ser el cuerpo.

Es la verdad de lo que ese deseo fue en su historia lo que el sujeto grita por medio de su síntoma [...]¹⁹⁰

¹⁸⁸ Lacan, J. (1972). Clase 1. Op. cit. p. 13.

¹⁸⁹ Lacan, J. (1972). Clase 3. Op. cit. p. 2.

¹⁹⁰ Lacan, J. (1988). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. p. 499.

Nuestra función de analistas consiste en un acto que permita al sujeto recibir su propio mensaje, reintegrando esa parte de su pasado y encontrar su verdad. Los síntomas muestran una estructura de lenguaje y se resuelven cuando logran ser descifrados.

El funcionamiento del significante es al mismo tiempo la causa material del goce en el ser hablante y su límite. Como consecuencia de esta argumentación lógica, los síntomas deben ser tratados a nivel de su *moterialidad*¹⁹¹ significante. Podemos plantear -por ejemplo- que en los casos donde falta el deseo de comer no opera la causa material; y que en aquellos donde no se puede parar de comer, no opera el límite. La dirección de la cura tendrá relación con poder establecer cuáles son las cadenas discursivas, y deducir la gramática pulsional significante que opera o falla en cada caso.

Algunas consecuencias clínicas

En la clínica pueden presentarse formas extrañas de comer donde -por ejemplo- falta absolutamente el deseo de comer o sólo se come reiteradamente lo mismo. Lo extraño de estos comportamientos nos permiten intuir en ellos la presencia de un **deseo inconsciente**, articulado pero no articulable, es decir, que no puede ser dicho por el yo de un sujeto. Este deseo anhela ser reconocido, siendo su único objeto el significante de su reconocimiento.¹⁹² Los síntomas en este campo pueden ser pensados como formas de desarticulación significante entre el deseo, el placer y la función alimentaria. Algunos ejemplos:

- Pacientes que no tienen hambre, se olvidan de comer o comen nada.
- Circuitos repetitivos sin salida, consistentes en comer y vomitar.
- La comida como objeto invasivo, provocando dificultades en tragar, o procesar la comida.
- Rechazo de ciertos alimentos por características determinadas como texturas, color, apariencia, consistencia, etc.
- No poder parar de comer o beber.
- Exceso de cuidados y restricciones a sólo comida elaborada según pautas estrictas de materiales y elaboración.
- Alimentación selectiva, pacientes que sólo comen comidas familiares y se niegan a probar ingredientes nuevos.
- Comer como forma de llenar un vacío.

¹⁹¹ *Moterialidad*: neologismo propuesto por Lacan donde articula *mot* (palabra) con materialidad: la materialidad producida por la palabra.

¹⁹² Lacan, J. (2010). Clase 27. Op. cit. p. 11.

- Comer como respuesta a una angustia profunda, o situaciones de estrés o sufrimiento.

Nuestra tarea consiste en analizar los montajes y circuitos ficcionales constituidos por bucles de cadenas significantes, en torno a los cuales se descompone o se articula, gira, tropieza o se detiene la pulsión alimentaria.

Ella es primitivamente, primordialmente descomponible, descompuesta, para decirlo todo, en una descomposición significativa.¹⁹³

Lacan propone que los síntomas se resuelven cuando, a través del proceso de escritura en un análisis, son leídos y cesan de no-escribirse. Los síntomas alimentarios invitan a ser leídos como forma de expresión de un sufrimiento inconsciente que aún no ha sido expresado en palabras, y su desarticulación implicará el complejo trabajo de análisis de las cadenas significantes no-sabidas que lo sustentan. Las formas particulares de comer de cada uno están determinadas por una estructura intersubjetiva.

La posibilidad de comer con deseo proviene de la dialéctica del sujeto y del Otro; está determinada por la operatoria de la pulsión en los desfiladeros del significante. Recordemos que todo deseo en la teoría lacaniana *es el deseo del Otro, es en tanto otro que desea*.¹⁹⁴ Para poder establecer una relación vivible y temperada con el objeto—en nuestro caso el objeto alimentario—se requiere en primer lugar de ese médium que es la metáfora paterna¹⁹⁵ y que organiza el campo del deseo. Que deseemos comer o no, está determinado por el funcionamiento y la operatoria en la estructura subjetiva del objeto *a*.¹⁹⁶

En algunos casos graves de psicosis, la ausencia de inscripción de extracción del objeto *a*, puede producir situaciones donde un sujeto no come. En esos casos, podemos leer que frente a una demanda que se presenta como absoluta -¡Come!- y que recae sobre el sujeto, se intenta como salida un límite artificial: rechazar todo alimento como defensa de su subjetividad. Al no operar el límite en la estructura, aparece como posible lo imposible: vivir sin comer.

¹⁹³ *Ibíd.* p. 9.

¹⁹⁴ Lacan, J. (1963). Clase 2. Op. cit. p. 16.

¹⁹⁵ Lacan, J. (1989). Op. cit. p. 283.

¹⁹⁶ Lacan escribe esta operación como división subjetiva en el *Seminario 10*. Recomiendo la lectura del texto de Michel Sauval *Esquema de la división subjetiva*. Disponible en: <https://www.sauval.com/angustia/s12division.htm>

El deseo se sitúa siempre en relación con las vueltas de la demanda.¹⁹⁷ La pulsión pensada como $\$$ en relación con la demanda del Otro ($\$ \ll D$) habilita pensar que en algunos casos de anorexia, la posición del analista consistiría en establecer cuáles son las demandas del campo del Otro invasivas e insoportables que hacen que un sujeto encuentre como única defensa de su ser, el recurso de no comer, o comer nada.

El peligro para el sujeto no es de ningún abandono por parte del Otro, sino de su abandono de sujeto a la demanda.¹⁹⁸

Esas demandas pueden estar encarnadas en un semejante -otro- o provenir del Superyó¹⁹⁹ -campo del Otro- como mandato sin ley.²⁰⁰ En estos casos el peligro principal que absorbe al sujeto es la defensa de su subjetividad frente a la demanda absoluta del Otro (D). La descripción de los síntomas en términos de *no come porque goza sin comer*, o no para de comer porque *goza con la comida* no permite su solución. Como indica claramente Lacan:

[...] el análisis no consiste en encontrar, en un caso, el rasgo diferencial de la teoría, y en creer que se puede explicar con ello *por qué su hija está muda*, pues de lo que se trata es de *hacerla hablar*, y ese efecto procede de un tipo de intervención que nada tiene que ver con la referencia al rasgo diferencial.²⁰¹

Nuestra tarea como analistas no consistiría en describir como sienten placer o displacer con la comida nuestros pacientes, sino de lograr la interpretación de las cadenas significantes que permitan analizar las demandas, interpretar los deseos que insisten, y descifrar la verdad que grita en los síntomas.

¹⁹⁷ “[...] el deseo se sitúa en la dependencia de la demanda – demanda que, por articularse con significantes, deja un resto metonímico que se desliza bajo ella, un elemento que no es indeterminado, que es una condición, a un tiempo absoluta e inasible, un elemento que está necesariamente en *impasse*, un elemento insatisfecho, imposible, no reconocido, que se llama deseo.” Lacan, J. (1989). Op. cit. p. 160.

¹⁹⁸ Lacan, J. (1961-1962). Clase 16. En *El Seminario. Libro 9: La identificación*. Versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Disponible en: <https://www.lacanterafreudiana.com.ar>. p. 14.

¹⁹⁹ Rodríguez Sciutto, C. (2021). El concepto de superyó en la obra de Jacques Lacan. En *El rey está desnudo*, N.º 18. Disponible en:

<https://elreyestadesnudo.com.ar/wp-content/uploads/2023/06/07-El-concepto-de-superyo-en-la-obra-de-Jacques-Lacan.pdf>

²⁰⁰ La articulación entre el sujeto con el pequeño otro (a) y el gran Otro (A) se presenta claramente en el esquema R de Lacan propuesto en su texto “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis.” Lacan, J. (2009). En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.

²⁰¹ Lacan, J. (1989). Op. cit. p. 19.

Introducción al sistema simbólico: comer en el mundo humano

Melanie Klein describe las dificultades de alimentación del pequeño Dick en su artículo *La importancia del símbolo en la formación del yo*. Cuando Dick era bebé, casi muere de hambre porque su madre no conseguía amamantarlo; y fue alimentado desde muy pequeño con comida artificial. Todo su desarrollo fue afectado por la falta de amor de su madre -indica Klein. El niño sufría de indigestión, y cuando llegó el momento de comer comidas sólidas, rechazó absolutamente todas las que no tuvieran consistencia de papillas; y aun así debía ser forzado a comer. Sólo mejora un poco por la influencia de una enfermera que aparece en su vida y lo cuida con afecto. El trabajo clínico de Klein en este caso, de introducción del sujeto a un orden simbólico, permitió mejorar su forma sintomática de comer. La presencia de un otro y su demanda –recordemos que toda demanda es demanda de amor– permitió a Dick la posibilidad de empezar a comer en el mundo humano.

Pensemos en la fórmula de la pulsión de Lacan ($\$ \langle \rangle D$) –que leemos como sujeto en relación con la demanda del Otro– como condición necesaria y primera a toda posible articulación subjetiva del deseo de comer. La relación con el mundo implica para el hombre la incorporación y mediación primera del sistema simbólico. No hay acceso posible a la realidad natural sin ese recurso primero. El deseo de comer implica la articulación de una gramática previa, de una batería significativa, que depende de condiciones de historia y estructura.

¿Cómo adquirimos ese sistema simbólico que nos permite disfrutar o no de la comida? Otto Isakower en su artículo *On the Exceptional Position of the Auditory Sphere*,²⁰² teoriza como pensar esas condiciones previas. Su trabajo investiga las relaciones entre el yo y el mundo externo en los estadios de desarrollo de un niño. Describe en este artículo crustáceos llamados *Palaemon* que precisan incorporar un pequeño pedazo del mundo exterior para completar su desarrollo y establecer determinadas estructuras de su cuerpo. Ese pedazo del mundo exterior permite regular las relaciones del individuo con el mundo. Lo mismo sucede con la audición en los seres humanos, dado que la adquisición de un lenguaje por un niño depende de que el material sonoro haya sido presentado en forma ordenada desde el mundo exterior. No es un acto creativo. Un niño construye sus posibilidades de hablar a partir del material lingüístico al que es expuesto y se incorpora como un exterior-interior a su cuerpo.

²⁰² Isakower, O. (1939). *On the Exceptional Position of the Auditory Sphere*. Disponible en: <https://discursividadanalitica.com/on-the-exceptional-position-of-the-auditory-sphere/>

Como los crustáceos, necesitamos de esa pequeña incorporación de algo externo que permite luego el funcionamiento “natural” de un cuerpo en un mundo. Dick necesitó la presencia del deseo de un otro: alguien que lo introduzca en el campo simbólico y le demande comer. Recordemos la fórmula de Lacan: el deseo es el deseo del Otro.

El deseo mismo del hombre se constituye, nos dice [Hegel], bajo el signo de la mediación; es deseo de hacer reconocer su deseo. Tiene por objeto un deseo -el del otro-, en el sentido de que el hombre no tiene objeto que se constituya para su deseo sin alguna mediación, lo cual aparece en sus más primitivas necesidades, como por ejemplo en la circunstancia de que hasta su alimento debe ser preparado.²⁰³

La posibilidad de desear comer no es innata, depende de la forma en que se incorporó esa dimensión humana que Lacan llama el Otro. *Eso* exterior-interno que desea en mí. Podemos encontrarnos con pacientes que no consiguen procesar una gramática nueva en los objetos orales, se sienten invadidos si la comida se presenta con elementos extraños, no consiguen comer en *inmixión de Otredad*.²⁰⁴ Comer depende de condiciones previas dadas en la historia; de experiencias con otros -sus deseos y demandas- que introducen al niño en determinados patrones de comida y sabores. En algunas familias la comida constituye un lenguaje de afecto entre generaciones, se trata de un don de amor. En otras puede aparecer *dar de comer* como un mandato social a cumplir sin ningún vínculo afectivo o de placer. Cada acto de comer es acompañado de un discurso, de una lengua propia, con una gramática, un modo verbal y una temporalidad particular. No tiene las mismas consecuencias si el modo discursivo que acompañó esas experiencias primeras con la comida fue el imperativo o el condicional. Esos encuentros y formas de comunicación dados en la infancia dejan ecos que aún resuenan en nuestros cuerpos en cada acto de comer.

