



APERTURA, SOCIEDAD PSICOANALÍTICA

EL REY ESTÁ DESNUDO

Edición especial Jornadas 2015

REVISTA PARA EL PSICOANÁLISIS POR VENIR



AÑO 9 | N° 9 | Mayo 2016

Revista • Digital

APERTURA, SOCIEDAD PSICOANALÍTICA

EL REY ESTÁ DESNUDO
EDICIÓN ESPECIAL JORNADAS 2015

COMITÉ EDITORIAL

EIDELSZTEIN, ALFREDO

MASCHERONI, GABRIELA

MONTESANO, HAYDÉE

SÁNCHEZ, CRISTINA

SUMARIO

Editorial

La construcción performativa del cuerpo, por Bruno Bonoris

Diferencias estructurales entre el *Ello* freudiano y el *Eso* de Jacques Lacan, por Florencia Eidelsztein

Eso cae, por Ramiro Fernández

Lo que escriben las fórmulas de la sexuación, por Mariana Gomila

J'ouis sens, la razón sexual en psicoanálisis, por Martín Krymkiewicz

El psicoanálisis como contradispositivo, por Gabriela Mascheroni

Lógica del acto psicoanalítico, por Mauro Milanaccio

Eso habla, articulado a *texto.clínico*, en el marco del discurso del psicoanálisis, por HaydéeMontesano

Lacan y un paradigma de amor en Occidente, por María Inés Sarraillet

El concepto de goce en la enseñanza de Lacan, por Silvana Saucuns

La potencia de la literalidad en psicoanálisis, por Rosella Pusineri y Juliana Zaratiegui

Editorial

Este número de *El Rey está Desnudo* se presenta con la particularidad de reunir una buena parte de los trabajos que se presentaron en la 6ta. Jornada Anual de Investigación en Psicoanálisis de nuestra sociedad.

Bajo la convocatoria: “Eso piensa, eso habla, eso goza” durante los días 3 y 4 de diciembre de 2015 en la Biblioteca Nacional, participamos de un encuentro en el que presentamos y discutimos los trabajos de los integrantes de Apertura -de distintas ciudades de varios países- sobre el tema central de la actividad. El intercambio permitió conocer los avances de investigaciones particulares y el consecuente aporte al debate general sobre una perspectiva que, a su vez, discute con la tendencia mayoritaria del poslacanismo. El eje rector de nuestra sociedad psicoanalítica es la investigación y está enmarcado en un Programa de Investigación Científico (PIC).

El sumario de la revista está conformado por casi la totalidad del conjunto de trabajos presentados y editados para constituirse en los artículos que invitamos a leer y compartir en otros espacios interesados por el psicoanálisis establecido desde la enseñanza de Jacques Lacan.

Abril de 2016

LA CONSTRUCCIÓN PERFORMATIVA DEL CUERPO COMO SUSTANCIA GOZANTE

THE PERFORMATIVE CONSTRUCTION OF THE BODY AS ENJOYING SUBSTANCE

BRUNO J. BONORIS

RESUMEN:

En el siguiente trabajo intentaremos demostrar que el cuerpo moderno oculta o esconde su carácter convencional para presentarse como una realidad natural y dada, es decir, que se despliega como un cuerpo ahistórico. A su vez, dejando de lado sus características particulares y sus distintos modos de presentación, sostendremos que el engaño principal del cuerpo contemporáneo reside en el olvido de su construcción social e históricamente determinada. ¿Pero qué significa que el cuerpo se construye? ¿Cómo se construye un cuerpo? ¿Cuál es su materialidad? Intentaremos, al menos introductoriamente, responder a estas preguntas.

PALABRAS CLAVE: cuerpo - performatividad – Otro – sustancia gozante

ABSTRACT:

This paper tries to show that modern body hides its conventional character to stand as a natural reality, that is to say, it discloses as an ahistorical body. In turn, leaving aside its particular characteristics and its different modes, it will be argued that the main body of contemporary deception lies in forgetting its social and historically specific construction. But what does it mean that a body is built? How is a body constructed? What is its materiality? The aim is to answer these questions.

KEY WORDS: body – performativity – Other – enjoying substance

La historia del cuerpo es la historia del un olvido -dice Le Goff en *Una historia del cuerpo en la Edad Media*- “como si la vida de este se situara fuera del tiempo y del espacio, recluida en la inmovilidad presumida de la especie”.¹

¹ Le Goff, J. y Troung, N. (2014): *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Buenos Aires: Paidós, p. 11

Este enunciado tiene, al menos, dos sentidos: en primer lugar -desde una perspectiva más previsible- indica que el cuerpo ha sido olvidado por la historia y por los historiadores, debido a que se ha considerado durante mucho tiempo que el cuerpo pertenecía a la naturaleza y no a la cultura. En segundo lugar -y como soporte del olvido de la disciplina histórica- señala que el cuerpo moderno se compuso, en sentido estricto, a partir de la inadvertencia de su propia constitución. Tal vez esta sea la característica fundamental del cuerpo moderno: que oculta o esconde su carácter convencional para presentarse como una realidad natural y dada. El cuerpo moderno se despliega como un cuerpo ahistórico.

Entonces, dejando de lado sus características particulares y sus distintos modos de presentación (el cuerpo maquina, el cuerpo anátomo-fisiológico, el cuerpo esfera, el cuerpo cyborg), podemos afirmar que el engaño principal del cuerpo contemporáneo reside en el olvido de su construcción social e históricamente determinada.

¿Pero qué significa que el cuerpo se construye? ¿Cómo se construye un cuerpo? ¿Cuál es su materialidad? Intentemos responder a estas preguntas al menos introductoriamente.

Por medio del término “técnicas corporales” -que tan ventajoso resultará unos años más tarde para Foucault- Marcel Mauss demostró que cada sociedad posee unas costumbres propias con respecto a las actitudes corporales. Desde este punto de vista, el concepto “técnicas corporales” expresa “la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional”.²

Podría entenderse que a través de este término, Mauss intentó decir que cada individuo hace un uso particular de su cuerpo según la cultura en que se crió, es decir, que cada sociedad distorsiona las formas naturales de hacer las cosas según su propia idiosincrasia. Sin embargo, su argumento es más radical, lo que Mauss sostuvo es que no hay modo natural de hacer las cosas, “probablemente -afirma- no existe forma natural”.³ Dormir, sentarse, caminar, beber, comer, correr, nadar, trepar, la impostura de la voz, la forma de mirar, el acto sexual, son todas técnicas, es decir, *algo heredado por tradición y eficaz en su uso.*

La pertinencia de la propuesta de Mauss radica en el hecho de que puso en cuestión aquello que resulta evidente e incuestionable: los usos de nuestro cuerpo

² Mauss, M. (1934): *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos, Madrid, 1979, p. 337

³ *Ibíd.* p. 341

que aparentan estar determinados por fines estrictamente biológicos, aquello que consideramos más propio del desempeño de nuestro cuerpo como entidad anátomo-fisiológico, es en realidad una operación cultural, regulada por la trama simbólica. A diferencia de otros actos tradicionales, como los religiosos, los jurídicos, o los morales, los actos corporales se conciben como actos mecánicos con una finalidad biológica concreta. He aquí el engaño que él quiere desenredar. En suma, para Mauss el cuerpo es un constructo codificado y normalizado que hereda un número limitado de técnicas eficaces en su uso.

A su vez, podríamos concebir a Mauss como uno de los primeros teóricos de la performatividad (piénsese, especialmente, en las ideas de tradición y eficacia). Recordemos brevemente su origen. En su libro *Cómo hacer cosas con palabras*, Austin definió al enunciado performativo como aquel que no se limita a describir un hecho sino que lo realiza en el mismo acto de expresarlo. Verbos como “jurar”, “declarar”, “apostar”, “bautizar”, etc. producen oraciones que, de por sí, son ya una acción. Un ejemplo muy sencillo podría ser cuando un juez dice: “Yo los declaro marido y mujer”. Al pronunciar la frase, el matrimonio se constituye y, obviamente, esto cambia la realidad que existía hasta entonces.

Por fuera de los alcances que este concepto ha tenido en el ámbito de la lingüística, es un hecho que ha sido determinante también para el pensamiento contemporáneo, especialmente para Judith Butler, quien se ha servido de esta noción para analizar diversos fenómenos con audaces y potentes argumentos. ¿Pero qué significa para esta autora hacer cosas con palabras? ¿Se trata acaso de que la palabra, por sí sola, tienen el poder de modelar los cuerpos en virtud de su propia sustancia lingüística? Nuevamente: ¿Qué significa que el cuerpo se construya, agregamos ahora, performativamente?

Una de las críticas que recibió Butler -luego de la explosión mediática de su libro *El género en disputa*- afirmaba que la performatividad, el hecho de poder crear cosas con palabras, decantaría en un sujeto libre y autodeterminado que decidiría, mediante una acción instrumental, sobre su género o sobre su materialidad corporal (modos de caminar, de hablar, etc.) según su propio antojo. Por otro lado, los críticos pensaron que el constructivismo butleriano se reducía a una posición de monismo lingüístico, como si fuerzas impersonales -estructura, poder, el discurso, etc.- fueran capaces de construir realidades por fuera de los cuerpos en donde éstas se realizan. ¿Cómo salir de esta dicotomía? “Si no hay un sujeto que decida sobre su género y si, por el

contrario, el género es lo que determina al sujeto”⁴ ¿Cómo surge el género en su materialidad corporal? ¿Quién o qué lo constituye?

La respuesta de Butler es que la materialidad corporal de un género se construye a través de la repetición ritualizada de normas establecidas por las relaciones de saber-poder. Desde esta perspectiva, la performatividad no debe entenderse como un “acto” único e intencional de un “yo” o de un “nosotros”, sino como “la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra”⁵ (Ibíd.: 18). De hecho, no existe un “yo” o un “nosotros” por fuera de la matriz de inteligibilidad que los constituye.

En otras palabras, las relaciones de poder no son una entidad volátil que recaería sobre cuerpos inertes y paralizados, sino que, *strictu sensu*, son cuerpos pensando, hablando y gozando; pensados, hablados y gozados. Los cuerpos son, a su vez, efecto y causa de las relaciones de saber-poder. Por lo tanto, la materia de los cuerpos es indisociable de las normas reguladores que gobiernan su materialización y la significación de aquellos efectos que el propio cuerpo materializa. Esto quiere decir, en los términos de Le Goff, que el cuerpo es de algún modo el agente y, a su vez, el producto de la historia.

