



APERTURA, SOCIEDAD PSICOANALÍTICA

EL REY ESTÁ DESNUDO

REVISTA PARA EL PSICOANÁLISIS POR VENIR



AÑO 11 | N° 13 | OCTUBRE 2018

*Letra
viva*



APERTURA, SOCIEDAD PSICOANALÍTICA

EL REY ESTÁ DESNUDO

Revista para el psicoanálisis por venir

Año 11 | N° 13
OCTUBRE 2018

COMITÉ EDITORIAL

GABRIELA MASCHERONI

HAYDÉE MONTESANO

CRISTINA SÁNCHEZ

*Letra
Viva*

Eidelsztein, Alfredo *et Al.*

El Rey está desnudo : Revista para el psicoanálisis por venir — Número 13

— 1° ed. — Buenos Aires — Letra Viva, 2018 — Apertura. Sociedad Psicoanalítica, 2018.

XXX p. ; 28 x 20 cm.

ISBN 978-950-649-XXX-X

1. Psicoanálisis. I. Título

CDD 150.195

© 2018, **Letra Viva, Librería y Editorial**
Av. Coronel Díaz 1837, (1425) Buenos Aires, Argentina
www.imagoagenda.com

© 2018, **Apertura, Sociedad Psicoanalítica**

www.apertura.org.ar | www.apertura-psi.org | www.aperturasalta.org.ar | www.sujeto-icc.es.tl

Primera edición: Octubre de 2018

Impreso en Argentina — *Printed in Argentina*

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra bajo cualquier método, incluidos la reprografía, la fotocopia y el tratamiento digital, sin la previa y expresa autorización por escrito de los titulares del *copyright*.

Indice

Editorial	5
El conflicto del psicoanálisis ante las problemáticas actuales	7
ALFREDO EIDELSZTEIN	
El tiempo lógico y el espacio-tiempo de Minkowsky.	17
RAMIRO FERNANDEZ	
El agujero, una invariante. Lo “imposible” intrínseco al sistema simbólico.	27
GABRIELA MASCHERONI	
Lo caduco en Freud (parte 1): La formación, la escuela	47
MARTÍN MEZZA	
La impropiedad del cuerpo	59
HAYDÉE MONTESANO	
Lo arbitrario, parásito de la lengua.	69
MANUEL RIAL	
Sobre la crítica de Lacan a la presencia implícita de la noción de alma en el modelo teórico de Sigmund Freud	79
JUAN LICHTENSTEIN	
Síntoma y letra en la dirección de la cura	89
ROSANA VELLOSO	

Editorial

En este retomar la edición impresa de nuestra revista, queremos celebrar el gesto de la lectura que incluye la pausa mecánica de pasar la página. Tal vez advertidos sobre la diferencia que se impone entre la pantalla y el papel, imaginamos a nuestro lector bajo otra intimidad con el texto, con otra forma del intervalo en quien levanta provisoriamente la vista de la lectura, para incluirse en la construcción de las ideas presentadas.

Esta celebración no implica que menospreciemos la modalidad digital, es más, sigue siendo parte de nuestra apuesta para ampliar nuestro rango de llegada a más lectores, entendiendo además que también construye un modo particular del encuentro con el texto.

Sin embargo, sea cual sea el formato, podemos sostener que la orientación de nuestra publicación conserva la misma postura, el interés por dar a conocer el conjunto de artículos producidos desde la lógica de nuestro programa de investigación.

Cada recorrido personal es el paso que sumamos a nuestro camino en común, en la expectativa de lograr cada vez una mayor precisión en la transmisión de nuestra propuesta de un psicoanálisis por venir.

Los trabajos que integran este número se han generado desde distintas formas argumentativas y dan cuenta de proyectos de investigación que se encuentran en diferentes momentos de su proceso. Más allá de esas diferencias, probablemente lo que los articula como conjunto es cierto principio metodológico, esto dicho no en el sentido de un método coincidente, sino del cumplimiento de una condición básica. Se trata del trabajo fundante para todo proceso de investigación: *la puesta en forma de la pregunta*.

Si bien el punto de partida puede responder al encuentro con interrogantes que en principio pueden ser muy amplios e imprecisos, el ajuste de las preguntas llevan al inevitable recorte del tema, lo que deriva en la especificidad de su tratamiento y la elección del método adecuado.

Esta breve consideración es sencillamente una manera de invitar a nuestros lectores a leer y detenerse en los trabajos que aquí presentamos.

Buenos Aires, Julio de 2018
COMITÉ EDITORIAL

El conflicto del psicoanálisis ante las problemáticas actuales

Psychoanalysis's conflict faced to current problematics

ALFREDO EIDELSZTEIN

RESUMEN:

El propósito de este artículo es abrir una interrogación sobre la insistente preocupación de los psicoanalistas respecto de “lo actual” ligado a la modalidad de un “cambio”. Como primer paso se planteará la distinción entre sociedades frías y sociedades calientes, según el desarrollo de Lévi-Strauss, para establecer la lógica que opera en relación al cambio. Si se concluye que para Occidente lo que caracteriza es la movilidad, se plantea entonces la siguiente hipótesis: el psicoanalista se “preocupa” por los cambios que se verifican en las sociedades en las cuales existe el psicoanálisis ya que teme que tales cambios concluyan con la desaparición de su rol social.

PALABRAS CLAVE: problemáticas actuales - sexualidad - nuevas parentalidades - significativo

ABSTRACT:

The purpose of this article is to open an interrogation about the insistent concern of psychoanalysts about “the current” linked to the modality of a “change”. As a first step, the distinction between cold societies and hot societies will be considered, according to the development of Lévi-Strauss, to establish the logic that operates in relation to change. If it is concluded that for the West what is characteristic is mobility, the following hypothesis is posed: the psychoanalyst is “concerned” about the changes that take place in the societies in which psychoanalysis exists, since he fears that such changes will end with the disappearance of their social role.

KEY WORDS: current problematics - sexuality - new parenting - significant

Propongo este título que remite al tema que deseo plantear, que es específico del psicoanálisis, pero que quizá sea útil también para las diversas ramas de las psicoterapias.

Tal tema gira en torno a los siguientes títulos: “Las problemáticas actuales”; “Los nuevos tipos de síntoma”; “Los nuevos modos de goce”; “Las nuevas formas de familias” y “Los nuevos estilos de lazos sociales”. Dichas temáticas son las más repetidas en congresos, seminarios, y publicaciones, al menos desde el comienzo de este siglo entre los psicoanalistas de todas las tendencias, instituciones y países.

La sociología, la antropología y la historia, también estudian y operan en una realidad que cambia en forma permanente, pero no se inquietan por ello, no se preocupan ni convocan reuniones por tal motivo en forma constante.

Para analizar la cuestión propongo que tengamos en cuenta que se puede distinguir —tal como propone Claude Lévi-Strauss en sus conferencias en Japón de 1986, publicadas bajo el título “La antropología ante los problemas del mundo moderno”— entre: sociedades frías y sociedades calientes.

“Sociedades frías”: Son las que conservan lo más posible sus instituciones, usos y costumbres. Por ejemplo, el ISIS-EI, en la fundación del califato obligó a los hombres el uso de los pantalones cinco centímetros más cortos respecto del zapato y los judíos ortodoxos utilizan el caftán aún en el caluroso verano porteño. En ambos casos el único valor en juego es que así se usaba hacía siglos atrás.

Este tipo de sociedades asignan gran valor a la inmovilidad, promueven el no cambio.

“Sociedades calientes”: son las que cambian y prefieren cambiar; tal es la base de la sociedad de consumo. El objeto debe ser cambiado sólo por el paso del tiempo, no por su estado o función —como se observa en muebles y ropas. El cambio, al contrario de lo que pasa en las sociedades frías, está regido por el paso del tiempo. Un ejemplo es considerar los problemas de pareja como consecuencia de esta lógica: hace mucho tiempo que estamos juntos o casados.

Tal es el caso de Occidente, lugar del psicoanálisis, donde el deseo “torna activo al hombre” y es motor de cambio; pero no todas las sociedades se caracterizan por poseer tal función, ni siquiera como deseo vocacional. En los denominados pueblos originarios se observa un funcionamiento sin deseo particular —a diferencia de Occidente—, como el caso de pueblos pescadores, cazadores, recolectores, etc.

Oferto la siguiente hipótesis: el psicoanalista se “preocupa” por los cambios que se verifican en las sociedades en las cuales existe el psicoanálisis ya que teme que tales cambios concluyan con la desaparición de su rol social.

Sus enemigos —que los tiene, a diferencia de las otras psicoterapias que son criticadas pero no atacadas— sostienen justamente eso: que el psicoanálisis está muerto, que ya ha pasado su época, que ya fue afortunadamente sustituido.

Sin embargo esto resulta falso al menos para toda América latina, en la cual se verifica un aumento constante de analistas, analizantes, instituciones y cátedras universitarias psicoanalíticas y psicoanalistas en hospitales y clínicas y países por fuera de los países ricos de Europa.

Pero no se debe a estos ataques constantes por los que el psicoanalista en la actualidad está preocupado, siempre los hubo, incluso en más cantidad y con mayor virulencia en la época de Freud. El conflicto que muchos psicoanalistas sufren con la actualidad y con la modernidad puede verse también en su posición tendiente en general al retorno: “retorno a Freud”, “retorno a Lacan” —todos casos de retorno al pasado.

Aclaro que lo que propuso Lacan fue *retourner* a Freud —hacerle un periplo a su obra, darle una vuelta completa, leerlo pero no repetirlo.

Cito a Lacan cuando critica al autoerotismo:

Como tenían que situar esto en algún momento del desarrollo, y como la palabra de Freud es para ellos el evangelio, los analistas sacaron la conclusión de que al lactante le es indiferente todo lo que le rodea. Es como para preguntarse cómo no se ha desmoronado todo en un campo cuyos observadores atribuyen un valor tan aplastante a los artículos de fe por encima de la propia observación —a fin de cuentas, si hay algo que a nadie se le ocurre pensar cuando observa a un lactante es que se desinteresa por lo que entra en su campo de percepción.¹

Planteo que el verdadero problema no se encuentra ni en la sociedad ni en la cultura, ya que si bien éstas están sometidas en la actualidad a profundos cambios incesantes, no lo estuvieron menos en la época de Freud. Para dar tan solo algunos ejemplos de esto último —que suele no ser considerado— les propongo tener en cuenta:

- » Los cambios políticos habidos en Europa: desaparición de monarquías e imperios (como el Austrohúngaro del mismo Freud) y el surgimiento de nuestros estados-naciones, en especial la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas.
- » La 1ª guerra mundial y el surgimiento del fenómeno del nazismo.
- » La 2ª guerra mundial con 100.000.000 de militares movilizadas y 60.000.000 de víctimas con el agregado del genocidio racista más grande de la historia.
- » Las teorías políticas del marxismo y comunismo y las científicas de las físicas relativista y cuántica. Todas estas teorías fueron rechazadas por Freud por sus implicancias políticas, epistemológicas y filosóficas.

Para dar un caso aún más específico de los cambios subversivos del siglo XX, es el feminismo en juego en el reclamo de las mujeres por el sufragio femenino que originó, por ejemplo, en 1904 en el mundo germánico de Freud en Berlín, la fundación de La Alianza Internacional de Mujeres Sufragistas, que logró el voto femenino en Alemania desde 1919.

¿Y por qué los cambios políticos, sociales y religiosos son un motivo de preocupación y problema para los psicoanalistas?

De hecho aquí aparece una paradoja interna al psicoanálisis: el psicoanálisis se considera a sí mismo y se consideró siempre “revolucionario” o “subversivo” e interpretó por este motivo el encarnizado rechazo que sufrió y sufre.

Analicemos esto con más detenimiento: el principal motivo alegado desde las filas de los psicoanalistas para entender el rechazo que despertó el psicoanálisis es su trata-

1. Lacan, J. (2003). *El seminario*. Libro 11. Buenos Aires: Paidós, p. 198.

miento desprejuiciado de la sexualidad. Sin embargo si nos fijamos con mayor proximidad en la cuestión de la sexualidad observamos que los cambios acaecidos en ese campo, incluso en la época de Freud, desbordaron las concepciones tradicionales del psicoanálisis de tal forma que son muchos —entre ellos los movimientos feministas, los estudios de género, los movimientos de defensa de derechos de transexuales y transgénero, etc.— los que denuncian posiciones conservadoras y reaccionarias de las teorías de Freud, en especial la falta de superyó en las mujeres, el masoquismo femenino y el Penisneid —la envidia al pene— planteado por Freud como límite del análisis de las mujeres y que Lacan critica así:

En relación con lo que constituye la clave del objeto del deseo, lo que surge a la vista es que a la mujer no le falta nada. Sería un error considerar que el Penisneid es un último término [del psicoanálisis].²

También se le critica al psicoanálisis la consideración de la homosexualidad como desvío del desarrollo libidinal normal, derivado de las concepciones del complejo de Edipo y de la evolución libidinal normal de Freud. Incluso, al menos en Argentina, los servicios psicoterapéuticos de hospitales, clínicas, etc., atendidos por psicólogos y dirigidos a atender estas problemáticas, testimonian que son muchos los psicoanalistas que consideran “desviados” o “enfermos” a los homosexuales, travestis, transexuales, etc. y los quieren curar de estas patologías y muchos los consideran perversos.

Podrían plantearse argumentos y ejemplos similares respecto a la desconfianza que despiertan entre los psicoanalistas las familias construidas sobre la base del matrimonio de dos mujeres o dos hombres —biológicamente definidos— o monoparentales y sus posibilidades y condiciones de criar y educar hijos.

¿Cuál es —según mi interpretación personal que quiero someter a vuestra consideración— la cuestión y el problema?

El análisis que oferto a la discusión radicaría a mi entender en dos problemas:

1) Freud, en muchos lugares fundamentales de la teoría psicoanalítica, confundió prejuicios sociales de su sociedad y cultura con conceptos psicoanalíticos. Esto no debe sorprender ni alarmar, tampoco ser considerado propio de una falla de la posición de Freud ya que sucede regularmente en los grandes descubrimientos científicos: toda flamante teoría científica propone una novedad subversiva pero deja necesariamente asociado a ella un conjunto de prejuicios que los científicos de las próximas generaciones tienen como deber remover con nuevas concepciones y otros descubrimientos revolucionarios.

Aporto un ejemplo famoso de este problema en el mundo de las ciencias formales y en especial de la física moderna, pero desconocido por el público en general; me refiero

2. Lacan, J. (2007). *El seminario*. Libro 10. Buenos Aires: Paidós, p. 196.

a la relación que sostuvo Albert Einstein —el físico reputado como el genio más subversivo o entre los más subversivos de la historia de la física— con la física cuántica.

La física cuántica es, se puede decir, la consecuencia más sorprendente y anti-intuitiva de la teoría de la relatividad, sin embargo el creador de esta última nunca la pudo aceptar y contra ella luchó todos los últimos años de su vida intelectual en lo que plantea, por ejemplo, en las conferencias Solvay. Las frases por él acuñadas: “Dios no juega a los dados” y “Me gusta pensar que la luna sigue ahí incluso si no la estoy mirando; no puedo aceptar que, si no la veo, la luna no exista”, responden a su rechazo a los principios de la física cuántica. Lacan critica explícitamente esta posición de Einstein, que describe como de cierto oscurantismo en varios de sus seminarios, por ejemplo en los seminarios 2, 11, 12 y 13.

Se trata en aquellas famosas frases de Einstein que él no pudo admitir las derivaciones más subversivas de su propia teoría y que son los pilares de la física cuántica: la estructura probabilística de la materia y cómo ésta es establecida por la observación, que hoy cuentan con apoyo incuestionable de la comunidad científica ya hace más de medio siglo y que poseen aval experimental.

Más allá de los problemas, que incluso podríamos considerar como filosóficos —del determinismo causal y de la ontología de la materia y la energía— se trata de aceptar que todo descubrimiento subversivo conserva necesariamente elementos conservadores, lo que hace que el trabajo científico se verifique como interminable, a diferencia de las religiones y las ideologías políticas planteadas como completas, cerradas y eternas. Esta comunidad entre ambas me permite plantearlas como religiones teístas y no teístas.

En relación a este punto cabe afirmar que sería fatal para el psicoanálisis que los psicoanalistas de las nuevas generaciones se propongan sostener su práctica en una teoría no criticada, surgida hace ciento veinte años, descubierta por un genio único de un saber ilimitado.

2) En el caso de la teoría psicoanalítica, quiero destacar que además de los prejuicios sociales, morales y religiosos que se conservan en las teorizaciones de Freud, el principal obstáculo que el creador del psicoanálisis y del rol social del analista dejó a sus seguidores es que los planteó como “infinitos”, esto es para todo tiempo y todo espacio. Muchos de los conceptos fundamentales del psicoanálisis como el complejo de Edipo, el complejo de castración, las teorías sexuales infantiles y el aparato del *yo*, *superyó* y *ello* son para Freud de aplicación sin restricciones, salvo patología o primitivismo. Con el término “infinito” indico que para Freud eran “universales antropológicos”, aplicables con seguridad a todo hombre y mujer desde la horda primitiva —para él el surgimiento mismo de la humanidad— hasta el futuro más lejano concebible y en toda la superficie de la tierra, salvo casos de patología o de atraso en el desarrollo, como era el caso de niños, mujeres u hombres no europeos.

Sin embargo en esto Freud cayó en un engaño. Con el complejo de Edipo, el complejo de castración, la segunda tópica y las teorías sexuales infantiles sólo describió, desde cierta posición ideológica, algunas propiedades de su sociedad y época. El masoquismo femenino, el padre que limita las pulsiones, los sentimientos inconscientes de culpa, la envidia al pene, entre otras, sólo son o fueron ideas de la sociedad y la cultura en las que Freud vivió y que ya estaban en profundo cuestionamiento en su época. Sobre esto les voy a proponer un conjunto de ejemplos.

a) Como demuestra con claridad Eric Dodds en “Los griegos y lo irracional”³ de 1951, las sociedades imbuidas del sentimiento de culpa no son ni fueron todas. Él distingue, como tantos otros antropólogos, entre “culturas de vergüenza”, como la de Homero de S. VIII a.C. y “culturas de culpa” como la nuestra, lo que cuestiona la universalidad del superyó y los sentimientos inconscientes de culpa.

b) Respecto de las formaciones del inconsciente él muestra que los griegos, por ejemplo, en la época homérica no “tenían” un sueño, ellos lo “veían”, eran receptores pasivos de una visión objetiva; el sueño “visitaba” al soñador o “se colocaba sobre él”, no era la Vía Regia de su inconsciente sino algo enviado por los dioses, por lo que no se le puede aplicar a tales soñantes ninguna responsabilidad por el contenido de los sueños como sostuvo Freud. A su vez el pensamiento creador, por ejemplo, en Hesíodo (S. VII a.C.) era un don de las Musas no una obra del ego como creemos en la actualidad; no operaba en tal cultura y época el “yo pienso”.

c) En “Do Kamo” de Maurice Leenhardt (1947),⁴ muy citado por Lacan pero no en este sentido que les propongo, se pone en cuestión la individualidad y la interioridad del yo en la cultura melanesia; jamás se podría pensar respecto de ella mediante el huevo del individuo psíquico de la segunda tópica de Freud en el cual el yo se ubica en el centro de una esfera cerrada en la cual la naturaleza y la sociedad son externas.

Lo mismo se puede afirmar respecto a muchos elementos que consideramos estructurales y universales pero que en realidad sólo son características históricas de nuestra sociedad. Esto ha sido planteado, mediante argumentos incuestionables, por ejemplo, respecto de la importancia y los modos de la sexualidad en Occidente moderno por Arnold Davidson en “La aparición de la sexualidad” de 1990,⁵ por Thomas Laqueur en “La construcción del sexo” de 1990,⁶ y por Louis-George Tin en “La invención de la cultura heterosexual” de 2008.⁷ Todos estos autores destacan, en los títulos de sus obras el elemento que les quiero hacer observar: la sexualidad, el sexo, la heterosexualidad comienzan, tal como los conocemos, en precisas coordenadas temporo-espaciales.

3. Cf. Dodds, E. (1999). *Los griegos y lo irracional*. España: Alianza

4. Cf. Leenhardt, M. (1947). *Do Kamo*. España: Paidós Ibérica

5. Davidson, A. (2001). *La aparición de la sexualidad*. Barcelona: Alpha Decay.

6. Laqueur, T. (1990). *La construcción del sexo*. España: Signos históricos.

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

En cuanto al menoscabo del amor matrimonial respecto de la valorización del extra-matrimonial por Denis de Rougemont en *El amor y Occidente* de 1938⁸ también se puede afirmar que es un producto socio-cultural occidental, en este caso de derivación de la religión cristiana y la evolución de la Iglesia.

d) La centralidad del dolor físico en la experiencia subjetiva que David Morris en *La cultura del dolor* de 1991⁹ plantea como específico de Occidente no es compartida muy evidentemente en el mundo no occidental, pensado por ese motivo como recurso terapéutico (yoga, acupuntura, tai chí, ayurveda, shiatsu, etc.).

e) Incluso la muerte dejó de ser algo que presupone la supervivencia amortiguada de la personalidad como en la antigüedad, para pasar a ser el momento del juicio final en el medioevo occidental y, en nuestra época, se caracteriza por la sensación de cierto fracaso, una imagen de la nada que se intenta anular en la modernidad según plantea Philippe Ariès en *Morir en Occidente, desde la Edad Media hasta la actualidad* de 1975.¹⁰ Entonces “Duelo y melancolía” de Sigmund Freud debe ser planteado en función de la sociedad, época y cultura de referencia no como necesariamente universales.

Se puede afirmar lo mismo en el terreno de la psicopatología. Georges Didi-Huberman publicó en 1982 *La invención de la histeria*¹¹ en cuyo título también se destaca que la histeria fue “inventada” en determinada fecha y lugar y Michel Foucault —quien origina muchos de los estudios arriba citados— planteó *El nacimiento de la clínica*¹² que obliga a pensar que no se puede afirmar que la clínica origina la teoría, ya que la teoría originó la clínica.

¿HAY SOLUCIÓN PARA ESTE PROBLEMA, AL MENOS, EN PSICOANÁLISIS?

Lacan aporta una que si se la estudia en profundidad responde a la problemática y que a mí me parece perfecta, me refiero a la formalización de los conceptos en nuestra disciplina; al proponer fórmulas algebraicas dentro de estructuras formales permite así tratarlos advertidos de que no se deben llenar de significados epocales, de clase social o postura ideológica.

Voy a aportar un solo ejemplo de su maniobra: la “metáfora paterna” de Lacan como resolución de los lastres prejuiciosos del “complejo de Edipo” de Freud. En lugar de los elementos: deseo incestuoso del hijo, madre como objeto amado, padre como quien

8. Rougemont, D. (1978). *El amor y occidente*. Barcelona: Kairós.

9. Morris, D. (1991). *La cultura del dolor*. Chile: Andrés Bello

10. Ariés, P. (2012). *Morir en occidente: desde la Edad Media hasta la actualidad*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

11. Didi-Huberman, G. (2007). *La invención de la histeria*. Madrid: Cátedra.

12. Foucault, M. (1966). *El nacimiento de la clínica*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

introduce el orden y como aquel que pone límites y el niño como el recuperado narcisista de los padres, Lacan plantea en la estructura de la metáfora paterna —que no distingue entre la niña y el niño como hace el Edipo freudiano—, primero, al hijo como “objeto” genérico de la estructura, pero que su significado será establecido caso por caso luego de la operación de la metáfora. Lo que no lo presupone como amado ya que puede ser odiado, despreciado, ignorado, abandonado o no deseado, etc. Freud creía que el hijo realizaba el narcisismo de los padres, pero hoy en todas las sociedades socio-económicas ricas el narcisismo no pasa por el hijo sino, por el progreso económico y laboral y por la realización de viajes. Por tal motivo la tasa de nacimientos se contrajo llegando al envejecimiento de las sociedades y su peligro de extinción. Segundo, el Deseo de la Madre como una función que encarna al Otro y que puede serlo por la mamá biológica o adoptiva, el papá, la pareja de los padres —hetero u homosexual—, una abuela, una institución, etc. y, tercero, el Nombre-del-Padre que no debe ni puede ser nadie y que indica cómo la función de legalidad opera sobre todos los participantes, más allá de épocas, culturas, sociedades y lenguas. Lo que quiere decir que ya no se postula en psicoanálisis que el padre como hombre debe poner límite a la madre como mujer o al niño, sino que el Nombre-del-Padre opera como la ley sobre todos ellos y tal ley, que no pertenece a ningún código, afirma que ninguno de los participantes puede ser equiparado al Otro (A), lo que significaría su omnipotencia. Nadie impone la ley sobre otro sino que se trata de si todos los que encarnan la función “Deseo de la Madre” están o no sometidos a la ley de la estructura.

Este planteo resuelve las críticas de patriarcado que con justicia recibe el psicoanálisis desde los movimientos feministas: no hay motivos para suponer que el hombre legalizará a la mujer salvo en una sociedad que intente someterla y plantearla como inferior.

Por último y para concluir estas líneas propongo la siguiente hipótesis para comprender lo que invito a criticar del modelo teórico legado por Freud.

Entre Lacan y Freud se pueden establecer un sinnúmero de diferencias pero cabe destacar una por su condición de “metateórica”: Freud apoyó sus concepciones con argumentos tomados de la biología, tales como las propiedades de la sustancia viva, con sus pulsiones de vida y muerte; el desarrollo psicológico del niño equiparado al desarrollo corporal (oral, anal, fálico y genital), las oleadas de la sexualidad justificadas por el desarrollo puberal, etc. Lo que lo obliga a proponer que la “anatomía es el destino” y a sostener: “Los procesos fundamentales que brindan la excitación amorosa no han cambiado”.¹³

Y así responde a los reclamos del feminismo que ya conocía:

13. Freud, S. (2000). *Obras completas*. Tomo 11. En “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa”. Buenos Aires: Amorrortu.

La exigencia feminista de igualdad entre los sexos no tiene aquí mucha vigencia; la diferencia morfológica tiene que exteriorizarse en diversidades del desarrollo psíquico.¹⁴

Lacan, por su lado, sustituyó el sustento biológico fuente —“la anatomía y el destino”, a mi entender de los más horrorosos racismos y xenofobias de Occidente moderno— por uno matemático y lógico, como el de las ciencias formales modernas, en el seno del cual intentó escribir en la modalidad de fórmulas y de álgebra los conceptos psicoanalíticos: los matemas. Esta sustitución establece por encima de todas las otras diferencias la siguiente: para Freud, si la base es biológica será para todo el mundo por igual —ya que será para la especie humana—, es decir, con los mismos contenidos narcisísticos, edípicos y fálicos. Según Lacan y sus fórmulas, sólo se trata de funciones dentro de estructuras, pero las mismas carecen de contenidos específicos, que recién son colmados caso por caso pero que ni allí son “necesarios”.

Las familias, las sexualidades y los géneros son significantes, por tal razón mutan en forma constante; la anatomía al respecto sólo puede ser utilizada como un marco retrógrado, racista y xenófobo.

Para Lacan se debe operar con significantes, que en cuanto tales no significan nada y que sólo lo hacen dentro de estructuras localizadas en tiempo y espacio, pero que así se sabe que sólo adquieren valores y significados en forma contingente.

“Hombre”, “mujer”, “niño”, así como “padre”, “madre”, “hijo” y “familia” en psicoanálisis pasan a ser en el modelo teórico de Lacan significantes vacíos que sólo significan según cada condición social o subjetiva particular, pero esta significación no sólo no es “natural” ni “necesaria” sino que también es modificable. Si es biológico —genético, hormonal o neural— no hay nada que hacer salvo amigarse con el síntoma; si por el contrario se deriva de una estructura en forma co-variante se puede curar.

Si los tiempos cambian no hay motivos para que el psicoanálisis no lo haga también.

Las teorías mutan constantemente y como consecuencia la realidad se transforma en modo incesante.

14. Freud, S. (1986). *Obras completas*. Tomo 19. En “El sepultamiento del complejo de Edipo”. Buenos Aires: Amorrortu.

BIBLIOGRAFÍA

- Ariés, P. (2012). *Morir en occidente: desde la Edad Media hasta la actualidad*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Davidson, A. (2001). *La aparición de la sexualidad*. Barcelona: Alpha Decay.
- Didi-Huberman, G. (2007). *La invención de la histeria*. Madrid: Cátedra.
- Dodds, E. (1999). *Los griegos y lo irracional*. España: Alianza.
- Freud, S. (1986). *Obras completas*. Tomo 19. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2000). *Obras completas*. Tomos 11. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (1966). *El nacimiento de la clínica*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Lacan, J. (2003). *El seminario*. Libro 11. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2007). *El seminario*. Libro 10. Buenos Aires: Paidós.
- Laqueur, T (1990): *La construcción del sexo*. España: Signos históricos.
- Leenhardt, M. (1947). *Do Kamo*. España: Paidós Ibérica.
- Morris, D. (1991). *La cultura del dolor*. Chile: Andrés Bello.
- Rougemont, D. (1978). *El amor y occidente*. Barcelona: Kairós.
- Tin, L. (2012). *La invención de la cultura heterosexual*. Buenos Aires: El Cuenco del Plata.