Circuitos pulsionales entre lo familiar y lo extraño

¿Qué significa comer en el terreno de *lo exótico*²⁰⁵ como propone Lacan? Podemos pensar que es comer en el terreno de lo opuesto a lo familiar: comer lo otro, lo diferente,

²⁰³ Lacan, J. (1988) *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. pp. 171-172.

²⁰⁴ Lacan trabaja el concepto de inmixión en la Conferencia que dio en Baltimore (1966): “Of Structure as the Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever”.

²⁰⁵ Lacan, J. (1989). Op. cit. p. 277-278.

comer *otredad*. Vamos al restaurante chino porque no queremos comer lo mismo-familiar... queremos algo de otro lugar, algo extranjero...

¿Qué hace que una comida sea deseable? Siguiendo la propuesta de pensar la comida con el concepto de pulsión, detrás de una comida deseable existe una ficción, implica la existencia de un montaje similar a un collage de texturas, colores y sabores. Detrás de una comida deseable se encuentra el deseo de quien creó ese montaje que incluye componentes familiares y extraños, en el menú nos encontramos con el deseo del chef.

El chef David Chang en su artículo *Unified Theory of Deliciousness* propone descubrir el código secreto detrás de una comida que produce placer, ese momento mágico donde un cliente está conversando y de pronto se detiene por sensaciones de placer en su boca. Chang se dio cuenta de la presencia de patrones de repetición y leyes que hacen que la combinación de ingredientes funcione produciendo placer. Para investigar este tema asistió a una clase de lógica avanzada del filósofo Howard DeLong. DeLong y Hofstadter trabajan el concepto de *strange loops*, casos donde sistemas matemáticos, obras de arte o música producen un circuito que se repliega sobre sí mismo. Esta clase le permitió a Chang pensar la comida como un sistema formal de texturas y sabores, que conecta algo completamente *no familiar* (otro-otredad) con alguna experiencia familiar. Muchos platos de alrededor del mundo comparten los mismos patrones de elaboración, y los expresan a partir de medios diferentes, según los ingredientes locales disponibles. Podemos pensar que producen melodías de sabores, donde el efecto de sorpresa y placer se encuentra en un entrelazamiento particular entre lo nuevo y lo familiar. Una empanada argentina comparte su estructura y produce un placer similar que una samosa de India, tacos de México, arepas venezolanas y *dumplings* de China. Hay una lógica detrás de un plato maravilloso, los elementos están entretnejidos en un bucle que gira mágicamente entre las zonas erógenas de sabores de nuestra boca. Es el menú y sus recetas lo importante, la selección de elementos y su combinación, y todo funciona como un cuadro que en lugar de atrapar miradas, atrapa bocas.

Tanto los chef como los enólogos sostienen que una buena comida y un buen vino producen un circuito particular que conecta simultáneamente todas las áreas erógenas de la boca relacionadas con los sabores básicos: dulce, salado, ácido, amargo y *umami*.²⁰⁶ Chang entendió que la comida que nos gusta y nos atrapa, es la que nos coloca en un bucle, y nos hace volver siempre. Ese circuito pulsional sublimatorio permite a un sujeto realizar su deseo

²⁰⁶ Estos sabores básicos establecidos son culturales y, por lo tanto, pueden variar a través de los tiempos y países.

a través de un circuito que gira y atrapa a un otro.²⁰⁷ Siguiendo la propuesta de gramática pulsional de Lacan, podemos decir que para un chef se trata de *hacerse comer*.²⁰⁸

Nuevas tendencias

En la época actual comienzan a aparecer situaciones donde comer se vuelve una actividad mecánica, reglada y deshumanizada. Se trataría de comer como la actividad objetiva de incorporación de materiales necesarios para vivir en forma de líquidos, sustancias o pastillas; un proceso biológico desarticulado de socialización y deseo.

George Orwell en su novela *1984*, parece predecir estas nuevas tendencias. En su mundo apocalíptico nos relata como los personajes se alimentan:

Se abrieron paso a través de la sala llena y dejaron sus bandejas sobre la mesa con tapa de metal en una esquina de la cual alguien había dejado un charco de estofado, un líquido asqueroso que parecía vómito. [...] Comenzó a tragar cucharadas del guiso, que, entre su descuido general, tenía cubos de una sustancia rosada y esponjosa que probablemente era una preparación de carne.

En el artículo de la revista Times titulado “El hombre que piensa que puede vivir por siempre”,²⁰⁹ el emprendedor Bryan Johnson plantea comer como actividad mecánica y biológica controlada, con el objetivo de alcanzar una longevidad eterna.²¹⁰ Argumenta que el *outsourcing* del dominio de su cuerpo para un algoritmo es la forma última de alineamiento de los humanos con la inteligencia artificial. Su propuesta se podría resumir como la emergencia de un *self* dirigido por una computadora, tomando la alimentación por una función controlada puramente orgánica. Un extracto de la descripción de su dieta en el artículo de Times:

[...] chocolate especial, que no ha sido despojado de metales pesados y procedente únicamente de regiones con alta densidad de polifenoles. Sabe a pies. También me prepara un brebaje parecido a un jugo que contiene chlorella en polvo con espermidina, complejo de aminoácidos, creatina, péptidos de colágeno, flavanoles de cacao y canela

²⁰⁷ “Este sujeto, que es propiamente el otro, aparece si la pulsión llega a cerrar su trayecto circular. Sólo con su aparición en el otro puede ser realizada la función de la pulsión”. Lacan, J. (1989). Op. cit. p. 186.

²⁰⁸ “[...] en la pulsión de lo que se trata es de hacerse ver. La actividad de la pulsión se concentra en **ese hacerse** y podríamos quizá lograr ciertos esclarecimientos si lo referimos al campo de las demás pulsiones”. Íbid. p. 202.

²⁰⁹ Alter, C. (2023). El hombre que piensa que puede vivir por siempre. En *Times magazine*. Disponible en: <https://time.com/6315607/bryan-johnsons-quest-for-immortality/>

²¹⁰ Íbid.

de Ceilán. (...) Después de su entrenamiento, Johnson come vegetales al vapor y lentejas que se han licuado hasta que parecen **una papilla** del color de un león marino.

¿Es este el futuro? ¿Un régimen estricto de papillas y pastillas de suplemento por día, con el objetivo de alcanzar una vida eterna? Podríamos responder a esta propuesta con una frase de la película *1984*:

No se trata mucho de mantenerse vivos, mantenerse humanos es lo que es importante.

En la clínica de las psicosis nos encontramos con pacientes que tienen serias dificultades en alimentarse en la forma social de la comunidad a la que pertenecen. En esos casos el uso de sustitutos alimentarios puede ser un recurso necesario. La disociación entre la alimentación y el deseo de comer puede ser un síntoma para trabajar en análisis -especialmente en las neurosis- mientras que en otros una condición dada de estructura que requiere de la creación de soluciones posibles para la existencia del sujeto. Precisamos contar con una hipótesis de la estructura clínica previamente a establecer un camino en la dirección de la cura. La función del analista en ambos casos **no consistirá** en demandar comer o no comer; sino en poder leer cuales son las demandas y deseos inconscientes a las que responde ese sujeto con ese síntoma. Existe un deseo que insiste y está a la espera de ser interpretado.

Avances y conclusiones

Para concluir, saborear una manzana en el mundo humano implica la previa incorporación de un sistema simbólico que permita procesar esa experiencia dándole un sentido. La alimentación como función biológica y el deseo de comer son dos campos interrelacionados que pueden presentarse en forma articulada o no. El caso Dick de Melanie Klein nos presenta las dificultades en la alimentación por no encontrarse articulados aún la demanda del Otro, y la función simbólica. El deseo de comer es posible por la incorporación del significante Nombre del Padre como organizador previo de la estructura; que permite la articulación entre lo familiar y lo extraño -otredad-: permite comer en *inmixión de Otredad*.

Propongo avanzar nuestro camino clínico a partir de estos dos conceptos articulados: ***inmixión - invasión de Otredad***²¹¹ que permiten diferenciar el campo de las neurosis y las

²¹¹ Conceptos trabajados por Dutra, F. & Rodríguez Sciutto, C. (2022-2023). Seminario *Lectura Crítica del Seminario de Lacan sobre las Psicosis y sus consecuencias clínicas*. Brasilia. Inédito.

psicosis. Comer con deseo y placer implican la posibilidad de una experiencia subjetiva en *inmixión de otredad*. La falta de las condiciones de estructura previas y necesarias, en el campo organizado que Lacan llama el Otro; puede producir que la experiencia de comer se presente subjetivamente como *invasión de Otredad*, como podemos verificar en algunos casos de psicosis.²¹²

El experimento de Bryan Johnson es un ejemplo de algunas tendencias actuales de des-subjetivación alimentarias, de comer cortando todo lazo con vínculos sociales, deseo y placer. También podemos encontrarnos con lo contrario: experiencias de deseo desarticuladas de la función biológica, como lo vemos en el *comer nada* de algunos casos de anorexias o el *comer todo sin parar* de adicciones y bulimias. Destacamos que desde esta perspectiva de lectura no existen *las anorexias*, o *las bulimias*, como conjunto único diagnóstico. En cada caso particular ese síntoma tendrá un sentido con relación a la historia de ese sujeto.

Comer, su forma, su gramática, y relación temporal, son formas de expresión de una estructura subjetiva. Por ejemplo, en una manía no nos sorprenderá encontrar que el sujeto coma de la misma forma que habla: sin parar; y en una melancolía la falta de ganas de vivir aparezca en conjunto con falta de ganas de comer. El método de trabajo consistirá en detectar la red significativa “[...] los cruces se repiten y son siempre los mismos”²¹³ que sustentan los síntomas. *Eso* habla en los síntomas. Lacan propone como dirección de la cura: donde estuvo (fue) **ello**, tengo que advenir yo.²¹⁴

La comida pensada como actividad social entrelaza la historia y la cultura de un pueblo. Alimentarse en el mundo circundante humano requiere de una elaboración del objeto a comer que se transmite de generación en generación, bajo formas de escritura: los menús y las recetas. Los seres hablantes precisamos de una máquina discursiva para poder comer. Sólo podemos saborear lo que nos permiten las representaciones de sabores de nuestra batería significativa.

²¹² Lacan plantea una topología específica para pensar inmixión: el *cross-cap*.

²¹³ Lacan, J. (1989). Op. cit. p. 53.

²¹⁴ Lacan, J. (1988). Op. cit. p. 504.

BIBLIOGRAFÍA:

1. Alter, C. (2023). El hombre que piensa que puede vivir por siempre. En *Times magazine*. Disponible en: <https://time.com/6315607/bryan-johnsons-quest-for-immortality/>
2. Chang, D. (2016). Unified Theory of Deliciousness. En *Revista Wired*. Disponible en: <https://www.wired.com/2016/07/chef-david-chang-on-deliciousness/>
3. Dutra, F. (2021). Pulsão e Gozo. En *Lacan, A Revolução Negada*. Curitiba: CRV Ltda. pp. 193–207.
4. Dutra, F. (2020). *El sujeto en el gozo y la pulsión*. En revista *El Rey está desnudo*, N.º 16.
5. Isakower, O. (1939). On the Exceptional Position of the Auditory Sphere. Disponible en: <https://discursividadanalitica.com/on-the-exceptional-position-of-the-auditory-sphere/>
6. Klein, M. (1930). The Importance of Symbol-Formation in the Development of the Ego. *Int. J. Psycho-Anal.* 11:24-39. (“La importancia del símbolo en la formación del yo”. Traducción personal)
7. Lacan, J. (2014). *El Seminario. Libro 6: El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós.
8. Lacan, J. (2010). Clase 27. En *El Seminario. Libro 6: El deseo y su interpretación*. Versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Disponible en: <https://www.lacanterafreudiana.com.ar>
9. Lacan, J. (1961-1962). *El Seminario. Libro 9: La identificación*. Versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Disponible en: <https://www.lacanterafreudiana.com.ar>
10. Lacan, J. (1963). Clase 14. En *El Seminario. Libro 10: La angustia*. Versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Disponible en: <https://www.lacanterafreudiana.com.ar>
11. Lacan, J. (1989). *El Seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
12. Lacan, J. (1972). *El Seminario. Libro 20: Aún*. Versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Disponible en: <https://www.lacanterafreudiana.com.ar>
13. Lacan, J. (2009). *El Seminario. Libro 23: El sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
14. Lacan, J. (1988). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
15. Lacan, J. (1988). Acerca de la causalidad psíquica. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
16. Lacan, J. (1966). *Of Structure as the Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever*. Disponible en: <https://philpapers.org/rec/LACOSA-2>
17. Rodríguez Sciutto, C. (2021). El concepto de superyó en la obra de Jacques Lacan. En *El Rey está desnudo*, N.º 18.