Como puede observarse, Butler intentó por todos los medios desprenderse de las críticas realizadas a un Foucault que presuntamente se habría puesto paranoico al ubicar como sujeto gramático y metafísico al poder. Según Butler, en un sentido foucaultiano, la producción de un sujeto por medio de las instancias de poder y saber, es la vez el medio para lograr su propia regulación.

No sería adecuado decir que el término "construcción" corresponde al sitio gramatical del sujeto, porque la construcción no es ni un sujeto ni su acto, sino un proceso de reiteración mediante el cual llegan a emerger tanto los "sujetos" como los "actos". No hay ningún poder que actúe, sólo hay una actuación reiterada que se hace poder en virtud de su persistencia e inestabilidad. Yo propondría, en lugar de estas concepciones de construcción, un retorno a la noción de materia, no como sitio o superficie, sino como un proceso de materialización, que se estabiliza a

⁴ Butler, J. (2008): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós, p. 12-13

⁵ Ibíd. p. 18

través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia.⁶

Un hecho fundamental es que al no ser la performatividad un acto singular, sino la reiteración de una norma o un conjunto de normas que adquiere la condición de acto en el presente, oculta o esconde su carácter convencional y su esencia iterativa; y se nos presenta, entonces, como una realidad natural y eterna.

En este punto, Butler recuerda la teoría del narcisismo en la obra de Freud, según la cual “el yo es primero y principalmente un yo corporal (...) una proyección de una superficie”⁷, es decir, una morfología imaginaria. En verdad, fue Lacan quien extrajo las consecuencias más subversivas de las ideas de Freud al sostener que el yo, la realidad y el cuerpo, no son un dato primario, sino construcciones imaginarias mediatizadas por el orden simbólico. En su teoría del estadio del espejo, Lacan sostiene que el cuerpo y el yo se construyen por identificación imaginaria con el otro (“el yo es otro”) en tanto yo ideal, pero a partir de una instancia simbólica, el Ideal del yo (o Ideal del Otro), que regula y orienta esta identificación. Desde este punto de vista, las teorías de Lacan y la de Butler coinciden. Podría pensarse que la diferencia radica en que para Butler los esquemas reguladores- lo simbólico lacaniano- “no son estructuras eternas, sino que constituyen criterios históricamente revisables de inteligibilidad que producen y conquistan los cuerpos”.⁸ Sin embargo, si entendemos que el Otro lacaniano representa tanto a los otros primordiales como a la cultura, y si, a su vez, comprendemos que los otros primordiales son impensables sin un sustrato histórico-cultural, sería obtuso pensar que el Otro está “fuera de tiempo”; y, por lo tanto, deberíamos concluir que lo simbólico regula y orienta las identificaciones imaginarias a partir de las cuales se construyen los cuerpos *en su matiz histórico*. En definitiva, todo indica que debemos concebir lo simbólico como una regulación de la significación que varía con el tiempo y no como una estructura casi permanente.

Lo que nos interesa señalar es que la constitución performativa del cuerpo no se limita a su vertiente imaginaria -entendida estrechamente como la imagen del cuerpo- sino que abarca también su cara real, es decir, los modos de satisfacción sintomática que lo componen. En otros términos, creemos que el cuerpo como sustancia gozante

⁶ *Ibíd.* p. 28

⁷ Freud en Butler, *ibíd.*, p. 35-6

⁸ *Ibíd.*, p. 36

se constituye performativamente. ¿Qué queremos decir con esto? Que el cuerpo como sustancia gozante se constituye a partir de la estabilización de ciertos enunciados, particulares e históricamente determinados, que se normalizan -(que hacen norma) y que se materializan en el sentido más radical del término, es decir que se convierten en cuerpos afectados, sensibles, gozantes.

Desde esta perspectiva, no pueden sostenerse las dicotomías palabra-cosa, idea-materia, pensamiento-cuerpo, etc. El cuerpo se materializa eidéticamente como una superficie intertextual de enunciados rígidos y particularizados sustentados en una narrativa histórica olvidada. Finalmente, el lenguaje no encuentra otro modo de existencia que no sea *en-cuerpo*.

“El descubrimiento freudiano -dice Lacan- nos conduce a escuchar en el discurso esa palabra que se manifiesta a través, o incluso a pesar, del sujeto. El sujeto no nos dice esta palabra sólo con el verbo, sino con todas sus restantes manifestaciones, con su propio cuerpo el sujeto emite una palabra”.⁹

El cuerpo es el soporte del discurso, y por lo tanto, del goce. Y definir al goce a partir de la inercia del saber, de la estabilización y materialización de ciertos enunciados, implica desprenderse de la idea de que el saber es una abstracción que nada tendría que ver con el sentir y el accionar de las personas. Como mencionamos anteriormente, es necesario romper con el obstáculo epistemológico fundado en la radical separación entre idea y afecto.

Para reflexionar sobre este tema recordemos la crítica que le hizo Lucien Goldman a Lacan cuando ambos participaron de la conferencia que brindó Foucault, llamada *¿Qué es un autor?* Allí, Goldman le recuerda a Foucault que la frase “las estructuras no bajan a la calle” escrita por los estudiantes en pleno mayo francés, demuestra que no son las estructuras sino los hombres lo que hacen la historia, aún cuando su conducta pueda tener un carácter significativo o estructurado. Otra vez, como puede observarse, Goldman queda capturado por la oposición constructivismo-humanismo, que tan fastidiosa resultó para los avances teóricos de Butler. Lacan, evidentemente, se siente interpelado ante este comentario y responde:

⁹ Lacan, J. (2008): *El seminario. Libro 1: “Los escritos técnicos de Freud”*. Buenos Aires:Paidós, p. 387

No considero de ninguna manera que sea legítimo haber escrito que las estructuras no bajan a la calle, porque si hay algo que demuestran los acontecimientos de mayo es precisamente la bajada a la calle de las estructuras. El hecho de que se lo escriba en el mismo sitio donde se efectuó esa bajada a la calle no prueba nada más que, simplemente, lo que muy frecuentemente e incluso con la mayor frecuencia es interno a lo que llamamos el acto, es que se desconoce a sí mismo.¹⁰

En efecto, lo que Lacan intenta destacar es que en el acto de escritura, ésta se refuta a sí misma. Es decir que al escribir que las estructuras no bajaban a la calle, lo que se hacía era demostrar la existencia y la influencia decisiva de la estructura y del estructuralismo sobre los estudiantes. En otras palabras, para Lacan, al igual que para Foucault, la cuestión es cómo los discursos han logrado atrapar a los cuerpos, cómo un discurso dispone de un cuerpo, de sus inclinaciones, de sus sentimientos, de sus acciones. De hecho, “entre el cuerpo y el discurso, está eso a lo cual los analistas gargarizándose, llaman pretensiosamente, los afectos”.¹¹

Para Lacan, entonces, un cuerpo “no se goza sino corporeizándolo de manera significativa. Lo cual implica algo distinto del partes extra partes de la sustancia extensa”.¹² A esto remite la invención de Lacan de una nueva sustancia: la gozante; que, lógicamente, se diferencia de la sustancia extensa -en tanto no ocupa ningún lugar en el espacio tridimensional-, y de la sustancia pensante -en tanto que aquí no hay conciencia que valga-. En conclusión, el cuerpo real para el psicoanálisis es significativo, hecho que revelaron con absoluta transparencia las histéricas tratadas por Freud. Esto no significa que el cuerpo sea “meramente representacional”; muy por el contrario, el significativo solo existe haciendo cuerpo.

Para finalizar, quisiéramos recordar, dos de las indicaciones más valiosas de Lacan sobre el goce: la primera es que “el saber es medio de goce”¹³ y la segunda que el “saber es el Goce del Otro”.¹⁴ Con ello entendemos que para Lacan el saber no es algo que se posea, que se disponga, sino que, por sobre todo, es algo que se ejerce iterativamente. Desde esta perspectiva puede entenderse la frase de Lacan en el final del *Seminario 20* (el que se conoce como el seminario del goce): “La clave de lo que

¹⁰ Lacan en Foucault, M. (2010): *¿Qué es un autor?*, Córdoba, Argentina: Ediciones literales, cuadernos del plata, p. 57

¹¹ Lacan, J. (2012): *El seminario. Libro 19: “...o peor”*. Buenos Aires: Paidós, p.224

¹² Lacan, J. (2006): *El seminario. Libro 20: “Aun”*, Buenos Aires: Paidós, p. 32

¹³ Lacan, J. (2006): *El seminario. Libro 17: “El reverso del psicoanálisis”*. Buenos Aires: Paidós, p. 53

¹⁴ *Ibid.*, p. 13

expuse este año concierne lo que toca al saber, y puse énfasis en que su ejercicio sólo podía representar un goce”.¹⁵ El goce, entonces, podría ser definido parcialmente como el ejercicio encarnado del saber inconsciente; y la pulsión como el lugar corporal desde donde eso habla, en los intersticios de la superficie.

BIBLIOGRAFÍA

Butler, J. (1993): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Paidós, Buenos Aires, 2008.

Eidelsztein, A. (2011): *El cuerpo en psicoanálisis. Recorridos intertextuales*. Curso de Posgrado de la Universidad de Buenos Aires. Inédito.

Foucault, M. (1969): *¿Qué es un autor?* Córdoba, Argentina: Ediciones literales, cuadernos del plata, 2010.

Lacan, J. (1953-53): *El seminario. Libro 1: “Los escritos técnicos de Freud”*, Buenos Aires: Paidós, 2008.

Lacan, J. (1969-70): *El seminario. Libro 17: “El reverso del psicoanálisis”*, Paidós, Buenos Aires, 2006.

Lacan, J. (1971-72): *El seminario. Libro 19: “...o peor”*, Paidós, Buenos Aires, 2012.

Lacan, J. (1972-73): *El seminario. Libro 20: “Aun”*, Paidós, Buenos Aires, 2006.

Le Goff, J. y Troung, N. (2003): *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós, Buenos Aires, 2014.

Mauss, M. (1934): *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos, Madrid, 1979.