DR. ALFREDO EIDELSZTEIN

Psicoanalista. Miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica.

Ejerció la docencia universitaria durante treinta años.

Autor de los siguientes libros: *Modelos, esquemas y grafos en la enseñanza de Lacan; El grafo del deseo; La pulsión respiratoria* (en colaboración); *Las estructuras clínicas a partir de Lacan* (Vol. I y II); *La topología en la clínica psicoanalítica y Otro Lacan*.

Varios de estos textos han sido traducidos al inglés, portugués e italiano.

Ha escrito alrededor de 200 artículos en revistas especializadas en psicoanálisis.

Ha dictado cursos y seminarios de posgrado y doctorado en sociedades científicas y universidades de Argentina, Chile, Uruguay, Colombia, Brasil, Costa Rica, Bolivia, Méjico y España.

El tiempo lógico y el espacio-tiempo de Minkowsky

Logic time and Minkowsky space-time

RAMIRO ARIEL FERNANDEZ

RESUMEN:

En este trabajo se explora la propuesta del tiempo lógico que Jacques Lacan realiza en 1945 e introduce en su enseñanza para la compilación de *Los Escritos* en 1966. Se investiga la posibilidad de que en el tiempo lógico se trate no solo de tiempo, sino también de espacio.

PALABRAS CLAVE: tiempo lógico - espacio-tiempo - estética trascendental - espacio lógico - topología.

ABSTRACT:

This paper explores Jacques Lacan's logical time a proposal made in 1945 and introduced into his teaching for compilation of his *Écrits* in 1966. We investigate the possibility that logical time concerns not only with time but also with space.

KEY WORDS: logical time - space time - transcendental aesthetic - logical space - topology.

El concepto “tiempo lógico” es presentado por Jacques Lacan en su artículo “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma”¹ publicado en 1945 en la revista *Les Cahiers d'Art*. En el año 1966 al ser incluido en *Los Escritos* el artículo es reeditado con algunos agregados entre los cuales una llamada a pie de página refiere que el texto había quedado perdido desde su primera publicación. La inclusión del artículo en la enseñanza de Lacan permite pensarlo como un elemento más de su entramado conceptual presentando los problemas que éste plantea al abordar sus elementos en forma intuitiva. Ya que partimos de considerar la enseñanza de Lacan como una estructura donde sus elementos se relacionan en forma covariante, estudiaremos los argumentos presentados en “El tiempo lógico...” y los contrastaremos con otros de la enseñanza de Lacan y otras disciplinas para hallar similitudes que nos permitan arribar a nuevas conclusiones parciales. En lo que sigue se delimitará una característica

1. Lacan, J. (2008). “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma”. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Paidós.

presente en la argumentación que realiza Lacan y que aporta a la lectura del “tiempo lógico” tal como es presentado en 1966.

UNA VARIABLE INTRÍNSECA AL ESPACIO LÓGICO

Generalmente en las lecturas y explicaciones académicas sobre el “tiempo lógico” se deja de lado el argumento que permite sostener todo el desarrollo del texto. Si bien históricamente los comentarios sobre el “tiempo lógico” recaen sobre los tres momentos descriptos por Lacan (instante de ver, tiempo de comprender, momento de concluir), dejando de lado toda la primer parte del artículo, al no mencionar ni trabajar su núcleo argumental se corre el peligro de caer en el error que éste procura evitar. El resultado es una lectura y transmisión contraria o inversa de lo que está en juego.² Desde este lineamiento comenzaremos por analizar el desarrollo de la primer parte del artículo para dar cuenta del argumento central al que nos referimos. El texto comienza ordenado bajo los siguientes subtítulos.³

- » Un problema de lógica.
- » La solución perfecta.
- » Valor sofisticado de esta solución.
- » Discusión del sofisma.
- » Valor de las mociones suspendidas en el proceso.

Tal como lo indica su título en el primer apartado se presenta un problema de lógica utilizando el llamado *apólogo de los prisioneros*,⁴ y luego se propone una respuesta posible al mismo en: *B- La solución perfecta*. Si uno no se detiene en esta respuesta el efecto que produce su lectura es el de una resolución limpia y completa —tal como lo indica su título.

En el apartado “C” se cuestiona la perfección de la solución presentada, se le atribuye valor sofisticado y para demostrarlo se realiza una discusión pormenorizada del mismo

2. Lo que no es de extrañarse ya que la traducción de la enseñanza de Lacan al lenguaje universitario tiende a producir este tipo de inversión en el resultado final. Véase como lo señala Lacan en El Seminario 17, *El reverso del Psicoanálisis*, Paidós, p. 43.

3. El ordenamiento con letras se agrega para el presente análisis.

4. Remito al lector al texto original, no sin indicar que la forma del sofisma que presenta Lacan no debe ser confundido con el “Dilema de los prisioneros”, el conocido problema utilizado en la Teoría de juegos formalizada por John Von Neumann y Oskar Morgenstern. Tampoco con lo que denominaré la versión clásica del problema de lógica, en el cual los personajes (que varían tanto como el escenario donde se desarrolla la prueba) dan su respuesta uno a la vez, por turnos. En el sofisma de Lacan los prisioneros deben descubrir la respuesta antes que los otros para obtener el premio prometido, lo que pone en juego la función de la prisa en lógica.

en “D” analizando cómo los personajes del apólogo hallan la solución que les permite formular la respuesta que dan al acertijo.

En esta detallada exploración del sofisma se descubre un elemento que no había sido mencionado en absoluto hasta ese momento y sobre el cual Lacan llama la atención. Se trata de la doble aparición de una *moción suspendida*; explicaremos de qué se trata.

Por “moción” se entiende un movimiento tendiente a enunciar una proposición atributiva, la que puesta en suspenso produce una *vacilación*. En este caso se trata de las vacilaciones de los personajes del apólogo antes de decidirse y enunciar una respuesta al enigma que les es planteado y que consiste en descubrir cuál es el color del emblema que llevan en su espalda y en interacción con los otros participantes del juego. Situación de apremio dado que aquel que responda adecuadamente ganará algo de importancia y que le concierne, en este caso su libertad ya que se trata de internos de una prisión.

Pues bien, la importancia de estas vacilaciones es que introducen escansiones, cortes de orden temporal en el proceso de resolución lógica. Las escansiones permiten que los participantes del apólogo arriben a una solución parcial del problema desde donde podrán hallar elementos tanto para arribar a la respuesta correcta como para caer en deriva. Los intervalos de tiempo introducidos por las vacilaciones dividen el proceso de resolución en dos partes: la primera habilita la posibilidad de recomenzar el razonamiento habiendo avanzado un tramo y el segundo habilita el camino a la conclusión, la que efectivamente es alcanzada al finalizar una segunda vuelta completa del razonamiento.

Destaquemos que esta dimensión temporal sobre la que Lacan se detiene —y que podemos identificar como diacrónica—, no figura en la “Solución perfecta” (B) —ya que esta se encuentra estructurada únicamente en términos sincrónicos.⁵

Al continuar observamos que en el apartado “E” se estudia el valor de las *mociones suspendidas*; esto es si deben considerarse o no como parte del proceso lógico, lo que se investiga verificando qué papel cumplen en la resolución del mismo. Aquí es donde debemos prestar especial atención ya que la principal objeción presentada a la introducción de la variable temporal —esta es: las mociones suspendidas son un elemento externo al proceso lógico y estarían funcionando como una señal por medio de la cual los personajes del apólogo se comunican entre sí— requiere que nos detengamos un momento.

La respuesta que formula Lacan para rebatir esta objeción tal como quedó escrita posee una fuerte pregnancia imaginaria y puede producir una seria dificultad al lector no advertido. Considérese que ésta ha funcionado como obstáculo epistemológico para aprehender un aspecto importante de la propuesta de Lacan. Veamos cómo aparece en Los Escritos:

No hay nada de esto [aquí se niega que las mociones suspendidas son un dato externo al proceso lógico y parte de la comunicación entre los personajes del apólogo], porque ello sería tanto como dar del proceso lógico una *concepción espacializada* (...).⁶

5. Op. cit., p. 199.

6. Op. Cit., p. 198. Los corchetes intercalados y el subrayado son míos.

El término compuesto: “concepción espacializada” se presta a confusión y presenta el peligro de comprenderse rápida e intuitivamente. Que las mociones suspendidas entendidas como una forma de comunicarse entre los prisioneros sean tanto como dar una “concepción espacializada” del proceso lógico significa que se superpone el mismo con las figuras en tres dimensiones que encarnan el apólogo. Nótese que en el enunciado de la objeción queda articulado que las mociones suspendidas son elementos *externos* al proceso lógico como si en éste hubiese un interior que se opondría a un exterior, un adentro y un afuera como lo hay en un cuerpo tridimensional. Lacan señala que el papel de las mociones suspendidas no es “(...) el de la experiencia en la verificación de una hipótesis (...)”⁷ y se refiere a la relación entre las mociones suspendidas y el proceso lógico utilizando el vocablo “intrínseco”. Este adjetivo que tiene su antónimo en “extrínseco”, refieren al interjuego de lo “esencial-no esencial”,⁸ y se diferencian fuertemente de “interno-externo”. Siguiendo con esta reflexión podemos inferir que “intrínseco-extrínseco” pertenecen al mismo campo semántico desde el cual Lacan en otro momento de su enseñanza construirá el neologismo “éxtimo”.⁹ Continúa:

Es precisamente porque nuestro sofisma no la tolera [se está refiriendo a la concepción espacializada] por lo que se presenta como una aporía para las formas de la lógica clásica, cuyo prestigio “eterno” refleja esa invalidez que no por ser la suya es menos reconocida: a saber que no aportan nunca nada que no pueda ya ser visto de un solo golpe.¹⁰

Obsérvese que en este párrafo se afirma que el sofisma en tanto problema lógico no tolera ser concebido desde la concepción espacial sostenida en el enunciado de la objeción ya que cuando esto sucede se llega a error. Por otro lado, el sofisma se presenta como una aporía, para las formas de la lógica clásica, es decir, contiene una inviabilidad en el orden mismo que lo estructura. Nótese además que este párrafo se refiere también¹¹ a los “espíritus” formados en la tradición clásica que sostienen esa invalidez apoyándose en un “prestigio eterno” —argumentos *ad verecundian*—¹² y desde el cual para responder a los problemas solo consideran posibles las soluciones inmediatas o que puedan verse “de un solo golpe”. Esto es lo que sucede en la “Solución perfecta” donde la diacronía necesaria para la resolución del problema es anulada en favor de una sincronía pura. Se ejerce una sutura que oculta a la dimensión diacrónica como elemento a considerarse en la resolución del problema. Veamos lo que propone Lacan:

7. Op. Cit., p. 197. Tal como puede ser en el modelo científico del microscopio.

8. Diccionario de la lengua española (2003). Vigésima segunda Edición. Real Academia Española. Versión electrónica 1.0.

9. Ver Eidelsztein, A. (2008): “Por un psicoanálisis no extraterritorial”. En *El Rey está desnudo*. Año 1, n° 1, Letra Viva, p.71.

10. Op. Cit., p. 198. Los corchetes son míos.

11. Ver la nota al pie en la que se menciona esto. Op. Cit., p.198.

12. El argumentos *ad verecundian* es una forma de falacia que consiste en que un argumento es considerado válido únicamente por el hecho de ser sostenido por una persona con autoridad en la materia que se trata.

Muy al contrario, la entrada en juego como significantes de los fenómenos aquí en litigio hace prevalecer la estructura temporal y no espacial del proceso lógico.¹³

Esta cita ilustra la introducción de un nuevo orden que excede el de la lógica clásica. Se trata del orden significativo que implica tanto la diacronía como la sincronía en su ordenamiento temporo espacial, bidimensionalidad que deja por fuera el recurso a la espacialidad entendida en forma tridimensional y a la temporalidad lineal y absoluta. Bajo la propuesta lacaniana los datos iniciales del problema de lógica se re-estructura habilitando nuevas posibilidades de resolución a la vez que nuevos impedimentos. La cuestión central para arribar a una solución del problema deja de ser la elección entre dos de tres combinaciones posibles para convertirse en un proceso ordenado en una estructura temporal en la que dos escansiones instituyen tres tiempos de posibilidad, introduciendo la tridimensionalidad pero ya no de espacio, sino de tiempo.

DOS OBSTÁCULOS A CONSIDERAR

Consideremos como el primer obstáculo al producto de la lectura intuitiva de lo que en el constructo argumental del texto cumple la *función espacio*, puntualmente donde se sostiene que el sofisma no tolera ser concebido en términos espaciales. Ahora bien, cuando Lacan indica que la variable temporal no solo es necesaria para la resolución del problema sino que además debe considerarse como intrínseca al proceso de resolución lógica está realizando una operación conceptual en la que unifica la variable temporal develada y el sustrato lógico en el cual la temporalidad aparecía cercenada. Unificación que podemos leer en el uso del adjetivo calificativo “intrínseco”. En la última cita presentada, la afirmación según la cual la estructura temporal *predomina* por sobre la espacial al tratarse de significantes no implica que toda variable espacial debe ser eliminada del razonamiento, conjeturemos que Lacan se está refiriendo a la espacialidad física o tridimensional y que dado el momento en el que escribe el artículo y al público al que se dirige, es necesario realizar una afirmación tal, de la que se deduce que lo que está destacando es que al tratarse de significantes lo que prevalece es lo inmaterial o más abstracto e intangible. Pero sabremos luego que en un proceso lógico entendido bajo la lógica del significante hallamos una espacialidad bidimensional propia del ordenamiento de la cadena a la manera de la escritura musical. Ordenamiento pentagramático que presta al psicoanálisis —con las resonancias del análisis estructural de los mitos tal como lo utiliza Levi Strauss en su *Antropología estructural*—¹⁴ una superficie sobre la que concebir toda unidad significativa en su ordenamiento estructural en red. Respecto de este último es conveniente recordar que: “(..) se afirma la necesidad del

13. Op. Cit., p. 198.

14. Strauss L. (1995): *Antropología estructural*. Buenos Aires: Paidós.

sustrato topológico del que da una aproximación el término de cadena significativa que yo utilizo ordinariamente, anillos cuyo collar se sella en el anillo de otro collar hecho de anillos”.¹⁵

El sustrato topológico se conformaría por la cadena significativa así concebida.

El segundo obstáculo a considerar es el siguiente: Lacan no cuenta aún con los desarrollos topológicos al momento de escribir “El tiempo lógico...”, por lo que debemos reflexionar sobre la relación entre topología y la *función temporal* presentada en el sofisma de los prisioneros.

En la topología (espacio-lógico) tal como la utiliza Lacan, podemos encontrar lo que cumple la función temporal propuesta en “El tiempo lógico...”. Para pensar esta afirmación analicemos la cita que sigue: “Es la superficie, pensaran ustedes, que permite el corte; y yo les digo: es el corte que nosotros podemos concebir, al tomar la perspectiva topológica, como engendrando la superficie”.¹⁶

Debemos esforzar al máximo nuestra capacidad de abstracción para aprehender lo que está contenido en estas líneas. Uno de los motivos por el cual realizar este ejercicio es tan complejo es porque al hablar de corte y estructura se impone automáticamente la idea de que el corte se realiza sobre una estructura con consistencia material, esto se debe a que dicha deducción clava sus raíces en la lógica de la esfera, herencia kantiana que acecha como sentido común.

En la maniobra presentada en esta cita se aísla una temporalidad reversiva en la cual el corte opera haciendo consistir lo que ahora aparece como extremidades de una superficie pentagramada inadvertida antes de la operación que devela lo que ahí estaba, porque ya ha sido. Recordemos que en la banda de Moebius la doble vuelta del ocho interior que no es otra cosa que el corte por su línea media, conduce al develamiento de que allí había una semitorsión, un solo lado, un solo borde. Si utilizamos la famosa hormiguita que marcha sobre las superficies utilizadas en los ejemplos de estudio de la topología, diremos que antes del corte ella supone estar caminando sobre una superficie cilíndrica con dos lados y dos bordes.

Algo formalmente similar a lo que sucede en el apólogo de los prisioneros con el aserto de certidumbre anticipada, al que se llega luego de dar una segunda vuelta y como producto de una necesidad lógica que precipita el aserto y que pone al descubierto los detalles y la forma del proceso lógico.

Lo original del sujeto del aserto de certidumbre anticipada al momento de concluir es que se adelanta a su propia certidumbre concluyendo por medio de un acto asertivo que será sometido a duda solo después de ser realizado (a la inversa de la duda cartesiana que antecede al juicio). Lacan propone en “El tiempo lógico...”, que este aserto

15. Lacan, J. (2008): “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”. En *Escritos 1*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno, p.469.

16. Lacan, J.: *El Seminario, Libro IX*, “La identificación”. Clase del 30/05/1962. Inédito.

anticipatorio bien podría pensarse contenido en una lógica que en ese momento denomina “lógica asertiva”,¹⁷ la que bien podría aplicarse para el caso de develamiento de la superficie que nos ocupa. De esta manera podemos concebir como una novedad que se introduce con el “tiempo lógico” a la unificación de la variable temporal (lógico-temporal) a la lógico-espacial (topológica), a la manera de lo que sucede en la física con la aparición del concepto de espacio-tiempo de Minkowski.

EL ESPACIO-TIEMPO DE MINKOWSKI Y EL ESPACIO Y TIEMPO DE KANT

Se llama “espacio-tiempo” a la formulación hecha por el matemático alemán Hermann Minkowski en el año 1908 apenas tres años luego de que Albert Einstein haya dado a conocer su teoría especial de la relatividad. Recordemos que esta famosa teoría marca un antes y un después en la historia de la física y da comienzo a la física llamada relativista, impactando de manera decisiva en variados campos de la ciencia,¹⁸ abriendo el camino para el desarrollo de la mecánica cuántica. El paradigma reinante en la física hasta la llegada de la física relativista era el sostenido por el programa newtoniano, apoyado en las tres leyes del movimiento y la ley de gravitación: los cuatro Conceptos Fundamentales del núcleo duro de su programa de Investigación. En esta concepción pre-relativista un intervalo de tiempo entre dos sucesos podía ser medido sin ambigüedad alguna y este sería siempre el mismo para todo aquel que lo midiese utilizando un sistema métrico fiable y herramientas acordes a la tarea. Esto se debe a que desde esta perspectiva el tiempo es considerado como una magnitud absoluta que se mantiene por sí mismo e independiente de otras variables, por ejemplo el espacio o la gravedad.

Si bien la teoría de la relatividad general introdujo la necesidad de la formulación de un espacio basado en una geometría no euclidiana, fue Minkowski quien postula formalmente el espacio-tiempo como concepto que permite cabalmente hacer lugar a dicha necesidad. El espacio-tiempo representa una entidad geométrica compuesta por tres dimensiones espaciales y una temporal, dos variables que hasta el momento se presentaban separadas quedan definitiva y radicalmente unificadas en un espacio de cuatro dimensiones. En tanto el tiempo y el espacio pierden su carácter absoluto e independiente el uno del otro, adquieren un carácter relativo pasando a ser considerados unificados en un continuo en el que el tiempo se considera una dimensión geométrica más.

Ahora bien, durante su enseñanza Lacan desarrolló una crítica sistemática sobre un punto de la teoría filosófica de Immanuel Kant: la “estética trascendental”. Dado que nuestra lógica —la que opera cuando no media reflexión— se encuentra determinada por este argumento kantiano, es imprescindible realizar un trabajo deconstructivo para

17. Op, cit. p.202.

18. Y también en la filosofía y distintas formas de expresión artística como la literatura y el cine.

operar eficazmente en una práctica clínica que pretenda posicionarse psicoanalíticamente respecto al discurso amo.

Recordemos brevemente: Kant plantea que el espacio y el tiempo son formas a priori de la sensibilidad, entendiendo a ésta como la influencia de los objetos de la realidad sensible sobre el entendimiento humano en forma de “sensación”. Las formas puras de la sensibilidad que se hallan a priori en el espíritu sin la necesidad de ser producto de la impronta de la realidad son llamadas “intuiciones puras”, anteriores a toda experiencia posible. El tiempo y el espacio son para Kant intuiciones puras, condiciones a priori y estructurantes de la realidad del ser humano. Cabe aclarar que los conceptos de tiempo y espacio que utiliza Kant se apoyan en la física Newtoniana y en la geometría euclidiana, donde son concebidos en términos absolutos, independientes y en sí mismos.

Si bien el trabajo de subversión de la “estética trascendental” que realiza Lacan parece encontrar un punto de llegada cuando propone su reemplazo por lo que denomina “ética trascendental”,¹⁹ el recorrido de articulación que realiza sobre el tema durante su enseñanza y en función de variados objetivos cada vez, va mucho más allá. Tomemos solo un aspecto de dicha crítica en tanto es el que se relaciona directamente con el presente trabajo.

No hablaré de lo que sucede con la objetividad en el campo de la ciencia, y hablo de nuestra ciencia en general; saben ustedes que desde Kant ha padecido algunas desgracias, todas las cuales se deben, en el seno de ese objeto, al hecho de haber querido dar una parte excesiva a ciertas “evidencias”,²⁰ y particularmente a aquéllas que pertenecen al campo de la estética trascendental, como por ejemplo considerar evidente la independencia, la separación de las dimensiones del espacio con respecto a las del tiempo.²¹

La separación de tiempo y espacio, y considerarlos como absolutos es algo que se impone como dado, en general no solemos reflexionar sobre ello. Justamente por este motivo es que constituye un obstáculo epistemológico de envergadura al momento de leer la enseñanza de Lacan, a pesar de sus indicaciones. Ya en “El tiempo lógico...”, se postula la introducción del significante funcionando en una lógica que unifica ambas dimensiones. Luego, en 1974, otra de las formas en las que Lacan lo expresa es la siguiente:

Dicho de otro modo, sobre un conjunto de dimensiones que no determinaremos por anticipado ¿cómo encontrar lo que constituye función-superficie, y lo que para mi decir, constituiría función-tiempo simultáneamente? (...) Definir por lo tanto lo que en un conjunto de dimensiones constituye al mismo tiempo superficie y tiempo, he

19. Lacan, J.: El Seminario, Libro X. Clase del 12/06/1973. Inédito.

20. Nótese la insistencia sobre el papel de las *evidencias*, tal como ya lo sostiene en 1945-1966, en relación a las mociones suspendidas de “El tiempo lógico...”, cuando señala que no se trata de la experiencia en la verificación de una hipótesis científica, citado en el segundo apartado de este artículo, en la nota 7 a pie de página.

21. Op. Cit., Clase del 09/01/1973.

aquí lo que les propongo como continuación a lo que les propuse acerca del tiempo lógico en mis escritos.²²

Para concluir, si en el campo del psicoanálisis debemos partir de la concepción de “inmixión de otredad”²³ para concebir al Otro y al sujeto, lo mismo sucede con la función tiempo y la función espacio: deben ser pensados *inmixionados*, tal como se lee en la última cita presentada donde se evidencia que dicha *inmixión* atraviesa la enseñanza de Lacan de punta a punta.

La característica que queda aislada aquí para el tiempo-lógico consiste en su potencia para pensar el lugar del Otro no solo en términos temporales, sino incluyendo el sustrato lógico espacial, que más adelante llevará a Lacan a introducir el sustrato topológico como necesario para el psicoanálisis.

BIBLIOGRAFÍA

- Diccionario de la lengua española* (2003). Vigésima segunda Edición. Real Academia Española. Versión electrónica 1.0.
- Eidelsztein, A. (2008): “Por un psicoanálisis no extraterritorial”. En *El Rey está desnudo*. Año 1, nº 1, Buenos Aires: Letra Viva.
- Eidelsztein, A. (2012): “El origen del sujeto en psicoanálisis”. En *El Rey está desnudo*, Año 4, nº 5. Buenos Aires: Letra Viva.
- Hawking, S. (1992): *Historia del tiempo*. Buenos Aires: Planeta Argentina.
- Kant, I. (2007): *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada Ediciones.
- Kant, I. (2008): *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Libertador Ediciones.
- Lacan, J.: El Seminario, Libro IX, “La identificación”. Inédito.
- Lacan, J.: El Seminario, Libro X, “La angustia”. Inédito.
- Lacan, J. (2006): *El Seminario, Libro 17*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J.: El Seminario, Libro XXI. Inédito.
- Lacan, J. (2008). *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Romero, G. (2010): ¿Es posible viajar en el tiempo? Buenos Aires: Kaicron.
- Strauss L. (1995): *Antropología estructural*. Buenos Aires: Paidós.

RAMIRO ARIEL FERNÁNDEZ

ramirofernandez@hotmail.com

Psicoanalista Miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires.

22. Lacan, J.: El Seminario, Libro XXI, “Los no incautos yerran (Los nombres del padre)”. Clase del 9/04/1974. Inédito.

23. Ver <http://www.apertura-psi.org/textos>

El agujero, una invariante

Lo “imposible” intrínseco al sistema simbólico

The hole, an invariant

The “impossible” intrinsic to the symbolic order

GABRIELA MASCHERONI

RESUMEN:

Este trabajo pretende analizar la noción de agujero o vacío originario en distintos discursos ligada a la idea de Creación. Se intentará entramar esta idea con la de no hay realidad pre-discursiva que sostiene Lacan -consistente con su antionlogía-, y con el concepto de lo real, y pensar su incidencia en la clínica.

PALABRAS CLAVE: agujero significante - estructura - lo imposible - orden simbólico - legalidad - antifilosofía

ABSTRACT:

This work tries to analyze the notion of hole or original void in different discourses tied to the idea of Creation. This idea will be linked with the one in Lacan's theory that meant that there is no pre-discursive reality and with the concept of the real, and to think its incidence in clinic

KEY WORDS: significant hole - structure - the impossible - symbolic order - legality - anti-philosophy.

* * *

El origen de mi enseñanza es bien simple; está allí desde siempre, puesto que el tiempo nació con lo que está en juego. En efecto, mi enseñanza es simplemente el lenguaje, absolutamente ninguna otra cosa. ¹

La idea principal de la que parte Lacan para construir su teoría es que no hay realidad pre-discursiva —que el lenguaje y el Otro ya están funcionando desde siempre, asunto sostenido a lo largo de toda su obra de distintas maneras.² Si Lacan conserva el prefijo

1. Lacan, J. (2007). *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós, p. 40

2. Muchas de estas citas y desarrollos sobre el tema se encuentran en *El rey está desnudo* N°5, Eidelzstein, A: “El big bang del lenguaje y el Otro”. Buenos Aires: Letra Viva.

“pre” —de pre-discursiva— es con el propósito de conmovir la idea de que habría un modo de acceder a una realidad no afectada por el discurso, es decir, previa.³

¿Cómo volver, si no es con un discurso especial, a una realidad pre-discursiva? Este es el sueño, el sueño fundador de toda idea de conocimiento. Pero es igualmente lo que ha de considerarse como mítico. No hay ninguna realidad pre-discursiva. Cada realidad se funda y se define con un discurso.⁴

La causa para Lacan es simbólica, es lo que causa existencia. En tanto tal, también lo real que funde —pues será recortado por lo simbólico, ya que es primero lógicamente— cambiará de acuerdo a la historia discursiva imperante. Cada discurso y su real serán fundados por lo simbólico de manera sincrónica.

Lo que quiero decirles, de entrada, es que ustedes y yo somos seres de dos dimensiones, a pesar de la apariencia, habitamos el flat land.⁵

La idea de “ser” también es producto del decir; hace falta decirlo para que haya “ser”. Si no hay referencia extralingüística, la materia para nosotros es el lenguaje —o la lengua y el habla (la lengua particular)—, el *materialismo*. En este sentido, nos conviene preguntarnos entonces **qué es lo real**. Porque creemos mayormente que lo real es la sustancia, lo que podemos comprobar empíricamente. Pero vamos a ver que esta idea es sólo una consecuencia lógica de un discurso, el sustancialismo, que considera la sustancia como esencia primera, donde el sujeto es el sujeto que existe por sí mismo y donde el lenguaje es una herramienta para conocer la realidad dada.

Lacan va a resaltar que lo real es lo que nos permite aprehender la relación a lo posible, recalcando que los contingentes de lo real, lo que no puede ser, lo necesario, debe ser fundado en una relación simbólica. Y continúa:

Lo real es lo que no puede no ser. Si vemos allí el fundamento de lo real, no tendrá más que operar sobre esas dos fórmulas: lo que no puede no ser; esto es en la instauración de lo posible que surge efectivamente la dimensión de lo real.⁶

Si lo real es una imposibilidad lógica de no ser, entonces **será lo que necesariamente es**. Podríamos decir que es el fundamento de las cosas, la instauración de lo posible.