18. Von Uexküll, J. (2014). *Cartas biológicas a una dama*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
19. Von Uexküll, J. (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Buenos Aires: Editorial Cactus.

CARINA RODRÍGUEZ SCIUTTO

Psicoanalista residente en Fort Lauderdale, Florida, USA.

Website: <https://www.carinarodriguezsciutto.com/>

e-mail: mhc.carina.rodriguez@gmail.com

El psicoanálisis y la estructura familiar en la modernidad y posmodernidad.

Psychoanalysis and the family structure in modernity and postmodernity.

MARÍA INÉS SARRAILLET

RESUMEN:

El trabajo analiza el lugar del psicoanálisis respecto de la configuración de la familia moderna y posmoderna. Sitúa la incidencia del discurso freudiano en las variaciones históricas y culturales de la institución familiar y plantea la perspectiva desmitificadora de J. Lacan como una posición que habilita una nueva orientación en la dirección de las curas.

PALABRAS CLAVE: familia - psicoanálisis - historia - cultura - modernidad - posmodernidad - Freud - Lacan.

ABSTRACT:

The paper analyses the place of psychoanalysis with respect to the configuration of the modern and postmodern family. It situates the incidence of the Freudian discourse in the historical and cultural variations of the family institution and raises the demystifying perspective of J. Lacan as a position that enables a new orientation in the direction of the cures.

KEYWORDS: family - psychoanalysis - history - culture - modernity - postmodernity - Freud - Lacan.

Para despejar las relaciones que pueden establecerse entre el psicoanálisis como teoría y las diversas configuraciones históricas de la institución familiar, resulta conveniente partir de Freud, pero en los términos que propone Harold Bloom: Freud como nuestra cultura.²¹⁵ Este autor consideraba que todos somos freudianos, ya que Freud parece haberse convertido en una cultura que justamente es la nuestra. Dicha tesis coincide con el planteo de pensadoras del feminismo y estudios de género como Judith Butler y Gayle Rubin, quienes entienden al psicoanálisis como una teoría que determina y reproduce una forma de parentesco que se ha instaurado y generalizado, culturalmente entendida y sentida en términos fijos y atemporales.²¹⁶ La crítica de diversos antropólogos, desde Bronislaw Malinowsky hasta Franz Boas y otros en adelante, permite cuestionar fuertemente los principios psicoanalíticos universales referidos a los lazos familiares. Este último señala -por ejemplo- que el enfoque del psicoanálisis consolida nuestros presupuestos culturales referidos a los términos usuales de niñez, pubertad, adolescencia, y promueve que ciertos modelos de relaciones paterno-filiales se consideren comunes a toda la humanidad.²¹⁷

²¹⁵ Cf. Bloom, H. (2005). *¿Dónde se encuentra la sabiduría?* Buenos Aires: Taurus.

²¹⁶ Cf. Sarraillet, M. (2023). "Estudios de parentesco y psicoanálisis". En *El Rey está Desnudo* Año 16 Nro. 20. Disponible en: <https://elreyestadesnudo.com.ar/revistas/>

²¹⁷ Boas, F. (1981). *Adolescencia y Cultura en Samoa*. Margaret Mead. Prefacio. Buenos Aires: Paidós.

Psicoanálisis y familia como estructura cultural

Es posible sostener, entonces, que la teoría psicoanalítica propone un esquema conceptual acerca de cierto tipo de modelo familiar que se considera “natural” en la cultura occidental y a la vez contribuye a formar ese modelo. Lacan realiza un agudo diagnóstico de este problema en el *Seminario 2*, en la clase denominada “Sosías”. En una rápida revisión de la historia de la pareja monogámica en Occidente afirma los alcances de la llegada del psicoanálisis:

En nuestros días hemos alcanzado un matiz novedoso gracias a la introducción de las nociones psicoanalíticas: el marido ha pasado a ser el hijo, y desde hace algún tiempo se les enseña a las mujeres a tratarlo bien. Por este camino se riza el rizo, volvemos al estado de naturaleza. Tal es la concepción que algunos se forman sobre la intervención propia del psicoanálisis en lo que se llama relaciones humanas, y que, difundida por los medios masivos de comunicación, enseña a unos y otras cómo comportarse para que haya paz en casa: que la mujer representa el rol de madre, y el hombre el de hijo.²¹⁸

Este tipo de crítica irónica a la teoría edípica presente desde los comienzos de su obra, se sostiene hasta el final de la misma, más allá de los equívocos, las opacidades retóricas de su estilo de transmisión y algunas posiciones ambiguas referidas al psicoanálisis de Freud.

Contexto cultural: aparición del psicoanálisis con relación a la familia victoriana

En el *Seminario RSI* Lacan señala la emergencia de un nuevo discurso en la época del imperio de la Reina Victoria -siglo XIX. Se trataría de un movimiento cultural que, desde el seno de Europa -Inglaterra y el continente- involucra, entre otros valores, un reforzamiento del individualismo y el surgimiento de un modelo de familia que justamente coincide con la forma y el estilo de la familia Imperial. Se trata de una forma de amor basado en un ideal de familia caracterizada por la pareja compañera, la rigidez moral y el cumplimiento del deber.

Lacan articula el surgimiento del inconsciente a estas condiciones históricas²¹⁹ y propone a Freud como una suerte de emergente de esta especie de mutación que afectó tanto la forma

²¹⁸ Lacan, J. (1984). *El Seminario. Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós. p. 393.

²¹⁹ Lacan, J. Clase del 11/2/1975. En *Seminario XXII: RSI*. Disponible en francés en: <http://staferla.free.fr>

de vida como las relaciones sociales. En verdad, este cambio se venía gestando desde el siglo XVIII.²²⁰ Diversos autores -Philippe Ariès, Elisabeth Badinter, Charles Taylor, Joan Bestard, Martine Segalen, Stephanie Coontz, etc.- coinciden en situar un cambio en la modernidad desde fines de 1700, en la articulación de ciertos vectores culturales referidos a la relación entre la familia y la sociedad.

Freud, trabaja en su teoría con este modelo familiar que se viene gestando desde uno o dos siglos antes de la aparición del contexto Victoriano y que se consolida en esa época. Durante el siglo XVIII se produce justamente lo que Elisabeth Badinter²²¹ denomina **la primera revolución familiar**- y que Gilles Lipovetsky siguiendo a Shorter, llama primera revolución sexual-²²² que impacta luego, en el siglo XIX, en la sociedad victoriana de la que surge el psicoanálisis freudiano. **La segunda revolución familiar** se presenta, en el siglo XX, en el seno de la posmodernidad, en las décadas de los 50-60-70, por la fuerte incidencia de lo que se conoce como la segunda y tercera ola del movimiento feminista. El psicoanálisis de Lacan levanta problemas e ideas derivadas de esta última transformación de las relaciones familiares.

Caracterización de la primera revolución familiar y lugar del psicoanálisis freudiano

Cuando J. Lacan comienza a elaborar su fórmula “no hay relación/proporción sexual”, lo hace en el curso del *Seminario XIV*, oponiendo la estructura del acto sexual- como repetición significativa de la escena “edípica”²²³- a la doctrina cristiana de la *una caro*, surgida en la Edad media, que concibe la relación entre los dos esposos como “una sola carne”. En esta concepción del matrimonio, la pareja era representada como un compuesto carnal-espiritual, referido a la vida en común de los esposos, sin ningún acento en el vínculo sexual. Según Joan Bestard,²²⁴ este tipo de unión “carnal” también estaba representada en la figura de la Virgen y el Niño. En ciertas imágenes, Cristo solía aparecer como si estuviera indisolublemente ligado al vientre de María, expresando una clara vinculación a la carne.

Cabe señalar que, para Lacan, justamente, la idea de una fusión entre la madre y el niño se correspondería en el psicoanálisis con esta lógica de la relación basada en la idea de “una

²²⁰ Hay autores que localizan los comienzos de esta mutación en el siglo XVI, con la Reforma Protestante. Cf. Coontz, S. (2006). *Historia del Matrimonio*. Barcelona: Gedisa. p. 165 y sigs.

²²¹ Cf. Badinter, E. (1981). *Existe el amor maternal?* Barcelona: Paidós.

²²² Cf. Lipovetsky, G. (2007). *La Tercera Mujer*. Barcelona: Anagrama. p. 20.

²²³ Lacan caracteriza la escena como “edípica” por dos condiciones relativas a la lógica de la oposición saber/no saber: 1) la opacidad del sujeto (función del inconsciente-no saber); 2) y su participación como sabiéndose hijo.

²²⁴ Cf. Bestard, J. (1998). *Parentesco y Modernidad*. Buenos Aires: Paidós. pp.173-175.

sola carne”, es decir, hacer de dos, uno. De allí sostiene que se deriva la idea de la Madre como “el pensamiento del Uno de la pareja”.²²⁵

Lacan toma especialmente en cuenta en su desarrollo el prototipo principal de la doctrina del matrimonio como *unitas carnis*, que sería la presentación de Eva creada con una costilla de Adán.

Este modelo de parentesco y alianza que implica la lógica de “hacer de dos uno”, confluye -en el período anterior a los siglos XVII y XVIII- con el planteo del amor conyugal en términos de “amistad”, consolidada a través el tiempo, con prohibición del placer y temor del atractivo físico. Dicha forma de matrimonio consistía en una sociedad basada en la conservación de bienes y producción, con libre elección y consentimiento desde el siglo XII, aunque la libre elección continuara siendo limitada por la familia y la comunidad durante varios siglos. Lo fundamental es que el amor era contingente, no se lo vivía como una base sólida en la construcción de los proyectos. El surgimiento del amor-pasión, en el mismo siglo, cuyo paradigma es el amor cortés, tenía como condición su realización por fuera de la sociedad matrimonial.

En esta organización familiar los niños crecían entre adultos y en comunidad, nadie estaba solo.²²⁶ La familia era fuertemente patriarcal con dominio de la autoridad paterna y el padre ejercía un rol similar al rey, modelo de la soberanía.

Ahora bien, desde el Siglo XVIII en adelante se produce la **primera revolución familiar**, especialmente en el seno de la familia burguesa europea.²²⁷ Comienza a ganar

²²⁵ “[...] parce que nous en retrouvons, dans la pensée analytique elle-même, partout la trace, tout ce que ce terme signifiant de la mère entraîne avec lui de pensée de fusion, de falsification de l’unité, en tant, qu’elle nous intéresse seulement, à savoir de l’unité comptable, de passage de cette unité comptable à l’unité unifiante... nous allons lui donner la valeur Un. Qu’est-ce que veut dire la valeur Un, comme unité unifiante? Nous sommes dans le signifiant et ses conséquences sur la pensée. La mère comme sujet, c’est la pensée de l’Un du couple. « Ils seront tous les deux une seule chair », c’est une pensée de l’ordre du grand A maternel”. “[...] porque encontramos la huella de ello por todas partes en el pensamiento analítico mismo, todo lo que este término significante de la madre trae consigo de pensamiento de fusión, de falsificación de la unidad, en la medida en que sólo nos interesa a nosotros, a saber, de la unidad contable, del paso de esta unidad contable a la unidad unificadora... vamos a darle el valor Uno. ¿Qué significa el valor Uno, como unidad unificadora? Estamos en el ámbito del significante y de sus consecuencias para el pensamiento. La madre como sujeto es el pensamiento de la Unidad de la pareja. Ambos serán una sola carne” es un pensamiento del orden del gran A materno”. Lacan, J. Clase del 22/2/1967. En *Seminario XIV*. Disponible en versión francesa en <http://staferla.free.fr/S14/S14.htm>. Traducción personal.