¹⁵ Lacan, J. (2006): *El seminario. Libro 20: “Aun”*. Buenos Aires: Paidós, p. 165

Bruno Bonoris: brunobonoris@hotmail.com

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

**DIFERENCIAS ESTRUCTURALES ENTRE EL *ELLO* FREUDIANO Y EL *ESO*
DE JACQUES LACAN**
**STRUCTURAL DIFFERENCES BETWEEN THE FREUD'S *ELLO* AND THE
JACQUES LACAN'S *ESO***

FLORENCIA EIDELSZTEIN

RESUMEN:

El siguiente artículo pretende un recorrido preliminar sobre la diferencia entre los conceptos de Ello, en la teoría y clínica freudiana, y Eso en la respectiva teoría y práctica de Jacques Lacan. Se intentará ubicar en ambos desarrollos las implicancias que conlleva sostener una u otra posición ya que, se demostrará en este recorrido, que responden a preguntas y posicionamientos diversos.

PALABRAS CLAVE: Ello, segunda tópica, Sigmund Freud, cuerpo, pulsión, interior, exterior, teoría psicoanalítica, clínica, Eso, lenguaje, significante, Jacques Lacan, topología, lingüística.

ABSTRACT:

The following article seeks a preliminary look at the difference between the concepts of "It" in Freudian theory and clinic, and "It" ("Ça") in Lacanian theory and practice respectively. The aim is to establish in both developments the implication that carries to support one or another position, since it will be shown throughout this tour that both developments require different answers and different positions.

KEY WORDS: It, second topic, Sigmund Freud, body, trieb, interior, exterior, psychoanalytic practice, Ça, Jacques Lacan, language, signifier, topology, linguistics.

¿Cuál es el estatuto del sujeto allí donde eso piensa sin saber, no solamente lo que eso piensa, sino incluso que eso piensa? Escuchen sin poder jamás saberlo. Lo que ello le sugiere a todo el mundo es que allí eso existe aún con más fuerza, con la condición de que algún otro pueda saber algo de él. Y tal como se hace desde Freud, puesto que es eso lo inconsciente, todo el mundo está bien contento con ello. No hay más que una cosa que falla; es que eso no puede decir de ninguna manera "luego soy", es decir nombrarse como siendo eso que habla.¹⁶

¹⁶ Lacan, J. (1984): De la lectura de Freud... en *Lacan*, de Robert Geoggin, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, página 16.

Introducción

A lo largo de su obra, Jacques Lacan, no se cansa de hacernos saber que los 3 de Sigmund Freud (Yo, Ello y Superyó) no son los suyos. Es por eso mismo que el siguiente trabajo tomará esa diferenciación tajante que Lacan impone para llegar a la conclusión de que, en este punto, como en otros, se trata de dos teorías distintas.

Intentaré desarmar lo que se ha tomado -en el campo lacaniano- como sinónimo “Ello-Eso” para afirmar que el Ello en la obra de Sigmund Freud no puede homologarse al Eso en la enseñanza de Jacques Lacan. Finalmente, intentaré dar cuenta de por qué esa diferenciación implica dos teorías opuestas y, en consecuencia, dos clínicas psicoanalíticas que poseen distintas orientaciones.

Comenzaré con una cita de Lacan del Seminario XXII para que no se me critique que he utilizado “al viejo Lacan” de los primeros tiempos. En la clase del 14 de enero del '75 afirma:

Freud pues, contrariamente a un prodigioso número de personas, de Platón a Tolstoi, Freud no era lacaniano. Pero nada me impide suponerle mis tres, R.S.I. (...) En Freud, los tres no se sostienen [los de la segunda tópica entiendo yo], solamente están puestos uno sobre otro [como en el esquema del huevo]. Así, ¿qué ha hecho él? Ha añadido un redondel, anudando con un cuarto las tres consistencias a la deriva (...) Esta cuarta consistencia, él la llama la realidad psíquica. ¿Qué es la realidad psíquica en Freud? Es el complejo de Edipo.¹⁷

Bien, entonces, partiendo de la distinción entre las instancias de Freud Yo-Ello-Superyó y los registros de Lacan: Real-Simbólico-Imaginario, que claramente no se subsumen, podemos empezar a listar ciertas características del Ello para oponerlas al Eso.

El *Ello* de Freud

Si bien es en la segunda tópica, hacia 1923, cuando aparece nombrado como concepto en tanto que instancia psíquica, el Ello puede rastrearse ya en desarrollo desde los primeros textos de Freud, incluso en la correspondencia con W. Fliess, en

¹⁷ Lacan, J. (inédito). *El Seminario, Libro XXII*, clase del 14 de enero de 1975. Los paréntesis son míos.

momentos tempranos de su obra (Manuscrito “K” y “N”), en el “Proyecto...”, “Interpretación de los sueños”, etcétera.

En esos artículos se puede encontrar “algo” de la índole de lo corporal en sentido biológico, imponiendo a lo psíquico (como aparato interior de un individuo) un trabajo extra denominado como traumático. La vivencia sexual prematura y traumática -primero efectivamente acontecida y luego fantaseada- y la misma sexualidad infantil en “Tres ensayos sobre la sexualidad infantil” cobran ese valor de antecedentes del Ello.

Sabemos que el término Ello, Freud lo tomó de Georg Groddeck (médico en simpatía con Freud) quien a su vez lo extrajo de Friedrich Nietzsche. En la obra de Sigmund Freud, este término -o más bien concepto- viene a aclarar el uso de expresiones anteriores de: A) Lo inconsciente, B) el Inconsciente y C) Inconsciente sistemático, dinámico, entre otras, presentes en las obras citadas pero sobretodo en el escrito “Lo Inconsciente” que intenta a su vez resolver el problema de un breve pero clave trabajo de Freud denominado “Nota sobre el concepto de lo inconsciente en psicoanálisis” de 1912.

Hasta ese momento, inconsciente abarcaba tanto aquello que ingresaba al aparato anímico por el polo perceptivo al modo de material en bruto como aquellas representaciones que eran consecuencia de la aplicación del proceso represivo. O sea, dos tipos distintos de representaciones poseían el mismo nombre y localidad en el aparato psíquico creado por Freud: inconsciente. En “El yo y el ello” se establece una categoría de inconsciente no reprimido como novedad. Freud aventura llamarla “inconsciente estructural” pero no es del orden de la estructura tal como se trabajará en un momento en la obra de Lacan, sino más bien en el sentido de aquello que, “viene con uno”, el fundamento o aquello que está primero; como columna que sostiene el edificio. Se nace siendo un Ello psíquico que, con el paso del tiempo y la experiencia podría amoldarse a la realidad exterior.

Resta por ubicar, entonces, qué es el Ello para Freud. En qué radica este inconsciente, más allá de su carácter estructural (como se dijo en un sentido de base) y su carácter de inconsciente no reprimido. No se trata de otra cosa que la sede de las pulsiones. Aquello inconsciente que cada quien trae consigo y no está, en un principio reprimido, son las pulsiones (de vida y de muerte, amalgamadas en forma parcial en esta instancia psíquica). ¿Qué alcance tiene esta concepción del Ello? Sin ir más lejos, le permite a Freud darle estatuto universal al Complejo de Edipo: todos nacemos con deseos sexuales incestuosos hacia el progenitor del sexo opuesto. De lo que se trata entonces en un psicoanálisis para Freud es de su famosa frase para el final de la cura:

“Donde Ello era, Yo debo devenir.”¹⁸ Sería algo así, lo conocen, como lidiar con lo que se trae ya sea aceptándolo, reprimiéndolo para luego de un proceso terapéutico, darle otro.

El Eso de Lacan

Lacan no concibe nada, ninguno de sus conceptos, temas, asuntos, como sustancia material tal como Freud se la asigna al individuo tridimensional que lo consulta y que, a su vez, es portador de un aparato psíquico interno. Ese aparato incluye al Ello, sede de las pulsiones, inconsciente estructural, en los términos que recién se ha trabajado.

Si algo resulta fundamental en la teoría de Lacan es su concepción del lenguaje, que no es cualquiera, por supuesto: un lenguaje que preexiste y causa al sujeto, que funciona como “Big Bang” dejando “lo biológico” como olvidado, ya que es parte y consecuencia del lenguaje y del discurso.¹⁹

De aceptar dicha idea, lo primero que podría plantearse es que no se puede concebir, dentro de la teoría de Lacan, la preexistencia del Ello como Freud la entiende, corporal y anterior respecto del sujeto. Recordemos la forma canónica que tiene Lacan para definir al sujeto: lo que representa un significante para otro significante. Con lo cual, sea lo que fuese, el Eso en esta teoría no podría estar por fuera de la lógica significante. En el Seminario XX, Otra vez, Lacan, al respecto es clarísimo:

No hay la más mínima realidad prediscursiva, por la buena razón de que lo que hace colectividad y que he llamado evocándolo hace un momento, los hombres, las mujeres y los niños, eso muy exactamente no quiere decir nada como realidad prediscursiva: los hombres, las mujeres y los niños, no son más que significantes.²⁰

Intentaré a continuación ubicar al Eso como “Eso habla”, para darle su valor opositivo al Ello pulsional freudiano y establecerlo dentro de esta teoría del lenguaje y del discurso.

¹⁸ Freud, S. (1932): Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis, conferencia 31 “La descomposición de la personalidad psíquica”, en *Obras Completas*, Tomo XXII, Amorrortu, Buenos Aires, 1997.

¹⁹ Cf. 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*, No 5, Letra Viva, Buenos Aires, 2012.

²⁰ Lacan, J. (Inédito): *El Seminario, Libro XX*, clase 4, página 17, establecimiento de R. Rodríguez Ponte para uso interno de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Es necesario hacer este movimiento ya que para Lacan no existe, no hay, un individuo que posea un aparato anímico/psíquico en su interior sino que la categoría con la cual este autor concibe al psicoanálisis es la de sujeto, sujeto en inmixión de Otredad. No hay nada que pertenezca a nadie. El Eso viene a destacar dicha impersonalidad.

Si pasamos de la categoría de individuo como persona a la de sujeto en inmixión de Otredad, se habilita también el pasaje de teoría del lenguaje de representación saussuriana a la categoría de significante tal como lo trabaja Roman Jakobson. A ello me dediqué en mi trabajo de las jornadas del año pasado. Si un significante no significa nada, si siempre es al menos dos significantes, si la batería significante es completa pero sólo puede haber efecto de significación en la combinación significante dentro de un sistema cerrado que, en tanto tal, fija las combinaciones posibles, no se puede concebir a la pulsión (claramente ni de vida ni de muerte ni su amalgama) como sustancia presente dentro de alguien.