Pero en tanto para Lacan no hay realidad pre-discursiva, que el discurso crea realidad es aplicable tanto al discurso histórico en general —el sistema de saber que opera y prima

3. Desde este punto de vista la idea de que no hay realidad pre-discursiva podría ser en Lacan lo que sostiene su antifilosofía, en tanto cualquier realidad es sostenida por nosotros desde el pensamiento.

4. Lacan, J. (2007). *El Seminario. Libro 20*. Buenos Aires: Paidós, p. 43

5. Lacan, J. Seminario 21, clase 3, Inédito.

6. Lacan, J. Seminario 12, clase 18. Inédito.

en cada época— como al discurso particular, el asunto que nos atañe en un consultorio, producto también de un discurso histórico —el saber del asunto particular que quedó entramado en al menos tres generaciones. Trabajaremos sobre estas dos dimensiones.

ACERCA DE LOS DISCURSOS HISTÓRICOS EN GENERAL

Decíamos que lo real no será el mismo en todos los discursos, es decir en distintas legalidades. Para cada discurso histórico general o particular el real será otro. Para nosotros y en nuestra época, después del sujeto de la ciencia, lo real según Lacan, es lo imposible —a partir de la maniobra de Descartes.

Si Descartes libera el carro del saber de esas verdades eternas, de las cuales se desembaraza sobre el arbitrio divino, ellas podrían ser otras. Este momento es decisivo (...) si todo es posible, nada lo es, y desde entonces es allí lo importante de lo que es omitido en nuestra apercepción, la apercepción filosófica del punto de partida de Descartes. Desde entonces **lo real es lo imposible**. Todo es posible salvo lo que está aquí desde entonces —lo posible—, y no se funda más que en su imposibilidad.⁷

A partir del momento en que se ponen en duda todas las verdades que hasta entonces imperaban, lo que pasa a existir como posible va a ser producto del pensamiento luego de haberse topado con ese imposible lógico. En tanto si todo es posible, nada lo es, la creación de existencias partirá de la nada mediante un saber progresivo y provisorio —no totalizable. La instauración de lo posible surge de esta dimensión de lo real. Agregaremos que esto confluye con la aparición de la ciencia moderna, donde pasan a tener existencia cosas que no eran vistas empíricamente; se empiezan a escribir existencias celestes en el universo cuyo establecimiento está basado en fórmulas matemáticas.

Lo que caracteriza a este sujeto de la ciencia⁸ además de un rechazo de todo saber es, como correlato de esto, un amarre al ser (que vela la división estructural) —también por lo que quedó operando en el pensamiento occidental de la maniobra de Descartes: “luego soy”. Es decir que la nueva posición del sujeto respecto del “saber” y del “ser” se resume en que el Ser ya no se piensa dado, ni por Dios ni como causa de sí, sino que se concibe adviniendo como efecto del cogitar, del pensar, por lo cual pasa a pensarse como existir.

Lo interesante de esto es que lo real para el sujeto de la ciencia será una imposibilidad lógica, pero, ¿no podríamos decir que para todos los discursos también opera el vacío, agujero, lo incognoscible, en el origen de la creación, es decir, de lo posible? ¿No es esto lo necesario lógicamente para que opere el sistema simbólico fundando existencia, y, en tanto tal, **necesario para todo discurso?**

7. Ibid. Op. Cit.

8. Según sostiene Lacan el “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente Freudiano”.

Por definición, **lo real es pleno**. Si introducimos en lo real la noción de privación, es porque ya lo hemos simbolizado suficientemente, incluso plenamente. Indicar que algo no está, es suponer posible su presencia, o sea introducir en lo real, para recurrirlo y para excavarlo, el simple orden simbólico.⁹

El saber —no sabido por el hombre— que en Occidente estaba puesto, antes del advenimiento del sujeto de la ciencia, en la figura de Dios, se trataba de un saber que no era cuestionado y que servía de garantía pero, cabe resaltar en lo que atañe a este trabajo, que no había acceso a ese su saber y que Dios, creador de existencia, se sostenía en la imposibilidad de ser conocido, incluso de que tenga un nombre. ¿No podríamos pensarlo como un agujero lógico sosteniendo el paradigma?

(...) contrariamente al uso que se hace de que lo real es lo diverso; lo real, desde siempre, yo me he servido de esta función original para decirles que **lo real es el que introduce lo mismo**,¹⁰ o más exactamente lo real es lo que aparece siempre en el mismo lugar. ¿Qué quiere decir esto sino que la sección de corte, dicho de otro modo, el significante es lo que nosotros hemos dicho?: siempre radicalmente distinto a sí mismo (A |desigual| A; A no es idéntico a A); ninguna manera de hacer aparecer lo mismo, sino del lado de lo real.¹¹

Es decir que el significante, radicalmente distinto a sí mismo, está sostenido en Lo mismo, en lo real, en lo pleno. Y lo pleno es a su vez lo indiferenciado, donde no existe la discriminación del sistema simbólico pues es lo que ha quedado lógicamente por fuera para que el mismo opere. Veremos a continuación cómo estas figuras están sostenidas desde otros discursos respecto de la idea de la Creación:

A) El Vacío en la cultura china.

Abordaremos esta noción enfatizando que Lacan se interesó mucho por su estudio; por esta razón tendrá un desarrollo algo mayor que los otros. Francois Cheng,¹² al comienzo de su libro *Vacío y Plenitud*¹³ agradece profundamente “a Jacques Lacan, mi maestro, quien hizo que yo volviera a descubrir a Laozi y a Shitao”. A su vez, en el Seminario 24, clase 7, Lacan cita el libro de Cheng *La escritura poética china*,¹⁴ recomendando su estudio en relación a la interpretación analítica ligada a la escritura.

9. Lacan, J. (2005). *El Seminario, Libro 4*. Buenos Aires: Paidós, clase 13.

10. El resaltado es nuestro.

11. Lacan, J. Seminario IX. Inédito, clase 22.

12. Académico, escritor, traductor y calígrafo sinofrancés, nacido en 1929, miembro de la Academia francesa desde 2002.

13. Cheng, Francois (2005). *Vacío y Plenitud*. Madrid: Ed. Siruela.

14. Cheng, Francois.(2006). *La escritura poética china*. España: Pre-textos.

Cheng, en su texto “Lacan y el pensamiento chino”,¹⁵ cuenta acerca de los encuentros que mantuvo con Lacan por varios años, a su pedido, para interiorizarse en la lengua china y “volver a visitar ciertos campos del pensamiento chino, de la manera más auténtica posible, estudiando los textos en su escritura original, línea por línea, palabra por palabra”. Discutieron sobre diversos temas de la lengua china pero se centraron principalmente en estudiar ciertos textos elegidos por Lacan mismo, especialmente *Le Livre de la Voie et de sa vertu*,¹⁶ el *Mencius*¹⁷ y *Propos sur la peinture du moine Citrouille amere*.¹⁸ Cheng señala que este orden sigue una cierta lógica, dado que las tres obras en cuestión corresponden a grandes rasgos, a los tres niveles constitutivos del pensamiento chino: el nivel de base que calificaría de cosmo-ontológico, luego el nivel ético, y finalmente el nivel estético.

Vamos a tomar aquí aspectos del primer y tercer libro mencionado para articularlo y analizarlo con la noción de lo real en Lacan.

La primera obra, *Le Livre de la Voie et de sa vertu* es atribuida a Laozi,¹⁹ el padre fundador del taoísmo.²⁰ Los dos capítulos que Cheng comenta que revisaron juntos están entre los que mejor dan cuenta de la manera en la cual los chinos han concebido la Creación y la marcha del Universo, designado en chino con la palabra *Tao*, que quiere decir la Vía. La palabra Tao quiere decir también “hablar”, sobre lo cual Cheng sostiene: “de manera que, si se permite un juego fónico en francés, se puede decir que el Tao está dotado de un doble sentido: la Vía y la Voz (*la Voie, la Voix*).²¹ El Tao significa pues un orden de la vida al mismo tiempo que un orden de la palabra”, lo que pudo interesar a Lacan. De esta obra comenta lo que Lacan y él rescataron en relación a dos citas:

Del cap. XLII:

El Tao de origen engendra el Uno / El Uno engendra el Dos / El Dos engendra el Tres /
El Tres engendra los Diez Mil seres / Los Diez Mil seres endosan el Yin / Y abrazan el
Yang / Por el soplo del Vacío-central / Realizan el intercambio-entendimiento.

15. Disponible en <https://cuerpo-txts-lacan-jacques.wikispaces.com/file/view/Lacan+y+el+pensamiento+Chino+F+Cheng.pdf>

16. Para la lectura del *Livre de la Voie et de sa vertu* (El libro de la vía y de su virtud), Lacan consultó varias traducciones, particularmente las de J.J.L. Duyvendak, Jean Maisonneuve, 1987) y de F. Houang y P. Leiris (Le Seuil, coll. «Points», 1979).

17. *Entretiens de Confucius, Mencius, Le Milieu juste* citados aquí, forman, con *La Grande Étude* los cuatro libros canónicos del confucianismo. Lacan los ha estudiado en la traducción de Séraphin Couvreur (reeditado por las ediciones Kuan-Chi, en venta, en París, en las librerías Le Phénix Y You-feng).

18. *Shitao, Propos sur la peinture du moine Citrouille-amere* (Palabras sobre la pintura del monje Calabaza-amarga), trad. P. Ryckmans, reed. Hermann, 1997.

19. Laozi habría vivido en el siglo VI antes de nuestra era.

20. El texto que conocemos es una versión más tardía, versión escrita de una enseñanza oral transmitida desde hace varias generaciones a partir de Laozi.

21. *Voie* y *Voix* en francés son homofónicos.

Las frases que componen ese texto abordaron la idea del soplo, idea que se encuentra en el pensamiento chino. Y dice Cheng:

Muy antiguamente, en la manera en que los chinos concebían el origen de la Creación, la idea de una voluntad divina no estaba para nada ausente, puesto que ellos se referían al Señor de Arriba, y más tarde, al Cielo. No estaban ausentes tampoco las referencias a ciertas materias, como el Fuego o el Humus. Pero en un momento dado, muy temprano sin embargo, según una gran intuición, optaron por el soplo, que no estaba forzosa-mente en contradicción con las ideas precedentes, pero que, fenomenológicamente, les permitía adelantar una concepción unitaria y orgánica del universo vivo donde todo se enlaza, todo se sostiene, por justamente, el soplo. Por más que hayan buscado, no encontraron nada mejor que el soplo, esta entidad dinámica, capaz de engendrar la Vida, a la vez que el espíritu y la materia, el Uno y lo Múltiple, las formas y su metamorfosis. Optando por el soplo, extrajeron rápidamente de él todas las consecuencias.²²

El soplo es la unidad de base que estructura todos los niveles de un sistema orgánico. El **tao originario es concebido como el vacío supremo de donde emana el Uno**, que no es otra cosa que el aliento primordial. El Uno se divide en dos soplos vitales que son el Yin y el Yang. El Yang, que concierne al principio de la fuerza activa, y el Yin, que concierne al principio de la dulzura receptiva, están virtualmente en estado de engendrar los Diez Mil seres. Pero al Dos viene a agregarse el Tres, que es el soplo del Vacío-central, indispensable pues sin ese soplo actuando en el Vacío-central, el Yin y el Yang se encontrarían en una oposición estéril, en una relación fija de oposición; serían sustancias estáticas y amorfas. Este vacío intermedio, que es también un aliento, procede del vacío originario y de él saca su poder. Es necesario para el funcionamiento armonioso del par yin-yang; atrae los dos alientos vitales y los sume en el proceso de devenir recíproco. Esta relación ternaria entre el yin, el yang y el vacío intermedio es la que genera y sirve además de modelo a los diez mil seres, pues habita también todas las cosas; al insuflarles aliento y vida, las mantiene en relación con el vacío supremo, permitiendo que accedan a la transformación interna y a la unidad armonizadora. El vacío-central tiene una función activa, es efectivamente el que permite el proceso de interiorización y de transformación mediante el cual cada cosa realiza su identidad y su alteridad, y con ello alcanza la totalidad.²³

Es decir que en los fundamentos de la semiología china existe una noción central —que para Cheng muchas veces está desatendida—: es la del vacío. El vacío es el eje del pensamiento chino, elemento eminentemente vital y activo que rige el contenido filosófico-religioso como así también el mecanismo de todo conjunto de prácticas significantes: pintura, poesía, música, teatro y también de prácticas relativas al campo

22. Op. cit. Cheng, F. "Lacan y el pensamiento chino."

23. Cf. *ibid*

fisiológico: la representación del cuerpo humano, la gimnasia Taijiquan, la acupuntura, y hasta interviene el arte militar y el culinario.

Es a la vez estado supremo del origen y elemento central en el mecanismo del mundo de las cosas. Respecto de lo nouménico, el vacío es el fundamento mismo de la ontología taoísta. Antes de “cielo-tierra”, es el “no haber”, la “nada”, el “vacío”.

Incluiremos a continuación otras citas de interés de pensadores orientales incluidos en el libro citado y que podemos relacionar con la teoría de Lacan:

Laozi (capítulo 40 xl):

El haber produce los -diez mil seres-, pero el -haber- es producido por la -nada (Wu).

Huainanzi (capítulo “las leyes del cielo”):

El -Dao (o Tao)- tiene como origen el vacío. Del vacío nació el cosmos, del cual emana el aliento vital.

Zhuangzi (Capítulo “cielo-tierra”):

Al principio, está la -nada- (Wu); la -nada- no tiene nombre. De la -nada- nació el uno, el uno no tiene forma.

(Capítulo “continencia del corazón”):

El -Dao- se arraiga en su raíz, que es el vacío.”

(Capítulo “inteligencia viaja al norte”):

El Dao no puede ser oído; lo que se oye no es él. El Dao no puede ser visto; lo que se ve no es él. El Dao no puede ser enunciado; lo que se enuncia no es él. **Quien engendra las formas es sin forma. El Dao no debe ser nombrado.**²⁴ Y agregó: “Quien responde a quien pregunta por el Dao, no conoce el Dao, y el sólo hecho de preguntar por el Dao muestra que aún ni siquiera se ha oído hablar del Dao. La verdad es que el Dao no tolera ni preguntas ni respuestas a las preguntas. Preguntar por el Dao que no entraña respuesta es considerarlo como una cosa finita. Responder sobre el Dao que no contiene respuesta es considerarlo como algo que carece de interioridad. Quien quiera que responda sobre lo que no tiene interioridad a quien pregunta por lo que es finito es alguien que no percibe ni el universo exterior y su origen interior. No cruza el monte entre Kunlun; no va hasta el vacío supremo.

Queda claro que el Dao se trata de una figura incognoscible, sin forma y sin nombre. Consideremos ahora otro fragmento del texto *Le Livre de la Voie et de sa vertu*, cap. 1:

24. Negritas nuestras.

El Tao pudiendo ser enunciado / no es el Tao constante / El Nombre pudiendo ser denominado / no es el Nombre constante / Sin tener Nombre, Comienzo del Cielo-Tierra / El-tener Nombre, madre de Diez mil seres / Siempre Sin-tener Deseo / para captar el germen / Siempre el-tener Deseo / para preveer el término / misma salida pero diferente denominación / Participan del mismo impulso original / Misterio y misterio otro / Puerta de todas las maravillas.

El Tao implica el cambio continuo, pero Laozi sostiene que hay en esa marcha **algo constante que no cambia, y es el Vacío mismo**, de donde surge el soplo. Un Vacío sin embargo vivificante donde se origina el soplo, de donde lo que es sin-tener Nombre tiende constantemente hacia el-tener Nombre; lo que es sin-tener Deseo tiende constantemente hacia el-tener Deseo. Es decir que **en cuanto hay Nombre, en cuanto hay Deseo, no estamos más en lo constante**.

El verdadero ser es a cada instante el salto mismo hacia el ser, la verdadera vida es el impulso mismo hacia la vida. De ahí la inquietud de los pensadores chinos por aprehender el Vacío, buscando enlazar lo visible a lo invisible, lo finito a lo infinito y viceversa, aún en la vida cotidiana. La infinitud es lo que sucede entre las entidades vivas finitas si están en una relación de intercambio y no de dominación y si actúa entre ellas el verdadero soplo del Vacío central que transforma al sujeto en proyecto, haciéndolo tender siempre hacia lo inesperado, hacia el infinito. La verdadera realización no está en el estrecho recinto de un cuerpo mensurable, tampoco en una pueril fusión con un otro que sería todavía una finitud, sino en el ir y venir sin fin y siempre nuevo entre las unidades de la vida, el verdadero misterio siempre otro.²⁵

De la otra obra que estudiaron juntos —un tratado de pintura titulado: *Propos sur la peinture du moine Citrouille-amère*²⁶ escrito por el pintor Shitao, del siglo XVII— el deseo de Lacan estaba fundado en que el arte caligráfico y pictórico, tal como es practicado en China, es un arte de vida. Shitao elaboró un pensamiento estructurado, organizado en todo un conjunto de nociones —a veces técnicas— en las que Lacan se ha detenido más, tales como la noción de *Yin-Yun*, la del Trazo único de Pincel, y la de la Receptividad, nociones que están en relación íntima con la manera en la cual los pensadores chinos conciben la Creación. El *Yin-Yun* algunos lo traducen por **el caos**: designa un **estado donde el Yin y el Yang son aún indistintos** pero en virtual devenir; no es por lo tanto un término negativo. Es la promesa de la vida, un estado que sugiere **un lugar abierto donde el impulso del no-ser hacia el ser es posible**, incluso inminente.

“El Trazo único de Pincel se desprende del *Yin-Yun* en tanto que primera afirmación del ser. Él es a imagen del soplo primordial que se desprende del Vacío original.

25. Veremos el parentesco de estas ideas con las de Emmanuel Lévinas.

26. Op. cit. Shitao, *Propos sur la peinture du moine Citrouille-amère*

El Trazo, en el orden pictórico, es el equivalente del soplo, es la traza tangible.”²⁷ No es una simple línea, se trata de colocar el Trazo sobre el papel, trazo que es a la vez forma y movimiento, volumen y tinte. Constituye una célula viviente, una unidad de base de un sistema de vida. Y además, en tanto poderoso significante, el Trazo significa siempre más de lo que manifiesta, porque aún siendo una completud en sí, llama a la transformación que porta en germen. No cesa de llamar a otros trazos, como señala Shitao: “El Trazo único de Pincel contiene en él los Diez Mil Trazos”. Es en torno a ese nudo en movimiento, equivalente al soplo, a la vez lo Uno y lo Múltiple, la traza y la transformación, que la tradición pictórica china, renovada por Shitao, ha forjado una práctica significativa que tiene una coherencia orgánica.²⁸ No lo desarrollaremos exhaustivamente, nos importan estas consideraciones: que el trazo inicial de la escritura china separa —y por lo mismo une—, el cielo y la tierra, significa a la vez uno y “unidad originaria”. Combinando los trazos básicos y apoyándose, en muchos casos, en las “ideas” implícitas en ellos, se obtienen otros ideogramas.

B) Respecto de la figura del Dios bíblico Occidental.

Habíamos dicho que lo que crea existencia previamente al sujeto de la ciencia era la figura de Dios, garantía de saber y saber totalizable. Esta figura de Dios trata de una sustancia divina ya existente, no creada, omnipotente y eterna que creó el Universo; resaltando que es incognoscible, no imaginizable, y que no tiene nombre. La respuesta que en la Biblia Dios da cuando se pregunta por su nombre, “Soy el que soy” —o “Seré el que termine siendo” según las traducciones— no dice nada de lo que es, en términos significantes no significa nada, su “nombre” se trataría de un significante sin significado. Probablemente sea por esta razón que para Lacan la inscripción del Nombre-del-Padre —aludiendo a la dimensión religiosa que tiene tanta operatividad en Occidente, y conservando la idea de Creador que tiene, para problematizarla y conmover la significación— es la inscripción de la nada, un Nombre —es decir, un no nombre— que permite la creación de existencia, no “lo dado” o “causa de sí”.

Pero aún si sostuviéramos el discurso religioso como origen de la creación —o cualquier otro paradigma de pensamiento que no sostenga que es el lenguaje el que crea existencia—, ¿no les resulta necesario, para dar cuenta de un origen, algo irrepresentable y sin nominación? ¿No es otro modo de llamar al significante de la falta en el Otro en Lacan, necesario para la existencia de los demás elementos de la estructura en juego?

Además de la idea “Primero fue el Verbo”, que nos atañe especialmente, incluiremos a continuación algunas citas acerca de la idea de soplo divino, caos o indiscriminación y vacío en el discurso religioso bíblico occidental.

27. Cheng, F. Op cit. “Lacan y el pensamiento chino”.

28. Cf. íbid.

Salmos 33: 6. **Por la palabra del SEÑOR** fueron hechos los cielos, y todo su ejército **por el aliento de su boca**.

Génesis 1:2. **Y la tierra estaba sin orden y vacía**, y las tinieblas cubrían la superficie del abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre la superficie de las aguas.

Job 26:13. Con su soplo se limpian los cielos (...)

Job 33:4. El Espíritu de Dios me ha hecho, y el **aliento del Todopoderoso me da vida**.²⁹

Entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y **sopló en su nariz aliento de vida**, y fue el hombre un ser viviente. [versi]1 2:7[/versi]³⁰

Juan 1:16: Pues de su **plenitud** todos hemos recibido, y gracia sobre gracia.

Y del Diccionario Ilustrado de la Biblia, Thomas Nelson:^{31 32}

Inspiración. 1) Trasfondo lingüístico: El concepto metafórico de “soplo divino” tiene en las Escrituras una amplia aplicación. Dios sopló la vida en las narices de Adán (Gn. 2:7) y por su soplo también creó los cielos (Sal.33:6). La inspiración del Omnipotente da entendimiento al hombre (Job. 32:8 Vul., Cp. *Sabiduría*, 15:11). Una suave brisa o huracán puede llamarse “el viento de Jehová” (Is. 40:7) o “el soplo del aliento de su nariz” (Ex. 15:8, 10; 2 S. 22:16; Sal, 18:15). La generación viene por el soplo del Espíritu (Jn. 3:3-8; cp. Ez. 37: 5-10), como también el don pentecostal (Hch. 2:2 cp. Jn. 20:22) y toda la vida de la Iglesia como cuerpo de Cristo (Ez. 11:19; 36:26s; 37:14; cp. Jer. 31:33ss.; Jn.6:45; 2, Co. 3:3). En resumen, **el soplar de Dios** se refiere en las Escrituras a su actividad directa y especial, al **dar vida** y manifestar su poder divino, en la naturaleza, en los hombres y en la historia.³³

El espíritu de Dios, que también significa “soplo”, es en muchos pasajes de la Biblia quien da origen a las Escrituras; éstas han venido por la operación directa y especial del Espíritu Santo, como inspiradas por el “soplo” que imparte vida. Se sostienen básicamente cuatro interpretaciones acerca de la naturaleza del Espíritu Santo: “fuerza o cualidad divina” o “poder o fuerza activa de Dios” —es algo y no alguien, es impersonal—; “entidad espiritual” de condición excelsa, muy cercana a la divinidad, pero diferente a ella por su condición de criatura, aunque de naturaleza angélica; “otro Dios”, quizá de carácter inferior al Dios principal, pero que comparte con él la cualidad de ser increado; la interpretación trinitaria que lo considera como una “persona divina”,

29. <https://bible.knowing-jesus.com/Espa%C3%B1al/topics/Soplo-De-Dios>

30. <https://bible.knowing-jesus.com/Espa%C3%B1al/topics/Soplo-De-Dios>

31. <https://www.amazon.com/Diccionario-Ilustrado-Biblia-Thomas-Nelson/dp/0899226507>

32. Todas las negritas de las citas son nuestras.

33. Las negritas son nuestras.

manteniendo, sin embargo, la unicidad del principio divino. La interpretación triteísta, asume al Espíritu Santo como un ser increado e independiente de Dios; las otras tres interpretaciones consideran que procede de Dios, aunque se diferencian en la forma.³⁴

LA PERSPECTIVA FILOSÓFICA DE EMMANUEL LÉVINAS

Nos interesa especialmente al estar basada en los estudios de la Biblia en su idioma original, el hebreo antiguo³⁵ —no sólo porque analiza la figura de Dios sino porque el idioma hebreo es una lengua semítica que posee una gramática y escritura muy diferente al de las lenguas indoeuropeas (promueve más el trabajo interpretativo y la multiplicidad de significaciones). Omitida la lectura de la Biblia en el idioma original, Europa niega una de sus fuentes, y se ve privada de la lectura de los profetas quienes no están guiados por el ideal de la Verdad Objetiva ni pretenden la apropiación o dominio de los textos que abordan, sino que renuevan el significado que los atraviesa, intriga que mantiene el movimiento del razonamiento.

Lévinas sostiene que la historia del pueblo judío nace con la irrupción de **Alguien**, un Otro de jerarquía distinta, que nunca se mostró pero que habló al hombre fundando así la propuesta de una comunicación permanente con otro enigmático. La interdicción de ver y representar al interlocutor preserva del riesgo de la idolatría, que tiende a lo Uno. La desencarnación de Dios es una pieza clave sobre la que gira el universo conceptual de Lévinas: el otro no es nuestro doble sino que se muestra sin mostrarse; enigma de la trascendencia, viene hacia nosotros sin referentes, de un no lugar o exterioridad. El hombre existe por fuera de Dios, dotado de una iniciativa propia y es llamado a salir de sí mismo hacia Él; relación en la que, manteniéndose separado, se vincula con **alguien irreductible a su conocimiento**: relación que no es de saber ni de poder, sino ética. Se trata de la presencia inquietante de un Otro trascendente.

Es sin duda apoyándose en estos estudios que elabora su teoría de la creación del sujeto. Para él lo primero lógicamente —pues se trata de una sincronía, el sujeto es creado y no hay explicación para ello—, es el “Hay”, **un existir impersonal, anónimo, una presencia, un campo de fuerzas**, inhumana neutralidad del ser —verbo— que se impone y que resiste cualquier negación que intente desecharlo. “Ello”, o “llueve”; nada ni nadie que albergue esa existencia, no está adherido a un objeto que Es. Este existir es **eternidad** —no tiene punto de partida ni límite final,³⁶ y de él surge, como efecto de una **hipóstasis**,³⁷

34. Cf. https://es.wikipedia.org/wiki/Esp%C3%ADritu_Santo

35. Pocas partes fueron escritas también en arameo.

36. Experiencia del insomnio nos permite asomarnos al Hay: eso vela, hay y no hay conciencia, etc.

37. Ponerse, acción de situar. Subjetivación. Ruptura del ser anónimo. La conciencia escapa al sin sí mismo, a la eternidad. Es el comienzo mismo de un acontecimiento. No podemos explicar por qué sucede.

un existente³⁸ que se vinculará a su existir. La conciencia, la aparición de “algo que es” produce una inversión en el ser anónimo, y por este atributo de existir se constituye un poder, una posesión, la libertad del comienzo, la actividad de ser. No hay existencia precedente; la existencia sólo es tal cuando está en poder de un existente. El acontecimiento de la hipóstasis es el **presente, un desgarramiento en la trama infinita del existir**, constituyéndose el sujeto como evanescencia, en tanto el presente anida en el límite entre el existir (revela el sin sí-mismo) y el existente. No se trata de un presente extraído de un tiempo constituido de antemano sino la *función* del presente.³⁹ Para que pueda haber un existente en este existir anónimo es preciso también una salida de sí y un retorno a sí, la acción propia de la **identidad**: la ocupación del yo por el sí mismo. Debido a su identificación el existente ya está encerrado en sí mismo, no puede separarse del ser, de la existencia. La soledad no procede del hecho de estar desamparado —privado del otro— sino que es el encierro en la cautividad de una identidad, el sujeto está solo porque es uno. Como el existente no está soldado a la existencia —entre el yo y el sí mismo aparece un intervalo, el sujeto idéntico no retorna a sí inmediatamente— puede salir de sí. El Mismo y El Otro se constituyen al mismo tiempo. De ahí que va a proponer la relación a Lo Otro —lo infinito— como realización del sujeto.

En el origen lógico del sujeto Lévinas ubica algo pleno, impersonal, eterno, donde no hay existencia. Resulta interesante ver que, al igual que para Lacan, en el advenimiento del sujeto, hay para él una pérdida, queda un resto que hace que el sujeto no sea Uno, que no haya identidad, apelando también a las operaciones de alienación y separación, aunque de distinta índole —lo que no desarrollaremos aquí.⁴⁰

CREACIÓN DEL UNIVERSO SEGÚN LA CÁBALA

La teoría del Tsimtsum deriva de las enseñanzas de Isaac Luria —místico del siglo XVI— y se resume como el fenómeno de contracción divina con el objetivo de permitir la creación. Para responder al problema fundamental de la metafísica de cómo Dios o un ser infinito y una unidad absoluta pudo haber creado un universo finito y múltiple como el nuestro, Luria dice que Dios debió contraerse, remover su ser infinito, creando, como si fuere, “un **agujero en sí mismo dentro del cual el vacío podría existir**”. Desde esta idea se podría pensar en todo nuestro universo como una especie de agujero en Dios. Esto, además, nos llevaría a considerar la divinidad como **indefinible e incognoscible**, donde toda definición es una profanación. Es por eso que sostienen que comprender el infinito, el Ein-Sof, va más allá de nuestros poderes y que sólo es posible,

38. Ser, sujeto o existente.

39. Aún no es introducir el tiempo en el ser

40. Cf. Lévinas, E. (1993). *El tiempo y el Otro*. Barcelona: Paidós.

estrictamente, una “docta ignorancia”⁴¹ —término que acuña Lacan para pensar la posición del analista.