²²⁶ Sin embargo, según Linda Pollok, a pesar del escaso cuidado que los niños recibían en comparación con los tiempos modernos (alto índice de mortalidad infantil) no está demostrado que no se generara un fuerte afecto materno y paterno-filial como se revela en la literatura y canciones populares, especialmente en las clases bajas, al menos a partir del siglo XV. Cf. Pollok, I. (1990). *Los niños olvidados*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

²²⁷ Esta tesis es modulada por algunos autores, quienes analizan el surgimiento paulatino y desperejo de este modelo familiar. Joan Bestard objeta que la familia individualista asociada al capitalismo es cronológicamente anterior y que está basada en el cristianismo, su moral sexual y el ideal procreativo. Bestard, J. (1991). La familia entre la antropología y la historia. *Revista de Sociología Nro. 36*. pp. 79-91. Jack Goody considera que la acción de la Iglesia modela dese el siglo IV una sociedad familiar europea, con rasgos inéditos: prohibición de la adopción y del divorcio (que regían en la antigua Roma), y de la poligamia y del matrimonio en el contexto el parentesco. La exogamia obligatoria que se instaura en esos tiempos conduce a herencias divergentes, biológicas, a diferencia de los antiguos sistemas de linaje que mantienen las posesiones dentro del clan. Cf. Segalen, M. (1992). *Antropología histórica de la familia*. Madrid: Taurus. Ya señalamos que Stephanie Coontz advierte que muchos historiadores remontan al surgimiento del protestantismo los primeros esbozos de la pareja

terreno el modelo de la **pareja compañera basada en el amor**, con idealización del matrimonio. En paralelo se produce un nuevo acento en la individualización e interiorización, reivindicación de la autonomía personal y lazos voluntarios. Para P. Aries²²⁸ y otros autores anteriormente mencionados, el matrimonio por alianzas y bienes que se fue articulando al referido imperativo de “dúo in carne una” se fue combinando a partir el siglo XVIII con la unión basada en el ideal que impone a los esposos amarse como si fueran amantes, incluyendo al amor pasión que en la retórica del amor cortés presupone la condición de infidelidad. Aparece la exigencia de la combinación del amor pasión con el amor conyugal y la perduración de la pareja surge como un valor importante. El niño adquiere un nuevo estatuto, que Aries denomina “sentimiento de la infancia”. Diversos autores coinciden en que ya desde los siglos XV y XVI se comienza a percibir la infancia como parte fundamental de la vida, en el contexto de una creciente hipervalorización de los sentimientos dentro de la familia.

Se comienza a pronunciar la **valorización del amor maternal** y se instituye la **Identidad entre la Madre y la Mujer** con Jean-Jacques Rousseau y Jules Michelet -quien entiende la relación madre-niño con el modelo de dos en uno. Se desarrolla una fuerte sacralización y santificación de la madre que luego el psicoanálisis de Freud y sus seguidores en cierto modo continuará. Con respecto al **Padre**, su autoridad se va combinando con la creciente valorización de su amor.²²⁹ Para Charles Taylor,²³⁰ estos cambios forman parte de una teología de la vida corriente que cobró mucha fuerza, especialmente en Inglaterra y Francia.

Surgen así nuevos ideales que fueron sostenidos por el psicoanálisis freudiano y posfreudiano siguiendo el discurso común de la cultura moderna.²³¹

“compañera”, con el acento puesto en el amor como afecto y de corte individualista. Cf. Coontz S. Op. cit. Yvonne Knibiehler también refiere los orígenes de este tipo de familia a la burguesía europea de los siglos XV y XVI. Cf. Knibiehler, Y. (2000). *Historia de las madres y de la maternidad en Occidente*. Buenos Aires: Nueva Visión.

²²⁸ Cf. Aries, P. (2010). El amor en el matrimonio. En Aries, P. y Béjin, A. (dir). *Sexualidades Occidentales*. Buenos Aires: Nueva Visión.

²²⁹ En la época Victoriana se acentúa también la división entre la esfera pública y privada, familiar y doméstica. En Inglaterra J. Ruskin elabora su “teoría de las dos esferas”. Ambas esferas se opondrían. La mujer domina, como madre la corriente afectiva del hogar, siendo esta función idealizada, ya que cumple la función de refugio emocional y moral frente a lo externo, en donde el hombre participa activamente de lo público, lo económico y lo político. La diferencia binaria del género y su correlato de oposición entre actividad y pasividad (en paralelo a la diferencia entre la esfera pública y la esfera privada) son condiciones que marcan un tipo de relación entre los sexos y una forma de pensar y sentir a la familia que se toma como esencial en la teoría freudiana y en desarrollos posfreudianos. Este modelo de familia y de pareja, que aparece recién en los tiempos Victorianos, impregna el pensamiento del psicoanálisis en ciertos planteos esencialistas respecto de la pasividad y la actividad asociada a la representación de la sexualidad femenina y masculina.

²³⁰ Cf. Taylor, Ch. (2006). *Fuentes del yo*. Buenos Aires: Paidós. pp. 393. y sigs.

²³¹ Dentro del campo de los estudios de género, se han venido desarrollando muchos análisis críticos en este sentido. Citamos como ejemplo, entre tantos, a Valeria Pavan: “La novela familiar freudiana suponía que el amor, el sexo y la pasión se inscribieran en el núcleo de la institución del matrimonio. Esta concepción, paradigma del surgimiento de la familia afectiva, se basa en la organización de leyes de la alianza y la filiación, a la vez que postula la prohibición del incesto y la confusión de las generaciones; lleva a cada hombre a descubrirse poseedor de un inconsciente, y por lo tanto, distinto de lo que creía ser. Freud inventa una estructura psíquica del parentesco que inscribe el deseo sexual (libido) en el corazón de la doble ley

Con el surgimiento del amor maternal como concepto nuevo, según E. Badinter,²³² se inaugura un proceso de culpabilización de las madres, inexistente antes, si había amor era sin culpa. En este contexto histórico y discursivo se inscribe la equiparación freudiana entre la **mujer y la madre** en la concepción del Edipo femenino, postulación que contribuye entonces a una particular determinación del parentesco. De allí se deriva, según la citada ironía de Lacan, que el marido cuente como hijo y que la mujer deba tratarlo bien. Surge también la responsabilización de los padres en general por el cuidado, la crianza y la felicidad de los hijos, ya que la felicidad individual misma aparece como un nuevo valor. Es decir, por un lado, el Estado le quita autoridad al padre (declinación de la figura paterna) y por otro lado, se los considera a ambos padres cada vez más responsables por la desdicha de los hijos.

Es evidente que el psicoanálisis -como teoría articulada a estas formaciones culturales referidas al orden familiar- contribuye enormemente en el proceso de culpabilización y responsabilización de los padres por la vida anímica de los hijos.²³³

La segunda revolución familiar y el psicoanálisis de Lacan

Desde el año 1950 y las dos décadas siguientes, con el avance del feminismo que impulsa Simone de Beauvoir, ya “madre no es igual a mujer”. En la hipermodernidad, según Gilles Lipovetsky,²³⁴ luego de los años 60, se produce la crítica al rigorismo en la educación y se acentúa el objetivo de la felicidad inmediata, la autonomía, el reconocimiento de los deseos y la singularidad personal. Se van registrando menos casamientos, menos nacimientos, más divorcios, más uniones libres, se forman familias monoparentales y se consolida el

de alianza y filiación. [...] A partir del modelo edípico la familia pasa a ser una organización originada en la sociedad civil y basada en tres fenómenos notables: -la revolución de la afectividad, que exige la asociación del matrimonio burgués al sentimiento amoroso y la expansión de la sexualidad masculina y femenina; -el lugar preponderante asignado al niño, cuyo efecto es la maternalización de la célula familiar y la práctica sistemática de una contracepción espontánea, que disocia el deseo sexual de la procreación y da origen a una organización más individualista de la familia [...] Esta transformación de la sexualidad y de la mirada puesta sobre la mujer y el niño dentro de la familia generó un ordenamiento inédito de las relaciones de alianza. La mujer no redujo su papel al de esposa y madre, sino que se individualizó a medida que el acceso al placer se distinguía de la procreación.” Cf. Paván, V. (2005). Familia posmoderna o contemporánea. Análisis a través de un recorrido histórico. Disponible en: <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL001712.pdf>

²³² Badinter, E. Op. cit.

²³³ Según J. Bestard, a la familia sólo le queda como función la domesticación de los afectos y pasiones, una vez que el estado restringe los derechos legales y jurídicos del padre. Cf. Bestard, J. (1998). *Parentesco y Modernidad*. Buenos Aires: Paidós. M. Foucault analiza también esta variación histórica. Describe como en la familia burguesa se sostiene aún en un esquema de autoridad tipo soberana que hace bisagra con los nuevos dispositivos disciplinarios: educación, psiquiatría, judiciales, etc., entendiendo que el psicoanálisis puede cumplir la función de un dispositivo disciplinario más. Cf. Foucault, M. (2005). *El Poder Psiquiátrico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

²³⁴ “No desaparece el romanticismo ni la idea de matrimonio basado en el amor. Cuanto menos pesan las instituciones más pesa la afectividad en la vida privada. La familia pasa a ser un centro de afecto: única institución por la que se declara la disposición a hacer sacrificios. Y persiste la fidelidad como valor, se revela en la estadística de episodios trágicos”. Lipovetsky, G. (2020). *De la ligereza*. Ed. Titivillus. ePub base r2.1 pp. 187-203.

matrimonio igualitario, entre otras modificaciones de la vida familiar. Estos cambios son efecto del crecimiento y la autonomía individual frente a las instituciones. El modelo de pareja en estado de fusión, que hace de dos, uno, desaparece en beneficio de un paradigma conyugal que rescata la autonomía individual, pero sin que se erradique el valor de la intimidad, ni de los sentimientos y del afecto en el seno de la familia.

En este contexto, Lacan propone sus nuevas ideas respecto al psicoanálisis. En sintonía con algunas tendencias en el pensamiento su época como las posiciones del feminismo, su teoría **no define a la mujer como idéntica a la madre**. Ahora bien. ¿Este nuevo psicoanálisis participa de una nueva determinación del parentesco, que estipula, por ejemplo, que la mujer no debe ser **toda** madre, teniendo en cuenta que las transformaciones sociales van en esa dirección?

Según Geneviève Fraisse y Michelle Perrot,²³⁵ ya desde Siglo XIX y comienzos el siglo XX se va produciendo una diversificación creciente de las identidades de la mujer en la sociedad occidental: gana poder con el avance del feminismo y a la vez lo pierde con el encierro, en el caso de la mujer burguesa, por la sobrevaloración de la maternidad que se acentúa alrededor de 1950. Al mismo tiempo, se refuerza paulatinamente el rol de la mujer trabajadora, que es también madre e independizada, con consecuencias cada vez más fuertes sobre la variación de los roles en la vida de la familia en la actualidad.