Recordemos que Lacan escribe un matema para la pulsión justamente para despejar esta cuestión operante en la teoría freudiana: ($\$ \diamond D$). Eso ya no puede querer decir nada dentro de nadie, menos que menos “ganas de acostarse con el progenitor del sexo opuesto”.

Si Eso es lenguaje porque venimos afirmando con nuestro título que Eso habla, ¿de qué se trata? La fórmula “Eso habla” aparece en la obra de Lacan 18 veces, desde el Seminario III hasta el XX pasando por los escritos “El psicoanálisis y su enseñanza”, “L’Etourdit” y la conferencia “De Roma ’53 a Roma ’67: el psicoanálisis. Razón de un fracaso”.

En “El psicoanálisis y su enseñanza”, Lacan afirma lo siguiente:

En el inconsciente que es menos profundo que inaccesible a la profundización consciente, eso habla (ça parle): un sujeto en el sujeto, trascendente al sujeto, plantea al filósofo desde la ciencia de los sueños su pregunta.²¹

Es claro, es porque “Eso habla” que el inconsciente no es el Ello, lo más profundo de nuestro ser, como lo es para Freud.

²¹ Lacan, J. (1988): El psicoanálisis y su enseñanza, *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, p. 419.

Las siguientes citas sugieren esta diferencia: primero es el lenguaje, lo simbólico, los significantes, Eso habla, luego la posibilidad de toda realidad que Lacan no nombra como psíquica y menos como edípica. Más allá de las que ahora trabajaré, en las veces que Lacan trabaja el “Eso habla” se desprende una cuestión importante en cuanto al fundamento teórico: No postula la preexistencia de lo pulsional biológico en el cuerpo de quienes nos consultan. Tampoco trabaja con la idea que el Ello imprime una fuerza de trabajo a lo psíquico. Lacan utiliza una lógica diversa, aquella que sostiene una anterioridad lógica (no cronológica) del lenguaje y del discurso respecto del cualquier asunto.

El “Eso” en esta teoría viene a dar cuenta, en su estatuto de “Eso habla”, de la consecuencia de sostener a su máximo exponente la inmixión de Otredad ya que sostiene un texto que no necesita de alguien (persona en 3D) que lo pronuncie. “Eso” se encarna y, por lo tanto, se podría afirmar que siempre se dice más de lo que se quiere decir. Vale decir, es necesario sostener una polifonía en la cadena significante, varias voces de varios personajes presentes simultáneamente.

En la clase 3 del Seminario III, Lacan es contundente:

¿Cuál es esa parte, en el sujeto, que habla? El análisis dice: es el inconsciente. Naturalmente, para que la pregunta tenga sentido, es necesario haber admitido que el inconsciente es algo que habla en el sujeto, más allá del sujeto, e incluso cuando el sujeto no lo sabe, y que dice más de lo que supone.²²

En la clase 11 del Seminario V lo ubica del siguiente modo:

Hay lenguaje, eso habla en el mundo, y a causa de eso hay toda una serie de cosas, de objetos que son significados, que de otro modo no lo serían absolutamente. Quiero decir si no hubiera en juego, si no hubiera significante en el mundo.²³

En la clase 22 del Seminario VI postula lo siguiente:

Es en el interior de esa interrogación, de esa interrogación interna, en el lugar instituido de la palabra, del discurso, es en el interior de eso que el sujeto debe tratar

²² Lacan, J. (2000): *El Seminario, Libro III*, clase 3, Buenos Aires: Paidós, p. 64.

²³ Lacan, J. (Inédito). *El Seminario, Libro V*, clase 11, traducción realizada por R. Rodríguez Ponte para uso interno de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

de situarse como sujeto de la palabra, demandando allí aún: qué, por qué, quién es el que habla, dónde está el que eso habla.²⁴

A su vez, en el Seminario IX, Lacan nos dice:

Querría de manera introductoria, sugerirles lo siguiente: si debemos considerar que el inconsciente es ese lugar del sujeto donde eso habla, llegamos ahora a abordar este punto en el que podemos decir que algo, sin que el sujeto lo sepa, está profundamente modificado por los efectos de retroacción del significante implicados en la palabra.²⁵

En el Seminario XV Lacan vuelve sobre esta cuestión comentando lo siguiente:

Dios sabe que al decir “eso habla”, a propósito del inconsciente jamás quise hablar estrictamente del discurso del analizado, como se dice impropriamente, porque más valdría decir del analizante (...), salvo que se quiera abusar de mi discurso, nadie puede suponer que haya nada en la aplicación de la regla que depende en sí del “eso habla” que lo sugiera, que lo diga de alguna forma.²⁶

Me pareció clave en este punto destacar que “Eso habla” no quiere decir que necesariamente eso, algún significante articulado con algún otro, sea pronunciado por quienes nos consultan. Si sostenemos la inmixión de Otredad, “Eso” puede ser articulado respecto de dos significantes enunciados en distintos momentos pero articulados por el analista y, más aún, Eso puede estar hablando y que no se haya dicho efectivamente. Podría tratarse de una intervención sobre el texto que se produce entre analizante y analista.

No sigo un orden cronológico en las citas que recorté. La siguiente, del Seminario del '71-'72 puede leerse en conjunto con la anterior:

²⁴ Lacan, J. (Inédito). *El Seminario, Libro VI*, clase 22, traducción a cargo de Adriana Calzetta, Hugo Levín y otros para uso interno de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

²⁵ Laca, J. (Inédito). *El Seminario, Libro IX*, clase 7.

²⁶ Lacan, J. (Inédito). *El Seminario, Libro XV*, clase 3, traducción a cargo de Silvia García Espil.

La función de la palabra, (...) consiste en ser la única forma de acción que se plantea como verdad. Qué es no la palabra, sería una pregunta superflua: no solamente hablo, ustedes hablan e incluso "eso habla", (...)²⁷

La cita del Seminario XVIII me pareció una perla para el tema de estas Jornadas. En la clase 9, Lacan afirma:

Eso habla admirablemente en la zona de la nueva astronomía, aquella que se abrió inmediatamente después de ese pequeño discurso de Pascal. Es porque el lenguaje está constituido de una sola *Bedeutung*²⁸ que él extrae su estructura, lo que consiste en que no pueda, porque se lo habita, usar de él más que por la metáfora, de donde resultan todas las locuras míticas de las que viven sus habitantes, por la metonimia de lo cual toman su poco de realidad que les queda bajo la forma del plus de goce.²⁹

Y en el Seminario XX, que condujo la lectura de *Apertura de los últimos dos años*, Lacan es categórico en unir las dos fórmulas presentes al afirmar:

Donde eso habla, goza.³⁰

Conclusiones

He venido destacando una diferencia en cuanto al Ello/Eso que implica una distinción en la terapéutica que se tendrá en consecuencia. Foucault destaca en "La voluntad de saber" el comienzo de la historia de la sexualidad y determina al dispositivo freudiano como una práctica discursiva la cual se definió por naturaleza y se hizo penetrable vía procesos patológicos que, consecuentemente, exigen intervenciones terapéuticas de normalización. Dice del dispositivo (que confunde psicoanalítico con freudiano, pero lo incluimos igual):

²⁷ Lacan, J. (Inédito). *El Seminario, Libro XVIII*, El saber del psicoanalista, clase 4.

²⁸ Significación, significado, trascendencia, importancia.

²⁹ Lacan, J. (Inédito). *El Seminario, Libro XVIII*, clase 9.

³⁰ Lacan, J. (Inédito). *El Seminario, Libro XX*, clase 9, establecimiento a cargo de R. Rodríguez Ponte para uso interno de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

(...) un campo de significaciones a descifrar; un lugar de procesos ocultos por mecanismos específicos; un foco de relaciones causales indefinidas; una palabra oscura que hay que desemboscar y, a la vez, escuchar.³¹

Este gran autor concluye el primer volumen de la “Historia de la sexualidad” con la siguiente afirmación:

Ironía de este dispositivo [psicoanalítico] de sexualidad: nos hace creer que en él reside nuestra <liberación>.³²

El psicoanálisis freudiano, vía la universalización del Complejo de Edipo y del Ello como sede pulsional, ha instaurado un dispositivo de normalización. En cambio, Lacan, en su trabajo entorno al concepto de Eso, al quitarlo de lo pulsional corporal biológico e insertarlo directamente en el campo del lenguaje subvierte el dispositivo analítico dándole otro alcance distinto del de tomar a la norma como objetivo.

Stephen Jay Gould trabaja en su libro “Las piedras falaces de Marrakech” una idea que va en contra del universalismo sexual edipista que acabamos de relevar en la teoría de Freud. Postula lo siguiente:

La idea de que la observación puede ser pura e inmaculada (y, por tanto, incontestable), y de que los grandes científicos son, por implicación, personas que pueden liberar sus mentes de las restricciones de la cultura que les rodea y llega a conclusiones estrictamente mediante experiencia y observación libres de trabas, unidos a un razonamiento lógico claro y universal, con frecuencia ha causado daño a la ciencia al convertir el método empírico en una consigna.³³

Así Freud ve, observa, en todos al Complejo de Edipo proveniente del Ello inicial.

Así, se podría plantear que en un psicoanálisis, tal como el que Lacan propone, implica ubicar el contexto de un discurso en inmisión de Otredad para tratar cualquier significativo que en relación con otro significativo implique un padecer en quien nos consulta y que, además, se leerá e interpretará a partir de postular: Eso habla.

³¹ Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad. La voluntad el saber*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, p. 69.

³² Ídem, página 152.

³³ Gould, S. J. (2011): *Las piedras falaces de Marrakech*, Barcelona, Drakontos Bolsillo, p. 42.

BIBLIOGRAFÍA

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*, No 5, Letra Viva, Buenos Aires, 2012.

Foucault, M. (2008): *Historia de la sexualidad. La voluntad el saber*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.

Freud, S. (1932): Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis, conferencia 31 "La descomposición de la personalidad psíquica", en *Obras Completas*, Tomo XXII, Amorrortu, Buenos Aires, 1997.

Gould, S. J. (2011): *Las piedras falaces de Marrakech*, Barcelona, Drakontos Bolsillo.

Lacan, J. (1984): De la lectura de Freud... en "Lacan" de Robert Georjin, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

Lacan, J. (Inédito): *El Seminario, Libro XXII*.

Lacan, J. (Inédito): *El Seminario, Libro XX*, establecimiento de R. Rodríguez Ponte para uso interno de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Lacan, J. (1988): *El psicoanálisis y su enseñanza, Escritos I*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.