Estos son sólo algunos desarrollos escogidos entre muchos otros, pero podríamos agregar para poner en consideración: las teorías científicas más consensuadas sobre el origen del Universo como la del “Big Bang” y la del “estado estacionario”, que también sostienen —cálculos mediante— una nada o un agujero simbólico como primero, anterior lógicamente a lo que constituye la unidad primera de la que todo parte —es decir, de la nada—, o un universo sin principio ni fin originado también de la nada; la vacuidad ligada al absoluto del pensamiento budista zen —ku en japonés o Shunya en sánscrito—, figura que posibilita la existencia y el cambio; otros desarrollos en la historia de la filosofía que, al sostener la idea de Ser, piensan sobre su origen o totalidad sin poder dar cuenta de ello o lo sitúan como una totalidad perdida que podría recuperarse justamente mediante el saber⁴² —enmascarando así la función originante de la pérdida que se establece en la relación del significante al sujeto; o cualquier teoría que recurra a un mito para dar cuenta del origen de sus desarrollos, denotando de este modo el agujero o vacío simbólico. Y podríamos continuar enumerando o analizando muchos otros discursos.

Entonces, ¿no estaremos en condiciones de decir que Dios, Tao, Espíritu Santo, el Vacío primordial, el Tzimtzum, el “Hay”, etc., podrían ser —en otros discursos— otros nombres para el lenguaje creando existencia, así como en nuestra disciplina es el inconsciente —discurso del Otro? Figuras todas que ubican un vacío primero, como veremos a continuación, propio del sistema simbólico y que no opera con tiempos evolutivos sino en una sincronía, en tal caso con tiempos lógicos.

DE CÓMO PIENSA LACAN EL AGUJERO QUE FUNDA EXISTENCIA

Uno imagina que la represión originaria debió ser un agujero. Pero es puramente imaginario. (...) Lo que forma el agujero no es la represión, es lo que está alrededor, y que me he permitido llamar lo simbólico. (...) Frege se esforzó por explicar cómo todo el palabrerío (...) logra algo que puede tomar cuerpo, y en lo real. (...)

¿Por qué todas las tonterías verdaderamente sin límite de lo que se dice, por qué eso daría acceso a lo real?

Sin embargo, el hecho es que, sin que uno pueda saber cómo ocurre, el lenguaje sabe contar. ¿O es que la gente sabe contar gracias al lenguaje? Esto todavía no ha sido dilucidado. Pero es sorprendente que la escritura no esclarezca la función del número,

41. <https://pijamasurf.com/2015/07/tzimtzum-la-creacion-del-universo-segun-la-cabala/>

42. Cuyo representante máximo es Hegel.

sino por aquello que llamé —habiéndolo descubierto en Freud— el rasgo unario. Por lo tanto, esta función del número es lo que da acceso, no directamente, a lo real.⁴³

El lenguaje lleva implícito el conteo, hace contables las cosas, la discontinuidad propia del sistema simbólico. El **rasgo unario** tendrá la función de corte, que es lo que separa las cosas y les da una entidad.

Recurriendo a Frege, Lacan va a sostener que la existencia del número será producto de un decir, de un enunciado lógico que recorta a los números como existentes, es decir, no serán nada material ni características de los objetos sino que en la construcción misma de las cosas está el número. Lo mismo aplica para cualquier otra clase de objetos. La aparición del número como existencia, recortada por el orden simbólico y junto a él, será posible a través de enunciados lógicos que se rijan por el principio de identidad, tachando/ olvidando que la repetición de la semejanza simbólica es imposible.⁴⁴ Frege, buscando la génesis lógica del número, encontrará que el enunciado que puede recortar el conjunto de la inexistencia, distinto de la nada, que ya es concepto, será un argumento que incluye la diferencia (“igual a 0 y distinto de 0”); dicho conjunto recortado, el conjunto vacío, cuyo cardinal⁴⁵ es 0, será origen de todos los demás números.⁴⁶ Y este primer “vacío” que no discrimina lógicamente ningún elemento —y que queda por fuera del sistema numérico—, será intrínseco a la estructura que funda existencia. Será por esto que Lacan sostiene que el Uno proviene del 0 (cero).

Para poder fundar el 1 según pasos lógicos, Frege apela al argumento “igual a 0”, donde el principio de identidad actúa sin que nada se le oponga y entonces puede recortar el primer elemento: el 0 (cero); el cardinal de ese conjunto será 1. Lo interesante de este conjunto unitario o unario es que está formado por un elemento que es, a su vez, el cardinal de un concepto imposible. Es por el principio de identidad (entre 0 y 0 no hay diferencia) que Frege funda el 1, siendo así el 1 el significante de la inexistencia (0).

Los números se fundan en la repetición de un imposible, determinado por un decir —no es nada de la realidad material o empírica. El principio de identidad recorta elementos que van a contar como existentes, sin tener en cuenta que no hay identidad completa según esta concepción de lo existente.

43. Lacan, J. Respuesta de Lacan sobre los nudos y el inconsciente en las Jornadas de la Escuela Freudiana; Los matemáticos del psicoanálisis. 31/9 al 2/11/76. Disponible en <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/>

44. El desarrollo de esta temática puede leerse en Mascheroni, G. (2014). “El rey está desnudo N°7”: La existencia en el orden significante está ligada a un problema lógico”. Buenos Aires: Letra Viva.

45. El cardinal es una propiedad de los conceptos que indican la cantidad de elementos recortados por el conjunto.

46. No desarrollaremos aquí el programa logicista de Frege. Recomendamos su lectura y estudio.

Queda esclarecido, nuevamente, que lo que queda por fuera de una lógica de existencia será el real que funda y posibilita dicho sistema lógico completo funcionando.

(...) lo real es lo imposible, no en calidad de un simple tope contra el que nos damos de cabeza, sino el tope lógico de aquello que, de lo simbólico, se enuncia como imposible. De aquí surge lo real.⁴⁷

Nada existe sino sobre un fondo supuesto de ausencia.⁴⁸

La paradoja de este real —imposible— de los números (agujero estructural del orden simbólico) que participa a su vez de la creación de los demás existentes en tanto habilita la operatividad del sistema diferencial significativa, es que a pesar de ser un vacío pleno y ser “Lo mismo”, es recortado por un enunciado que habla de la diferencia. Mientras que los objetos recortados por el lenguaje a través de enunciados montados en el principio de identidad, son desiguales o no unívocos.

ACERCA DEL DISCURSO HISTÓRICO PARTICULAR

Desde la modernidad, cuando lo que pasa a crear existencia son los cálculos —la razón—, el saber que nos comanda sin que lo sepamos pasó a llamarse —después de Freud— el inconsciente (saber no sabido).

Lacan sostiene que “el inconsciente piensa tenazmente”,⁴⁹ lo que no es muy aceptado por la gente en general y tampoco por los psicoanalistas. “Todo el mundo cree saber lo que es el inconsciente”.⁵⁰ Está haciendo alusión al aparato psíquico de Freud cuya idea quedó operando en el sentido común de la gente, y sostiene que habría un saber que estaría en un interior propio e individual, cuyo contenido son huellas mnémicas o representaciones, mientras que Lacan piensa al inconsciente como **el discurso del Otro**, que no es de nadie.

A nosotros nos interesa porque Lacan sostiene que el síntoma se sostiene en un saber. Se sostiene o ejercita un saber sin saber que se lo está sosteniendo y es común terminar creyendo que uno actúa así o no puede hacer determinada cosa porque “es como es” o porque “es un goce”.

¿Cómo opera este saber? ¿Cómo empieza a contar algo como significativo en un asunto particular, aquello que nos atañe en nuestra tarea como analistas? ¿Qué es lo que determina que algo se repita y que se haga imposible de modificar?

47. Lacan, J. (2008). *El Seminario. Libro 17*. Buenos Aires: Paidós, p. 131.

48. Lacan, J. (1985). *Escritos 1*. Respuesta al comentario de Hyppolite. Buenos Aires: Siglo XXI, p. 376.

49. Lacan, J. Op. cit. *Mi enseñanza*, p.18

50. Ibid.

(...) **todo lo que es del orden de nuestro pensamiento**⁵¹ sea quizá como la captura de cierto número de efectos de lenguaje sobre los que se puede operar...el aparato del lenguaje es quien captura.⁵²

Queda descartado entonces que para Lacan el sufrimiento venga de causas internas —el cuerpo biológico, un tema pulsional— o de causas externas: alguna experiencia traumática acontecida concretamente, debido a un exceso de estímulo, un monto de energía que fue mayor al que se podía procesar y que serían “solucionables” mediante la descarga o el amigarse con aquello ineliminable —concepciones mayormente aceptadas y dadas por ciertas dentro del psicoanálisis. Es decir que Lacan propondrá otra clínica.

El rasgo unario, en tanto permite el conteo —y se funda en él—, es el soporte de la identificación del sujeto, y es la función de **identidad** la que **permite que las cosas del mundo reciban su estatuto significante**. El sujeto, cuando opera con el lenguaje, no cuenta sólo objetos, se cuenta a sí mismo. La capacidad de contarnos y de descontarnos, hacen que el sujeto se identifique como uno. Pero Lacan sostendrá que la **cuestión del dos es la cuestión del sujeto**; se necesita que algo repita para fundarlo, como vimos anteriormente.

En tanto para Lacan **el rasgo unario es un recorte significante** y no una marca o primera inscripción acerca de una realidad previa podemos operar a través del trabajo analítico para conmoerlo. De este modo cualquier argumento ontológico resulta insostenible, lo que no sucedería si tenemos la creencia de que el uno es idéntico a la cosa, o una propiedad de la cosa.

El sujeto se sostiene en una identidad creada por el lenguaje y su lógica matemática, obliterando la falta de garantía de identidad —el 0, primer lugar que cuenta, es un vacío recortado por el lenguaje, una máquina lógica que contornea un agujero. Es decir que interpretando la lógica que creó realidad y operando sobre ella podemos hacer jugar el aspecto diferencial significante y conmoer dicha identidad. Si no hay un Uno sustancioso sino que fue creado de la nada, podremos cambiar el amarre al ser que produce sufrimiento, es decir, cambiar la realidad.

Lo que se configuró como imposible en un discurso particular —y que se le atribuye al ser—, aquello en lo que vamos a concentrar nuestro trabajo, que repite y trae sufrimiento, está causado por el **automatismo lógico de repetición**. Es decir, algo ha adevnido como realidad, un decir (o decires) del campo del A y del Otro significativo —es decir, la connotación o valor de ciertos acontecimientos es lo que queda anotado— que repite y se estructura en al menos tres generaciones, que tiene una lógica y funciona solo, pero parte de una falta de identidad completa que quedó perdida —queda **obliterado**, tachado— que la **repetición de la semejanza simbólica es imposible**. Se tratará

51. La negrita es nuestra.

52. Lacan, J Op cit. *Mi enseñanza*, pp. 48/49.

de maniobrar con esa identidad para cambiar los significados unívocos del saber que ejerce el sujeto sin saberlo y que advenga otra posibilidad.

El material con el que trabajamos en psicoanálisis, para Lacan, es de dos dimensiones, un armado lógico que trae consecuencias, que puede tomar los cuerpos y hacerlos padecer —diferente de las concepciones del cuerpo y goce como primeros. Ese armado lógico que repite y que el sistema memoriza es lo que configura el imposible del asunto; montado en una estructura que se desconoce, se impone como verdadero y definitivo bajo ciertas circunstancias. De ahí que podamos creer, automáticamente, como si eso fuera así, que algo no puede pasar, no podemos hacer, que algo necesariamente va a ocurrir, que no podemos hacer cierta cosa.

Eso piensa, eso habla solo, el discurso del Otro. La determinación surge de la articulación e insistencia significante y el lazo discursivo, de la memoria del sistema, no se trata de una energía. La serie recordará si después de un término puede venir otro o no. Memoria y ley aparecen juntas; determina una máquina simbólica de posibilidades e imposibilidades.

Al introducir el significante de Lacan⁵³ ya estamos poniendo a jugar la falta de identidad, ya que:

(...) llamamos significante a lo que se traduce. Se trata de un elemento que presenta estas dos dimensiones: está ligado sincrónicamente a una batería de otros elementos por los que se puede sustituir, y, por otra parte, está disponible para un uso diacrónico, es decir, para la constitución de una cadena significante. (...) hay en el inconsciente cosas significantes que se repiten y que corren constantemente a espaldas del sujeto.⁵⁴

¿Qué son esos elementos significantes?

(...) el ejemplo más puro del significante es la letra, una letra tipográfica *Una letra no quiere decir nada*, dirán ustedes. Pero no necesariamente es así. Piensen en las letras chinas. Para cada una encuentran en el diccionario un abanico de sentidos que no tiene nada que envidiar al que responde a nuestras palabras. (...) un sentido sólo nace de un juego de letras o palabras en la medida en que se propone como modificación de su empleo ya aceptado.⁵⁵

Realizando operaciones con los significantes y su significación aceptada podremos leer y escribir el material inconsciente —que tiene otra lógica— y permite hacer un cambio en el efecto sujeto.

53. Cuyo funcionamiento tiene más que ver con el de las lenguas orientales o el hebreo, por ejemplo, donde la significación es mayormente resultante de una relación estructural y de una interpretación.

54. Lacan, J. (2006). *El triunfo de la religión*. Buenos Aires: Paidós, p.25

55. Íbid. pp. 27 y 28.

El saber [que estructura al sujeto] está dominado o articulado por necesidades puramente formales (...) lo que en nuestros días conduce a cierto tipo de lógica.⁵⁶

El discurso opera con y porque hay un esqueleto lógico que lo sostiene, una escritura. Nuestra tarea como psicoanalistas consiste en develar ese esqueleto lógico que sostiene el síntoma, la legalidad inconsciente que está operando sin ser sabida. Para ello realizamos distintas operaciones significantes, para luego cerrar y escribir la fórmula del síntoma. Lo haremos ubicando las constantes en el discurso, las coordenadas metafóricas y metonímicas, las repeticiones, las discordancias, —teniendo en cuenta que la interpretación debe ser ambigua o equívoca para no ser directiva— para modificar la legalidad automática de la repetición estructurada en al menos tres generaciones. Develada la fórmula que sostiene el padecer (elementos mínimos que se combinaron para que algo repita), reduciendo esa lógica a su mínima expresión, se puede modificar lo imposible —en tanto era lo que no era admitido en determinado orden que estaba operando. Hay que escribirlo porque el significante está opacificado, pero lo podemos leer porque se medio-dice. Puede advenir otra dimensión de imposibilidad, propia del sistema, pero que ya no produzca sufrimiento. Es decir que posible o imposible es el resultado de la posición que se asume respecto de cierto orden legal e histórico del caso particular, y que era vivido por quien sufría como un imposible atravesado por el discurso sustancialista: “lo que es”, es decir, un sufrimiento montado en un amarre al ser⁵⁷ que clausuraba la falta en ser.

Un real se produce y se despeja a partir del juego de las existencias de dos dimensiones. Develando la matriz lógica que creó existencia mediante el juego significativo, damos cuenta a su vez de su primera condición de armado —ineludible para las existencias—, la nada.

PARA FINALIZAR

Si lo real es lo imposible lógico-matemático para el sujeto de la ciencia se tratará de lo que la fórmula matemática no puede escribir para una determinada legalidad discursiva —lo que alude a su vez a la falta simbólica. En tanto la causa es simbólica, la falta le es intrínseca, no puede no ser. Aún cuando cada discurso histórico general y particular tiene una legalidad distinta y por lo tanto es distinto su real, es interesante advertir que dicho real tiene un parentesco con lo imposible, con un agujero o vacío simbólico que queda por fuera para que el resto del sistema opere, para fundar “lo que hay”, aunque no sean pensadas como existencias sino como cosas dadas.

56. Lacan, J. (2008). *El Seminario. Libro 17*, Buenos Aires: Paidós, clase 3.

57. Correlato del rechazo a “todo saber” del sujeto de la ciencia.

Repasemos:

Podríamos ubicar como real en los discursos que transitamos las siguientes nociones:

- » En el pensamiento chino: el Vacío primordial, que es constante, pleno, la nada, el no-haber, el Caos, de donde emana el aliento primordial. El Tao se arraiga en el vacío, sin forma, sin poder ser nombrado, incognoscible.
 - La unidad que estructura el sistema simbólico —surgida del vacío— es el Soplo, el Uno que no tiene forma, el Haber, el Trazo (a modo de rasgo unario).
- » En el pensamiento bíblico occidental: Dios, sin nombre, incognoscible, no imaginizable, eterno, pleno.
 - Unidad que da vida al sistema simbólico: el soplo divino, el Verbo o palabra de Dios.
- » El Dios de Lévinas: desencarnado, incognoscible, sin nombre, infinito, viene de un no-lugar, separado del hombre y en diálogo con él. En su filosofía: el “Hay”, eterno, pleno, un existir impersonal, sin existencia, infinito, campo de fuerzas.
 - Unidad que da existencia al sistema simbólico: la hipóstasis, acción de situar, ruptura del ser anónimo. Surge Lo Mismo y Lo Otro.
- » En el pensamiento de la cábala: Dios, infinito, incognoscible, indefinible, pleno.
 - Unidad que da vida al sistema simbólico: el Tzimtzum (Dios hace un vacío dentro de sí; inspiración).
- » En el pensamiento de Lacan: Lo imposible (agujero estructural del orden simbólico). Es pleno, Lo Mismo. Ex-sistencia.
 - Unidad que da origen a las existencias: rasgo unario —recorte significativo.

Como podemos advertir, de lo pleno, lo indiscriminado, el vacío, lo que no puede no ser para cada uno de los discursos, surge lo que cuenta, lo discriminado, lo que hay —todo esto leído y causado por lo simbólico, cualquiera sea el paradigma o sistema de saber o pensamiento sobre la realidad que esté operando. El agujero en los distintos discursos da cuenta del lugar lógico propio de la estructura simbólica: no es una simple nada, sino el lugar lógico necesario de cualquier sistema diferencial oposicional, la función del agujero en el sistema simbólico. Si cada discurso que funda existencia, sostiene algo inaccesible, podríamos concluir que dicho discurso está fundado por el sistema simbólico, aunque el sistema de saber que sostenga no lo piense como tal; en ese sentido, lo real sería siempre lo imposible para todo discurso o sistema de saber.

BIBLIOGRAFÍA

- Cheng, F. (2005). *Vacío y Plenitud*. Madrid: Ed. Siruela.
- Cheng, F. (2006). *La escritura poética china*. España: Pre-textos.
- <https://cuerpo-txts-lacanjacques.wikispaces.com/file/view/Lacan+y+el+pensamiento+Chino+F+Cheng.pdf>
- Eidelzstein, A. (2017). Presentación sobre *La carta robada* de Lacan en Apertura Sociedad Psicoanalítica.
- Lacan, J. (1985). *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2005). *El Seminario. Libro 4*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2006). *El triunfo de la religión*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2007). *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2007). *El Seminario. Libro 20*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008). *El Seminario. Libro 17*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. Seminario 9. Inédito.
- Lacan, J. Seminario 21. Inédito.
- Lacan, J. Seminario 12. Inédito.
- Lacan, J. Respuesta de Lacan sobre los nudos y el inconsciente en las Jornadas de la Escuela Freudiana; Los matemas del psicoanálisis. 31/9 al 2/11/76, en <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/>
- Lévinas, E. (1993). *El tiempo y el Otro*. Barcelona: Paidós.
- <https://pijamasurf.com/2015/07/tzimtzum-la-creacion-del-universo-segun-la-cabala/>
- <https://www.amazon.com/Diccionario-Ilustrado-Biblia-Thomas-Nelson/dp/0899226507>
- https://es.wikipedia.org/wiki/Esp%C3%ADritu_Santo

GABRIELA MASCHERONI

Miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica.

Autora del libro “Los neologismos de Lacan. Una teoría en acto”

e-mail: g_mmasch@yahoo.com.ar

Lo caduco en Freud (parte 1): La formación, la escuela

The outdated in Freud, (1ST PART): Training, teaching

MARTÍN MEZZA

RESUMEN:

El siguiente trabajo se inscribe en el programa de investigación de Apertura, específicamente en eje de las hipótesis auxiliares que trata sobre las diferencias entre Freud y Lacan. Partimos de la indicación de Lacan en el texto “Acerca de la causalidad psíquica”¹ que propone dejar caer lo que realmente es caduco en la obra de Freud y avanzamos luego en sus propios desarrollos en relación a la formación del psicoanalista y a la institución psicoanalítica. En posteriores trabajos abordaremos otros aspectos como por ejemplo el paralelismo psicofísico y la sociología en Freud.

PALABRAS CLAVES: Freud - Lacan - la formación del psicoanalista - institución psicoanalítica - el pase - lo caduco.

ABSTRACT:

The following work is part of the investigative program of Apertura, specifically according to the auxiliary hypotheses that deal with the differences between Freud and Lacan. We start with Lacan's indication in the text “About the psychic causality” that proposes to let fall what is really outdated in Freud's work. Then we advance in their developments on psychoanalyst institution. In later work we will deal with other aspects such as psychophysical parallelism and sociology in Freud.

KEY WORDS: Freud - Lacan - psychoanalytic - psychoanalytic institution - the pass - outdated

1. Lacan, J. (1988). Formulaciones sobre la causalidad psíquica. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, p. 169.

INTRODUCCIÓN

¿Qué es lo caduco en Freud para Lacan? Podríamos decir todo y sería verdad. Para eso bastaría apuntar el cambio de paradigma que introduce Lacan y que es tan trabajado en Apertura o mencionar el concepto de “*desleitura*” (*misreading*) introducido por Goldenberg² para pensar la operación de Lacan sobre la obra freudiana. También podríamos recurrir al proyecto de Lacan, su programa de investigación, explicitado mediante el sintagma una “crítica asidua” de todas las nociones y de los “*déviations et compromissions*” producidos en el campo abierto por Freud³ —esto incluye los del propio Freud, los de los denominados posfreudianos y del mismísimo Lacan o los de la Escuela Freudiana de París (EFP).

Todos estos caminos son válidos e igualmente conducen a Roma (del 53 al 67). Aquí los utilizaremos como las grandes avenidas que indican el sentido, pero preferimos recorrer en detalle vías alternativas. Al hacerlo, entendemos que traemos luz sobre aspectos relevantes de nuestra comunidad y que contribuimos con un saber que prueba la hipótesis afirmada (todos los caminos conducen a Roma o al cambio de paradigma que indica lo caduco en Freud). En esta oportunidad recorreremos lo caduco en la formación del psicoanalista y en la institución psicoanalítica.

EL DESEO DE FREUD Y EL SÍNTOMA EN LA FORMACIÓN DEL PSICOANALISTA

Todos sabemos, hemos aprendido, que los posfreudianos introdujeron un desvío en la verdad abierta por Freud, pero difícilmente la mayoría de los psicoanalistas consigan explicar los motivos, la causa, de semejante descarrilamiento. Eso tiene sus razones y consecuencias. Si formulamos la pregunta ¿Por qué se produjo semejante desvío? podemos encontrar que Lacan ensaya dos tipos de respuestas bien diferentes, aunque complementarias. Por un lado, dirá que hay razones externas, digamos sociológicas, y por otro, motivos intrínsecos al lazo entre psicoanalistas. Aunque las primeras sean interesantes por sí mismas y aún más en función de su vínculo con el segundo grupo de razones, aquí nos ocuparemos apenas de las razones intrínsecas a la comunidad psicoanalítica.

Pues la deficiencia [desvíos] teórica que señalamos en la doctrina nos pone en el defecto de la enseñanza, que recíprocamente responde a ella.⁴

2. Goldenberg, R. (2017). “O Fracasso de Lacan” (em ensinar a psicanálise). <https://ricardogoldenberg.com.br/2017/03/12/o-fracasso-de-lacan-primeira-aula/>

3. Lacan, J. (2003). “Carta de dissolução”. En *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 320.

4. Lacan, J. (1988). “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956”. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. p. 454.

(...) el propio punto donde ellos [los psicoanalistas] se desviaron: a saber, en la formación del psicoanalista.⁵

En otros lugares dirá que la teoría del “yo autónomo”, largamente criticada en sus primeros seminarios, sólo pudo salir del círculo de los “didactas”. Entonces, esta es la explicación que encuentra Lacan para los desvíos de la doctrina, su íntimo y recíproco vínculo con la estructura organizada para transmitir el psicoanálisis y formar analistas. Idea sumamente potente, ya que tiene la virtud de suspender la correlación entre desvíos y generación (posfreudianos) y reconducirlos hacia la organización institucional. De esta manera, los poslacanianos no podemos sentirnos a salvo de los “desvíos” apenas porque Lacan los hizo conscientes, al contrario, debemos pensar si al perpetuar una cierta organización y transmisión no estamos profundizándolos o recreándolos. De hecho, al constatar la “mala fe” con que se recibieron sus formulaciones, Lacan se pregunta: “¿Será que el psicoanalista es sede de una pulsión plutomítica o siervo de un Dios engañador?”⁶

Los adeptos del ultimísimo Lacan sin duda harán su opción por la pulsión elidiendo lo mítico, nosotros no dejaremos de considerar que ya fue señalada la “mala fe” y argumentaremos a favor de un Dios engañador, ya que en el lazo entre analistas prevaleció la organización religiosa.

Esa organización y funcionamiento institucional (IPA) fue descrita por Lacan como una “democracia antigua” donde sólo existen amos, es decir, un único “grado” jerárquico que decide llamar de “suficiencias”. Éstas, por no soportar ningún registro de insuficiencia, engendran formalmente su contrario —no dialéctico— en los *petits souliers*. Entre ellos reinará el silencio, elevado al estatuto de “Ley suprema” y asociado al proyecto de constituir “cien analistas mediocres”⁷ que debe entenderse como “desintelectualizados”, ya que la alteridad propuesta para el reconocimiento o la alienación no es otra que la figura de los “técnicos”.⁸ En esta organización, no hay nada a confrontar, nada a debatir, ni contradicción a considerar, la experiencia es soberana y alimenta la doxa de los doctos y la incomodidad de los “técnicos”.

La identificación con la imagen que da al agrupamiento su ideal, aquí la de la suficiencia encarnada, funda ciertamente, como Freud lo mostró en un esquema deci-

5. Lacan, J. (2003). Ato de fundação. En *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 244.

6. Lacan, J. (2003). A psicanálise. Razão de um fracasso. En *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p.345

7. En un pasaje de la proposición del 9 de octubre de 1967 p. 263 (versión en portugués), Lacan parece sugerir que esto se debe también al hecho que la IPA no perdió ni un sólo miembro en los campos de concentración, estimulando así a la candidatura como medio de protección.

8. Lacan, J. (1988). “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956.” En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. pp.478-481

sivo, la comunicación del grupo, pero es precisamente a expensas de toda comunicación articulada.⁹

La institución psicoanalítica se asienta en las mismas bases que la iglesia, el ejército o las organizaciones fascistas, es decir, en la identificación imaginaria de cada “yo” con el ideal del yo representado en la figura del líder. Las consecuencias de esta organización se manifiestan en el odio, en el narcisismo de las pequeñas diferencias —terror conformista— y en la detención del progreso científico del psicoanálisis. Por eso se podrá decir que hasta la fecha —nos referimos a 1956, pero sacando raras excepciones bien podría ser 2018— no se ha producido ni una “nueva noción”, que las “formas iniciáticas” (análisis didáctica) y el “control autoritario de la experiencia” han llevado a “desalentar la iniciativa paralizando el riesgo (...) donde la autenticidad de la investigación se embota antes de agotarse”¹⁰ y que “no se ve la invención de ningún joven analista”¹¹, como es habitual en otros campos científicos.

La pregunta que insiste es ¿por qué? ¿Por qué la existencia de esta organización en la IPA? O también, ¿por qué cada vez que los psicoanalistas se reúnen en torno a la transmisión del psicoanálisis y a la formación del psicoanalista —pensemos en la multiplicidad de instituciones e institutos de psicoanálisis de la actualidad— se reproduce la misma organización con idénticos efectos de mal-estar y degradación del progreso científico? Lacan responde a la primera pregunta —nosotros la hacemos extensible a la segunda— diciendo que hay “un real en la formación de psicoanalistas” y que las “sociedades existentes se fundan en ese real”, o mejor dicho, en su “desconocimiento” o “negación sistemática”. Ese real, no es otro sino el “deseo de Freud”.¹²

Creo pues que aquí Freud obtuvo lo que quiso: una conservación puramente formal de su mensaje, manifiesta en el espíritu de autoridad reverencial en que se cumplen las alteraciones más manifiestas.¹³

La inhibición en el orden del saber —la estagnación del pensamiento psicoanalítico— se transforma en un síntoma para la sociedad de analistas. Éste expresa el conflicto entre el deseo y la voluntad (el temor) de Freud, ya que si bien “el padre del psicoanálisis” esperaba que los conceptos inacabados se desarrollasen y criticasen como en cualquier campo del saber y que su descubrimiento avanzase en dirección a la integración en la ciencia, no dejó de instituir las formas iniciáticas y autoritarias para la conservación

9. *Ibíd.* p. 470.