Por otra parte, las tecnologías de reproducción desde los años 1990 y 2000 permiten diferenciar distintas identidades de madre: la que provee óvulos, la madre portadora, la madre social-legal, etc. Algo similar sucede con el progenitor, el donante y el padre legal que aporta el apellido. Para Jacques Derrida,²³⁶ los poderes tecnocientíficos aceleran una mutación en la relación padre-madre, que pronuncian lo que él denomina la *differance*: la madre es una madre simbólica, reemplazable como el padre, a diferencia del pensamiento de Freud, que sostiene la antigua idea de que la madre es cierta, y el padre incierto -no evidente. Es posible afirmar en este punto, que Lacan está más cerca de su contemporáneo Derrida que de Freud, si se tienen en cuenta sus ideas en la interpretación del PIC, donde se distingue al padre como genitor del Nombre-del-Padre -que no se refiere a ninguna persona- y a la madre biológica de la Madre como encarnadura del A -el conjunto de significantes que en el fin del análisis se pone en función como \mathcal{A} . Y al mismo tiempo este Otro, encarnadura de A -que según el PIC queda denominado con el vocablo "Otro"- incluye la dimensión histórica y se inscribe como articulación entre tres generaciones, **ya que la repetición significativa se considera como**

²³⁵ Fraisse, G. y Perrot, M. (1993). Introducción del Tomo 4. En Duby, G. y Perrot, M. *Historia de las Mujeres*. Madrid: Taurus.

²³⁶ Cf. Derrida, J. y Roudinesco, E. (2003). *Y mañana qué*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

repetición de la falla entre varias generaciones, donde padre, madre, hijo, abuela, (escritos en minúscula) **son términos de una trama textual.** ²³⁷ Queda en evidencia, entonces, que este Otro histórico es equivalente al término “Madre” (escrito con Mayúsculas) sin que se trate en cada caso necesariamente de la mamá.²³⁸ Este lugar lo pueden ocupar ambos padres, un tío, una institución, etc., como se formula en el PIC:

El antecedente lógico de todo sujeto es la existencia del A - tesoro y batería del significante y su lógica- y del Otro – encarnado en alguien, articulado, al menos, en tres generaciones.²³⁹

Para ampliar este punto, se puede considerar que Lacan establece en el seminario XXIV que la estructura de *lalangue* (lalengua) es estructura de parentesco.²⁴⁰ Esto implica que en un caso entendido como texto-clínico,²⁴¹ por ejemplo, la madre sea la abuela -o abuelo. En varios sentidos: podría ser: la abuela hizo de mamá o la mamá repitió la falla de su mamá. Lacan, al pensar como psicoanalista, va más allá de Derrida: la univocidad se pierde en la articulación significante del texto clínico. **Si opera la ley, la mamá es y no es la mamá, es al menos dos, y el papá y la mamá pueden contar como uno o dos a la vez.**

Es importante considerar que el PIC sigue definiciones de “Subversión del Sujeto...”: en este escrito el Padre se define como el Representante original de la autoridad de la Ley, ²⁴² que opera estableciendo que la Madre, sujeto que se ve arrastrado a ocupar realmente el lugar del Otro- como personaje en la trama generacional, como grupo de parientes, como comunidad o como institución- no sea idéntica al A como conjunto de significantes. Si se produce esta identidad entre el Otro y el A, la estructura toma la vertiente de la psicosis, dentro del campo de la holofrase, según la propuesta de Alfredo Eidelsztein.²⁴³ Lacan denomina a esta presentación de la estructura en donde el trastorno se produce en la

²³⁷ Programa de Investigación Científica de APOLA. Puntos a), c) y d) de los conceptos articulados. Disponible en: <https://apola.online/pdfs/PicEsp2023.pdf>

²³⁸ Ver en Sarraillet, M. (2023). Estudios de parentesco y psicoanálisis. En *El Rey está desnudo*, 16 (20). Disponible en: <https://elreyestadesnudo.com.ar/revistas/> pp. 186-87.

²³⁹ Programa de investigación científica de APOLA. Punto d) de los conceptos articulados. Disponible en: <https://apola.online/pdfs/PicEsp2023.pdf>.

²⁴⁰ Lacan, J. (1976-1977). Clase del 19 de abril de 1977. En *Seminario 24: L'insu*. Disponible en francés en: <http://staferla.free.fr/>

²⁴¹ Tomamos la noción de texto-clínico en el sentido de Haydée Montesano. Cf. Montesano, H. (2021). *El texto-clínico como género de discurso*. Buenos Aires: Letra Viva Ed.

²⁴² Cf. Lacan, J. (2008). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI Ed. p. 773.

²⁴³ Cf. Eidelsztein, A. (2001). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Volumen I*. Buenos Aires: Letra Viva.

articulación de los elementos significantes de modo tal que de dos pasan a funcionar como uno: “sífnisis²⁴⁴ del código con el lugar del Otro”.²⁴⁵

Esta operatoria se produciría en los casos en donde quien o quienes ocupan el lugar de la Madre, como Otro, funcionan en el texto-clínico en identidad con A, -como en el caso del papá del Presidente Schreber. La lógica que se desprende en esta modalidad de texto-clínico puede pensarse por la falla de la función del Nombre-del-Padre, que incide en que la palabra de la Madre -sea quien sea que ocupe ese lugar de autoridad- sea equivalente a la palabra de Dios, es decir, se la cree Dios. La tendencia de la cadena signifiante es unificadora, no se instala el intervalo entre dos escenas, y pueden producirse fenómenos de significación plena -o vacía- sin los dobles, ambigüedades y falta de relación uno a uno entre signifiante y significado propia de los casos en donde opera una lógica intervalar.

En el post-scriptum de “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, de 1958, la ley signifiante se define como de estructura ternaria.²⁴⁶ Y en el *Seminario 3*, en 1956, se postula que el padre es un anillo que mantiene enlazado a la madre-niño y falo, como función que introduce un orden matemático, diferente al orden natural, un orden que involucra **la ordenación de la serie de generaciones**.²⁴⁷ Es evidente que la ley se expresa en términos matemáticos y la estructura se revela matemáticamente. En el caso de la metáfora del anillo como el enlace que hace de los cuatro un uno, Lacan configura una formulación que anticipa los desarrollos ulteriores acerca de la cadena borrona, es decir, una inscripción de la estructura que involucra un ordenamiento necesario entre los términos que la componen. En este caso el Padre como anillo no coincide con ninguna persona, es la función que sostiene el orden del encadenamiento de los otros tres elementos considerados como significantes. Es conocida, además, la acepción de la noción de Nombre-del-Padre como punto de almohadillado entre signifiante y significado, en donde la relación entre ambos implica exceso, desproporción, falta, es decir, no cuenta como identidad de uno a uno entre ambos al modo del signo, como ya mencionamos.

Es sabido que Claude Lévi-Strauss le proporciona a Lacan un basamento teórico específico para la elaboración de esta propuesta subversiva para el psicoanálisis. Al respecto, entre otras referencias, Lacan plantea en el *Seminario 6*:

²⁴⁴ En anatomía se produce sínfisis cuando hay unión de varios huesos o tejidos. La metáfora da cuenta de que esta alteración de la estructura signifiante implica alteración de la articulación entre los términos, unión y no diferenciación.

²⁴⁵ Lacan, J. (2008). Observación sobre el Informe de Daniel Lagache. Op. cit. p. 773.

²⁴⁶ Cf. Lacan, J. (2008). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. Op. cit. p. 552.

²⁴⁷ Cf. Lacan, J. (1981). *El Seminario. Libro 3: Las Psicosis*. Buenos Aires: Paidós. pp. 454-455.

[...] el deseo sexual está edificado en el orden primordial de intercambios que funda la ley por la cual el **número** entra como tal, en estado vivo, a la interpsicología humana, o sea la denominada ley de la alianza y del parentesco.²⁴⁸

Lacan, al utilizar en su elaboración teórica ciertos términos de parentesco despegados de su sentido corriente, sin vinculación con las figuras personales y tomados como elementos o eslabones de un conjunto articulado en el sentido lógico-matemático, ataca el problema de los presupuestos naturalistas que tácitamente se sostienen en algunas concepciones sobre la familia en algunas perspectivas de las ciencias sociales y especialmente el punto de vista del psicoanálisis cuando se trabaja con la teoría canónica del Complejo de Edipo.

Francoise Héritier, heredera intelectual de Lévi-Strauss, por ejemplo, define la universalidad del parentesco al plantear como hechos antropológicos observables y universales que hay dos sexos como dato biológico y corporal, y que la generación de los padres antecede a los hijos, así como también un hijo nace primero que el otro.²⁴⁹ Estas cuestiones son presentadas como objetivas, generales y naturales, pero su existencia depende de lo simbólico, en especial del orden matemático, que implica la cuenta, la sucesión y la cantidad.

Dentro del campo del psicoanálisis, podemos referir, a modo de ejemplo de una posición cercana al biologicismo, a Eric Laurent.²⁵⁰ Dicho autor formula una oposición entre los términos de parentesco en la familia, pensados como un sistema de nombres que no alcanza a absorber lo que él denomina el realismo del goce, el cual, situado por fuera del sistema simbólico, es relativo al cuerpo en el sentido carnal.

Por el contrario, el psicoanálisis de Lacan, se construye dejando caer las concepciones naturalistas y tal vez biologicistas de Levi-Strauss y algunos de sus discípulos, para rescatar como herramienta teórica su noción de estructura pensada en términos matemáticos.

Podemos ver que este punto de vista se sostiene claramente en distintos momentos de su propuesta teórica.

En la charla de St. Anne del primero de junio de 1972, Lacan define a la familia según la acepción que detenta en la Roma antigua: como rebaño de esclavos. Si el padre carnal

²⁴⁸ Lacan, J. (2014). Clase del 10 de junio de 1959. En *El Seminario. Libro 6: El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós. p. 477.

²⁴⁹ “Es claro que tanto para la construcción de los sistemas de parentesco (terminología, filiación, alianza) como para las representaciones del género, la persona y la procreación, todo parte del cuerpo, de unidades conceptuales inscriptas en el cuerpo, en lo biológico y lo fisiológico, observables, reconocibles, identificables en todo tiempo y lugar. Estas unidades se ajustan y recomponen según diversas formas lógicas posibles, pero posibles también porque son pensables, según las culturas. La inscripción en la biología es necesaria, pero sin que haya una traducción única y universal de estos datos elementales.” Héritier, F. (1996). *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ed. Ariel. pp. 21-22.

²⁵⁰ Cf. Laurent, E. (2005). Los nombres del parentesco. En *Piezas Sueltas*. Buenos Aires: Paidós.

impacta y /o deja e impactar, afirma, haciendo mención a la mentada declinación o carencia de la figura paterna, eso no impide que otro u otros impacten en la familia, se trata de la función de fundar un Uno, pero articulado como término de las 4 fórmulas de la sexuación: **al menos uno que dice que no**. Se trata justamente de una función necesaria para que se sostenga un **todo** en la estructura del texto-clínico. El todo se define con el modelo del establecimiento de los distintos valores que satisfacen cualquier función lógico-matemática: para todo x $f_i(x)$. La sucesión de valores que resulten de los significantes que vayan al lugar de x consolida una serie repetitiva sostenida en el “al menos uno” que no cumple esa función: $x \sim f_i(x)$, que puede imaginarse en cualquier Ideal que se sostenga en términos de excepcionalidad.²⁵¹

Pero Lacan también juega con el equívoco de fundar/fundir dos en Uno, expresión con la que también suele interpretar el *Eros* freudiano:

[...] que me hubiera gustado contarles sobre este tema. Pero tenía una buena, y ya que me toman el pelo, voy a decirla de todos modos: es la función del e-Pater. Se ha discutido mucho sobre la función del "pater familias". Tenemos que centrarnos más en lo que podemos exigir de la función del padre: ¡hemos montado tanto escándalo por la falta de padre! Hay crisis, eso es un hecho, y no es del todo falso: el e-Pater ya no nos asombra. Es la única función verdaderamente decisiva del padre. Ya he dicho que no es el Edipo, que está jodido, que si el padre fuera legislador, tendríamos de niño al presidente Schreber. Nada más. En todo caso, el padre es el que tiene que impactar a la familia. Si el padre ya no impacta la familia, por supuesto... ¡pero encontraremos algo mejor! No tiene por qué ser el padre carnal, siempre hay uno que impactará (*e-pater*) a la familia, que todo el mundo sabe que es un rebaño de esclavos. Habrá otros que lo impactaran... Se ve cómo la lengua francesa se puede utilizar para tantas cosas. Ya lo expliqué la última vez, Empecé con un truco: *fondre* o *fonder d'eux un*,²⁵² en subjuntivo es lo mismo, para *fonder* (fundar) hay que *fondre* (fundir).²⁵³

En “Televisión” de 1974 afirma que:

²⁵¹ Cf. Sarraillet M. Comentario acerca de las cuatro fórmulas de Lacan. En Castelli, P.; Mascheroni, G.; Villa Pusineri, R.; Sarraillet, M. y Zaratiegui, J. (2020). *La mujer y lo femenino*. Buenos Aires: Prometeo. pp. 237 y sigs.