Lacan, J. (2000): *El Seminario, Libro III*, Buenos Aires, Paidós.

Lacan, J. (Inédito): *El Seminario, Libro V*, traducción realizada por R. Rodríguez Ponte para uso interno de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Lacan, J. (Inédito): *El Seminario, Libro VI*, traducción a cargo de Adriana Calzetta, Hugo Levín y otros para uso interno de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Laca, J. (Inédito): *El Seminario, Libro IX*.

Lacan, J. (Inédito): *El Seminario, Libro XV*, traducción a cargo de Silvia García Espil.

Lacan, J. (Inédito): *El Seminario, Libro XVIIIa*, El saber del psicoanalista.

Lacan, J. (Inédito): *El Seminario, Libro XVIII*.

Lacan, J. (Inédito): *El Seminario, Libro XX*, establecimiento a cargo de R. Rodríguez Ponte para uso interno de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Florencia Eidelsztein: feidelsztein@gmail.com

Miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica

ESO CAE

IT (ESO) FALLS

RAMIRO FERNÁNDEZ

RESUMEN:

En este trabajo se revisan algunas ideas de Lacan sobre *eso piensa*, y se presentan algunas indicaciones sobre la eficacia del psicoanálisis halladas en *Encore*.

PALABRAS CLAVE: eso piensa, energía, discurso amo, eficacia.

ABSTRACT:

Some Lacanian ideas about "it thinks" are reviewed in this paper, and some indication of psychoanalysis efficacy found in *Encore* are shown.

KEYWORDS: it thinks - energy - master discourse- effectively.

“Pienso en usted.” De esta forma comienza la clase 11 del 8 de mayo de 1973 del Seminario 20, *Encore*³⁴.

“Pienso en usted”. Lacan dice lamentarse hablar una lengua en la cual la expresión “yo amo a una mujer” se diga igual que “yo le pego”³⁵. Opina que sería más indicado decir “yo amo en ti”; tal como se dice “pienso en ti” o... “pienso en usted”.

Esta frase: “pienso en usted” -por si sola y en el equívoco que produce-, hace objeción a lo que Lacan llama aquí *Ciencia Tradicional* -que consiste en lo que se definió como efecto de las ideas de Aristóteles-, de donde se desprende una particular concepción *sobre el pensamiento y el pensar*, que en el presente trabajo será contrastada con la del psicoanálisis. La fórmula que propone Lacan en esta clase consiste en separar el *pensamiento* del *pensar*, distinción sobre la que se apoya su propuesta de *eso piensa* en tanto el pensamiento reposa sobre el lenguaje entendido como estructura.

³⁴ Lacan, J.: Seminario 20, Otra vez, *Encore*. Versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte, versión digital.

³⁵ *Op. Cit.* Clase 11 del Martes 8 de Mayo de 1973, pág. 2, pie de página.

En el *De ánima* de Aristóteles, traducido como “Acerca del alma”³⁶, el filósofo trata toda una serie de problemas tendientes a dar cuenta de la naturaleza del alma partiendo de su existencia como un dato previo. En el tratado se realiza una completa revisión sobre el tema y versa finalmente acerca del *viviente* ya que considera a la *psyqué* como la entelequia o acto primero de este último. De acuerdo a Lacan, se desprende del argumento general del *De ánima*³⁷ que el hombre *piensa con su alma* entendida como un instrumento, y que este pensamiento desemboca sobre el cuerpo como un mecanismo del que el este último se soporta.

Pero el término *mecanismo* pertenece a una física muy posterior a Aristóteles: la mecanicista; que si bien para el momento en que transcurría esta clase -allá en el año 1973-, Lacan dice que se encuentra caduca -en tanto para entonces ya habían aparecido otras físicas como la relativista, la cuántica, la ondulatoria-, podemos afirmar que la física mecanicista seguía y sigue viva en las concepciones que operan ocultas en la clínica psicoanalítica cuando se apoya en conceptos freudianos. Pero del trabajo de Aristóteles -que no contaba con el término *mecanismo*-, se desprende que el hombre piensa con su alma y lo hace acerca del cuerpo, dejando soldadas la idea de *pensamiento* y la de *cuerpo* por medio del *alma*.

Lacan dice que este argumento de la *Ciencia Tradicional* funciona como *necesario* en el sentido que le otorga a este término: necesario es *lo que no cesa de escribirse*. Lo que no cesa de escribirse es la relación indisoluble del cuerpo y el pensamiento. Hoy día se dice que el que piensa es un individuo y que lo hace con su cerebro, la más sofisticada y evolucionada de las máquinas del universo conocido. Y dentro de esta máquina el pensamiento se produce cuando las conexiones sinápticas entre las neuronas se activan por medio de impulsos energéticos, ya sean estos químicos o eléctricos. En el paradigma biologicista actual la energía cerebral explica el *pensamiento* y lo retiene en la cavidad craneana.

Este es el interés de pensar la *energía*, otro concepto que se presenta como *necesario* en nuestra época y que *no cesa de escribirse*. Fíjense que si bien el físico teórico Richard Feynman sostiene³⁸ que la física moderna no sabe lo que la energía es y que de hecho lo que sí hay son fórmulas para medir una constante, la energía se presta incluso para ocupar el lugar del mismísimo Dios: seguramente ustedes han

³⁶ Aristóteles (2000): *Acerca del alma*. Madrid: Biblioteca clásica Gredos.

³⁷ En esta afirmación sigo lo propuesto por Lacan en la clase que se está comentando, por ejemplo: “*Ustedes, naturalmente, nunca han leído el “De Anima” a pesar de mis suplicas, pero lo que él afirma es que el hombre piensa con -instrumento- con su alma*”. *Op. Cit.* Clase 11 del Martes 8 de Mayo de 1973, pág. 11.

³⁸ Feynman, R. (1998): *Física: Volumen I, Mecánica, radiación y calor*. México: Ed. Aldina.

podido escuchar a algunas personas decir que si bien no creen en Dios, sí creen que *hay una energía*; o tal vez que Dios es energía, que somos seres de energía (luz), y así podríamos continuar con los ejemplos. La energía como explicación generalizable *no cesa de escribirse*, es parte *necesaria* de la tendencia del pensamiento actual y por lo tanto del psicoanálisis que se encolumna con éste al concebir la libido como la energía de las pulsiones.

Pero volvamos al *eso piensa* y acordemos que el planteo de la independencia del pensamiento respecto del pensar y de la persona que ejerce dicha acción es difícil de procesar por nosotros occidentales tomados por el sujeto de la ciencia. Y no nos sorprenderá saber que la separación entre el pensamiento y la persona, no es una idea que podamos hallar solo en Occidente judeocristiano y post cartesiano. Que el *pensamiento piensa solo* es uno de los pilares del Budismo, doctrina oriental filosófica y religiosa no teísta, fundada en la India del siglo VI antes de Cristo. En el Budismo la muy conocida en Occidente práctica de la meditación, busca alcanzar el Nirvana, que es un estado que los budistas consideran de liberación. Un estado libre de estímulos y de pensamientos nocivos³⁹. Los que han leído a Freud saben que en un primer momento utilizó el término para referirse a la tendencia de la vida anímica a rebajar, mantener constante y suprimir la suma de excitaciones que afluyen en el aparato psíquico para luego forjar el concepto del *Principio de placer*.

Nos interesa destacar entonces que el *eso piensa, habla, y goza*, entendido desde el psicoanálisis de Lacan, y tal como lo ensaya Eidelsztein en su libro “La topología en la clínica...”⁴⁰, debe pensarse en el marco de un tratamiento psicoanalítico y con la finalidad que le es propia a este último: aportar una respuesta racional al malestar del sujeto de la ciencia que se expresa como un exceso de malestar. Y con la característica de tratar dicho sufrimiento en forma particular en cada caso, mediante el rescate de las funciones del deseo y de la verdad en el campo del saber.

Para concluir entonces, y en línea con la respuesta que aporta el psicoanálisis al malestar producto de la época traje para esta ocasión dos pasajes del Seminario 20 donde se puede leer que de lo que se trata es de la eficacia del psicoanálisis. El primero es en la clase 3 del 19 de diciembre de 1972 donde Lacan plantea que *eso*

³⁹ Transcribo una cita de Evola, J. (1995): La doctrina del despertar, el budismo y su finalidad práctica. México: Ed. Grijalbo, p.148: “El pensamiento que cualquiera ligeramente dice *mío*, solo en cierto grado está en nuestro poder. En muchos casos más que pensar sería exacto decir, *se ha pensado*, o *es pensado en mí*. De ordinario la característica del pensamiento es la labilidad. Se le llama incorpóreo, que camina solo, que corre de aquí para allá como toro no domado. Difícil de aferrar, lábil, va a donde quiere”.

⁴⁰ Eidelsztein A. (2007): *La topología en la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Letra Viva. Se parafrasea la definición que aparece en la página 11 al pie de página.

se mueve, eso anuda, eso se atraviesa... Al contextualizar estos dichos observamos que surgen mientras trabaja el tema del cambio de discurso, el pasaje de un discurso a otro de los cuatro discursos presentados en el *Seminario 17, El reverso del psicoanálisis*.⁴¹ Pues bien, el pasaje de un discurso a otro es posible por la introducción del discurso analítico, lo que nos permite concluir que *eso se atraviesa, anuda y mueve* es posible justamente por dicha introducción, la del discurso analítico, la que torna *posible* el movimiento, el cambio de una posición de discurso a otra, en tanto que dicho cambio *cesa de no escribirse*. El atravesamiento y los anudamientos a los que se refiere nos remiten a los nudos y a las superficies topológicas que utiliza en su enseñanza, motivo por el cual es de la formalización, la puesta en forma de ζa en el proceso analítico lo que está en juego y a lo que se refiere Lacan en estos pasajes. En dicho proceso es donde ζa advendrá en un lugar tercero para habilitar la posibilidad en potencia de ser modificado. Lo que se producirá en el mismo instante y por el acto mismo de su advenimiento marcado como producto del significante. Les presento la cita de la traducción de Rodríguez Ponte:

Cambio de discurso. Seguramente es ahí que es asombroso lo que yo articulo a partir del discurso psicoanalítico, y bien, eso se mueve, eso anuda, eso se atraviesa... ¿eh? ¡Nadie acusa el golpe!⁴².