10. Lacan, J. (1988). “Función y campo del lenguaje en psicoanálisis”. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. pp.228-229.

11. Lacan, J. (2003). “Discurso na escola freudiana de Paris”. En *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 276.

12. Lacan, J. (2003). “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista na Escola”. En *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar p. 249.

13. Lacan, J. (1988). “El psicoanálisis y su enseñanza”. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. p.439.

de su pensamiento. Este conflicto puede ser mejor captado a partir de 1912, cuando el desacuerdo con Jung —el colega más considerado por Freud— que motivó su salida de la institución creada por Freud (IPA), profundizó el “desprecio” que este último sentía por los colegas encargados de continuar su legado. Tomado por el temor de que su obra pierda el sentido original, decide crear el “comité de los siete”. Este grupo, cuyo signo distintivo era un anillo que portaba cada miembro, tuvo “carta blanca” para actuar en secreto y “cuidar” la herencia freudiana mediante el “control” y “la censura”.

A Lacan le bastó esta verdad histórica para caracterizar el “real” freudiano como un síntoma de la institución psicoanalítica. Es decir, que el presente indeterminado (la formación del psicoanalista) se comunique asociativamente con un elemento significativo de la verdad histórica negada o desconocida y así adquiriera una significación tendenciosa. Pero nosotros quisiéramos agregar otro significativo que indica la sobre-determinación que actúa en la sustitución del espíritu científico del psicoanalista por el carácter ocultista y religioso que impera en su comunidad. En septiembre de 1921 Freud hace una comunicación en las montañas del Harz que pasamos a conocer como “Psicoanálisis y telepatía” publicado posmortem en 1941. El dato histórico a retener, aquel que marca el paso del enunciado a la enunciación en juego, es la contradicción entre Freud y Jones. El primero dice —en nota preliminar a la edición alemana— que esa comunicación fue realizada con motivo de la reunión del Consejo Directivo Central de la IPA, cuando el segundo —entonces presidente de la institución— nos cuenta que en realidad no hubo ninguna reunión institucional y sí una reunión con “los colaboradores más inmediatos”, es decir, con el comité secreto.

En esa oportunidad y sobre el fondo de la superposición entre lo institucional y el comité secreto, Freud vuelve a presentar sus temores en relación al futuro del psicoanálisis. Entiende que la “transferencia de pensamiento” puede ser el medio para una alianza indeseable entre el psicoanálisis y el ocultismo, y de ese modo reunir las tropas para una cruzada contra el desprecio que ambos campos experimentan por parte de la “ciencia oficial”. De esa forma, se ve llevado a presentar rápidamente los rasgos contrapuestos de ambos campos, donde la falta de “apetito de saber”, la poca vergüenza por el desdén de la ciencia y la “profesión de fe” que lleva al convencimiento que sólo busca corroboraciones, característicos de la posición ocultista, se oponen a lo propio de nuestra comunidad: que pertenece al “linaje científico exacto” y sacrifica el “brillo de una teoría sin lagunas” y la “cosmovisión acabada”.¹⁴ ¿Habrán alcanzado este esclarecimiento para evitar la alianza anticientífica?¹⁵ ¿Habrán predominado el enunciado o la

14. Freud, S. (1995). “Psicoanálisis y telepatía”. *Obras Completas*. Vol XVIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores S.A. p 170.

15. En el texto “*O que esperar de um psicanalista?*” comenta en 2012 existió una reunión de psicoanalistas de la Escuela de la Causa Freudiana en París, donde se convocaba a una alianza anti-ciencia por entender que el discurso de la ciencia quería aplastar el discurso psicoanalítico (polémica sobre el tratamiento de autistas).

enunciación, que no podemos llamar de otro modo que ocultista? La ironía del destino —la estructura— quiso que Lacan¹⁶ encontrase en esta comunicación (Psicoanálisis y telepatía) la referencia más clara a su fórmula: el inconsciente es el discurso del Otro.

EXISTE UNA SOLUCIÓN, LA DISOLUCIÓN

No se puede decir que Lacan no jugó el juego, que no intentó modificar ese orden de cosas, así como tampoco se puede negar que fracasó estrepitosamente, ya que su propia confesión se superpone con la descripción más grosera que podamos hacer sobre la realidad actual de nuestro campo.¹⁷ De cualquier forma lo intentó, su propuesta teórica lo demuestra ampliamente ya que ella se caracteriza por la introducción de nuevos conceptos y por ser una “crítica asidua” de las nociones y de los “*déviations et compromissions*”¹⁸ de la teoría psicoanalítica. El sentido progresivo y científico de esa crítica se puede sentir en todo su peso al considerar la sustitución de la “*universitas litterarum*” en la cual Freud apoyaba la formación del psicoanalista. La lingüística, la lógica, la topología y la antifilosofía constituyen las bases de la formación del psicoanalista y manifiestan el deseo y la “oportunidad de renovarse”,¹⁹ así como la apuesta por la intraterritorialidad.

Sin embargo, coherentemente con su diagnóstico, Lacan no sólo se ocupó de los desvíos en la doctrina sino también de la organización institucional que le corresponde recíprocamente. Los pocos principios sobre los que fundó la Escuela Freudiana de París (EFP) muestran cabalmente la dirección anhelada. En lugar del “terror conformista”, propone la escuela como un “refugio” contra el malestar de la civilización, una oportunidad para la “crítica”, la “apertura del fundamento de la experiencia” y el “cuestionamiento del estilo de vida en que se desemboca”. Frente a la democracia antigua o la jerarquía de las suficiencias, las beatitudes y los *Petits souliers*, vaciar la función de dirección de la imagen del líder y una dinámica circular. Y sobre todo, sustituye las formas iniciáticas de acceso (análisis didacta) y la única función en que se asentaba la institución —la formación de analistas—,²⁰ por un trabajo teórico decidido. Tanto la

16. Lacan, J. (1988). “Función y campo del lenguaje en psicoanálisis”. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

17. Por los objetivos de este trabajo no abordaremos la complejidad que supone el fracaso de Lacan o su participación en el síntoma del psicoanalista, preferimos indicar los esfuerzos y los caminos que recorrió para evitar la repetición y sacar el pensamiento psicoanalítico de su estagnación.

18. Aquí debemos precisar que se trata tanto de los desvíos y concesiones de Freud, de los posfreudianos, del propio Lacan, como de cualquier trabajo en nuestro campo.

19. Lacan, J. (2003). “Talvez em Vincennes”. En *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 316.

20. En La página 230 de “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” se compara la arbitrariedad de la formación del psicoanalista con una escuela de conductores que no satisfecha con expedir la licencia de conducir pretende controlar la construcción automovilística.

forma de ingreso como el éxito de la institución pasan por los “objetivos de trabajo” y la calidad del mismo.²¹

La división propuesta por Lacan (AE y AME) se sustenta en el trabajo a realizar y no implica jerarquía. Ese trabajo se divide en tres secciones. La sección de psicoanálisis puro, donde se trabajará en la praxis y doctrina del psicoanálisis “puro”, es una “crítica continua de la praxis y formación del psicoanalista”. La sección de psicoanálisis aplicado, se ajusta al trabajo sobre “la crítica de resultados, sobre la nosografía, los proyectos terapéuticos y el desarrollo de una casuística”. Y finalmente la sección del censo del campo freudiano, que no es otra cosa que un comentario continuo de todo lo que es producido en nuestro campo —psicoanálisis del psicoanálisis— y “actualización de los principios del psicoanálisis en función del estatuto de la ciencia” y de la “articulación con las ciencias afines”.²²

Después de este recorrido es imposible no ver la intención de sacar al psicoanálisis de su posición y organización ocultista y religiosa. La dirección hacia la ciencia y el deseo de articulación con otros campos del saber científico parecen innegables. Por eso resulta curioso que Miller, contemporáneo de este momento institucional, pueda decir que:

Progresivamente, Lacan despega el psicoanálisis de esta sociedad que él había creado (...) No a la antropología, no a la lingüística, no a la filosofía. Estos discursos quedan situados en el saco del discurso universitario (...) a partir de este momento lejos de abrirse, la Escuela de Lacan se puso a vivir como una contrasociedad.²³

Ya mencionamos que en 1975 Lacan aún coloca a la lingüística y la antifilosofía entre las ciencias que dan apoyo a la formación del psicoanalista y podríamos incorporar también el análisis de discurso como saber importante para la doctrina psicoanalítica. ¿Por qué entonces decir lo contrario? Por otro lado, ¿no es suficientemente claro que Lacan propone una apertura de la institución psicoanalítica, una salida de las formas religiosas, iniciáticas, ocultistas, de la suficiencia de los analistas? De hecho, cuando Lacan describe la organización de la institución que él crítica indica que llamará de “beatitudes” a una función de la única jerarquía de la escuela. Y no deja de señalar que retira ese nombre de las sectas epicuristas y estoicas que básicamente se caracterizan por creer en las leyes naturales y aceptar el orden establecido y por buscar la felicidad en el presente inmediato y en el alejamiento de la política y la sociedad. ¿No es llamativo que después de semejante crítica direcciona su escuela para el mismo lugar?

De todos modos, el solo hecho que las metas de la formación se afirmen en postulados psicológicos introduce en el agrupamiento una forma de autoridad sin par en toda la ciencia: forma que sólo el término suficiencia permite calificar.²⁴

21. Lacan, J. (2003). “Ato de fundação”. En *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.

22. *Ibíd.* p. 238.

23. Miller, J.A. (2005). Psicoanálisis y sociedad. En “Freudiana” 43/44, marzo-octubre.

24. Lacan, J. (1988). “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956”. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. p. 469.

La propuesta era convertir la escuela (EFP) en un “refugio” y no en una “secta”. De aquello que había que refugiarse no era de lo “externo”, de la ciencia y la sociedad, de nuestro Otro —según como lo entiende Miller—, sino de la suficiencia, aislamiento y del ocultismo reinante en la institución psicoanalítica. De lo que se trata es de sacar la formación del psicoanalista y el saber del psicoanálisis de los postulados psicológicos y las formas iniciáticas y autoritarias que impiden el desarrollo de la vocación científica del psicoanálisis. Por ese motivo, poseído por el espíritu de Rousseau, Lacan pretende una visibilidad, un control interno y externo (no puede entenderse de otro modo que social y científico) de la formación del psicoanalista.

Para eso, se propone el “pase”. Allí, el “control” del analista queda a cargo de la intrigante y amenazadora figura del no-analista. En fin, si Lacan despega al psicoanálisis de algo no es de la sociedad sino de la escuela. No por un deseo de funcionar como una contrasociedad, sino por reconocer que fracasó y que en lugar de avanzar en el trabajo del discurso se impuso —nuevamente— el grupo psicoanalítico, es decir, el real freudiano, el “comité secreto”.

Hay un problema en la Escuela —no es un enigma— ese problema tiene una solución —la disolución (...) Me decido a eso por el hecho de que ella funcionaria a contramano de aquello por lo que la fundé.²⁵

Ya lo dijimos, la EFP se funda con el único objetivo de realizar un trabajo sobre el discurso psicoanalítico. No se trata de reanimar la teoría freudiana, sino el campo abierto por ella, es decir, la verdad freudiana. Ahora bien, la mayor resistencia a este propósito se organizó en torno al psicoanálisis “puro” o “didáctico”. Ese fue el mayor obstáculo, ya que sobre el pasaje de analizante para analista —aquello que la escuela pretende garantizar, es decir, la formación del analista—, los analistas que seguían a Lacan también manifestaron una “resistencia bastante extraña”.²⁶

La pregunta que animaba la sección de psicoanálisis aplicado apuntaba a cuestionar las estructuras aseguradas en la ignorancia: ¿para qué sirve el pasaje por la experiencia? El hecho de su formulación implica necesariamente que la respuesta de Freud²⁷ no resultase satisfactoria. Recordemos que la explicación dada por entonces comportaba trazos protectores o defensivos, ambos indudablemente sociohistóricos, ya que por un lado el análisis personal respondía a la “segregación de la ciencia oficial” para con el psicoanálisis o para con su novedad y a la acusación de curanderismo sufrida por un analista no médico —Theodor Reik—, así como un medio de persuasión que compensaba una supuesta carencia de la transmisión teórica. Tenemos aquí los elementos de

25. Lacan, J. (2003). “Carta de dissolução”. En *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 319.

26. Lacan, J. (2003). “A psicanálise. Razão de um fracasso”. En *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 347.

27. Freud, S. (1995). “¿Pueden los legos ejercer el análisis?” *Obras Completas*. Vol. XX. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

la protohistoria de la realidad institucional objeto de la crítica de Lacan: rasgos oculistas y autoridad sin par en toda la ciencia: suficiencia y el valor de la experiencia sobre la comunicación articulada.

Por eso la propuesta de Lacan para la EFP va en sentido contrario a la de Freud y a la IPA, es decir, trabajar teóricamente esta cuestión. Efecto de esa decisión son algunas de sus nociones —el deseo del psicoanalista, *deser*, el acto psicoanalítico, la unión entre el ser del deseo y el deseo de saber, etc.— y el dispositivo del “pase”. Lo que está en juego en el “pase” no es la habilitación del analista como lo era en la IPA. Ser AE en la escuela de Lacan no significaba recibirse de analista, sino por su propia voluntad y libre decisión —es el analizante el que torna al analista en didacta y no la experiencia de este último— contribuir con un saber sobre el pasaje de analizante para analista, captar el acto analítico en el momento en que se produce. En definitiva, lo que se buscaba era distinguir el acto analítico de la condición profesional, exprimir hasta las últimas consecuencias las paradojas del “análisis original” —Freud analizante del “medicastro” Fliess—, es decir, realizar una “crítica científica” para reducir la “ilusión” que implica la posición del psicoanalista.²⁸ Para esta tarea, se propone que los “pasadores” sean los mismos analizantes, lo que equivale a decir: los jóvenes, que para realizar esa función no podrán eximirse del trabajo de doctrina, ni procrastinar el deseo de analista o demorar su contribución teórica.

Es fácil de imaginar las objeciones surgidas, ya que son las mismas que aún imperan en nuestro medio, marcan el funcionamiento de nuestras instituciones y el tono del debate. Los analistas con “derechos adquiridos” sintieron que su experiencia clínica, “su escucha” y sus “virtudes para la supervisión” fueron menospreciadas y lanzaron la acusación de entregar la escuela al control de los “no analistas”. Lacan acepta el desafío y redobla la apuesta. Dirá que sí, que es a ellos que entrega la Escuela, les encomienda captar el acto psicoanalítico y detectar como los analistas tienen una producción paralizada.

Mi discurso, por haber retenido sujetos que no son preparados para eso por la experiencia de la cual se autoriza, prueba que aguanta la tarea de introducir esos sujetos al constituirse por sus exigencias lógicas. Lo que sugiere que aquellos que tienen dicha experiencia, nada perderían al formarse en las exigencias que de él se desprenden, para restablecerlas en su “escucha”, en su “ojo clínico” y, por qué no, en sus supervisiones. No las vuelve más indignas de ser escuchadas el hecho que ellas puedan servir en otros campos”.²⁹

Como vimos en las páginas anteriores, el padre del psicoanálisis colocaba la vivencia y el convencimiento a través de la experiencia del análisis didáctico, como compensación de la falla o impotencia de la transmisión teórica. Ya Lacan, encuentra que el obstá-

28. Lacan, J. (2003). “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista na Escola”. En *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar p. 258.

29. Lacan, J. (2003). “Discurso na escola freudiana de Paris”. En *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 274.

culo es la experiencia, el hecho de estar convencidos sin saber nada de cómo opera el acto psicoanalítico. De ese modo, propone no sólo que los formados en las “exigencias lógicas de su discurso” —aquellos que no cuentan con la experiencia clínica— están de alguna manera en buena posición para aventurarse en nuestro campo, sino que los “analistas” que detentan la “experiencia clínica” podrían sacar provecho de formarse en las exigencias lógicas de su discurso.

(...) no—psicoanalista como garante del psicoanálisis (...) Para los que me siguen en este camino, pero lamentarían no tener una calificación tranquilizadora, ofrezco, como había prometido, otra vía en lugar de dejarme: que me sobrepasen en mi discurso, hasta volverlo obsoleto.³⁰

No sólo se propone la figura del no-analista como la responsable del control de la Escuela, la encargada de captar el acto psicoanalítico y de hacer progresar el psicoanálisis hacia la ciencia, sino que se abre otros caminos para la formación del analista: las exigencias lógicas del discurso y tornar caduco el discurso en que se es formado. Si esta era la apuesta, tendríamos que preguntarnos seriamente si el “pase” de Lacan se produjo en el análisis didáctico con Lowenstein o por medio de su trabajo incansable para sobrepasar —volver caduco— a Freud.

Sea como sea, los argumentos hasta aquí presentados impiden entender el “retorno a Freud” como una acción terapéutica —volver al estado previo— sobre los desvíos posfreudianos. Pero también, y quizás más importante, evitan interpretar psicológicamente una supuesta agresividad efecto de una rivalidad imaginaria, un Edipo mal resuelto o una dosis elevada de pulsión de muerte, cuando en ocasión de la celebración del centenario del nacimiento del “Padre del psicoanálisis” Lacan lo homenajea cuestionando la sobrevivencia del hombre en la obra. De esa manera, después de comparar la institución creada por Freud con el señor Valdemar de Poe que por fallecer en estado de hipnosis consigue evitar la disolución del cuerpo y también percibir su estado calamitoso, puede decir que la operación del despertar, por medio de la palabra, “puede venir a confundirse con los cuidados de una sepultura decente”.³¹

CONCLUSIÓN

Los argumentos aquí presentados demuestran el deseo de Lacan —y su fracaso— de avanzar en la dirección contraria a la propuesta freudiana: la regulación de la formación del psicoanalista. El acto de disolución de la EFP, con su consecutiva e insistente convo-

30. *Ibíd.* pp. 277-278.

31. Lacan, J. (1988). “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956”. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. p 468.

catoria a asociarse en torno de un trabajo crítico, junto con las referencias al no-analista y a los caminos abiertos —teóricos y prácticos— para el acto psicoanalítico (formarse en las exigencias lógicas de un discurso y tornarlo obsoleto), parecen indicar la necesidad de rever la función y organización de nuestras instituciones, así como el trípode en que se apoya la formación/habilitación/reconocimiento del psicoanalista.

El énfasis de Lacan no está en el analista, sino en el psicoanálisis, no está en la “formación del psicoanalista” sino en la producción o renovación del saber psicoanalítico. Por eso podrá decir que una sociedad —la de analistas— que “sólo tenga fines científicos no precisa de la regla del grado implícita en la escuela,³² que una “enseñanza digna” sólo se produce por la verdad que se manifiesta en “las revoluciones de la cultura” y que la única formación que podemos pretender transmitir es “un estilo.”³³

Sin duda esta dirección —enunciada pero no implementada institucionalmente por Lacan— es la que mejor define la propuesta innovadora de Apertura. Por este motivo, podemos —debemos— esperar de ella no sólo la confirmación o refutación de que este camino conduce al progreso del psicoanálisis, sino también a lo que sucede en relación a la formación del psicoanalista. ¿Las exigencias lógicas de un discurso, las revoluciones de la cultura, sobrepasar los discurso vigentes o transmitir un estilo, son suficientes para la formación del psicoanalista?

BIBLIOGRAFÍA

- Forbes, J. (2012). O que esperar de um analista? *A psicanálise e o psicanalista no Sec.XXI; seus desafios e impasses*. <http://projetoanalise.com.br/br/artigos/o-que-esperar-de-um-analista.html>.
- Freud, S. (1995). *Obras Completas. Vol XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu Editores S.A. p 170.
- Freud, S. (1995). *Obras Completas. Vol. XX*. Buenos Aires: Amorrortu Editores S.A.
- Goldenberg, R. (2017). O Fracasso de Lacan (em ensinar a psicanálise). <https://ricardogoldenberg.com.br/2017/03/12/o-fracasso-de-lacan-primeira-aula/>
- Lacan, J. (1988). *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Lacan, J. (2003). Ato de fundação. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Miller, J.A. (2005). Psicoanálisis y sociedad. En *Freudiana* 43/44, marzo-octubr

MARTÍN MEZZA

Psicoanalista argentino, Miembro de Apertura Bs. As. Actualmente residiendo en Salvador Bahia, Brasil. Psicólogo (UBA); Magister en SMC (UNLA); Doctorando (UFBA, ISC, Brasil)
martinmezza@hotmail.com / mezzamartin@yahoo.com.ar

32. Lacan, J. (2003). “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista na Escola”. En *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar p. 249.

33. Lacan, J. (1988). “El psicoanálisis y su enseñanza”. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. p 440.

La impropiedad del cuerpo

The body's impropriety

HAYDÉE MONTESANO

RESUMEN:

A partir de la formalización del discurso del psicoanálisis y en lo específico de la posición discurso Amo, se hace posible leer la articulación entre el gozo como efecto del discurso y la imposición de *ser un cuerpo* que ese decir formula.

Abriendo un diálogo entre algunas ideas centrales de los seminarios 17, 19 y 20 de Jacques Lacan y el eje propuesto en el libro "El uso de los cuerpos" de Giorgio Agamben, se abordará desde la subversión del discurso psicoanalítico la relación *cuerpo - gozo*.

PALABRAS CLAVE: cuerpo - uso del cuerpo - gozo - discurso

ABSTRACT:

From the formalization of the discourse of psychoanalysis and in the specificity of the Master speech position, it becomes possible to read the articulation between joy as the effect of discourse and the imposition of *being a body* that this formula formulates.

Opening a dialogue between some central ideas of the seminars 17, 19 and 20 of Jacques Lacan and the axis proposed in the book "The use of bodies" by Giorgio Agamben, from the subversion of the psychoanalytic discourse the relationship body - joy will be approached.

KEY WORDS: body - use of the body - joy - discourse

INTRODUCCIÓN

Según el diagnóstico propuesto en nuestro programa de investigación, dos de las causas del malestar en Occidente Moderno, al menos de una forma específica de padecer de más, son el individualismo moderno y la tendencia a la biologización. Sin adentrarnos en lo que ya cuenta con desarrollos vastos en otros números de nuestra revista,¹ sólo se mencionará que de alguna manera estas dos causas suelen solaparse la

1. Revista *El rey está desnudo*

una con la otra dando por resultado una construcción altamente consistente que define al “sujeto” como un individuo establecido esencialmente por su condición biológica.

Es ante esta constatación que en el programa se plantea cuál sería la orientación del psicoanálisis si se asume como posición ética dar una respuesta a esa específica forma del padecer. Mientras que la tendencia actual del lacanismo es acompañar en el mismo sentido esa concepción de sujeto, desde Apertura nos planteamos la dirección contraria. Esto implica sostener la subversión que propone Lacan en su enseñanza, en la posibilidad de construir argumentos soportados en una epistemología que dan razón de la postura asumida. Será desde la red conceptual que articula la noción de sujeto pensado desde la complejidad lógica que cuenta con términos indisociables: A, Otro y objeto a; los que a su vez se estructuran en las nociones de discurso, deseo, gozo y cuerpo, junto con otros conceptos que operan sincrónicamente según sea el tema abordado.

Con este criterio se tensan los argumentos que permiten deconstruir el conjunto de derivaciones producidas por concebir al “sujeto” como individuo biológico, que para más confusión, compromete la noción de real —específica de la enseñanza de Lacan— con una definición sustancialista; esto no sólo implica que lo *viviente* es planteado como lo real, sino que además le otorga consistencia ontológica, en tanto lo *viviente* se constituye en lo más real del *ser humano*.

El propósito de este artículo es discutir esta concepción tomando como paradigma el discurso del psicoanálisis establecido por Jacques Lacan, con las consecuencias teóricas que esto conlleva. Como primer punto a destacar es que bajo este criterio se trabajará con una de las modalidades en las que se presenta la noción de sujeto en su enseñanza. En la línea que lo define como “lo que un significante representa ante otro significante” se deriva y articula con el *sujeto efecto de un decir* y, si de decir se trata, es que estamos en el paradigma del discurso del psicoanálisis y por lo tanto de los *cuatro discursos*.

EL DECIR DEL DISCURSO AMO

En la clase del 21 de junio de 1972, en el cierre del seminario 19, Lacan presenta, remitiéndose al discurso del psicoanálisis, un análisis específico de la posición discurso amo en el nivel de su estructura y a partir de sus efectos. Nuestro interés al respecto es avanzar sobre lo que implica asumir que lo que se sostiene desde el sentido común de Occidente Moderno es efecto de un decir, por lo tanto, de un discurso que promueve la condición *del ser del hombre* como esencialmente biológica. El punto complejo de este decir es que enmascara su propia condición de discurso, generando la convicción de dar a conocer la condición *real* de un elemento en sí mismo que sería pre-discursivo.

En la clase de referencia, Lacan vuelve sobre un tema que recorre insistentemente el seminario de ese año. Se trata de: “hay Uno”, expresión que se asienta como enun-

ciado y que recupera desde la Teoría de Conjuntos la afirmación sobre la existencia del conjunto vacío, ese “hay Uno” que alude al conjunto de cardinal 0.²

Pero si de un enunciado se trata, es porque lo hace posible el S_1 , lo que en definitiva se puede plantear como: “el Uno viene del significante”.

Este breve planteo es el que nos introduce a uno de los argumentos con que Lacan pone en cuestión el estatuto del *Ser*; en la medida de sostener su posición anti ontológica,³ plantea que el Uno hace el *Ser*, es el Uno el que comanda, por lo tanto ese Uno no es el *ser*, lo hace.

En el contexto de la clase, la recuperación de este pronunciamiento es a cuenta de un intercambio, que sabemos refiere a Umberto Eco con quien había mantenido una conversación en su reciente viaje a Italia. El punto álgido del debate se centró en el malestar que le generó a Lacan la confusión de Eco al suponer la estructura —en los términos que Lacan la teoriza— con una noción ontológica. El tema es retomado a partir de la idea de obra, que en una primera mención alude a lo puntual de la obra de arte, para luego afirmar: “Esa idea de la obra [...] eso hace esclavo”.⁴

La cita nos presenta una frase enigmática, en alguna medida desconcertante al incluir la mención al “esclavo” que no parece guardar relación con lo que se venía desarrollando en la clase. Sin embargo, a la luz de lo que continúa surge la pista a seguir; se trata de la presentación del discurso amo, que en su análisis se podrá advertir la incumbencia de traer la mención a la figura del esclavo. Dejamos provisoriamente este punto para retomarlo más adelante.

Centrando ahora la cuestión del discurso, importa remarcar que la modalidad en la que Lacan lo presenta, es sosteniendo la condición articulada de la estructura de cada uno de los cuatro discursos en la topología que los localiza en un sistema relacional que impide considerarlos de manera aislada. Su configuración no admite plantearlos como entidades autónomas, sin que esto implique desconocer la especificidad de cada uno de ellos. A su vez, como lo deja explicitado, los cuatro discursos son efecto y consecuencia del discurso del psicoanálisis; del que importa dejar asentado que no es ontológico ni filosófico. Esta especificación explica por qué se impone remitirnos a este discurso, justamente frente al efecto del discurso amo, en tanto es desde su decir que se establecen definiciones de estatuto filosófico-ontológico; de esta posición se deriva *suponer* el “ser” de lo “humano”.

Este aspecto es señalado por Lacan como parte ineludible de lo que compete a los analistas, pero para quedar advertidos de que se trata de una formulación discursiva que opera como reverso fundado desde el discurso del psicoanálisis desde la topología que los organiza; al respecto sólo basta remitirnos a la noción de *falta-en-ser*.

Ahora bien, según se establecen los elementos del discurso ordenados en la estructura del discurso amo, se advierte que es la posibilidad misma del discurso, en tanto

2. Para mayor desarrollo del tema ver en: Mascheroni, G. “El orden significante está ligado a un problema lógico” en *El rey está desnudo* 6. Buenos Aires: Letra Viva.