²⁵² Lacan juega con la homofonía entre *déux* (dos) y *d'eux* (ellos): Fundir de ellos uno/ Fundir dos en uno.

²⁵³ Lacan, J. (1972). *El Seminario. Libro 19 (B). El saber del psicoanalista*. Disponible en francés en <http://staferla.free.fr/>. Traducción personal. Hay versión castellana de esta clase en Lacan, J. (2012) *El Seminario. Libro 19: ...o peor*. Buenos Aires: Paidós. p. 204.

El orden familiar solo traduce que el Padre no es el genitor, y que la Madre sigue contaminando a la mujer para la cría del hombre; el resto se sigue de ahí.²⁵⁴

Es notable la insistencia de Lacan en delimitar lo familiar como un orden, y la necesidad de subrayar, otra vez, la diferencia entre la función del Padre (Nombre-del-Padre) y el progenitor, y también la duplicidad Madre/mujer, lo cual implica que este término no cuente siempre en su sistema teórico como unidad totalizante.

Esta última distinción se presenta referida a otra temática en el *Seminario RSI*, cuando Lacan hace notar que hay más de un origen para el descubrimiento del inconsciente y localiza este origen en el Siglo XIX,²⁵⁵ dominado por la acción de la Reina Victoria -una entre otras, según dice. Quizás Lacan busque destacar, entre otras cosas, que el psicoanálisis surge con Freud, en un clima social dominado por esta Reina quien con su familia encarnaba, como planteamos anteriormente, el ideal de la primera revolución familiar: compañerismo, deber, trabajo, rigidez y una hipervaloración de la institución de la familia regida por fuertes valores morales. La Reina tuvo nueve hijos y sostuvo durante toda su vida pública una mirada de extrema admiración, idealización y respeto hacia su esposo, el Príncipe Albert, quien participaba activamente en las decisiones administrativas del reino. Pero la contracara de esta política, era la voz de la reina, que en su discurso mostraba una doblez. Está documentado que firmaba algunas cartas a sus consejeros con una expresión paradójica: “Vuestra Realeza y yo”, como refiere Lytton Strachey.²⁵⁶ Según este biógrafo -cuya obra es fervientemente recomendada por Lacan- la Reina recordaba repetidamente que ella “Era también una mujer”. Esta duplicidad puede pensarse según la misma estructura que “La mujer contaminando a la Madre” o la del inconsciente entendido y definido por Lacan como “Dios no cree en Dios”.²⁵⁷ Esta posición de la Reina articula el ser al no ser, en una lógica de impureza, que podría pensarse en términos de ser ¿no-toda Reina.?

En el texto conocido como “El Malentendido” fechado el 10 de junio de 1980, y consignado como una clase del *Seminario 27 (Disolución)*, encontramos de nuevo el acento puesto en el número con referencia al orden familiar:

²⁵⁴ Lacan, J. (2012). Televisión. En *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós. p. 558. Otra traducción posible sería: “El orden familiar no es más que traducir que el Padre no es el genitor, y que la Madre permanece para contaminar a la mujer por el bien del hombrecito; el resto sigue” (“L’ordre familial n’point que traduire q le Pere n’est pas le géniteur, et q la Mère reste contaminer la femme pour le petit d’homme; le reste s’ensuit”).

²⁵⁵ Lacan, J. (1974-1975). Clase del 11/2/75. En *Seminario XXII. RSI*. Op. cit.

²⁵⁶ Strachey L. (2014). *Reina Victoria*. Buenos Aires: El Ateneo.

²⁵⁷ “[...] en primer lugar, en mis primeras afirmaciones para caracterizar el inconsciente de FREUD, había una fórmula a la que he vuelto varias veces... que resulta que adelanté en Sainte-Anne, que es ésta: ‘Dios no cree en Dios’. Decir ‘Dios no cree en Dios’ es decir exactamente lo mismo que decir ‘ahí está el inconsciente’. Por supuesto, dado el orden de la audiencia, psicoanalistas como se les conocía en ese momento, no tuvo ningún efecto”. Lacan, J. (1973-1974). Clase del 21 de mayo de 1974. En *Seminario XXI. Les non-dupes errent*. Disponible en francés en: <http://staferla.free.fr/>. Traducción personal.

El *parlêtre* se reparte en 2 hablantes que no hablan la misma lengua, 2 que no se oyen hablar, 2 que se conjuran para la reproducción, pero desde un malentendido consumado que su cuerpo vehiculará con la llamada reproducción. [...] **El principio sólo se inscribe en la simbólica. Es el caso del principio llamado de la familia.** ²⁵⁸

Para finalizar, es relevante revisar cómo Lacan trabaja de la estructura de la **idea** de pareja, en el curso del *Seminario 14*,²⁵⁹ cuando presenta la lógica de la trama textual como una innovadora versión de la repetición de la escena “edípica”. En el curso de este seminario propone pensar el problema nuevamente en términos matemáticos, con el modelo de la proporción áurea. Esta proporción, denominada “media y extrema razón” se produce cuando entre dos términos -que se pueden representar como dos segmentos de una recta- se cumple la siguiente propiedad: la relación entre el término mayor y el menor, es igual a la relación entre la suma de los dos términos y el término mayor. Por ejemplo: $8/5=13/8$. En la serie matemática que se conoce como “serie de Fibonacci”, la secuencia implica que, comenzando desde el número 2, cada número resulta de la suma de los dos anteriores: 2, 3, 5, 8, 13... En esta secuencia, el resultado de la división del número siguiente por el anterior tiende a aproximarse cada vez más al número conocido como número áureo: 1,618... Este número irracional se presenta como inconmensurable, es decir, los decimales nunca cesan de escribirse, es imposible que se arribe al cierre de una unidad.

Con este modelo, Lacan propone la escritura de la proporción entre 1 (Uno) y el término *a* (de valor 0,618...) donde el término “Madre” se inscribe como **pensamiento del UNO** de la pareja en psicoanálisis, como se anticipó anteriormente. La lógica de una sola carne, ya referida, se figura en la historia del psicoanálisis como **simbiosis o fusión madre-hijo**. Como ya fue señalado, se da un desplazamiento semejante al que se realizó en la historia del pensamiento occidental, del hacer de dos (2) uno (1) figurado por la pareja de Adán y Eva a

²⁵⁸ “Deseado, o no - es lo mismo, ya que es por el *parlêtre*. El *parlêtre* en cuestión se divide generalmente en 2 hablantes: - 2 hablantes que no hablan la misma lengua. - 2 que no pueden oírse hablar. - 2 que no pueden oírse en absoluto. - 2 que se conjuran con la reproducción, pero que por un malentendido consumado, se transmitirán con dicha reproducción. Admito que el lenguaje puede servir para una comunicación sensata. No digo que sea el caso de este seminario. Por la buena razón de que la comunicación sensata es diálogo, y cuando se trata de diálogo, no soy un consentido. Añadiré que no considero que la comunicación científica sea diálogo, ya que no es pensamiento, lo cual es una ventaja. El diálogo es raro. En cuanto a la producción de un nuevo cuerpo de hablantes, es tan raro que está ausente de facto. No está ausente en principio, pero el principio sólo está inscrito en lo simbólico. Es el caso, por ejemplo, del llamado principio de la familia. Sin duda, siempre ha estado previsto. Lo suficiente como para que se considerara que el inconsciente era el conocimiento de Dios. Sin embargo, lo que distingue el llamado conocimiento inconsciente del conocimiento de Dios es que se suponía que este último era para nuestro propio bien. Esto es lo que no se puede sostener. De ahí la pregunta que he formulado: ¿Cree Dios en Dios? Como de costumbre, cuando hago una pregunta, es una pregunta-respuesta”. Lacan, J. (1980). Clase del 10 de junio de 1980. En *Seminario 27. Disolución*. Disponible en francés en <http://staferla.free.fr/>. Traducción personal.

²⁵⁹ Cf. Lacan, J. (2023). Clases del 22/2/67 y del 1/3/67. En *El Seminario. Libro 14: La lógica del fantasma*. Buenos Aires: Paidós.

la relación entre la Virgen y el niño (madre e hijo) que ya está descrito también en la historia de la iconografía cristiana. En la proporción áurea, entonces, Madre se escribe 1, como parte de una estructura de cuatro (4) elementos en donde opera la repetición $1+a=1/a$ -donde a vale=0, 618... un irracional inconmensurable, imposible de terminar de escribir. El producto de la operación, pensada como repetición significativa, es equivalente al sujeto como resto: objeto a , en la articulación del deseo del Otro como deseo parental $1+a/1= 1/a.= 1,618...$ No hay acto (proporción) sexual, ya que hay resto: objeto a : “Una sola carne” **como equivalente a hacer de dos uno** se opone entonces a lo que Lacan denomina **ausencia de relación-proporción sexual**, ya que el sexo introduce la diferencia radical, que impide -salvo en los casos de holofrase- que el significante se signifique a sí mismo en el texto-clínico, favoreciendo que se inscriba la diferencia en la repetición de la escena “edípica”, en el orden de las generaciones.

Como conclusión se podría establecer que la teoría de Lacan sobre la institución familiar, familia-pareja y parentalidad no determinan parentesco -como una forma estandarizada y naturalizada al modo de la teoría edípica de Freud, que contribuyó a la consolidación de un modelo de familia que tiende a considerarse natural-. Familia-pareja-relación paterno filial en Lacan son términos de lazos interpretados en función de la estructura del texto-sujeto en sus articulaciones lógico-matemáticas: articulación entre el uno-dos, pensamiento del uno, uno y resto inconmensurable, tres y uno que anuda, estructura ternaria-cuaternaria, “existe al menos uno...”, etc. El orden familiar se inscribe como un orden vacío de contenido, del que participan los personajes-significantes en el despliegue del texto-clínico en cada caso en el que opere la ley que implique estructura intervalar, es decir, los textos articulados en la lógica de las neurosis. En este contexto, queda claro que los elementos consignados con mayúsculas, como Madre, Nombre-del-Padre o Falo, son funciones que en la estructura de la cadena significante inscriben, en su inter-relación, la operatoria de esa lógica.

BIBLIOGRAFÍA:

1. Aries, P. y Béjin, A. (dir). *Sexualidades Occidentales*. Buenos Aires: Nueva Visión.
2. Badinter, E. (1981). *Existe el amor maternal?* Barcelona: Paidós.
3. Bestard, J. (1998). *Parentesco y Modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
4. Bloom, H. (2005) *¿Dónde se encuentra la sabiduría?* Buenos Aires: Taurus.
5. Boas, F. (1981) *Adolescencia y Cultura en Samoa*. Margaret Mead. Prefacio. Buenos Aires: Paidós.
6. Coontz, S. (2006). *Historia del Matrimonio*. Barcelona: Gedisa.
7. Derrida, J. y Roudinesco, E. (2003), *Y mañana qué*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
8. Duby, G. y Perrot, M. *Historia de las Mujeres*. Madrid: Taurus.
9. Eidelsztein, A. (2001). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Volumen I*. Buenos Aires: Letra Viva.
10. Fraisse, G. y Perrot, M. (1993). Introducción del Tomo 4. En Duby, G. y Perrot, M. *Historia de las Mujeres*. Madrid: Taurus.
11. Foucault, M. (2005). *El Poder Psiquiátrico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
12. Hérítier, F. (1996). *Masculino/ Femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ed. Ariel.
13. Knibiehler, Y. (2000). *Historia de las madres y de la maternidad en Occidente*. Buenos Aires: Nueva Visión.
14. Laurent, E (2005) *Los nombres del parentesco*, en *Piezas Sueltas*: Buenos Aires: Paidós.
15. Lacan, J. (1984). *El Seminario. Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
16. Lacan, J. (1981). *El Seminario. Libro 3: Las Psicosis*: Buenos Aires: Paidós.
17. Lacan, J (2008). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI Ed.
18. Lacan, J. (2008). Observación sobre el Informe de Daniel Lagache. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI Ed.
19. Lacan, J. (2008). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano, en *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI Ed.
20. Lacan, J. (2014). *El Seminario. Libro 6: El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós.
21. Lacan, J. (2023). *El Seminario. Libro 14: La lógica del fantasma*. Buenos Aires: Paidós.