Pero dado que nadie acusa el golpe Lacan insiste dos clases después, en la clase 5 del 5 de enero de 1973. Y esta vez vuelve sobre el tema mientras habla sobre la Revolución Copernicana -aquella que Freud con un redondo y refinado acabado estilístico supo ubicar junto a su inconsciente-. El argumento que Lacan esgrime es un progreso respecto de lo que ya propone al respecto en "Subversión del sujeto..."⁴³, aquello de que la verdadera subversión en cuanto a la organización del sistema solar la propuso Kepler al introducir el movimiento elíptico de los astros en lugar del circular que Copérnico mantuvo para las orbitas planetarias. Mantener el punto central del sistema en el sol o la tierra no representa subversión alguna ya que el punto-amor mantiene su centro, lo que habla de una revolución en el sentido de lo que gira, pero no de una subversión. El punto vivo de la propuesta de Kepler estaría

⁴¹ Lacan, J. (2006): El Seminario libro 17, El reverso del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós.

⁴² Óp. Cit. Clase 3 del 19 de diciembre de 1972, p.9.

⁴³ Lacan, J. (2008): Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. Escritos II, Buenos Aires: Paidós.

entonces planteada en la posibilidad de que en la elipse -en tanto posee dos focos-, es hacia uno de ellos hacia donde eso cae, mientras que en el punto simétrico no hay nada, produciendo un correctivo completamente esencial a la imagen del centro. Kepler, por medio de un descentramiento del punto amo reemplaza el *eso gira* que se conserva en el modelo copernicano, por un *eso cae* hacia uno de los lados de la elipse.

Eso cae

La traducción de Rodríguez Ponte se luce en este pasaje al señalar la homofonía en francés de *ca tombe* “eso cae”, con *sa tombe* que significa “su tumba”. La caída, la finitud, la tumba del discurso amo, su modificación. Cambio de discurso. Porque *eso piensa, habla y goza*, pero por la introducción del discurso analítico se *atraviesa, se anuda, se mueve* y en ese mismo acto, *eso cae*. Porque cuando el discurso del analista irrumpe desde el *reverso opuesto* del discurso del amo, es porque este último ya fue transformado.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (2000): *Acerca del alma*. Biblioteca básica Gredos, Madrid.
- Eidelsztein A. (2007): *La topología en la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Evola, J. (1995): *La doctrina del despertar, el budismo y su finalidad práctica*. México: Ed. Grijalbo.
- Feynman, R. (1998): *Física: Volumen I, Mecánica, radiación y calor*. México: Ed. Aldina.
- Lacan, J.: *Seminario 20, Otra vez, Encore*. Versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte, versión digital para circulación de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (2006): *El Seminario libro 17, El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008): *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*. Escritos II, Buenos Aires: Paidós.

Lic. Ramiro Ariel Fernández: ramirofernandez@hotmail.com

Miembro de Apertura Buenos Aires.

LO QUE ESCRIBEN LAS FÓRMULAS DE LA SEXUACIÓN WHAT IS WRITTEN WITH THE FORMULAS OF SEXUATION

MARIANA GOMILA

RESUMEN:

Con las fórmulas de la sexuación Lacan pone de relieve el obstáculo, la falla lógica que imposibilita la escritura de la relación sexual. A partir de la función fálica, se establece la diferencia en el modo en que cada hablante se relaciona con el goce, lo que conduce al enigma del goce femenino, ese otro goce que, más allá del falo, nos pondría en relación con el Otro en tanto A barrado.

PALABRAS CLAVE: sexuación – función fálica – A barrado – goce – no-todo – docta ignorancia – saber – amor.

ABSTRACT:

With the formulas of sexualization, Lacan points out the obstacle and the logical flaw that does not allow the writing of the sexual relation. From the phallic function, it is set the way in which each speaking being is related to *jouissance*. This opens up to the enigma of feminine *jouissance*, a *jouissance* beyond the phallus, which would lead to a relation to the barred Other (A).

KEY WORDS: sexualization – phallic function – barred Other (A) – *jouissance* – not-all – learned ignorance – knowing – love.

Vamos a comenzar con la presentación y lectura las fórmulas de la sexuación de Lacan, a partir del Seminario 20:⁴⁴

$$\begin{array}{cc} \exists X \quad \overline{\Phi X} & \overline{\exists X} \quad \overline{\Phi X} \\ \forall X \quad \Phi X & \overline{\forall X} \quad \Phi X \end{array}$$

Arriba a la izquierda se ubican el cuantificador existencial y la función Φ negada. La fórmula se lee “existe al menos un x para el que no Φ de x”, que quiere decir que hay al menos una existencia para la cual no opera la función fálica representada por Φ . La

⁴⁴ Todas las citas del Seminario 20 corresponden a la versión crítica, establecida y traducida al español por Ricardo E. Rodríguez Ponte, para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.

excepción que permite fundar e instaurar este universal del “para todo x , Φ de x ” es la función padre: existe al menos uno, lo que no quita que puedan ser varios, que dice no a Φ . Esta existencia que dice “no” a la función fálica, configura una excepción a partir de la cual se funda un conjunto, un “para todo”, cuya fórmula es la que se ubica abajo a la izquierda. Pero dicha excepción queda por fuera del conjunto que funda: no forma parte del universal que el “para todo” constituye.

Este conjunto fundado por la excepción, que se escribe con el cuantificador universal y la función Φ , se lee “para todo x , Φ de x ”, es decir que para todo “ x ” opera la función fálica, para todo “ x ” la función fálica es satisfecha, todo “ x ” se inscribe en dicha función. La función fálica y la función padre (que es su excepción) son las dos escrituras que corresponden al lado llamado por Lacan “hombre” de las fórmulas de la sexuación. Del otro lado, el lado llamado “mujer”, arriba a la derecha, se ubican el cuantificador existencial y Φ , ambos negados: la fórmula se lee “no existe x para el que no Φ de x ”, lo que significa que no hay existencia para la cual la función fálica no opere. Observemos entonces que, del lado mujer, nada viene a decir no, nada hace objeción a Φ . La no negación a la función fálica, implica que de ese lado no hay excepción que funde ningún universal que le corresponda.

Si del lado hombre hay un todo, un “para todo x ”, fundado en la existencia de la excepción de al-menos-uno para el que no; del otro lado, en cambio, en tanto que no hay excepción -en tanto que no existe ningún elemento x que no satisfaga la función fálica- los elementos que la satisfacen no pueden, no obstante, formar un conjunto, no pueden formar un “para todo”. Es decir que los “ x ” ubicados del lado mujer podrán formar en tal caso una agrupación, una legión, pero no un conjunto que tenga a Φ como referente. Por lo tanto, no puede constituirse el conjunto de “todas las mujeres”, ya que para postular ese conjunto es necesario que esté fundado en la existencia de excepciones. La fórmula de arriba a la derecha da cuenta de la falta de excepción del lado mujer, por lo tanto no puede escribirse debajo una fórmula que dé cuenta de un “para todo” de lado femenino, de donde se desprende la escritura del cuantificador universal negado respecto de la función fálica: “no todo x , Φ de x ”. Las existencias del lado mujer no se colectivizan en ningún todo, pero este “no todo” (que sería lo mismo que decir “algunos”) no debe entenderse como un partitivo, como una parte, sino como elementos que están sometidos al mismo régimen fálico, sin armar conjunto *ni concepto*: existen, se trata de existencias pero sin esencia, sin definición, sin concepto. A eso se debe la escritura del *La* tachado: porque ese *La* sería el concepto de mujer que no existe. Que “la” mujer no exista, significa que “mujer” no es una propiedad a la

que le corresponda una entidad que sea el conjunto de todas las mujeres. Estamos frente a un problema lógico y es que no hay manera de escribir el “para todo” del lado mujer. Es importante subrayar que el no-todo del lado femenino no quiere decir que algunas estén en Φ y algunas otras no, sino que el no-todo refiere a cada mujer: si pudiéramos decir “todas las mujeres” sin caer en contradicción con las fórmulas, tendría que ser “cada mujer está en Φ pero no del todo”.

Se podría decir entonces que lo que resulta de la escritura de estas cuatro fórmulas, es ese imposible que Lacan enuncia con su “no hay relación sexual”: donde la noción de sexualidad queda “estallada”,⁴⁵ dando lugar a la sexuación en tanto posiciones respecto a la referencia fálica, referencia fundada por la excepción del padre. La noción de *relación* que utiliza Lacan para postular que no hay relación sexual, es la de G. Frege: una relación es una conexión entre dos términos, tal que arroje como resultado un tercer término. Para establecer una relación entre un lado y el otro, falta la esencia o el término (el “para todo”) del lado mujer. De modo que las fórmulas que le sirvieron a Lacan para escribir “hombre” de un lado y “mujer” del otro, mantienen la no-relación, ya que ningún término común llega a subsumir la puesta en relación, entendida como operación entre dos términos que produce o arroja un tercero.⁴⁶

Por lo tanto, el encuentro sexual que no obstante tiene lugar, conjuga dos seres que no hacen uno ni dan como resultado tres. Por eso los sexos no son ni uno ni dos -es decir, no se fusionan en una unidad ni conforman dos unidades: porque no hay forma de producir el dos, ya que el segundo no logra cerrar su unidad y ahí tenemos la inevitable falla en la cuenta, por eso decimos que “no se llega al dos”.

Esta falla en la cuenta reaparece también en referencia al goce. ¿Hay un goce, hay dos goces? ¿Puede haber otro goce que el fálico? El goce fálico no produce diferencia ni divide, porque vale para todo ser hablante. Pero surge la pregunta de si será el único: se abre así el cuestionamiento acerca de la universalidad del falo y entramos en el enigma del goce femenino, si lo hubiera.

En cuanto a esta cuestión, podemos referir varias citas del Seminario 20, que son bastante conocidas:

Hay un goce, digamos el término, de ella, de *esa ella que no existe*, que *no significa nada*. Hay un goce, hay un goce de ella del que quizá ella misma no sabe nada,

⁴⁵ Cf. Lacan, J. Seminario 19bis “El saber del psicoanalista”. Charlas en Ste. Anne, 1971-1972. Clase 1, 04-11-71. Inédito.