3. El uso del término “ontología” se ajusta a la forma tradicional de: la pregunta por el ser, en tanto ser.

4. Lacan, J. (1972) *Seminario 19*. “...ou pire”, www.staferla.free p. 142.

articula la cadena significante y el efecto sujeto. Dicho de manera ajustada, es la estructura esencial, tal como lo enuncia Lacan en la clase de referencia:

Vemos sucederse dos significantes y el sujeto no está sino en la medida en que un significante lo represente ante otro significante. Y luego hay algo que resulta de allí y que hemos desarrollado ampliamente a lo largo de estos años; se trata de suficientes razones como para motivar que lo connotemos como objeto a.⁵

A lo que agregamos que ese *objeto a* opera en el discurso como plus-de-gozar y, además, estableciendo aquello que opera como soporte:

El soporte es el cuerpo. Es el cuerpo, y aún hay que prestar atención cuando se dice que es el cuerpo. No es necesariamente “un” cuerpo, porque a partir del momento en que se parte del gozo, esto quiere decir exactamente que el cuerpo no está sólo, que hay otro cuerpo. [...] Lo propio del gozo es que cuando hay dos cuerpos —y mucho más cuando hay más— naturalmente no se sabe, no se puede decir cuál goza.⁶

Con lo presentado hasta aquí, ya podemos plantear que si lo que comanda es el Uno, en la cuenta de los cuerpos es aquello que los puede modular de “a uno”, insistiendo en que el Uno hace el ser, por lo tanto desde el discurso amo se dice de la apariencia de una soldadura entre el cuerpo y ser, que deriva en el régimen que define al “ser humano” como “un cuerpo”.

Siguiendo a Lacan en el desarrollo de la clase, volvemos sobre la cuestión del “Uno”, pero articulado a Platón, lo que le permite despejar la condición de este Uno como la *idea*, la *forma* que sitúa el punto de caída, de lo inasible efecto de la inevitable díada; aquella que se produce en tanto “no hay más grande sin más pequeño, ni más viejo sin más joven”.⁷ Es ese el lugar de una pérdida, de una fuga que impone forjar el Uno de la idea operando como suplemento, en lo que lo distingue del complemento; entendiendo que el suplemento justamente trabaja inscribiendo la pérdida, la fuga.

Siguiendo esta lógica, surge que tanto el cuerpo como el gozo son efecto de discurso que establece que la relación entre estos dos términos está afectada por la condición de suplementariedad que localiza el plus-de-gozar respecto del gozo y la posición del cuerpo como soporte.

Si algo más podemos decir sobre esta condición del cuerpo, es aquello que Lacan comenta sobre la instancia misma de apertura del dispositivo clínico, en tanto alude a que se trata de esa primera “confrontación de cuerpos”, hasta tanto se hace lugar al discurso del psicoanálisis. Pero no deja de señalar lo siguiente:

5. Idem, p. 145

6. Idem, p. 149

7. Idem, p. 145

Si ocurre que en el nivel donde el discurso funciona, que no es el discurso analítico, se plantea la cuestión de ‘cómo ha logrado ese discurso atrapar los cuerpos’, a nivel del discurso amo, está claro: **a nivel del discurso amo, donde, como cuerpos, ustedes están modelados.**⁸

De lo expuesto hasta aquí, entiendo que importa plantear algunas líneas de investigación que abran los puntos más concentrados de esta argumentación; en esta ocasión, propongo formular como interés para seguir avanzando, la pregunta sobre el funcionamiento de la relación gozo-cuerpo.

Como punto de partida, traigo una breve síntesis de la primera parte del libro de Giorgio Agamben “El uso de los cuerpos”; la idea es llegar a una primera articulación que en todo caso nos permite construir preguntas bien formuladas.

EL USO DE LOS CUERPOS

En esta última publicación de Giorgio Agamben —que retoma la continuidad de la investigación de los términos que participan de la conceptualización del Homo Sacer— ubica como uno de los ejes centrales el análisis de la expresión *el uso del cuerpo*. Dicha expresión forma parte del comienzo de la *Política* de Aristóteles, del acápite en el que se trata de definir la naturaleza del esclavo.

El contexto es el de establecer la composición de la ciudad para luego ingresar al tratamiento del dominio de la política. En ese sentido, la ciudad se compone de familias o casas [*oikiaí*] y, a su vez, la familia en su forma perfecta, se organiza en tres formas de relación: la despótica entre amo y esclavo, la matrimonial —marido y mujer y la parental entre el padre y los hijos.

De las tres relaciones sólo la despótica es la que tiene un nombre propio, dado que las otras dos según Aristóteles son anónimas. Este dato señala el interés que le otorga a la relación despótica en su lugar introductorio en el tratado sobre la política, dado que, según será desarrollado, la condición que se cumple en la relación despótica es la de hacer posible que los hombres libres desempeñen la vida política o vida humana por excelencia; es en este punto que se ubica la expresión “el uso del cuerpo” como central en esta relación.

Para abordar su significado, primero habrá que especificar algunas ideas que configuran la lógica que organiza las nociones en juego.

Un primer aspecto que define al esclavo es el de: “un ser que pese a ser humano, por naturaleza es de otro y no de sí”.⁹ Frente a esto, se le impone a Aristóteles la justificación por vía del “mando”; en ese sentido, explicita que:

8. Idem, p. 146. Las negritas son nuestras.

9. Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo. p.26

El alma manda al cuerpo con un mando despótico, mientras que el intelecto manda al apetito con un mando político o regio. [...] es conforme a la naturaleza y conveniente para el cuerpo ser mandado por el alma y para la parte pasional ser mandada por el intelecto y por la parte que posee la razón. [...] Por lo tanto, lo mismo debe suceder también para todos los hombres.¹⁰

De esto se deduce una equiparación que localiza en el ámbito doméstico los términos de relación despótica en tanto el amo es al esclavo como el alma al cuerpo; en cambio la relación intelecto-apetito es parte del ámbito de la ciudad y por esa razón es política.

A su vez, para comprender el alcance de la definición que marca al esclavo como el que es de otro y no de sí, habrá que incluir la otra afirmación de Aristóteles, en tanto también define al esclavo como **“el ser cuya obra es el uso del cuerpo.”**¹¹

Esto guarda una implicancia específica, dado que en la *Ética nicomaquea*, Aristóteles plantea que: “la obra del hombre es el ser-en-obra del alma según el logos”;¹² de tal modo que aunque para él no hay discusión sobre la humanidad del esclavo, resultaría que hay hombres cuya obra no es estrictamente humana o, al menos, no es como para otros hombres. Al comparar las dos fórmulas —la del hombre libre y la del esclavo— se yuxtaponen: “ser-en-obra [*enérgeia*]” y “uso [*chrêsis*]” con alma y cuerpo, articulando un aspecto ético a lo ontológico. Desde esta yuxtaposición se vincula con la idea de “felicidad” que Aristóteles define como: “es un ser-en-obra y un cierto uso perfecto de la virtud”,¹³ de tal modo que la perspectiva ética y la ontológica se integran y condicionan recíprocamente.

A su vez, surge como cuestión la pregunta por la condición o naturaleza de un cuerpo que se corresponda con el esclavo; al respecto Aristóteles lo argumenta desde la “física” y no desde lo dialéctico. Ese fundamento físico implicaría la pregunta sobre una posible diferencia corporal entre el amo y el esclavo; lo que conlleva a la existencia de otro cuerpo para el hombre, por lo que se sostendría que el *cuerpo humano* está constitutivamente dividido.

En términos de Agamben: “intentar comprender qué significa ‘uso del cuerpo’ significará también pensar ese otro cuerpo del hombre”.¹⁴

Él propone que si Aristóteles reduce la existencia del esclavo al de la existencia de su cuerpo, tal vez sea porque la esclavitud define una singular dimensión de lo humano que el sintagma “uso del cuerpo” intenta nombrar.

En este punto, habrá que ubicar la condición del esclavo asimilado a los útiles y al instrumento, según se definen como “lo que es provechoso para la vida de cada uno”, a

10. Idem, pp. 26/27

11. Idem, p.28

12. Idem, p.28

13. Idem, p.32

14. Idem, p.36

lo que se agrega que provechoso es “todo aquello de lo cual se sabe hacer uso”. De este modo se avanza hacia una localización del “uso del cuerpo” que en Aristóteles despeja y traza diferencias entre “propiedad” y “autonomía” y entre “producción” y “praxis”.

El esclavo está afectado al amo pero no como una propiedad; en este sentido que “no sea de sí” alude a que no es autónomo, lo que se vincula con el carácter específico de “útil” que en el ámbito doméstico no se relaciona a la producción sino a la praxis que participa del modo de vida.

En síntesis, el esclavo, *cuya obra es el uso del cuerpo*, quedaría así inscripto en la misma serie que la visión, la contemplación y la vida, en tanto permiten al amo la praxis como forma de vida, habilitándole el libre desempeño en la política o los asuntos de la polis.

Para cerrar el tratamiento de este tema puntual, citamos las cinco tesis que propone Agamben sobre las características de la actividad que Aristóteles define como “uso del cuerpo”:

1. Se trata de una actividad improductiva o “inoperosa”, sin obra, según la terminología de la *Ética nicomaquea*.
2. El uso del cuerpo define una zona de indiferenciación entre el cuerpo propio y el cuerpo de otro. El amo usando el cuerpo del esclavo, usa el propio cuerpo, y el esclavo usando el propio cuerpo, es usado por el amo.
3. El cuerpo del esclavo se sitúa en una zona de indiferenciación entre el instrumento artificial y el cuerpo viviente, y por consiguiente entre la *phýsis* y el *nómos* (naturaleza y ley).
4. El uso del cuerpo no es, en términos aristotélicos ni una producción ni una praxis, pero tampoco es asimilable al proceso laboral de los modernos.
5. El esclavo, que se define por medio de este “uso del cuerpo”, es el hombre sin obra que torna posible la realización de la obra del hombre, ese viviente que, pese a ser humano, es excluido —y a través de esta exclusión, incluido— en la humanidad, para que los hombres puedan tener una vida humana, es decir, política.¹⁵

USAR, UN VERBO SIN SIGNIFICADO

De alguna manera, lo enumerado en el ítem precedente, pretendió operar como una síntesis conclusiva, y si bien acierta en situar la condición de impropiedad del cuerpo —tanto en el sentido de la posesión como también de la definición— en los términos del sintagma *uso del cuerpo*, queda pendiente despejar el valor con el que participa la noción “uso”.

Aunque no se trata de suponer que un sintagma es la suma de términos que aportan cada uno un sentido propio e invariable, resulta tan llamativo el análisis que Agamben propone para el término “uso”, que podemos considerarlo un aporte para abrir una línea de indagación sobre el concepto de gozo [*jouissance*].

15. Idem, p.60

El análisis recae sobre el verbo “usar” [*chrêstai*] a partir de una investigación de Geroge Redard, discípulo de Emile Benveniste. Del conjunto de conclusiones que allí se presentan, probablemente la que más interesa para nuestro propósito, es la que plantea que este verbo no tiene un significado propio, sino que adquiere significados diferentes según el contexto. Por lo tanto, la habitual forma de organizar en el diccionario la presentación de un término en sus diversas acepciones y luego remitir a la etimología para encontrar su unidad, resulta más que insuficiente, dado que se trata de un verbo que adquiere significados según el significado de la palabra al que se asocia. En una larga lista de ejemplos, figuran nociones como: “usar del retorno = experimentar nostalgia”; “usar la desventura = ser infeliz”; “usar del lenguaje = hablar”.¹⁶

Esta condición del verbo, al no establecer un significado preciso de su acción, genera en el campo de la lingüística una fuerte vacilación respecto de la diátesis o voz, sea la activa o pasiva; el interés por este aspecto es cómo afecta la acción en la relación: sujeto - objeto. Al respecto Agamben comenta que hay una tendencia muy marcada en la modernidad en concebir esta relación —sujeto-objeto— en términos de la utilización de algo por alguien, lo que lleva a una inadecuación para comprender el alcance de este verbo griego.

La alternativa que él encuentra es plantearlo como voz media; ni pasiva ni activa, sino un verbo localizado en la diátesis media, según la denominación de los gramáticos antiguos. Apoyado en la tesis de Benveniste, sobre las condiciones y diferencias de esta voz media con la voz activa, toma como parámetro el lugar del sujeto para avanzar en su análisis.

Si en la voz activa el verbo denota un proceso que se genera desde el sujeto y es exterior a él, en la voz media, el proceso tiene lugar en el sujeto, por lo tanto es interior al mismo. Presenta una serie de ejemplos de los verbos en voz media, tales como: nacer, morir, yacer, etc.¹⁷

En todos estos casos el sujeto es el lugar de cierto proceso, aun cuando participe un objeto; para ejemplificar esto último, Agamben refiere al caso del latín *fruor*, que una de sus acepciones es: *gozar*. Es a partir de la inclusión del objeto que se nos hará evidente el interés que nos despierta esta investigación. En ese sentido, si volvemos a considerar que la voz media implica que el sujeto que realiza la acción, por el mismo hecho de realizarla no está actuando transitivamente sobre un objeto, es afectado por el mismo proceso. A su vez, el objeto participa de la acción sin superarla, ya que es él mismo el lugar de ese suceder; lo que plantea una topología muy especial en la que la misma designación “medio” implica una zona de indeterminación entre sujeto y objeto. Para dar el alcance que esto amerita, citamos a Agamben:

16. Idem, p.64

17. Dejamos señalado que Lacan, en los seminarios 3 y 4, hace referencia a la “voz media” pero bajo un sentido que no articula con la complejidad que introduce la investigación de Agamben.

El proceso no transita desde un sujeto activo hacia el objeto separado de su acción, sino que conecta en sí al sujeto, en la medida misma en que este se implica en el objeto y “se da” a él.¹⁸

Para cerrar este ítem, tomando en cuenta lo desarrollado, retomamos la expresión: “uso del cuerpo” [*somátos chrésthai*] indicando que se significará como: “la afección que se recibe en cuanto se está en relación con un cuerpo o con cuerpos.”¹⁹

CONCLUSIONES

A partir de la presentación de la síntesis de dos pensamientos ligados a discursos diferentes, es interesante localizar aquello que hace diálogo, lo que articula desde la diferencia aspectos que se iluminan desde la perspectiva de cada uno.

Los puntos de confluencia tienen como origen la coincidencia en no sostener la idea de algo que haga “ser humano”; sea el cuestionamiento de Lacan a la ontología y su consabida “falta en ser” o el señalamiento de la irreparable aporía señalada por Agamben en Aristóteles a la hora de establecer en el ser la unificación del viviente y la vida política, considerada esta última como vida humana por excelencia.

A su vez, es en este diálogo que podemos retomar el punto que dejamos en suspenso respecto de la expresión de Lacan sobre la obra como “aquello que hace esclavo”.

Podemos hipotetizar con fundamento, dada la frecuente referencia a la figura de Aristóteles por parte de Lacan y el profundo conocimiento que evidencia sobre su producción teórica, que su expresión se apoya en el tratamiento que éste realiza sobre el tema del esclavo.

Por otra parte, vemos como esto se complejiza cuando queda articulado a la posición —señalada por Lacan— sobre el discurso amo que nos modula como *cuerpo*. En este sentido, siguiendo la lógica de su planteo no sólo en este seminario, sino también en el seminario 20, el *un cuerpo* ajusta el exacto contorno del *individuo* que expresa la unidad de la *especie humana*. Sin embargo, ya en el planteo de Agamben se advierte la aporía que señala que no podría plantearse el cuerpo como uno, en tanto uno en sí mismo. Es entonces, que situamos desde el discurso del psicoanálisis, que es el decir del discurso amo el que profiere el *ser* identificado a *un cuerpo*, sin que olvidemos que esta formulación se hace posible a partir del significant *Uno*.

Si para Aristóteles lo *viviente* debe ser deslindado de la vida humana por excelencia y retomado por el cuerpo del esclavo para que el amo ejerza la política como hombre libre, todo indica que en el paso de su filosofía a Occidente Moderno, se disolvió la

18. Idem, p.70

19. Idem, p. 71

aporía²⁰ —rescatada por Agamben— y el cuerpo ha quedado capturado por la condición de viviente.

Esto permite entender por qué Lacan aclara que los cuatro discursos no son discursos históricos, ya que la designación *amo* para un discurso, es lo que trae a considerar cierta composición de los elementos que organizan la estructura del discurso, que tienen un efecto y consecuencias específicas.

Luego, es posible concluir que el cuerpo escapa a la idea de uno en sí mismo, a la ilusión de considerarlo como propiedad de alguien, o a suponerlo estrictamente en la espacialidad tridimensional del organismo.

En este contexto, la potenciación del decir de Lacan y Agamben, permite incorporar una perspectiva para abrir y avanzar sobre la compleja noción de “jouissance” o gozo. Se trata del término “uso” y, fundamentalmente, como parte del sintagma “uso del cuerpo”.

Desanudado de la habitual idea del usufructo, rompiendo con los márgenes del discurso del derecho, el uso queda ligado a lo improductivo, a lo inoperoso, atrapado en la fórmula circular que lo relaciona a la felicidad como una virtud sobre el uso recto, pero que se escapa en el entresijo de la ontología y la ética.

Será entonces, desde el discurso del psicoanálisis que proponemos articular la gramática de la voz media de la que participa el *uso* no utilitario y la afectación que se formula al generarse la relación a un *cuerpo* o más *cuerpos*, con el fin de habilitar otra lógica para pensar el concepto *jouissance*.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2017) *El uso de los cuerpos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
Lacan, J. (1971-1972) *Seminario 19*. “...ou pire”, www.staferla.free.
Lacan, J. (1972-1973) *Seminario 20*. “Ancore”, www.staferla.free.

HAYDÉE MONTESANO

Miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica Buenos Aires

Doctora en psicología UBA

Docente e investigadora de la Cátedra I Psicología, Ética y Derechos Humanos

Facultad de Psicología UBA

Lo arbitrario, parásito de la lengua

Arbitrariness, parasite of language

MANUEL RIAL

RESUMEN:

La estructura del lenguaje tal y como la analiza De Saussure conlleva un “factor de trastorno” y un esfuerzo de restablecimiento del orden, ambos constantes, producto de la arbitrariedad. Lacan ha inaugurado su enseñanza haciendo referencia a esta característica de la lengua al hablar del “llamado del vacío”. Nos proponemos un recorrido para situar lo Real lacaniano dentro de las “condiciones permanentes” del lenguaje.

PALABRAS CLAVE: arbitrariedad - lenguaje - estructura - Lacan - Real

ABSTRACT:

The structure of language as analysed by De Saussure implies a “disorder factor” and an effort to restore order, both constant and produced by the arbitrariness. Lacan has introduced his teaching making reference to this language characteristic by the “calling of the void”. We propose a route in order to localize the lacanian Real in the “permanent conditions” of language.

KEY WORDS: arbitrariness - language - structure - Lacan - Real

Seguir la estructura es asegurarse el efecto del lenguaje. Pero, en lugar del arte poético, lo que operan aquí son razones. Razones, es decir, efectos de lenguaje en tanto son previos a la significancia del sujeto, pero que la hacen presente al no deber aún servirse del representante.

JACQUES LACAN - Radiofonía

La posición axiomática que se enuncia: “no hay realidad prediscursiva” es estrictamente correlativa, sino homóloga, a la que sostiene que “no hay metalenguaje”. Dicha posición, si bien no demostrable a partir de enunciados previos (de allí su carácter axiomático), es sostenible y articulable en provecho de una alta capacidad explicativa con una estructura simple de elementos y operaciones. Nos remitimos a la argumentación

que sostiene Eidelsztein en su texto *El origen del sujeto en psicoanálisis*¹ para no explármnos demasiado: tal y como lo describió Ferdinand de Saussure, el lenguaje consiste en una estructura cerrada, con una legalidad propia que no debe nada a un exterior. Por tanto, y en palabras del lingüista:

(...) es una idea enteramente falsa esa de creer que en materia de lenguaje el problema de los orígenes difiere de las condiciones permanentes. No hay manera de salir del círculo.²

Esto es, la realidad lingüística (no nos referimos a la disciplina sino a la realidad propia del lenguaje), no es abordable por otro sesgo fuera de la estructura que le es propia; pero debemos insistir en que no debe hacerse una distinción entre lo que el lenguaje “es” y su estructura, describir esta última es describir el lenguaje mismo. Por supuesto, y esto es lo que Lacan se aseguró de enfatizar, no podemos hacer dicha descripción más que con la estructura misma, y aquí debemos excusarnos de desplazar el peso probatorio a quien quiera sostener lo contrario, sostenemos que se verá reducido a la impotencia y le será aplicable el enunciado de Gorgias: no es, si es: no se lo puede conocer, si se lo puede conocer no se lo puede comunicar. En todo caso, si se empecinara, le concederíamos una frase al estilo de Lacan: de acuerdo, supongamos que existe lo inefable, pero entonces no hablemos de ello...

Lo antedicho, resumible en un “no hay metalenguaje”, implica que debemos abordar la estructura del lenguaje “desde sus condiciones permanentes”, todo debe poder ser devuelto a ella y por lo tanto a dicha implicación nos atenderemos.

La imposibilidad de tomar una posición por fuera de la lengua para desde allí examinarla es la condición misma del *parlêtre*³ (neologismo creado por Lacan para nombrar dicha existencia engendrada por el lenguaje). Empleamos este término para no arrastrar los equívocos que podría suponer emplear: humano, sujeto, ser hablante, etc. Preferimos la especificidad que un vocablo creado específicamente para un uso puede aportar, más allá de los usos que posteriormente le han dado otros autores. Como más arriba lo enunciamos, todo lo que atañe al *parlêtre* permanece dentro de las condiciones permanentes del lenguaje. La imposibilidad de proponer un sujeto exterior es tanto un problema epistemológico, como “existencial”, pues subsume la condición misma del *parlêtre* a la estructura, la cual tiene una posición de absoluta determinación obligándonos a proponer a aquél como efecto de esta última. Los alcances de dicha determinación deberán ser explicitados y fundamentados.

Por supuesto, ésta no es necesariamente la posición de un lingüista (muchas veces, ni

1. Eidelsztein, A. (2012). “El origen del sujeto en psicoanálisis. Del Big Bang del lenguaje y el discurso en la causación del sujeto.” En *El Rey está desnudo* N°5. Buenos Aires. Letra Viva.

2. De Saussure, F (1915). *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada. (1984). p. 50.

3. Para un análisis crítico de este término en Lacan véase Eidelsztein, A. (2015), *Otro Lacan*. Buenos Aires. Letra Viva. En especial el 3^{er} Enlace. p. 193.

siquiera de un psicoanalista, aunque se diga “lacaniano”): para Saussure, sí, hay realidad prediscursiva lo cual introduce una aporía en su pensamiento. Tal es así, que la conformación del signo es decir cada término lingüístico: “(...) es un miembro, un articulus donde se fija una idea en un sonido y donde un sonido se hace el signo de una idea.”⁴

Combinación que produce no una sustancia sino una forma. La hipótesis de Saussure implica una asociación entre un sonido y una idea previa al signo que, una vez realizada, lo conforman. Por supuesto, y él lo destaca muy bien, es imposible separarlos (“son como las dos caras de una hoja de papel”) y sería vano intentar conseguir **desde el lenguaje** atrapar un sonido o una idea pura, como querría una fenomenología. Pero queda así abierta la puerta para una concepción organicista que quisiera buscar las raíces de la idea en un proceso fisiológico. ¿Por qué esto sería contradictorio con el pensamiento del ginebrino? Revisemos una cita:

El papel característico de la lengua frente al pensamiento no es el de crear un medio fónico material para la expresión de las ideas, sino el de servir de intermediaria entre el pensamiento y el sonido, en condiciones tales que su unión lleva necesariamente a **deslindamientos recíprocos de unidades.**⁵

Es conocido el esquema de las dos “masas indiferenciadas” de pensamiento y sonido que serían unidas por la lengua. Pero desde que nos mantenemos dentro de las “condiciones permanentes” del lenguaje, dicho momento previo no puede ser menos que considerado un mito creado retroactivamente por la presencia de la estructura. Así se reemplaza la imposibilidad de salir del círculo, es decir de despegar signo y significante, por una impotencia para hacerlo por estar siempre operando desde el lenguaje. No se puede deslindar una unidad de la lengua sin que esté toda ella implicada allí como estructura en su sincronía, pues no hay valor lingüístico que no emerja de su diferencia con todos los demás elementos. Extendemos así la noción de “arbitrariedad” constitutiva del signo en De Saussure, hasta abarcar el significante mismo. No ya simplemente una unión inmotivada entre significante y significado, sino un componente esencial e ineliminable de las unidades “deslindadas por la lengua”. Como hemos expuesto, consideramos al significante, es decir a la estructura del lenguaje, como instancia original y originante (remitimos una vez más al artículo de Eidelsztein).

Analizaremos entonces algunas ideas expuestas por De Saussure en relación a la arbitrariedad del signo, con la salvedad ya expuesta, y nos propondremos sacar algunas conclusiones provisionarias. Destacamos que la característica principal del signo propuesta por el lingüista es la pura diferencia, vale decir, no tiene ningún atributo positivo más que su posibilidad de distinguirse de todos los demás elementos del sistema en sincronía. De esta forma se puede notar que dicha característica diferencial es corre-

4. De Saussure, F. Op. Cit. p. 193

5. Ibíd. p.192; las negritas son nuestras.

lativa de la arbitrariedad. Si no fuera enteramente arbitraria su conformación, habría alguna condición positiva del signo y no sería ya una “pura diferencia” con los demás. A este primer principio se agrega el del carácter lineal del significante, para el cual nos reservamos algunos comentarios más adelante.

La arbitrariedad implica ciertas propiedades y efectos que debemos tomar en cuenta: mutabilidad/inmutabilidad del signo correlativa de los “cambios fonéticos”, que son el efecto de aquellas.

Empecemos por la mutabilidad, pues es más fácil captar su necesidad respecto de la arbitrariedad. Dado el hecho de que no existen características positivas que permitan discriminar los significantes (podemos igualar significante al sintagma: “diferencia absoluta”, ya veremos que esto guarda un sentido):

(...) una lengua es incapaz de defenderse contra los factores que desplazan minuto tras minuto la relación entre significante y significado.⁶

Nosotros pretendemos que esto debe extenderse hasta situarse en el significante mismo, más adelante defenderemos esta hipótesis. Digamos hasta aquí que las unidades de la lengua (en nuestra perspectiva, los significantes) carecen de amarre a otra cosa que la estructura misma del lenguaje, y son por lo tanto mutables.

Pero debemos ahora prestar condición a cierta paradoja que se introduce: así como lo arbitrario se efectúa en un desplazamiento incesante que ataca la lengua, al mismo tiempo condiciona sus posibilidades de transformación. El hecho mismo de la ausencia de características positivas introduce cierta inmutabilidad del signo: se sostienen del estatuto de anterioridad de la lengua a cualquier consideración, la cual aparece como ya estructurada antes de toda aprehensión. Se presenta así una fijeza del signo deudora de la imposibilidad de dirimir su pertinencia más que en función de la tradición lingüística. De esta forma es que podemos desdoblar el signo en su continuidad y discontinuidad: “...el signo está en condiciones de alterarse porque se continúa.”⁷

Existen así dos movimientos, uno que amenaza la continuidad del signo y otro que lo estabiliza. Como el primero es en verdad el que efectúa la arbitrariedad del signo y el segundo una compensación introducida por el velo de olvido que implica la sincronía, estamos en condiciones de atribuirle al significante una tensión inherente producto de su arbitrariedad constitutiva (hasta aquí hemos estado yendo y viniendo entre signo y significante para referirnos a la unidad lingüística, nos excusamos por haber querido mantener la terminología de Saussure mientras intentábamos expandir sus tesis, una vez que hayamos precisado las propiedades descriptas que nos interesan podremos salvar este escollo). Esa tensión se actualiza en el “hecho diacrónico”, por el cual se introduce una transformación material en la lengua, pasando de un estado previo a otro distinto,

6. *Ibid.* p. 141.

7. *Ibid.* p. 140.

sin que aquella transformación pueda ser explicada ni subsumida en ninguno de éstos. Es arbitrario, inmotivado:

(...) no es el conjunto el desplazado, ni que un sistema haya engendrado otro, sino que un elemento del primero ha cambiado, y eso basta para hacer nacer otro sistema.
 (...) en cada estado el espíritu se insufla en una materia dada y la vivifica.⁸

Los hechos diacrónicos implican una sustitución de términos que se produce sin intencionalidad, mientras que los hechos sincrónicos reintroducen la significación al poner en relación los términos (como acotación: un término puede ser estrictamente nada, vale decir que un lugar vacío tiene también su valor lingüístico y es susceptible de entrar en el juego de los hechos diacrónicos y sincrónicos, de allí que la nada, el vacío, no equivale a la nulidad en cuestión de lenguaje). Estos hechos son descritos por Saussure como “cambios fonéticos” y “creación por analogía”. Son ilimitados en sus posibilidades pues no hay nada en la lengua como una sustancia que haga de límite. El primero, es un “factor de trastorno”, un predominio de lo “arbitrario absoluto” sobre lo “arbitrario relativo”;⁹ donde el cambio fonético de arbitrariedad absoluta podría considerarse una transformación sin tiempo. No conviene aquí confundirnos con lo sincrónico, la transformación es atemporal pero localizable en un punto único del espacio lingüístico. Por otro lado la creación por analogía es un esfuerzo de compensación que relativiza la arbitrariedad, restableciendo la sincronía del sistema y cubriendo con un manto de olvido el “factor de trastorno”: “La analogía supone un modelo y su imitación regular. *Una forma analógica es una forma hecha a imagen de otra o de otras muchas según una regla determinada*”.¹⁰

Con la analogía se restablece la regularidad de la lengua unificando las formas pero, como señala De Saussure, contiene también su carácter impredecible, pues no se sabe qué términos serán los afectados para “contrapesar la acción disgregadora del cambio fonético”.¹¹ Incluso, la analogía no se restringe a una simple “adaptación” compensatoria; son también creados nuevos términos para mantener la regularidad.