22. Lacan, J. (2012). *El Seminario. Libro 19: ...o peor*. Buenos Aires: Paidós.
23. Lacan, J. (2012). *Televisión*. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
24. Lacan, J. *Seminario XXI. Les non-dupes errent*. Disponible en francés en:
<http://staferla.free.fr>
25. Lacan, J. (1974-1975). *Seminario XXII: RSI*. Disponible en francés en:
<http://staferla.free.fr>
26. Lacan, J. (1976-1977). *Seminario 24: L'insu...* Inédito.
27. Lacan, J. (1980). Clase del 10 de junio de 1980. En *Seminario 27. Disolución*.
Disponible en francés en: <http://staferla.free.fr/>
28. Lipovetsky, G. (2007). *La Tercera Mujer*. Barcelona: Anagrama.
29. Lipovetsky, G. (2020). *De la ligereza*. Ed. Titivillus. ePub base r2.1
30. Montesano, H. (2021). *El texto-clínico. Un nuevo género de discurso*. Buenos Aires:
Letra Viva Ed.
31. Paván, V. (2005). Familia posmoderna o contemporánea. Análisis a través de un
recorrido histórico. Disponible en:
<http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL001712.pdf>
32. Pollok, I. (1990). *Los niños olvidados*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
33. Programa de investigación científica de APOLa. Disponible en:
<https://apola.online/pdfs/PicEsp2023.pdf>
34. Sarraillet, M. (2023) “Estudios de parentesco y psicoanálisis”. En *El Rey está Desnudo*
Año 16 Nro. 20. Disponible en <https://elreyestadesnudo.com.ar/revistas/>
35. Sarraillet, M. Comentario acerca de las cuatro fórmulas de Lacan. En Castelli, P.;
Mascheroni, G.; Villa Pusineri, R.; Sarraillet, M. y Zaratiegui, J. (2020). *La mujer y lo
femenino*. Buenos Aires: Prometeo.
36. Segalen, M. (1992). *Antropología histórica de la familia*. Madrid: Taurus.
37. Strachey, L. (2014). *Reina Victoria*. Buenos Aires: El Ateneo.
38. Taylor, Ch. (2006). *Fuentes del yo*. Buenos Aires: Paidós.

MARÍA INÉS SARRAILLET

Psicoanalista. Miembro de APOLa La Plata.

e-mail: marisarra1@hotmail.com

El Eteron o Héteros y la performatividad del lenguaje. En torno a los problemas de la identidad y el universal en psicoanálisis.

The Eteron or Heteros and the performativity of language. On the problems of identity and the universal in psychoanalysis.

JULIANA ZARATIEGUI y ROSELLA VILA PUSINERI

RESUMEN:

En el presente trabajo, a partir de un mapa de las performatividades y de desarrollos filosóficos actuales en torno a este concepto, se articula la lógica de la diferencia, *héteros*, con la performatividad del lenguaje en función de delimitar un performativo lacaniano.

PALABRAS CLAVE: performatividad – *héteros* – diferencia – identidad – Universal – apertura de alteridad

ABSTRACT:

In this paper, based on a map of performativities and current philosophical developments around this concept, the logic of difference, heteros, is articulated with the performativity of language in order to delimit a Lacanian performative.

KEYWORDS: performativity - *heteros* - difference - identity - Universal - openness of otherness

La única manera de mover la estructura es mostrarla como tal, como un dispositivo, como una instalación. Esto es lo que se llama **revolución**.

[...] La condición de esta **apertura de alteridad** es simple: devolver a su lugar de universal construido lo que se **autoproclama** como dado, y no parar de hacerlo.²⁶⁰

Retomaremos en este recorrido el punto del PIC donde se localiza el diagnóstico de la sexualización de la identidad como problema de la modernidad y posmodernidad. La propuesta de APOLa, apoyada en la enseñanza de Lacan, es concebir al sexo como diferencia radical a partir de la lógica del Eteron o héteros de Platon. Esta última propone, a partir de un ejercicio lógico, la producción de un ser a partir del no ser. Lacan hace uso del Eteron para cuestionar el problema de la identidad sexual y el binarismo, portadores de la verdad más íntima del sujeto a partir del siglo XVII. De hecho, en el *Seminario 14*, utiliza el recurso de la matemática a los mismos efectos, al echar mano del número de oro o proporción áurea para plantear la imposibilidad de escribir el acto sexual en términos de una relación binaria.²⁶¹

²⁶⁰ Cassin, B. (2019). *El elogio de la traducción*. Buenos Aires: Cuenco de plata. p. 122.

²⁶¹ Cf. Sarraillet, M. (2020). El problema de la bipolaridad en Freud y en Lacan. En Castelli P. y otras, *La mujer y lo femenino. Un discurso disruptivo desde el psicoanálisis de Lacan*. Buenos Aires: Prometeo. pp.144-158.

En un trabajo anterior,²⁶² comparamos esta propuesta con autores ligados a la filosofía y a la teoría de género, quienes acusan a Lacan de falocéntrico y heteronormativo en su trabajo sobre la sexualidad en función de la terminología que utiliza: hombre, mujer, macho, hembra, falo. Nuestra hipótesis es que estas críticas pasan por alto la lógica del Eteron que opera en el Otro, pero también- y es lo que intentamos desarrollar en este trabajo- la dimensión performativa particular en la que se apoya Lacan para cuestionar la sexualidad moderna como valor universal que determina la identidad, así como también para proponer un psicoanálisis que permita operar con los excesos de sufrimiento ocasionados por dicha idea de sexualidad y por otros valores de Occidente moderno/posmoderno que funcionan de manera universal y totalizante. Sostenemos que la dimensión performativa del lenguaje que podría situarse en los desarrollos de Lacan, en articulación con otras propuestas contemporáneas, aporta y crea una alteridad que a nuestro entender sostiene y acompaña discursivamente la lógica del Eteron.

En función de reubicar las coordenadas de este tema en la perspectiva de “un performativo lacaniano” situaremos un mapa de las performatividades, revisando algunas tensiones con respecto a este concepto y localizando sus usos en los desarrollos actuales que le han otorgado centralidad.

La noción de performativo es presentada por el filósofo inglés J.L. Austin en su libro *Cómo hacer cosas con palabras*,²⁶³ establece una clase de enunciados que no describen situaciones, sino que realizan una acción. En dicha obra, publicada póstumamente en 1962, se encuentran recogidas doce conferencias que el autor pronunció en 1955 en la Universidad de Harvard. Los enunciados performativos indican, en palabras de Austin, que “emitir la expresión es realizar una acción y que esta no se concibe normalmente como el mero decir algo”.²⁶⁴ Son emisiones gramaticalmente correctas que, sin pretensiones de verdad, tienen la propiedad de *hacer* y, en el peor de los casos, de *fracasar*.

La eficiencia de las emisiones performativas no depende de la adecuación del enunciado a un objeto, sino del poder que tiene la locución performativa en producir exitosamente, felizmente, con fortuna, aquello que nombra. De este modo, la tabla de verdad de la lógica proposicional carece de sentido en el marco de los enunciados performativos que, insistimos, solamente resultan afortunados o infortunados, capaces o incapaces de producir aquello que enuncian. Es por lo anterior que el autor desarrolla una doctrina de los infortunios y sitúa algunas condiciones para la eficacia de los enunciados performativos como un contexto

²⁶² Villa Pusineri, R. y otras. (2023). Un Héteros no normativo. Debates contemporáneos acerca de la diferencia sexual, en *El Rey está desnudo* N° 20. Disponible en <http://elreyestadesnudo.com.ar/edicion-20/>

²⁶³ Austin, J.L. (2008). *Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires: Paidós.

²⁶⁴ Ibidem. p. 47.

convencional aceptado por los participantes y la inclusión de determinadas palabras, emitidas por determinadas personas en circunstancias particulares.

Este tipo de actos enunciativos fueron postulados, a su vez, por el lingüista francés Emile Benveniste, como él mismo reivindica en su artículo “La filosofía analítica y el lenguaje”.²⁶⁵ En paralelo con el trabajo de Austin, Benveniste identificó una clase de enunciados específicos a los cuales pertenecen verbos como jurar, prometer, garantizar, en los que la enunciación es un acto que me compromete y no la descripción de un acto que realizo, la enunciación se identifica con el acto mismo. Los llamó “enunciado sui-referencial”.

Benveniste adopta la palabra “performativo”, pero realiza una serie de críticas al desarrollo austiniano de dicho concepto. Si bien ambos coinciden en la misma actitud de fondo: la ruptura con una concepción exclusivamente transparente o representativa del lenguaje humano y la propuesta de una concepción reflexiva u opaca; se diferencian en el alcance lingüístico que asignan a esa nueva concepción. Benveniste se distancia de Austin cuando insiste en la necesidad de reforzar las manifestaciones formales de la instancia de enunciación. Les niega carácter performativo a las construcciones en imperativo y a determinadas fórmulas que suelen utilizarse en anuncios públicos, como por ejemplo “Atención: perro”, ya que, en su opinión, la naturaleza performativa de un enunciado no tiene nada que ver con su efecto en la conducta del receptor.

Eric Marty en su libro *El sexo de los modernos*,²⁶⁶ realiza una investigación de la historia del concepto de performatividad y hace hincapié en la tensión entre ambos autores, oponiendo la filosofía analítica y el estructuralismo. Según este autor, Benveniste no deja de poner de manifiesto la inconsistencia de la filosofía analítica que sostiene esta noción. Destaca las maniobras teóricas que Austin se ve obligado a hacer para identificar el performativo y denuncia sus interminables demoras para determinar los criterios que permitan distinguir constativo y performativo. Delimita, como criterio para identificar el performativo, *el acto subjetivo que lo origina y no el resultado empírico del acto del habla*.

De cualquier forma, ha sido la posición de Austin, sobre todo, por la difusión y amplia crítica que de ella ha hecho J. Searle, la que ha terminado generalizándose.

No vamos a desarrollar en este escrito el alcance que J. Searle les dio a los desarrollos austinianos; sí dejaremos referido el debate que sostuvieron Derrida y Searle dado que el filósofo argelino se dedicó en más de un texto -*Firma, acontecimiento y contexto* (1970),

²⁶⁵ Benveniste, E. (1997). La Filosofía analítica y el lenguaje, en *Problemas de lingüística general*. México: Siglo XXI editores. pp. 188-197.

²⁶⁶ Marty, E. (2022). *El sexo de los modernos. Pensamiento de lo Neutro y teoría del género*. Buenos Aires: Manantial.

Intervención en Yale (1975), *Memorias para Paul de Man* (1984)-²⁶⁷ y durante un prolongado período, a revisar críticamente la noción de performativo de Austin.

Tomaremos una vertiente de esta contraposición que tiene como punto de tensión el concepto derridiano de “iterabilidad”, dado que es allí donde este autor ubica la fuerza del performativo y no en el requerimiento del contexto, el emisor y la convención como condiciones de éxito del performativo como establecía el autor inglés.

La característica estructural del performativo será para Derrida la iterabilidad, la *capacidad de un enunciado de repetirse; fracaso y cita estarán en la base de la potencia performativa*:

Un enunciado performativo ¿podría ser un éxito si su formulación no repitiera un enunciado codificable o iterable, en otras palabras, si la fórmula que pronuncia para abrir una sesión, botar un barco o un matrimonio no fuera identificable como conforme a un modelo iterable, sí por tanto no fuera identificable de alguna manera como “cita”?²⁶⁸

Puede decirse que en Derrida el enunciado es una cita de otro enunciado pasado que mantiene una relación **abierta** con ese pasado constituyente y con su futuro a constituirse. En la medida en que es repetido, **repetible** y con una significación sedimentada cobra fuerza y valor para actuar “exitosamente”.