⁴⁶ Cf. Le Gauffey, G. (2007). *El notodo de Lacan. Consistencia lógica, consecuencias clínicas*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

sino que ella lo experimenta. Eso, ella lo sabe. Lo sabe, seguramente, cuando eso ocurre. Eso les... eso no les ocurre a todas.⁴⁷

Respecto de ese goce, Lacan dice que está a punto de lograr que lo abordemos por la vía lógica, ya que no hay otra vía para hacerlo. Pero la vía lógica nos conduce justamente a sus impasses. A pesar de lo cual, Lacan dice que hay un puente, un pequeño puente que sería un esbozo de acceso a este otro goce y consiste en la lectura de personas serias, hombres y mujeres -ya que nada impide a los hombres ponerse del lado del no-todo- descriptos como “gente dotada” entre los que se incluye a sí mismo. Las obras escritas por estos místicos son lo mejor que hay para leer, dice Lacan, junto con sus *Escritos*, que son del mismo orden. Respecto de los místicos y el otro goce, Lacan señala:

...ellos entrevén, experimentan, la idea en todo caso, de que en alguna parte podría haber un goce que esté más allá. Es lo que llamamos los místicos. (...)

Es claro que el testimonio esencial de la mística es justamente decir eso: que ellos lo experimentan pero que no saben nada de eso.⁴⁸

Me interesa subrayar esta cuestión: los místicos entrevén, *experimentan la idea* de un goce que estaría más allá. Se trata de una idea, una idea que es experimentada, una idea que se entrevé, que se intuye, que se vislumbra o se presiente, podríamos decir. Pero no se sabe. Ahora bien, este “no se sabe”, entiendo que debe leerse como “no se conoce”, lo que indica allí algo del orden de lo imposible de conocer. En esta cita Lacan utiliza el verbo “experimentar” para referirse no a una experiencia de tipo sensorial (ya que lo que se experimenta es del orden de la idea) sino a poder concebir algo que escapa a la lógica del conocimiento. Y el problema no pasa por no poder ponerlo en palabras. De hecho, lo que tenemos para leer de los místicos es una puesta en palabras de eso que experimentan. Ahora bien: ¿de qué se trata eso que es puesto en palabras? Lo podemos leer en santa Teresa de Ávila:

⁴⁷ Lacan, J. Seminario 20. Otra vez (Encore). Clase 7 del 20-02-73. Versión crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte. Inédito. pp. 20.

⁴⁸ *Ibíd.* pp. 23.

No quiero decir que se perciba y que se oiga cuando el arrebató está en su punto más alto -llamo el punto más alto a aquel en el que las potencias están suspendidas como consecuencia de su estrecha unión con Dios-, pues entonces, a mi parecer, no se ve, no se oye, no se siente más. Como lo he dicho para la oración de unión, esta transformación total del alma en Dios dura poco; pero en tanto que dura, ninguna potencia tiene el sentimiento de sí misma ni se sabe lo que ahí sucede. No conviene, sin duda, *que tengamos conocimiento* de eso en esta vida terrestre; al menos, no le place a Dios dárnoslo: quizá no somos capaces de recibirla. Hablo según lo que he experimentado.⁴⁹

Se trata entonces del acceso a una dimensión pero no por la vía del conocimiento, sino por *experimentar un saber*. Se sabe de algo que no se puede conocer y esto puede emparentarse con la doctrina de la *docta ignorancia* de Nicolás de Cusa, que es una referencia que toma Lacan para el saber del analista. Para Nicolás, saber es ignorar. En su obra “Acerca de la docta ignorancia. Libro I” lo presenta en estos términos:

Lo infinito, en cuanto infinito, puesto que escapa a toda proporción, es desconocido. (...) No hay proporción de lo infinito a lo finito. (...) Lo verdadero mismo, lo sabemos incomprendible; comportándose la verdad para nuestro intelecto, como posibilidad. (...) No alcanzamos lo máximo de otra manera que incomprendiblemente.⁵⁰

Lo que carece de proporción no puede ser conocido; pero eso no impide que lo sepamos. Hay un *saber de lo incomprendible*, es decir, de aquello respecto de lo cual no puede establecerse la proporción. En este sentido, el *Seminario 2*, Lacan señala: “... el lenguaje sirve tanto para fundarnos en el Otro como para impedirnos radicalmente comprenderlo”.⁵¹ Otro de los lugares donde Lacan hace referencia a la docta ignorancia es al inicio del Seminario 19bis, “El saber del psicoanalista”, donde hace una correlación entre ignorancia y saber:

En esa época, después de todo, esta ignorancia, no olviden que hablo de ignorancia, acabo de decir que es una pasión, *no es para mí una minusvalía*,

⁴⁹ Teresa de Ávila. El libro de la vida. Cap. 20. En Lacan, J. Op. Cit. Clase 7 del 20-02-73. Anexo 6.

⁵⁰ Nicolás de Cusa. (2003). *Acerca de la docta ignorancia*. Libro I: Lo máximo absoluto. Buenos Aires: Biblos. p 47.

⁵¹ Lacan, J. (1997). *El seminario*. Libro 2. Buenos Aires: Paidós. p. 367.

tampoco es un déficit. Es otra cosa: *la ignorancia está ligada al saber*. Es una manera de establecerlo, de *volverlo un saber establecido*. (...)

Dicho esto, luego de lo que les acabo de decir sobre la ignorancia, no se sorprenderán de que les haga notar que la “ignorancia docta”, como se expresaba cierto cardenal, en el tiempo en que este título no era un certificado de ignorancia, un cierto cardenal llamaba “ignorancia docta” al saber más elevado. Era Nicolás de Cusa...⁵²

La pregunta por si hay otro goce que el fálico queda referida a la idea, a la sospecha o la especulación sobre su posibilidad -posibilidad incomprensible- cuyo testimonio nos dan los místicos, testimonio que Lacan rescata en contraposición a cómo eran considerados en los inicios del psicoanálisis:

...todo lo que ellos buscaban, ahí, así, todo tipo de buena gente, ahí, en el entorno de no importa quién, de Charcot y de los otros, para explicar que la mística, esto es, eran asuntos de coger... pero es que si ustedes lo consideran con cuidado, no es eso, no eso, ¡de ningún modo eso! Es quizá eso lo que debe hacernos entrever lo que concierne al Otro: este goce que se experimenta y del que no se sabe nada. ¿Pero acaso no es eso lo que nos pone sobre la vía de la *ex-sistencia*? (...)

...en tiempos de Freud justamente, lo que se intentaba era reducir esta cosa que yo no llamaría en absoluto palabrerío ni verborrea, todas estas jaculaciones místicas que son, lo mejor que se puede leer...

(...) Mediante lo cual, naturalmente todos ustedes van a quedar convencidos de que yo creo en Dios. Yo creo en el goce de la mujer, en tanto que éste está en más, a condición de que este en más, ahí, pongan ustedes una pantalla hasta que yo lo haya explicado bien.⁵³

En esta cita sorprende que Lacan defina al goce de la mujer como una creencia -suya al menos- equiparable o confundible con la creencia en Dios. Esta equiparación podría tener que ver con que la postulación del goce femenino no sea otra cosa más que experimentar la idea de un goce más allá de la medida fálica: un goce que *no significa*, porque no tiene al falo como su referente. De ese goce que se *experimenta como idea*, no se sabe nada o, en términos de Nicolás de Cusa, se sabe que se lo ignora en el

⁵² Lacan, J. Seminario 19bis. Op. Cit. Clase 1 del 04-11-71. Las itálicas son mías.

⁵³ Lacan, J. Seminario 20. Otra vez. Op. Cit. Clase del 20-02-73. p. 24.

sentido del conocimiento; lo que no impide no obstante que estemos ante el establecimiento de un saber.

¿Y por qué no interpretar una faz del Otro, la faz de Dios, puesto que era de eso, por ahí, que yo abordé el asunto recién, una faz de Dios como soportada por el goce femenino, eh?⁵⁴

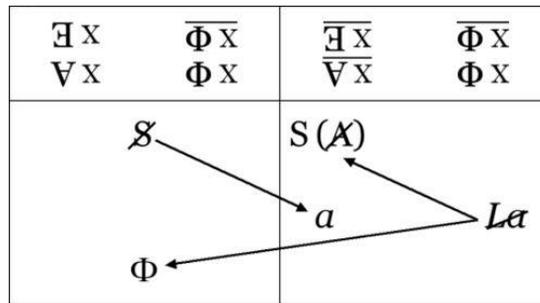
La posibilidad de concebir otro goce, un goce no fálico, efectivamente queda respecto del conocimiento en el plano de lo incomprensible, como un saber ligado al Otro y del que ese goce sería su soporte, por fuera de la normalización operada por la referencia fálica.

En el mismo seminario, en la clase del 19-12-72, Lacan plantea que el goce tiene una propiedad fundamental, a saber: que es el cuerpo de uno el que goza de una parte del cuerpo del otro, pero esta parte del cuerpo del otro, no es indiferente, ya que goza también. Por lo tanto, el “gozar del cuerpo” es un genitivo que, según lo tomemos como objetivo o subjetivo, podría tener: o bien un aspecto sadiano, o bien uno extático; pero en definitiva lo que se dice es que es el otro quien goza. Advierte Lacan que, en esto que acaba de decir, no hay más que *un* nivel, bien localizado, el más elemental en lo que concierne al goce, al goce en el sentido de que *no es un signo del amor*. Recordemos la cita de la primera clase del Seminario 20: “El goce del Otro, del cuerpo del otro que Lo simboliza, no es el signo del amor”.⁵⁵ Si bien el cuerpo del otro es símbolo del Otro, el goce del cuerpo no es signo del amor.

El amor hace signo porque es recíproco. Pero el goce del cuerpo del otro no es una respuesta necesaria ni suficiente para el amor, porque el amor demanda amor, y demanda más, y otra vez (*encore*): dice Lacan que “más” es el nombre propio de la falla desde donde *en el Otro* surge la demanda o el llamado de amor. En consecuencia, el goce en tanto que sexual, es fálico, porque no se relaciona con el Otro como tal. Y tiene lugar del lado hombre: donde el objeto *a* es puesto en el lugar de lo que no puede ser percibido del Otro, sustituyendo al partenaire que falta y constituyendo el fantasma:

⁵⁴ *Ibíd.*

⁵⁵ Lacan J. Seminario 20. Op. Cit. Clase del 21-11-72.