Debemos tomar nota de algo que especifica De Saussure con respecto a la localización de estos fenómenos, pues lo vincularemos en breve con los planteos de Lacan: toda

8. *Ibíd.* p. 154.

9. *Ibíd.* p.260. Consignamos aquí lo siguiente: lo arbitrario absoluto es en rigor, la relatividad absoluta del significante, su imposibilidad de sostenerse de cualquier otra cosa que del sistema considerado en su totalidad. No deben confundirnos los términos empleados.

10. *Ibíd.* p. 260.

11. El libro citado contiene ejemplos de ambos casos y quien se interese podrá allí hallarlos, nosotros podremos imaginarnos en nuestra lengua lo siguiente (es un ejemplo imaginario, no se le pida más): en el español antiguo existía la palabra *fermosa*, la cual pasó a ser luego *hermosa*. Podríamos imaginar una primera omisión de la *f*, la cual fue reemplazada por una *h* para denotar dicha omisión. Por analogía se podría haber creado *hierro* sustituyendo a *fierro*.

creación (fonética o analógica) se realiza estrictamente en el habla (parole), es decir en la lengua efectuada (preferimos decirlo así: “efectivamente emitido” porque introduce una confusión al dejarnos capturados de la vocalización como recurso ingenuo a la empiria). Y aquí nuevamente nos encontramos con una paradoja, ya que si para el lingüista la creación “es la obra ocasional de un sujeto aislado”, al mismo tiempo dice:

Es, pues, un error creer que el proceso generador sólo se produce en el momento en que surge la creación: los elementos ya estaban dados.

(...) ya existe en potencia en la lengua...

(...) y su realización en el habla es un hecho insignificante en comparación con la posibilidad de formarlo.¹²

Por consiguiente si bien el ginebrino sostiene que todos los fenómenos “tienen su raíz en la esfera del individuo”, nosotros podemos sostener en lo antedicho y la cita recién recortada que confunde causa con efecto: se efectúan en la esfera del individuo, si se quiere, pero no radican allí, sino en la lengua misma y su potencia.

Ahora, retomaremos lo que dejamos pendiente respecto del carácter lineal del significante. Para ello tomaremos la crítica que le realiza a De Saussure, en uno de sus textos el autor Roman Jakobson. En *Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de trastornos afásicos*,¹³ el ruso distingue dos modos de disposición de los elementos lingüísticos: la combinación o alternación y la sustitución o yuxtaposición. El primero es el descrito por el lingüista de Ginebra, por cuanto en una secuencia lineal y alternada de los signos se produce la combinatoria que permite la construcción de unidades más complejas. Pero Jakobson dirá que fue un prejuicio de Saussure lo que le hizo reconocer sólo esta dimensión habiendo advertido también la otra, considerando que estaba excluido de pronunciar dos elementos a la vez. El segundo modo de disposición, por sustitución, supone la selección de un término en lugar de otro:

(...) la selección (y, correspondientemente, la sustitución) se refiere a entidades asociadas en el código, pero no en el mensaje dado, mientras que, en el caso de la combinación, las entidades a que se refiere se hallan asociadas, bien en ambos, bien solamente en el mensaje.¹⁴

Lo que tenemos entonces es, más que una linealidad, una suerte de espacio reticular donde los signos irían encontrando su referente, o interpretante tanto a nivel del código (el “tesoro de la lengua” en palabras de Saussure) como a nivel del mensaje.

12. *Ibid.* p.267.

13. Jakobson, R. y Halle, M. (1980). *Fundamentos del Lenguaje*: “Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de trastornos afásicos”. Madrid: Ayuso y Pluma.

14. Jakobson, R. y Halle, M. *Op. Cit.* p. 110.

De aquí podemos retomar el problema de la unidad lingüística, pues si para el ginebrino se trata de una unión entre significante y significado, ¿cómo no ver que lo que llamamos significado no es más que otro significante? En palabras de Benveniste:

Para el sentimiento ingenuo del hablante, como para el lingüista, el lenguaje tiene por función “decir alguna cosa”. ¿Qué es exactamente esa “cosa”, en vista de la cual el lenguaje es articulado, y cómo deslindarla con respecto al lenguaje mismo? Queda planteado el problema de la significación.¹⁵

Habría que demostrar que existe algún otro elemento distintivo de la lengua que el significante, pero esto sería correlativo de un abandono inmediato de la tesis estructuralista, pues ya no se podría sostener que **todos** sus elementos se caracterizan por su diferencia recíproca y por ningún otro atributo. Debemos decir que acordamos con Benveniste cuando expresa: “Quienes descubran en otros dominios la importancia del lenguaje (...) acaso advertirán que la configuración del lenguaje determina todos los sistemas semióticos”.¹⁶

La configuración del lenguaje, es decir, su estructura, determina, es lógicamente anterior a todo sistema semiótico. Así se expanden las propiedades descritas por De Saussure más allá de las “imágenes acústicas” y nos permiten situar un registro “Imaginario” del lenguaje, distinto de las acepciones comunes del término. Este registro, uno de los tres del paradigma lacaniano corresponde no a una ilusión, fantasía o engaño, sino a la localización efectiva de la lengua.¹⁷ Podemos decir: su corporización, con la precaución de no reducirlo a la *res extensa*. De hecho lo descrito como “imagen acústica” es ubicable del lado de la *res cogitans*. El lenguaje tiene su corporeidad, es cuerpo, más o menos sutil:

La palabra en efecto es un don de lenguaje, y el lenguaje no es inmaterial. Es cuerpo sutil, pero es cuerpo. Las palabras están atrapadas en todas las imágenes corporales que cautivan al sujeto;¹⁸

Ahora bien todas estas imágenes están afectadas en principio por el “factor de trastorno” que supone su arbitrariedad constitutiva. Tenemos el derecho a suponerla en el *perceptum* o *sensorium* imponiéndose:

15. Benveniste, E. (1966) *Problemas de lingüística general I*. México. Siglo XXI Editores. (1997). p. 9.

16. *Ibid.* p.1.

17. Así, podría proponerse para la noción de “letra”, la de unidad distintiva de la lengua efectivamente localizada. Véase: Lacan, J. (1957) “La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud”. En *Escritos I*. Segunda Parte. Buenos Aires. Siglo XXI Editores. (2014). p. 463.

18. Lacan, J. (2014) “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”. En *Escritos I*. Segunda Parte. Buenos Aires. Siglo XXI Editores. p. 289.

(...) dado que el *sensorium* es indiferente en la producción de una cadena significativa: 1º: ésta se impone por sí misma al sujeto en su dimensión de voz; 2º: toma como tal una realidad proporcional al tiempo, perfectamente observable en la experiencia, que implica su atribución subjetiva; 3º: su estructura propia en cuanto significativa es determinante en esa atribución que, por regla, es distributiva, es decir, con varias voces, y que plantea pues, como tal, al *percipiens*, pretendidamente unificador, como equívoco.¹⁹

Nos excusamos aquí de desarrollar los objetos voz y mirada como formas de imposición de la arbitrariedad significativa por el marco acotado de este trabajo. Pero podemos remitirnos al *Seminario 10, La Angustia*, donde se introduce el objeto letra a minúscula como “lo que falta en la imagen”.²⁰

Lo que falta en última instancia es el referente último del significativo, el cual lo “rescataría” de la arbitrariedad. En *Función y Campo* Lacan lo desarrolla en relación a un “ex-nihilo” o vacío del cual surge la palabra:

Mostraremos que no hay palabra sin respuesta, incluso si no encuentra más que el silencio, con tal de que tenga un oyente, y que éste es el meollo de su función en el análisis. Pero si el psicoanalista ignora que así sucede en la función de la palabra, no experimentará sino más fuertemente su llamado, y si es el vacío el que primeramente se hace oír, es en sí mismo donde lo experimentará y será más allá de la palabra donde buscará una realidad que colme ese vacío.²¹

Aquí se da el salto, cuando, y siguiendo a Lacan, se propone que el llamado, el vacío, la arbitrariedad parásita del significativo “se hace oír”, es “experimentada en sí mismo”, lo cual intenta afrontarse buscando un referente que “colme ese vacío”. El lenguaje es menos cadena que grafo, red de desplazamientos que busca equilibrarse frente al “trastorno” que introduce la arbitrariedad. Nos remitimos a tres esquemas propuestos por Lacan: el grafo del deseo, la red construida a partir de las letras propuestas en el *Seminario sobre la carta robada*, y la red de conjuntos expuesta en el *Seminario 16*.²² Esta última nos interesa especialmente pues nos permite proponer para la estructura del lenguaje un modelo en el cual sus elementos no será otra cosa que conjuntos vacíos,²³ es decir una pura diferencia, un corte que distingue unidades arbitrariamente. Lo cual

19. Lacan, J. (1958) “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”. En *Escritos II*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores. (2014). p.511.

20. Lacan, J. (2015). *El Seminario. Libro 10*. Buenos Aires. Paidós. p. 275.

21. Lacan, J. (1953) Op. Cit. p.241.

22. En orden citado: Lacan, J. (2014) Subversión del sujeto y dialéctica del deseo. En *Escritos II*. Buenos Aires. Siglo XXI Editores.; Lacan, J. (2008). *El Seminario. Libro 4*. Buenos Aires. Paidós. p.234; Lacan, J. (2016). *El Seminario, Libro 16: De un Otro al otro*. Buenos Aires. Paidós. p.180.

23. Para una articulación con las ideas de Frege véase el trabajo de Krymkiewicz, M. (2016): “El Uno de Frege”. En *El rey está desnudo* N°11. Revista Digital. En particular: p.85.

es compensado por sucesivas inclusiones y sustituciones entre conjuntos. Estos pueden conformarse por cualquier tipo de imagen (no sólo las visuales) para tomar consistencia, pero dichas imágenes no podrán eliminar del conjunto el vacío, vale decir la arbitrariedad original. Así se entiende que sea esta característica estructural del lenguaje lo que haya permitido la emergencia del psicoanálisis, a partir del reconocimiento por parte de Freud de que los síntomas “históricos” no respondían a una conexión nerviosa, sino a una significante; donde una parte del cuerpo era afectado según la “representación” que se hacía de éste. Se ve entonces, que la *res extensa* es, no capturada, pues no hay momento de la captura, sino incluida como significante. Del mismo modo la *res cogitans*. No distinguimos entonces significante y significado, más que por lo siguiente: significado será un significante que opere como referente a través de su inclusión en otro conjunto signifiante.²⁴ Puede notarse que de esta forma nunca podrá eliminarse el vacío, la arbitrariedad. De hecho, podría decirse que de este modo el vacío se duplica y aumenta conforme se sigan incluyendo otros significantes:

Por un lado, lo único que establece la función del significante es ser diferencia absoluta. El significante se sostiene solamente de eso por lo que a los otros difieren de él. Por otro lado, los significantes funcionan en una articulación repetitiva. Esto permite instituir una primera lógica, cuyas funciones son el desplazamiento y la sustitución. En efecto, lo que el abrochamiento significante fija como referencia está destinado, por este abrochamiento mismo, a deslizarse. En cuanto a la otra dimensión, esta depende de que la naturaleza del significante como abrochamiento es permitir la sustitución de un significante por otro, sustitución de la que pueden esperarse efectos de sentido.²⁵

Diremos que la mutabilidad corresponde a la posibilidad de deslizamiento en los abrochamientos entre conjuntos. Pero a su vez, las consistencias (cuerpos y pensamientos) recortadas como conjunto, mantienen cierta firmeza, una inmutabilidad producto de su arbitrariedad misma.

Desde lo antedicho, queremos hacer una acotación respecto de la tesis culturalista/historicista que podría concluirse erróneamente a partir del planteo estructuralista: el hecho de la arbitrariedad no permite resolver el lenguaje en un montaje simbólico-imaginario. Por más intrincada que sea la red de conjuntos, el vacío allí permanece e incluso se multiplica. Por ello es necesario agregar el registro de lo Real al Simbólico e Imaginario. Por todo lo expuesto debería holgar aclarar que con Real no debe aludirse a una sustancia o sujeto exterior al lenguaje, sino a su falla inmanente, como límite

24. Será interesante analizar en una futura investigación las diferentes “funciones del lenguaje” descritas por Jakobson en *Lingüística y Poética* como diferentes articulaciones y locaciones del referente, pudiendo considerarse como tal incluso quizás la arbitrariedad misma. En Jakobson, R. (1963) *Ensayos de lingüística general*. Barcelona. Seix Barral. (1981) p. 353.

25. Lacan, J (1968) Op. Cit. p.181.

interno a la posibilidad del referente/significado.²⁶De este modo, aquello que se suele explicar apelando a una fenomenología y que suele situarse en un exterior a la lengua, es propiamente su límite interior: al registro de lo Simbólico que implica la estructura y a su localización Imaginaria, se agrega lo Real como imposible de localizar en imágenes pero si pasible de ser “experimentado” como inconsistencia en la escena en que se articulan aquellas.²⁷ Lo Real tendría entonces su correlato “fenoménico” como expresión afectiva de lo arbitrario. Desde aquí cabría proponer una interrogación respecto de los “afectos” del lenguaje e interrogarnos acerca de la propuesta de Lacan de una “sustancia gozante” que dejaremos para otro trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- Benveniste, E. (1997). *Problemas de lingüística general I*. México: Siglo XXI Editores.
- Copjec, J. (2006). *El sexo y la eutanasia de la razón*. Buenos Aires: Paidós
- Copjec, J. (2006). *Imaginemos que la mujer no existe*. Buenos Aires. Fondo de cultura económica.
- De Saussure, F (1984) *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada.
- Eidelsztejn, A. (2012) *El Rey está Desnudo N°5*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Eidelsztejn, A. (2015) *Otro Lacan*. Buenos Aires:Letra Viva.
- Jakobson, R. y Halle, M. (1980) *Fundamentos del Lenguaje*. Madrid: Ayuso y Pluma.
- Jakobson, R. (1981). *Ensayos de lingüística general*. Barcelona. Seix Barral.
- Krymkiewicz, M. (2016) “El Uno de Frege”. En *El rey está desnudo N°11*. Revista Digital.
- Lacan, J. (2008) *El Seminario. Libro 4*: Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2014). *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (2014). *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (2014). *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J.(2015). *El Seminario. Libro 10*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2016). *El Seminario. Libro 16: De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós.

MANUEL RIAL

Lic. en Psicología (UBA). Miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires.

Mail: manu.r1990@gmail.com

26. Para una crítica de la tesis historicista véase: Copjec, J. (2006) “El sexo y la eutanasia de la razón”. En *El sexo y la eutanasia de la razón*. Buenos Aires. Paidós . En particular p. 23.

27. Para un trabajo en este sentido y una propuesta *hontológica* véase: Copjec, J. (2006) “El descenso a la vergüenza”. En Op. Cit. En especial pp. 140 y 141. Y Copjec, J. (2006) “Moisés el egipcio y la gorda nana negra del sur prebélico: Freud (con Kara Walker) sobre raza e historia”. En *Imaginemos que la mujer no existe*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica. p. 121.

Sobre la crítica de Lacan a la presencia implícita de la noción de alma en el modelo teórico de Sigmund Freud

About Lacan's criticism to the implicit presence of the notion of soul in Sigmund Freud's theoretical model

JUAN LICHTENSTEIN

RESUMEN:

Se presentarán un conjunto de ideas introducidas por Jacques Lacan en su enseñanza, concernientes a la presencia implícita de la noción de alma en el modelo teórico de Sigmund Freud.

De la crítica realizada por J. Lacan se intentarán extraer algunas conclusiones referidas al modo en el que, en Psicoanálisis, es concebido el inconsciente.

PALABRAS CLAVE: Psicoanálisis - Alma - Inconsciente - Eros - Pulsión de vida - Platón.

ABSTRACT:

The aim of this work is to establish a set of ideas introduced by Jacques Lacan in his teaching, concerning the implicit presence of soul's notion in Sigmund Freud's theoretical model.

The criticism made by J. Lacan will lead to some conclusions related to the way unconscious is conceived in Psychoanalysis.

KEY WORDS: Psychoanalysis - Soul - Unconscious - Eros - Life drive - Plato.

En el presente trabajo se intentarán rastrear un conjunto de ideas presentes en la enseñanza de Lacan concernientes a la presencia, más o menos implícita, de la noción de alma en el modelo teórico de Sigmund Freud y en el psicoanálisis.

La crítica de Lacan en las citas escogidas girará en torno a los siguientes ejes:

El supuesto freudiano que afirma que el individuo nace con cierta dotación (sea planteada como pulsión de vida / Eros, como autoerotismo primordial o como huella filo-

genética) implica la subsistencia, en Psicoanálisis, de la idea platónica de reminiscencia: el alma aprendió antes de nacer.

Postular un Eros como potencia unificante de fines contrarios a los de Tánatos implica afirmar al Eros como alma. El Eros que, en Freud, tiende al Uno, es el mismo que en Platón reúne a los cuerpos en una sola alma.

Tomar al hombre como un dato y suponer un Yo dotado de funciones deslizan al Psicoanálisis hacia un sustancialismo que perpetúa la idea de alma. A esta “subjetividad cósmica” Lacan le opondrá primero la “intersubjetividad simbólica” y luego la “determinación primordial del hombre por el discurso”.

Sostener la existencia de una “realidad psíquica” entraña un mundo de suposiciones. Entre ellas, se supone al alma, y con el alma, se supone a Dios.

De la crítica realizada por J. Lacan se intentarán extraer algunas conclusiones referidas al modo en que, en Psicoanálisis, es concebido el Inconsciente.

SOBRE LAS CITAS ESCOGIDAS

Fueron excluidas de la selección de citas:

Por su complejidad, aquellas en las que Lacan trabaja con profundidad concepciones filosóficas o religiosas acerca de la noción de alma.

Aquellas en las que Lacan rechaza el uso de la noción de alma en Psicoanálisis pero sin criticar su presencia en el modelo teórico de Freud y en el uso que los psicoanalistas hacen de éste (exceptuando la cita de la introducción).

Aquellas citas que pudieran resultar ambiguas (en las que no queda suficientemente explícita la crítica de Lacan a Freud o al uso que de su modelo teórico hacen los psicoanalistas).

INTRODUCCIÓN

Creo oportuno iniciar este trabajo con la siguiente cita, en la que Lacan plantea una forma posible de pensar la relación del alma con la ciencia:

Si dije que la lógica es la ciencia de lo Real, esto tiene evidentemente una relación muy estrecha con lo siguiente: que la ciencia puede ser sin conciencia. Porque justamente, eso no se dice, que la lógica es la ciencia de lo Real. (...)

Sea como fuere: ciencia, por lo tanto, sin conciencia. Un día alguien dijo —se llamaba Rabelais, era alguien particularmente astuto (...): “Ciencia sin conciencia”, dijo, “no es sino ruina del alma”. Y es verdad. Sólo que hay que tomarlo no como lo hacen los curas, a saber: que causa estragos en esa alma que, como todos saben, no existe, sino

que ¡echa al alma por tierra! Sin duda no advierten que si digo “esto echa al alma por tierra”, es decir que la vuelve completamente inútil, es exactamente lo mismo que lo que acabo de decirles al decirles que revelar la verdad al mundo es revelar al mundo mismo. Eso quiere decir que no hay más mundo que alma. Y que por consiguiente, cada vez que se parte de... de un estado del mundo, como se dice, para señalar allí la verdad, ¡uno se mete el dedo en el ojo! Porque el mundo —y bien, basta ya de afirmarlo— es una hipótesis que se apodera de todo lo demás; comprendida el alma.¹

LA PRESENCIA DE LA NOCIÓN DE ALMA EN EL MODELO TEÓRICO DE SIGMUND FREUD Y EN EL PSICOANÁLISIS

Las ideas propuestas por Lacan serán presentadas a continuación según la aparición cronológica en su enseñanza:

1. 1954. Afirmará que “la idea freudiana de un autoerotismo primordial”, que “es casi equivalente, en su estructura, a la teoría de Jung”, conduce a concebir que la libido es una propiedad del alma. Y esto debe distinguirse de la teoría analítica.²

2. 1954. Sostendrá que la noción de “función del yo (...) perpetúa de manera más o menos implícita el sustancialismo implicado en la noción religiosa del alma”. Así se abandona “lo subversivo de la aportación del Freud”. Esta concepción del yo como sustancia no sólo es preanalítica, sino que fue criticada hace tiempo por los filósofos, permitiendo el progreso del pensamiento hacia una concepción cada vez más puramente formal del yo. Lacan denunciará que, mediante un “malabarismo de la historia” se ha retornado al sustancialismo previo a dicha crítica filosófica.³

3. 1954. Propondrá que la noción de “intersubjetividad simbólica” en psicoanálisis evita la entificación de un “alma cósmica”. Espera, a la altura de su segundo Seminario, que no se sigan confundiendo ambas posiciones.⁴

4. 1956. Afirmará que: “(...) a causa de las resonancias significativas de la palabra [psicología] nos deslizamos hasta confundirla con algo que se relaciona con el alma”.⁵ “Se piensa que cada quien tiene su psicología”.^{6 7}

1. Lacan, J. (Inédito). Seminario XXI. Clase del 19/02/1974. Traducción de Irene M. Agoff de Ramos contrastada con la versión en francés disponible en el sitio web <http://staferla.free.fr/>.

2. Cf. Lacan, J. (1981). *El Seminario. Libro 1*. Clase del 17/03/1954. Buenos Aires: Paidós.

3. Cf. Lacan, J. (2008). *El Seminario. Libro 2*. Clase del 17/11/1954. Buenos Aires: Paidós.

4. Cf. Lacan, J. (2008). *El Seminario. Libro 2*. Clase del 08/12/1954. Buenos Aires: Paidós.

5. Psico-logía / Psiqué / Alma.

6. Lacan, J. (2006). *El Seminario. Libro 3*. Buenos Aires: Paidós. p.350.

7. Sería necesario un análisis algo extenso para establecer si este “mito grosero”, además de estar presente en las lecturas que se hacen de la obra de Freud, no está presente también en su concepción del Yo, el Ello y el Superyó en la “segunda tópica”.

Debería, según Lacan, llamarse “egología” a esta posición, para distinguirla de la psicología, que “propiamente dicha es efectivamente una ciencia”. Que el ego no sea unitario (yo, superyó y ello) contraría esta concepción, siempre y cuando no se haga “de cada uno de estos términos un pequeño sujeto a su modo, mito grosero que no lleva a nada, que no esclarece nada”. Lacan alerta, de este modo, sobre la presencia de dicho mito en Psicoanálisis.

5. 1958. Lacan planteará al Psicoanálisis como un catecismo que le ha dado consistencia al alma:

Pensemos en lo que hace decir que el psicoanalista de nuestros días ha ocupado el lugar de Dios. Este reflejo de omnipotencia (al que, por lo demás, acoge por el rodeo pedante de recusarle la misma omnipotencia al principio del pensamiento de su paciente), preciso es que le venga de alguna parte.

Viene del hecho de que el hombre de nuestro tiempo necesita, para vivir con su alma, la respuesta del catecismo que le ha dado consistencia.⁸

6. 1960. Presentará al Eros de la teoría freudiana y al Eros platónico como dos versiones de la misma idea:

Eros, que hace que los cuerpos se reúnan, con Platón en una sola alma, con Freud sin alma alguna, pero en todo caso en uno solo (...).⁹ Este Eros (...) es ciertamente el mismo en ambos, aunque nos resulte insoportable.¹⁰

7. 1961. El alma, afirmará: “(...) todavía nos estorba, (...) aún la cargamos (...) la noción, la figura del alma que tenemos (...) tiene como aparato, como armadura (...) el subproducto del delirio de inmortalidad de Sócrates. Todavía vivimos de ella”.¹¹

Lo que Lacan afirma querer introducir es:

(...) la energía de la afirmación socrática acerca del alma como inmortal: (...) la tasa (...) de creencia en la inmortalidad del alma es, en quienes se encuentran frente a mí, creyentes o incrédulos, una de las más temperadas —como se dice de la gama, que está temperada—.¹²

Es decir, la afirmación socrática del alma como inmortal tiene para él una energía tal que los asistentes a su seminario se sitúan dentro de la gama de creencia en la inmortalidad del alma, aunque más temperadamente que otros.

8. Lacan, J. (2009). *Escritos 2*. Juventud de Gide o La letra y el deseo. México: Siglo XXI. p. 708.

9. Si bien Lacan no aclara a que se refiere con ese “uno solo”, podría estar haciendo referencia tanto a la unión de los cuerpos en el coito como a la reproducción de la especie (dos cuerpos que hacen uno), ambos situados como fines del Eros para Freud.

10. Lacan, J. (2008). *El Seminario. Libro 8*. Buenos Aires: Paidós. pp.120-124

11. *Ibid.*

12. *Ídem*, p. 123.

8. 1965. La superficie de Klein, propondrá, sirve para evacuar la idea de algo interior, y con esto evacuar la idea de alma, que “ya nos estorbaba bastante” y “jugaba como un lastre absolutamente indomeñable”.¹³

9. 1965. Considerará que “se tienen suficientes motivos para atacar al psicoanalista cuando se afirma que él habla del hombre como un dato”. Llamará a esta posición, irónicamente, “antropología del analista” —en la medida en que la antropología tomaría al hombre como dato. El psicoanalista entifica al hombre, hace de él algo sustancial. A “(..) esa vieja ousía, esa alma, siempre ahí, bien viva, intacta, inatacada”, el analista no la nombra, “salvo con alguna vergüenza, exactamente por su nombre”, pero “es a pesar de todo a ella que se refiere en su pensamiento”. Frente a esta concepción Lacan afirma enseñar, a quienes sí “ponen en duda (..) los estatutos naturales del ser humano”, la “determinación primordial del hombre por el discurso”, que hace posible la experiencia analítica.^{14 15}

10. 1967. Lacan afirmará que “el uso que se hace del término instinto de vida en la ruma psicoanalítica”, que “gime llamando a la figura de Eros que sería potencia unificante”, supone un “uso erróneo del discurso sobre el sujeto”, un uso que “tiene por efecto revocar este discurso” sobre el sujeto. Postular un Eros que “mantiene juntas las células de un organismo”, y que “empuja al individuo así compuesto [por células] a copular con otro”, es “del dominio del delirio”. Eso implica afirmar al “Eros como un alma de fines contrarios a los de Tánatos” lo que será llamado por Lacan “discurso de muchacha de pueblo (..) intelligentsia devenida inútil”.¹⁶

11. 1967. Sostendrá que tanto en el “Menón” de Platón como en el texto del psicoanálisis está presente la idea de que cuando al alma “se le enseña algo (..) no hace más que recordar”.¹⁷ Cuando los psicoanalistas se quedan sin argumentos ante el hecho de que las mismas cosas se repiten siempre en la ontogénesis, sacan de la galera una apelación a la filogénesis para explicarlo. No se ve, para Lacan, demasiada diferencia entre esto y la idea platónica de reminiscencia.

12. 1967. Se preguntará:

13. Cf. Lacan, J. (1965). Seminario 12. Versión crítica establecida por Ponte, Ricardo R. Clase del 06/01/1965.

14. Lacan, J. (1965). Seminario 12 (1964-1965). Versión crítica establecida por Ponte, Ricardo R. Clase de 06/01/1965.

15. Podrían quedar así planteadas dos orientaciones posibles en Psicoanálisis: tomar al hombre como dato o partir de su determinación primordial por el discurso)

16. Cf. Lacan, J. (inédito). Seminario XIV. Clase del 12/04/1967. Traducción de Pablo G. Kaina contrastada con la versión en francés disponible en el sitio web <http://staferla.free.fr/>.

17. Lacan, J. (inédito). Seminario XV. Clase del 29/11/1967. Traducción disponible en <http://www.e-diciones-elp.net/>, sin nombre del traductor, contrastada con la versión en francés disponible en el sitio web <http://staferla.free.fr/>.

¿Qué es el inconsciente? La cosa no ha sido aún comprendida.