J. Butler sigue a Derrida en tanto toma el concepto de iterabilidad para articularlo, junto con otros conceptos de la teoría francesa -forclusión, interpelación, deconstrucción- a la performatividad. Esta última será también una noción central en torno a la cual ronda su teoría de la construcción identitaria. Producción de identidades que, aunque provisionales, funcionan como tales, ya que suponen la autoafirmación y un cierre.

Con Lacan el performativo supondría la producción de un “sujeto”, siempre *otro*, pura diferencia, **una apertura de alteridad** como quedó citado en el epígrafe.

Encontramos en la articulación que B. Cassin hace de Austin y la sofisticada una pendiente para pensar la performatividad que se articula a la lógica del héteros, una posible performatividad lacaniana. Para dar lugar a tales desarrollos será necesario retomar la propuesta de Austin anteriormente presentada, volver sobre algunos aspectos y explayarnos en dichas elaboraciones.

²⁶⁷ Santo, M. de. (2013). Prolegómenos de la performatividad: Un diálogo posible entre J.L. Austin, J. Derrida y J. Butler. En *Sapere Aude*, 4(7). Recuperado de <https://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/5509> pp.368-384.

²⁶⁸ Derrida, J. (1998). Márgenes de la filosofía. En *Firma, acontecimiento y contexto*. Madrid: Cátedra. pp. 347-372.

Entendemos que los trabajos de dicha autora y de Lacan sobre esta dimensión del lenguaje se esclarecen mutuamente. Cassin, en su libro *Como hacer de verdad cosas con palabras*, realiza una lectura del performativo de Austin a partir de la sofística de la Antigüedad griega, práctica que depende de teorizaciones como el arte de la palabra, la poesía y la retórica y, a su vez, realiza una interpretación retrógrada de esta última²⁶⁹ a partir del performativo de Austin. El punto de comparación lo encuentra allí donde Austin, al final de las conferencias que constituyen su libro: “se regocija por despedazar dos fetiches: el de verdadero/falso y el de valor/hecho”.²⁷⁰ Y así subraya la revolución que significó la invención de Austin para la filosofía.

Cassin señala que, en un primer momento de sus desarrollos, Austin sostiene la distinción aristotélica de enunciados constatativos o apofánticos, por un lado, y performativos, por el otro. La novedad del autor inglés con respecto a este fondo aristotélico es la introducción de ejemplos en los que el enunciado tiene la propiedad de enunciar la frase sin que ella signifique describir lo que hago ni afirmar que lo hago, es hacerlo. “Yo juro”, “Te ruego”, serían ejemplos de este.

Austin encuentra un problema en relación con la retórica en la medida en que advierte que hay enunciados que describiendo una realidad están refiriendo a otra, por ejemplo: “el pañuelo de tu mujer estaba sobre la mesa de luz”, podría ser una descripción o podría actuar como una persuasión de otra realidad. Este descubrimiento conduce, según la lectura de Cassin, al estallido del principio de no contradicción de Aristóteles conforme al cual hablar es decir algo, una sola cosa y la misma para uno y para los otros.

La retórica no define rasgos intrínsecos para sus enunciados. La retórica introduce actos que provocamos o realizamos por el hecho de decir algo, introduce la bipolaridad del orador y el auditorio. El enunciado no es su unidad de medida. Este problema impulsa una transformación en la teoría de Austin, quien, incluyendo a la retórica (o actos perlocutorios) como dimensión de los actos de habla, inaugura una concepción de estos de tres dimensiones, no ya basadas en enunciados sino en el acto integral discursivo. Decir algo, se tornó en el *acto* de decir algo. A partir de aquí el acto locutorio -el que produce enunciados connotativos- es también ilocutorio/performativo porque en primer lugar es un acto. Con el acto integral de discurso, señala Cassin sobre Austin, la relación de fuerzas se invierte y un enunciado es

²⁶⁹ Cassin, B. (2022). *Como hacer de verdad cosas con palabras. Homero, Gorgias y el pueblo arco iris*. Buenos Aires: Cuenco de Plata. p. 74.

²⁷⁰ *Ibíd.*

verdadero sólo si es el producto de un acto de habla pertinente. La diferencia de enunciados no es una diferencia de naturaleza, sino una diferencia de uso.

Cassin señala, en este sentido, una cercanía entre acto de decir o acto de discurso de Austin con la performance sofisticada. La performance es el término con que esta autora decide traducir del griego *epideixis*, que es el nombre que se le atribuye a la discursividad sofisticada. La *epideixis* es el arte de mostrar de más (¿mostrar la diferencia?), en contraposición a la *apodeixis* que es mostrar a partir de lo que es mostrado, de-mostrar. La *epideixis*, a su vez, concuerda con la práctica de los elogios paradójicos, es un arte en el que importan su formulación y su enunciación, y el orador se muestra como capaz de los opuestos, del uso eficiente de la retórica, como hacedor. Estos elogios apuntan al placer de la elocuencia, a diferencia del consejo que dice lo útil y lo perjudicial y se refiere al futuro y, a su vez, a diferencia del proceso que dice lo justo y lo injusto y se refiere al pasado. Con la sofisticada, todo elogio es elogio del discurso y la performance, en este sentido, para Cassin, es un momento de invención política, ya que consiste en hacer pasar de la comunión en los valores de la comunidad -los universales- a la creación de valores nuevos. El ejemplo paradigmático es el Elogio de Elena de Gorgias, en el que condenando lo que hace a Elena la mujer más condenable de Grecia, la exonera como a la más inocente: el objeto muta ante los ojos de todos.

Para Cassin, el performativo austiniano no es más que la punta más aguda de la performance y, en la medida que supone la producción de un efecto-mundo, es un saber hacer con las diferencias que complica los universales y no cristaliza en identidades, aun cuando las mismas se consideren provisionales.²⁷¹ Penélope Deustcher, autora feminista, señala que en el performativo que propone Cassin está puesto el foco en la multiplicidad y en la fuerza contradictoria de los términos.²⁷² A diferencia de la propuesta de Derrida, tomada por Butler, quienes acentúan la iterabilidad.

Con relación a Lacan, Cassin trabaja exhaustivamente su posición como sofista en su libro *Jacques, el sofista*, fundamentalmente en torno al *Seminario 20* y a “L’Etourdit”.

En esta oportunidad nos apoyaremos en tres referencias del *Seminario 15* para abonar aún más la idea de un performativo lacaniano, en una articulación Austin/sofística, que sostiene discursivamente la lógica del *héteros* y, a su vez, la potencia.

²⁷¹ Butler, J. (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis. p. 53.

²⁷² Deustcher, P. (2012). “Mais s’il y en a » : *Helen, and Helen Again*”. *Les pluriels de Barbara Cassin*. Paris: Au bord de l’eau. pp.89-105.

1) En la segunda clase del seminario, Lacan dice: “[...] el acto es en sí mismo un decir: el acto dice algo”.²⁷³ Referencia implícita a Austin. Luego continúa diciendo que el acto analítico implica al sujeto y produce, a su vez, una renovación de lo que se puede decir sobre el sujeto como tal, una subversión del sujeto. Si tomamos la propuesta de Alfredo Eidelsztein de traducir *sujet* como tema, podría ser que en el momento en que Lacan dice hombre, mujer, falo, está produciendo una novedad respecto de lo que se ha dicho al respecto. Pero, ¿cómo? Y esto es importante porque es lo que lo diferencia la propuesta de Lacan de autores como Derrida y Butler, que también utilizan el performativo para plantear renovaciones en el ámbito de las identidades sexuales. Estos sostienen la creación de “contra-discursos” y resignificaciones en el intervalo de la iteración y el cambio de contexto. ¿Qué diferencias producen aún cuando salgan del falogocentrismo? ¿Se sale del falogocentrismo si se plantea un contra-discurso que represente otro “centrismo”?

2) En la misma clase, a caballo del *Elogio de la locura* de Erasmo, se dispone a realizar el Elogio de la boludez (*connerie*) para situar el acto analítico. Hace un juego de palabras entre *connerie/ dé-connaissance* (desconocimiento) y *dèconait* (boludeaba)/ *déconnait* (desconoce) para hacer captar que la dimensión de boludez es con lo que tiene que vérselas el acto analítico.

En la pertinencia de la notación de esta función del lapsus, del fallido, en su interpretación equívoca [...] lo que el acto nos transmite, es algo que nos figura seguramente de manera significativa y para el cual el adjetivo que convendría sería decir que ella no es tan boluda.²⁷⁴

3) También en esa clase, señala que, con el decir de su enseñanza, en ese momento, establece como acto de nacimiento del psicoanálisis, la formulación, por parte de Freud, del principio de placer de una forma inédita. Hasta ese momento el placer estaba al servicio del Bien, en sí mismo era satisfactorio, “salvo -dice Lacan- porque todo el mundo ha sabido siempre que estar en el Bien no siempre es satisfactorio”.²⁷⁵

Puede verse entonces como, Lacan encuentra en la potencia creativa de lo contradictorio, de la paradoja, de lo sofisticado, esa apertura de alteridad que da lugar a nuevos valores que, por sostenerse en una maquinaria de diferencia "Eteron", no se totalizan, ni universalizan.

²⁷³ Lacan, J. *El Seminario. Libro 15*. Clase del 22 de noviembre de 1967. Inédito.

²⁷⁴ Op. cit.

²⁷⁵ Op. cit.

Desde esta perspectiva consideramos que la discursividad performativo-softística se articula a la lógica del *héteros* demostrándose así la materialidad discursiva del no ser y el ser que allí se producen.

BIBLIOGRAFÍA:

1. Austin, J. L. (1982). *Como hacer cosas con palabras*. España: Paidós.
2. Benveniste, E. (1997). La Filosofía analítica y el lenguaje en *Problemas de lingüística general*. México: Siglo XXI editores.
3. Butler, J. (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
4. Cassin, B. (2019). *El elogio de la traducción. Complicar lo universal*. Buenos Aires: Cuenco de plata.
5. Cassin, B. (2022). *Como hacer de verdad cosas con palabras. Homero, Gorgias y el pueblo arco iris*. Buenos Aires: Cuenco de Plata.
6. Derrida, J. (1998). *Márgenes de la filosofía. Firma, acontecimiento y contexto*. Madrid: Cátedra.
7. Deustcher, P. (2012). “Mais s’il y en a » : Helen, and Helen Again”. *Les pluriels de Barbara Cassin*. Paris: Au bord de l’eau.
8. Lacan, J. *El Seminario. Libro 15*. Clase del 22 de noviembre de 1967. Inédito.
9. Lacan, J. (1995). *El Seminario. Libro 20*. Buenos Aires: Paidós.
10. Marty, E. (2022). *El sexo de los modernos. Pensamiento de lo Neutro y teoría del género*. Buenos Aires: Manantial.
11. Santo, M. de. (2013). *Prolegómenos de la performatividad: Un diálogo posible entre J.L. Austin, J. Derrida y J. Butler*. *Sapere Aude*, 4(7), 368-384. Recuperado de <https://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/5509>
12. Sarraillet, M. (2020). El problema de la bipolaridad en Freud y en Lacan. En Castelli P. y otras, *La mujer y lo femenino. Un discurso disruptivo desde el psicoanálisis de Lacan*. Buenos Aires: Prometeo.
13. Villa Pusineri, R. y otra (2023). Un Héteros no normativo. Debates contemporáneos acerca de la diferencia sexual. *Revista El Rey está desnudo 20*. Disponible en <http://elreyestadesnudo.com.ar/edicion-20/>

ROSELLA VILLA PUSINERI

Directora de la sede de APOLa La Plata.

e-mail: rosellavillap@gmail.com

JULIANA ZARATIEGUI

Socia de APOLa La Plata.

e-mail: jzaratiegui@gmail.com