(...) todo viene bien para servir de modelo que dé cuenta del inconsciente: (...) la tendencia instintiva, incluso huella filogenética en la que se reconoce la reminiscencia de Platón —el alma aprendió antes de nacer—. (...) Hay que oír a la chiquillada analítica darse curso al respecto.¹⁸

13. 1973. Lacan recordará que Freud, en “La interpretación de los sueños”, se ve forzado a llamar “psíquico” al orden de realidad del sueño. Pero “al mismo tiempo le molesta llamarlo psíquico, porque él siente bien que se refiere al alma” y que el alma “no pega con esa historia”.¹⁹

14. 1973. Sostendrá que la topología que él construyó escinde de otro modo “lo que Freud sostenía de estos términos: la realidad psíquica”. Su topología “no es lo mismo”. Para responder a quienes ponen a su “nudo borromiano en el mismo estadio (...) que el famoso huevo” de la segunda tópica freudiana, llamará a esta última “huevo podrido” y “embriología del alma”.²⁰

15. 1974. Lacan propondrá que el instinto de vida, tal como es propuesto por Freud, implica plantear a la vida como un “equivalente sensato” del alma: “La vida es algo que se levantó un día —Dios sabe por qué, hay que decirlo—”, “lo que le gusta” es “permanecer en un umbral, el de menor tensión posible”, “después no pide más que regresar”, “de golpe se pone a aflojar y hela aquí sucumbiendo por debajo del umbral hasta alcanzar la muerte”.²¹

16. 1974. Afirmará que, al recurrir a sus “nudos metafóricos”, trata de hacer “algo que no comportaría ninguna suposición”. Hasta entonces no se pudo: “(...) plantear sino suponiendo (...) planteábamos el cuerpo (...) y se le suponía el alma. Sin embargo (...) el inconsciente podría ser totalmente distinto a un supuesto, porque el saber (...) no se está en absoluto forzado a suponerlo (...) es un saber en vías de construcción”.²²

17. 1974. “(...) imaginarse que la vida se opone a la muerte”²³ es, según Lacan, una historia chiflada. Ante la pregunta ¿quién está muerto? se responde “el mundo inanimado” —introduciendo al alma en la cuestión. Parece sugerir en esta crítica, si se

18. Lacan, J. (2012). *Otros Escritos*. La equivocación de sujeto supuesto saber. Buenos Aires: Paidós. p. 349-350

19. Cf. Lacan, J. (inédito). Seminario XXI. Clase del 20/11/1973. Traducción de Irene M. Agoff de Ramos contrastada con la versión en francés disponible en el sitio web <http://staferla.free.fr/>.

20. Cf. Lacan, J. (inédito). Seminario XXI. Clase del 18/12/1973. Traducción de Irene M. Agoff de Ramos contrastada con la versión en francés disponible en el sitio web <http://staferla.free.fr/>.

21. Cf. Lacan, J. (inédito). Seminario XXI. Clase del 19/02/1974. Traducción de Irene M. Agoff de Ramos contrastada con la versión en francés disponible en el sitio web <http://staferla.free.fr/>.

22. Lacan, J. (inédito). Seminario XXI. Clase del 12/03/1974. Traducción de Irene M. Agoff de Ramos contrastada con la versión en francés disponible en el sitio web <http://staferla.free.fr/>.

23. Lacan, J. (inédito). Seminario XXI. Clase del 11/06/1974. Traducción de Irene M. Agoff de Ramos contrastada con la versión en francés disponible en el sitio web <http://staferla.free.fr/>.

admite cierto forzamiento, un mundo vivo habitado por almas, y un mundo muerto, que estaría muerto por ser in-animado, sin almas. Ante lo que se pregunta: “¿por qué el mundo inanimado sería un mundo muerto?” Hay otra concepción del alma que él propone: “que el alma... ¡es una ridiculez!”²⁴

18. 1975. Sobre el concepto de “realidad psíquica”, afirmará que:

(...) no llamaría a nada con un término semejante, porque la psiqué, justamente, es lo que todo el mundo trata de evitar (...) trae increíbles dificultades (...) entraña un mundo de suposiciones, eso supone todo, eso supone a Dios (...): ¿dónde estaría el alma si no hubiera Dios, y si Dios, además, no nos hubiera creado expresamente para tener una? Esto es ineliminable de toda psicología.²⁵

Lacan opondrá, a esta “realidad psíquica”, una “realidad operatoria”, que se impone por el hecho de que la palabra opera, “¡Incluso la palabra de aquellos que creen en la realidad psíquica opera!”

A MODO DE CONCLUSIÓN

Si bien pueden extraerse distintas conclusiones de la crítica de Lacan a la presencia implícita de la noción de alma en el modelo teórico de Sigmund Freud y en el psicoanálisis, creo importante poner el acento en aquellas referidas a cómo es concebido el inconsciente en Psicoanálisis.

Considero que la crítica de Lacan despeja un conjunto de ideas que impiden admitir su propuesta de concebir al inconsciente como “saber en vías de construcción”:

Al criticar la idea de reminiscencia platónica, Lacan se opone a la concepción de que un saber tendría que estar previamente en algún lugar para que luego pueda aparecer. Si bien en las citas trabajadas su crítica se centra en la idea de una supuesta herencia que los hombres recibirían al nacer —Eros como potencia unificante, autoerotismo primordial, huella filogenética—, considero que la concepción del inconsciente como “saber no sabido” y “en vías de construcción” se opone también a la idea freudiana de represión, que afirma que cuando un nuevo saber aparece se trata en realidad de un retorno de algo que ya estaba antes en algún lugar —en el inconsciente concebido como inconsciente reprimido.

Al cuestionar la “realidad psíquica” y el sustancialismo implicado en las ideas de “función del yo” y “el hombre” —tomado como un dato—, Lacan ataca aquellas figuras

24. Se mantiene aquí la versión de Irene M. Agoff que traduce “c’est un crabe” por “es una ridiculez”. La traducción literal de “un crabe” es tanto “un cangrejo” como “un cáncer”.

25. Lacan, J. (1975). Seminario 22 (1974-1975). Versión crítica establecida por Ponte, Ricardo R. Clase del 15/04/1975.

de la teoría freudiana que podrían proponerse como potenciales portadores de ese saber, oculto en algún lugar.

Puede leerse un intento por parte de Lacan de despejar de la teoría psicoanalítica todo lo que considera “supuestos”. Si enumeramos estos supuestos criticados en el presente trabajo tendremos:

El autoerotismo primordial.

La función del yo.

La idea de que cada quien tiene su psicología.

El Ello, el yo y el superyó concebidos como sujetos.

El Eros / instinto de vida como potencia unificante que tiende a la conservación de la vida y a la reproducción.

Tánatos / instinto de muerte, de fines contrarios al Eros.

El principio de constancia (lo que le gusta a la vida es permanecer en el umbral de menor tensión posible).

La idea de algo interior.

El hombre como dato.

La idea de que cuando al hombre se le enseña algo en realidad está recordando.

El cuerpo como un supuesto.

La huella filogenética.

La tendencia instintiva.

La realidad psíquica.

Por último, el inconsciente como un saber supuesto.

En las citas comentadas en este trabajo puede reconocerse la siguiente operación: cada vez que Lacan identifica uno de estos supuestos en el modelo teórico de S. Freud y en el psicoanálisis, reconoce detrás del supuesto la presencia implícita en Psicoanálisis de la noción de alma, que sería el supuesto implícito detrás de cada supuesto explícito.

De esta forma, la crítica de Lacan a la presencia de la noción de alma en la teoría psicoanalítica habilita la posibilidad de concebir al inconsciente como un saber que ningún sujeto portaría en su interior y que no precisaría estar previamente en ningún lugar. Al decir de Lacan, “hacer (...) algo que no comportaría ninguna suposición”, porque hasta ahora “nos hemos pasado el tiempo planteando, pero nunca podemos plantear sino suponiendo”, y “cada vez que se parte de... de un estado del mundo, como se dice, para señalar allí la verdad, ¡uno se mete el dedo en el ojo!”.

BIBLIOGRAFÍA

- Lacan, J. (2005). *El Seminario. Libro 1*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2005). *El Seminario. Libro 3*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008). *El Seminario. Libro 8*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008). *Escritos 2*, edición revisada y corregida. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina S.A.
- Lacan, J. (2010). *El Seminario. Libro 2*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012). *Otros Escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (inédito). Seminario 12 (1964-1965). Versión crítica establecida por Ponte, Ricardo R.
- Lacan, J. (inédito). Seminario 14. Traducción de Pablo G. Kaina contrastada con la versión en francés disponible en el sitio web <http://staferla.free.fr/>.
- Lacan, J. (inédito). Seminario 15. Traducción disponible en <http://www.e-diciones-elp.net/>, sin nombre del traductor, contrastada con la versión en francés disponible en el sitio web <http://staferla.free.fr/>.
- Lacan, J. (inédito) Seminario 21. Traducción de Irene M. Agoff de Ramos contrastada con la versión en francés disponible en el sitio web <http://staferla.free.fr/>.
- Lacan, J. (inédito). R.S.I. Seminario 22 (1974-1975). Versión crítica establecida por Ponte, Ricardo R.

JUAN LICHTENSTEIN.

Licenciado en Psicología (Facultad de Psicología — U.B.A.). Miembro de Apertura.

E-mail: juanlichte@gmail.com.

Síntoma y letra en la dirección de la cura

Sintoma e letra na direção da cura

Symptom and letter in the cure direction

ROSANA VELLOSO

RESUMEN:

El objetivo del presente artículo consiste en verificar, en la teoría de Lacan, algunas posibles articulaciones entre la constitución del sujeto, el síntoma, el sentido y la letra, en la dirección de la cura.

PALABRAS CLAVE: síntoma - sujeto - discurso - metáfora - letra.

RESUMO:

O objetivo do presente artigo consiste em verificar, na teoria de Lacan, algumas articulações possíveis entre a constituição do sujeito, o sintoma, o sentido e a letra, na direção da cura.

PALAVRAS CHAVES: sintoma - sujeito - discurso - metáfora - letra.

ABSTRACT:

The purpose of the present article is to verify in Lacan's theory some possible articulations between the constitution of the subject, the symptom, the sense and the letter, in the direction of the cure.

KEY WORDS: symptom - subject - discourse - metaphor - letter.

INTRODUCCIÓN

Antonia hace un lapsus durante la sesión. Al respecto de eso, me cuenta que, al escribir, a menudo cambia los números y también las letras. Relata sobre su nombre propio. Resalta la primera letra "A" y dice que la escribe "siempre con la patita, acá abajo". Enseguida, relata sobre la letra "O" que la escribe "con una raya en el medio". En

estas dos letras, 'A' y 'O' Antonia se reconoce porque se trata de letras que ella escribe "de una manera distinta y por eso, llaman la atención". En una lectura propia y espontánea la analizante sigue diciendo al respecto de su deseo de inscribir una diferencia, un rasgo diferencial, a partir del cual ella pueda lograr reconocimiento en lo social.

Otra analizante, en su primera sesión, me cuenta la historia de su nombre propio. Fue nombrada e instaurada en el lenguaje como Fabi Ian. En el discurso familiar circula la noticia, "como si fuera un chiste", que la ortografía de su nombre fue el resultado de un "hipo", o "un tartamudeo" de su madre en el momento de registrarla en la sección del Registro Civil debido a que la intención era de realizar la junción de Fabi y de Ian, nombre del hermano de la analizante para que así tuviera la sonoridad, en lengua portuguesa, de 'Fabiana'. Sin embargo, se produjo una discontinuidad, un titubeo. ¿Qué es esa fractura en su nombre? ¿Qué quiere decir eso, para ella? Una escritura primordial que designa un lugar para sostener en el lenguaje y en la dinámica de un discurso. ¿Cuál será la invención particular que la analizante podrá hacer con la lengua (*lalangue*), ubicándose de otra manera que no sea como un chiste?

Estos dos recortes que he presentado de mi práctica clínica ilustran el modo como fui convocada a escribir el presente trabajo, a partir de algunas cuestiones que remiten a la escritura, al significante, a la letra, al nombre propio, todos estos siendo referentes esenciales del sujeto. Por lo tanto, el punto de partida fue verificar algunas articulaciones posibles entre la constitución del sujeto, el síntoma, el sentido y la letra, en la dirección de la cura.

SÍNTOMA-METÁFORA

Sabemos que el campo del psicoanálisis se instaura a partir de las primeras articulaciones teóricas de Freud sobre las formaciones del inconsciente y su relación con el lenguaje. El síntoma es el soporte fundamental de la clínica y el lugar del sufrimiento, y desde muy temprano es abordado por Freud como siendo una formación inconsciente, que porta un significado que remite a una verdad particular, estructurada en la historia del sujeto, que será restituida por éste en una práctica que se funda en el habla.

Lacan reconoce la originalidad de la invención freudiana y su verdad: hay una nueva razón que no depende de ningún sujeto 'cogitans', porque es el orden simbólico, integrado por elementos del lenguaje que es constituyente para el sujeto. El inconsciente, eso habla (*Ça parle*), eso piensa (*Ça pense*), y el sujeto es accionado como efecto de esa estructura que lo preexiste. Cito a Lacan en 1953: "El síntoma (...) es una palabra de ejercicio pleno, porque incluye el discurso del otro en el secreto de su cifra"¹ [código].

1. Lacan, J. (1953): *Escritos*. Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. Psiko-libro. Edición Electrónica. CD.

En la clase del 06/11/57, Lacan (1957-1958) nos dice que en el primer año de su Seminario dedicado a los escritos técnicos de Freud había presentado:

(...) la noción de la función de lo simbólico como la única capaz de dar cuenta (...) de lo que se puede llamar la determinación en el plano del sentido, siendo este la realidad que debemos mantener como fundamental de la experiencia freudiana.²

Él introduce la topología del significante, que para el psicoanálisis es distinto del signo lingüístico porque no tiene una significación propia y, por medio de un deslizamiento metonímico siempre va a remitir a otro significante de la cadena, obteniendo una primacía y una autonomía en relación al significado. Por eso, la función que tiene en el inconsciente no es la de otorgar sentido o representar el significado, tal como sucede en el lenguaje cotidiano establecido. Al contrario, tiene la propiedad de equívocidad y el sujeto se sirve entonces de la estructura significante “no para significar algo, sino precisamente para engañar acerca de lo que ha de ser significado”.³

Es así que, en la dirección de la cura, por medio de la sustitución de un significante por otro significante en la cadena simbólica y por la vía del equívoco fundamental para con esta estructura, se crea la posibilidad de que surjan los efectos metafóricos y de sentidos diversos para el síntoma, ya que estos no están en ningún reservorio. Aquí Lacan se está refiriendo a la vertiente puramente significante que el sentido del síntoma adquiere en el análisis.

De este modo, mediante la transferencia en el análisis hay un forzamiento simbólico en que el significante S_2 será el intérprete del significante S_1 del síntoma para hacerlo legible y interpretable. De esta manera, Lacan acentuará también la temporalidad retroactiva de la significación.

En este momento, el campo del Otro (A), entendido como siendo la batería significante, lugar del saber (S_2), es sostenido por la metáfora paterna, tratándose del Otro consistente y legitimador. Y el síntoma, además de tener el estatuto de una metáfora, porta un mensaje cifrado que el sujeto ignora, pero sustenta para el Otro.

Más adelante, en su enseñanza, Lacan altera la estructura de la cadena significante $S_1 - S_2$ y pasa a considerar que la intervención del S_1 sobre el S_2 produce una pérdida denominada de ‘objeto a’. De esta manera, no hay ninguna posibilidad de un saber constituido como una totalidad; el campo del Otro es limitado y no hay dos que hagan uno. Lo que sí existe es un enjambre significante, y un agujero en la estructura simbólica. El ‘A barrado o tachado’ (\bar{A}) pasa a ser concebido por Lacan como equivalente al objeto pequeño a, introduciendo una pérdida y la categoría de lo imposible en el inconsciente. Por eso, el

2. Lacan, J. (1957-58): *El Seminario*. Libro 5. Las Formaciones del Inconsciente. Psikolibro. Edición Electrónica. CD.

3. Lacan, J. (1955-56): *El Seminario*. Libro 3. Las Psicosis. Psikolibro. Edición Electrónica. CD.

síntoma que en un primer momento suponía un mensaje dirigido al Otro, lugar de la palabra y garante de la verdad, ahora apunta hacia el lugar donde ese Otro aparece como tachado. La falta señala la incompletud y lo imposible de la relación sexual.

El sujeto es determinado, pero no-todo, por los efectos de esta estructura, lo que le permite ubicarlo también en este punto de falta, que es condición deseante, y que Lacan denota como objeto causa de deseo, que se refiere a lo Real. No sabe lo que desea, pero el sujeto estará toda la vida implicado con eso, soportado por este objeto, entre verdad y saber.

A partir del Seminario 17, Lacan, 1969-1970, dirá que toda determinación del sujeto depende del discurso como un lazo social, fundado sobre el lenguaje. Inscribe como 'discurso analítico' los cuatro discursos (del Amo, Universitario, de la Histérica y del Analista) que circulan en la práctica analítica a cada momento, como un discurso sin palabras pero que se sostiene en ciertas relaciones fundamentales estables —constantes— entre los lugares y las letras.

Así, en el Discurso del Analista, el analista tratando de ocupar el lugar del 'a' como causa, o mejor dicho, haciendo *semblant* de objeto *a*, instituye al analizante como sujeto supuesto al saber, invitándolo a decir lo que fuere como si supiera de qué se trata en su síntoma. Pues, el dispositivo del discurso es sin palabras, pero en la práctica del análisis es necesario, claro está, que el sujeto hable. Y el síntoma, ahora como efecto de una estructura discursiva, estará comportando el significante S_1 encarnado en *lalengua* en el lugar de la producción.

En esta dinámica discursiva hay un impedimento en los cuatro discursos: el lugar de la Verdad que siempre está inaccesible. Por lo tanto, está en la dimensión de lo Real y sólo se sostendrá como una ficción. De la Verdad, solamente hay un medio decir, imposible de decirlo todo; no hay un sentido final.

Quien cuestiona su propio síntoma y cree que él pueda revelar algo de su verdad irá a hacer análisis, indicando que hubo vacilación en la respuesta fantasmática que antes le traía una cierta estabilidad al sujeto. El análisis sostiene la suposición dada al síntoma invitando al hablanser a estar en la posición de proceder al desciframiento y tener una interpretación simbólica que irá hasta un determinado límite. Es precisamente a partir de este límite de descifrado, de ese detenerse en un sentido imaginario, que Lacan da un paso más en su teoría, ya que, como dice:

Lo imaginario es siempre una intuición de lo que hay que simbolizar. Como acabo de decirlo, algo para masticar, 'para pensar' como se dice. Y para decirlo todo, un vago goce.⁴

4. Lacan, J. (1973-74): *El Seminario*. Libro 21. Los incautos no yerran. (Los nombres del padre). Psikolibro. Edición electrónica. Cd.

SÍNTOMA-LETRA

En algunas ocasiones a lo largo de su enseñanza, Lacan, sin renunciar a la topología del significante, va a redefinirlo, haciendo una distinción entre significante, como refiriéndose a la dimensión Simbólica, y la letra, como estructura localizada del significante y elemento que vincula algo que es del registro de lo Real.

Sin embargo, en una Conferencia realizada en los EEUU, en el mes de diciembre de 1975 (en el Massachusetts Institute of Technology), Lacan dirá: “El significante es la letra. Sólo la letra hace agujero”.⁵

La instancia de la letra en el Inconsciente es la nueva razón descubierta por Freud, ya nos decía Lacan en sus Escritos, privilegiando la letra por entender al inconsciente como una escritura. Y ubica a la letra entre dos dominios: el del lenguaje —la letra proviene del sistema de la lengua— y del discurso —de su uso en el discurso por medio del lugar que esta estructura le otorga.

A partir de la década de los 70, con la topología de la escritura de la cadena borromeana, Lacan decide dar un paso más en sus teorizaciones al subrayar que es necesario que haya tres dimensiones para que haya en el corazón de esta cadena un punto agujero, una célula vacía, en que conviene situar el sujeto del inconsciente, que no tiene esencia alguna. Así, lo que hace ese agujero en el centro de esta cadena que enlaza lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real no es algo que falta ni es la represión. El agujero es una propiedad de esta estructura y es en ese lugar precisamente donde el inconsciente hace un torbellino y donde está lo Real.

Lacan desde los comienzos de su enseñanza ya hablaba de los tres registros cuando, por ejemplo, pronunció una conferencia cuyo título era “lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real” en julio de 1953. Sin embargo, ahora, es precisamente ahí, en la ex—sistencia de lo Real que Lacan ubicará al sujeto que es causado por el ‘objeto pequeño a’ que tiene el estatuto de agujero. Ahí está la “sustancia” del sujeto ya que, como sujeto, no posee sustancia, es impersonal e incorpóreo.

Y el síntoma, por lo tanto, como lo que el sujeto tiene de más particular apunta, en este momento, hacia una dimensión del lenguaje concerniente a lo Real, a lo imposible de escribir para cada sujeto y que se muestra constantemente no cesando de retornar siempre al mismo lugar e impidiendo un recorrido satisfactorio en la vida. Este es el sentido que tiene el síntoma, que atraviesa para impedir que las cosas anden bien.

Hagamos un paralelo entre la escritura del síntoma y el trabajo del sueño. Veamos lo que dice Lacan en el Seminario 21 (1973-1974) “Los incautos no yerran (los nombres del padre)”. Lacan señala que podemos dar una completa y correcta traducción de los sueños en el modo en que se manifiesta la vida de la vigilia, o sea, darles sentido e inter-

5. Lacan, J. (1975): *Conferencias y charlas en Universidades Norteamericanas*. <http://www.lacantera-freudiana.com.ar/pdf>

pretarlos. Pero, la construcción, la codificación en el soñar, que es la dimensión del lenguaje, no tiene nada que ver con la comunicación con otro. En el sueño se ve, dice Lacan “que las cosas están hechas para que en el cifrado se obtenga ese algo que es lo esencial del proceso primario, o sea, un *Lustgewinn*”,⁶ un plus-de-gozar.

El sueño depende de la estructura del deseo, adormece, pero hay algo en su codificación que podría exactamente molestar el dormir. Se trata de cuando la codificación señala los límites propios del lenguaje, ese agujero que es donde la relación sexual fracasa siempre, sin poder inscribirse nunca.

Por eso, el síntoma adquiere ahora un nuevo estatuto. Pasa a ser leído, dice Lacan, como un “efecto de lo Simbólico en lo Real”.⁷ En consecuencia, podemos hablar de síntoma-letra en su dimensión de escritura que produce goce en la ex—sistencia del sujeto, haciendo referencia aquí al punto en que el texto del síntoma se revela como imposible de dar un sentido, cargando en sí su propio límite, y la metáfora cede su lugar a la letra para hablar de un Real que es la propia escritura de ese nudo, soporte de la fórmula ‘no hay relación sexual’ {*rappor sexual*}, ya que no se puede escribir lógicamente esta relación.

Lacan, en el Seminario RSI de 1974 afirma:

(...) del Inconsciente, todo Uno en tanto que sustenta el significante en lo cual el Inconsciente consiste, todo Uno es susceptible de escribirse por una letra (...) Lo que no cesa de escribirse en el síntoma resulta de ahí.⁸

Hablar de “síntoma-letra” parece que no tiene ningún sentido y exactamente ese es su sentido. El funcionamiento de la letra implica el sinsentido de lo inconsciente estructurado como un lenguaje que no es nuestro lenguaje coloquial que tiende hacia a la comunicación, a la transmisión y al sentido con significaciones del discurso común. En el recorrido de un análisis, el analizante es convocado a verificar que el lenguaje no es hecho de palabras; esa unidad es establecida por el medio. La función de la letra hace posible que la interpretación analítica deje de ser un acto intuitivo basado en los significados habituales de las palabras. La letra ofrece un soporte material y una razón lógica para la interpretación.

Cito a Lacan en el Seminario 21 (1973 - 1974): “Es en una letra y en esto que el significante muestra esta precipitación por la cual el ser hablante puede tener acceso a lo Real”.⁹ Esto se articula con otra cita, tomada de una entrevista que Lacan dio en la Universidad Yale el 24/11/1975:

6. Lacan, J. (1973-74): *El Seminario*. Libro 21. Los incautos no yerran (los nombres del Padre). Psicolibro. Edición electrónica. CD.

7. Lacan, J. (1974-75): *El Seminario*. Libro 22. RSI. Psicolibro. Edición Electrónica. CD

8. Lacan, J. (1974-75): *El Seminario*. Libro 22. RSI. Psicolibro. Edición electrónica. CD.

9. Lacan, J. (1973-74): *El Seminario*. Libro 21. Los incautos no yerran (los nombres del Padre). Psicolibro. Edición electrónica. CD

Lo real, tal como nosotros hablamos de él, está completamente desprovisto de sentido. Nosotros podemos estar satisfechos, estar seguros de que tratamos algo real solamente cuando ya no tiene más ningún sentido. No tiene sentido porque no es con palabras que escribimos lo real. Es con pequeñas letras.¹⁰

Es la letra, *lalengua*, lo que hace agujero en la estructura cuando se da la adquisición del lenguaje. De esta manera, en la práctica del análisis, intervenimos como analistas con la finalidad de tener acceso a otro sentido, sentido donde eso goza y el sujeto nada sabe. Es en este punto que, en el dispositivo analítico, proponemos seguir la errancia de la letra, siguiendo la advertencia de Lacan en la clase 2 del 09/12/75 en el Seminario 23, cuando dice:

Para mí, en efecto, si no se admite esta verdad de principio de que el lenguaje está ligado a algo que agujerea lo real, no es simplemente difícil sino imposible considerar su uso. (...) A partir de esta función del agujero, el lenguaje opera su captura de lo real.¹¹

De este modo, el analizante hará otras lecturas al respecto de lo que dice, buscando crear una novedad con las letras y, por ejemplo, escribiendo en otro orden, desobedeciendo a la gramática, leyendo una frase en las dos direcciones y de distintas maneras, jugando con un espacio y con otro tiempo, valorando la jaculación, el modo como se dice, la polifonía. En fin, armando otra lengua y un saber propio. Pero, hay que saber leer la letra, soporte material del discurso, pues, no se puede interpretar cualquier cosa.

CONCLUSIÓN

En esta perspectiva, la dirección de la cura en el psicoanálisis, diferente de las psicoterapias, no tiene el objetivo de eliminar al síntoma, ya que éste constituye una condición necesaria para el sujeto, es su escritura particular en el intento de tratar a los efectos del plus-de-gozar que procede de *lalengua* en el encadenamiento significativo.

En calidad de analistas, si tenemos la posibilidad de operar sobre el síntoma es en la medida en que éste es el efecto de una trama simbólica, y hay que poder leer lo que está opaco en el decir del analizante —la opacidad de la determinación significativa—, el modo, no arbitrario, como dice las cosas (*lalangue*).

El trabajo de análisis, bajo transferencia, en el dispositivo analítico será un trabajo lógico de lectura y interpretación sobre la estructura del material de la sesión psicoana-

10. Lacan, J. (1975): Conferencias y charlas en Universidades Norteamericanas. <http://www.lacan-terafreudiana.com.ar/pdf>

11. Lacan, J. (1975-76): *El Seminario*. Libro 23. El Sinthome. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2009, p. 32

lítica —material éste considerado en inmixión de Otredad— y el analizante será convocado a dar cuenta de los puntos de impasse, haciendo un necesario trabajo de escritura, en el cual pueda valerse del síntoma para hacer consistir un saber-hacer con la lengua, precisamente donde la relación sexual no se inscribe. Así, a partir del decir del analizante, el analista propondrá preguntas, hará cortes en el texto producido por el analizante, para que se pueda ir armando una escritura y un saber acerca de la verdad sobre el sufrimiento en juego en el síntoma.

BIBLIOGRAFÍA

- Lacan, J. (1998). *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original de 1953).
- Lacan, J. (1953). *Escritos*. Psikolibro. Edición Electrónica. CD
- Lacan, J. (1953). Lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real. 1953. (Establecimiento del texto, traducción y notas: Rodríguez Ponte, R.). Para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (1985). *O Seminário. Livro 3*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1955-56). El Seminario. Libro 3. Psikolibro. Edición Electrónica. CD.
- Lacan, J. (1999). *O Seminário, livro 5*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1957-58). El Seminario. Libro 5. Psikolibro. Edición Electrónica. CD.
- Lacan, J. (1992). *O Seminário, livro 17*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1985). *O Seminário, livro 20*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2016). *O Seminário, livro 21*. Publicação não comercial, circulação exclusiva para os membros do Espaço Moebius. Salvador, Bahia.
- Lacan, J. (1973-74). El Seminario. Libro 21. Inédito.
- Lacan, J. (1975). Conferencias y charlas en universidades norte-americanas. (R. R. Ponte, trad.); en <http://www.lacanterafreudiana.com.ar/pdf>.
- Lacan, J. (1974-75). *O Seminário, livro 22*: (inédito).
- Lacan, J. (1974-75): *El Seminario*. Libro 22. Psikolibro. Edición Electrónica. CD.
- Lacan, J. (2007). *O Seminário, livro 23*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2009). *El Seminario*. Libro 23. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Souza, A. (2003). *Os discursos na psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

ROSANA VELLOSO

Psicoanalista, miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires, miembro inscrito en el Espaço Moebius Psicanálise (Salvador, Bahia, Brasil). Ejerce la práctica clínica en el Servicio Público de Salud y en Consultorio Particular. Correo electrónico: rosanavl2004@yahoo.com.br.