Pero del lado femenino, se produce una diferencia radical: porque del lado de *La* mujer, lo que viene a suplir la relación sexual es otra cosa y no el objeto *a*. Lacan nos había advertido que aquello que los místicos testimonian no tiene que ver con el goce sexual sino con otro goce que debe hacernos entrever lo que concierne al Otro, y que eso nos pone sobre la vía de la ex-sistencia. Como ya señalamos al comienzo, los “x” que se ubican del lado mujer, se sitúan en relación a otra cosa que el objeto *a*, y esa otra cosa, dice Lacan, se señala por su relación con el Otro como *A* barrado. Tal como lo plantea François Récanati (invitado por segunda vez a exponer en el Seminario 20, en la clase del 10-04-73), en ambos lados de las fórmulas que se escriben con cuantificadores existenciales, es decir, tanto en la función padre del lado hombre como en la no-excepción del lado mujer, se juega la existencia en un doble desenganche respecto de la función fálica, a saber: una existencia no puede inscribirse en Φ (el padre como excepción) y la otra no puede no inscribirse allí (no hay excepción, aunque la inscripción es “no-toda”). Si bien se presenta allí la disyunción radical, la discordancia, la falla que obstaculiza cualquier complementariedad posible entre ambos lados (no-relación), por otra parte se abre la cuestión a la relación al Otro cuya incomprensión se debe a su exclusión respecto de Φ , que habitualmente llamamos “más allá”.

Sobre el final de su segunda exposición, Récanati retoma la referencia a S. Kierkegaard (con la que Lacan había concluido su clase del 20-02-73) quien renunció al amor rompiendo el compromiso matrimonial con su prometida Regina, por creer que así podría acceder a la existencia, a esa existencia en cuya vía nos pone la relación al Otro. Pero dice Lacan que, si de existencia se trata, después de todo, Regina también existía. No obstante, Kierkegaard creyó -desde la perspectiva fálica- que sólo podría acceder a esa existencia castrándose, es decir, renunciando a Regina. En ese punto Lacan ubica en Kierkegaard el deseo de un bien no causado por el objeto *a*. Sin embargo, era justamente a través de Regina que él podría haber accedido a esa dimensión. Pero no pudo saberlo. No pudo saberlo, dice Récanati, porque para

Kierkegaard había solamente dos caminos a seguir y se trataba de uno u otro camino: estar o no estar en Φ . No estar en Φ , sería decir no al “para todo x” y vivir como si ya estuviera muerto, ya sujeto a la eternidad en una relación personal con Dios. En cambio, estar en Φ sería buscar a Dios en la relación mediata, por intermedio de su semejante -Regina- a quien sin embargo renunció con la ilusión de poder estar del “otro lado”. Para Regina en cambio, esa encrucijada no se plantea: porque ella, como mujer, está y no está en Φ : está allí sin estarlo del todo.

Para concluir, me interesa insistir en la referencia de Lacan a un deseo no causado por el objeto *a*. El deseo de un bien⁵⁶ que no tenga al objeto *a* como su causa, nos pone nuevamente sobre la pista de otro goce, porque presenta una dimensión más allá del falo, más allá del fantasma y que entiendo sería del orden de la existencia, esa que Kierkegaard quiso alcanzar; pero sin que ello implique la opción de la renuncia. Ahora bien, si no es el objeto *a*, ¿qué causaría a ese deseo? Sobre el final de la clase del 16-01-73 del Seminario 20, Lacan quiere mostrar en qué se diferencia el signo del significante (ya había indicado que el goce no era el signo del amor). El significante, nos recuerda, se caracteriza por representar un sujeto para otro significante. ¿De qué se trata en el signo? El humo, por ejemplo, es signo de fuego. Pero para Lacan, el humo es signo del fumador: si vemos humo en una isla desierta, es signo indudable de la presencia de otro hombre. Entonces el signo, no es signo de algo sino del sujeto: el sujeto en tanto se supone como efecto del funcionamiento del significante. En el amor, dice Lacan, se apunta al sujeto como tal, al sujeto supuesto a una frase articulada, algo que puede ordenarse de una vida entera.

Un sujeto, como tal, no tiene gran cosa que hacer con el goce, pero por el contrario, en la medida en que su signo es algo que es susceptible de provocar el deseo, ahí está el resorte del amor.⁵⁷

Entonces, aquello que puede causar el deseo -más allá del fantasma- es el signo del sujeto. Y concluye Lacan esta clase diciendo que es precisamente por ese camino que intentará mostrarnos dónde se juntan el amor y el goce sexual.

⁵⁶ Cf. Lacan, J. Seminario 20. Op. Cit. Clase del 20-02-73. p. 25.

⁵⁷ Lacan, J. Seminario 20. Op. Cit. Clase 5, del 16-01-73. p. 28.

BIBLIOGRAFÍA:

Nicolás de Cusa. (2003). *Acerca de la docta ignorancia*. Libro I: Lo máximo absoluto. Buenos Aires: Biblos.

Fischman, M. y Hartmann, A. (1995). *Amor, sexo y... fórmulas*. Buenos Aires: Manantial.

Lacan, J. (1997). *El seminario*. Libro 2. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. Seminario 20. Otra vez (Encore). Versión crítica establecida y traducida al español por Ricardo E. Rodríguez Ponte, para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Inédito.

Lacan, J. Seminario 19 "...o peor". Inédito.

Lacan, J. Seminario 19bis. "El saber del psicoanalista" Charlas en Ste. Anne. Inédito.

Le Gauffey, G. (2007). *El notodo de Lacan. Consistencia lógica, consecuencias clínicas*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Nancy, J.-L. (2000). *El "hay" de la relación sexual*. Madrid: Síntesis.

MARIANA GOMILA

Licenciada en Psicología (UBA). Profesora de enseñanza media y superior en Psicología (UBA). Miembro de Apertura Buenos Aires, sociedad psicoanalítica.

e-mail: marianagomila@yahoo.com.ar

J'OUIS SENS, LA RAZON SEXUAL EN PSICOANÁLISIS⁵⁸

J'OUIS SENS, SEXUAL REASON IN PSYCHOANALYSIS

MARTÍN KRYMKIEWICZ

RESUMEN:

La introducción del concepto de goce es una profunda reformulación de la teoría sexual freudiana. Freud concibe lo sexual como una entidad de un orden de legalidad diferente a la representación. Lo sexual y lo psíquico son dos órdenes distintos sometidos a legalidades diferentes. Con el concepto de goce (je'ouis sens) Lacan rompe con esta dualidad articulando la experiencia sensible (de los sentidos, de lo que se siente) al orden del significante, La sensación, en el parlêtre, proviene del significante, es sentido (sens).

PALABRAS CLAVE: teoría- sexualidad- goce- Freud- Lacan

ABSTRACT:

The introduction of the concept of enjoyment is a deep reformulation of Freudian sexual theory. Freud conceives sexuality as an entity with a different order of legal representation. Sexual and psychic are two different orders under different legalities. With the concept of enjoyment (je'ouis sens) Lacan breaks with this duality articulating sensory experience (perception based on sense data) with the order of signifier.

Feeling in parlêtre, comes from the signifier, it is felt (sense of feeling).

KEYWORDS: enjoy- sexuality - theory -Freud -Lacan

...la conciencia brinda en lo esencial percepciones de excitaciones que vienen del mundo exterior, y sensaciones de placer y displacer que sólo pueden originarse en el interior del aparato anímico.⁵⁹

⁵⁸ (2016). *Esquizia*. Revista de psicoanálisis, filosofía y ciencias sociales. Año 0, No. 0. México: San Luis Potosí.

⁵⁹ Freud, S. [1920] (1992). Mas allá del Principio de Placer, cap IV. Obras Completas, tomo XVIII, Amorrortu editores, Buenos Aires.

El cuerpo es el primer instrumento del hombre y el más natural, o más concretamente, sin hablar de instrumentos diremos que el objeto y medio técnico más normal del hombre es su cuerpo.⁶⁰

...en cuanto que, un cuerpo, eso se goza, y más, caemos inmediatamente sobre esto, que no se goza más que por corporizarlo de manera significativa.⁶¹

Volver este goce {jouissance} posible, es lo mismo que lo que yo escribiré: yo oigo-sentido {j'ouis-sens}. Es lo mismo que oír {ouir} un sentido {sens}.⁶²

El dualismo freudiano

El descubrimiento del psicoanálisis por Sigmund Freud se funda a partir de la postulación de una causa psíquica a fenómenos cenestésicos corporales inexplicables por la anatomofisiopatología. La determinación simbólica de los síntomas histéricos es la piedra de toque a partir de la cual Freud concibe al psicoanálisis como una cura que vincula una sensación corporal a la palabra. En la catarsis freudiana se expresa un cuerpo -que gracias a Freud- deviene hablante.

Propongo considerar que el haber articulado el cuerpo al lenguaje, el afecto a la intelección, es el acontecimiento fundante del psicoanálisis.

Ahora bien, si un síntoma corporal es causado por una representación y desencadenado siempre por esta, cabría esperar que enfermos inteligentes y capaces de hacer observación de sí fueran conscientes de tal nexos: supieran, por su experiencia, que el fenómeno somático adviene al mismo tiempo que el recuerdo de un proceso determinado. Es claro que ignorarán el nexos causal, pero también todos nosotros sabemos siempre qué representación nos hace llorar o reír o

⁶⁰ Mauss, M. [1934]. (1991) "Técnicas y movimientos corporales", en Mauss, M. *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos (p. 342).

⁶¹ Lacan, J. *Seminario 20: Otra Vez*. Versión Crítica de Rodríguez Ponte- Clase 3, p. 20

⁶² Lacan, J. *Seminario 23: El síntoma*. Versión Crítica de Rodríguez Ponte- Clase 4: 13 de Enero de 1975, p. 13

sonrojarnos, aunque no conozcamos ni de lejos el mecanismo nervioso de estos fenómenos ideógenos.- Pues bien: es cierto que muchas veces los enfermos realmente observan esa trabazón y son conscientes de ella. Por ejemplo, una señora dice que su ataque histérico leve (temblores y palpitaciones) proviene de una gran emoción y se repite sólo a raíz de hechos que la recuerdan.⁶³

Como reconoce Foucault en historia de la sexualidad, el psicoanálisis tiene el honor biopolítico de haber postulado una sexualidad determinada por el discurso, que sobredetermina cualquier especificidad material anatómica del hablante, subsumido por esa condición al juego de lo simbólico.

Pero toda revolución tiene sus jacobinos, y en este caso el mismo Sigmund Freud, es su propio Robespierre. A nivel teórico Freud sostiene a lo largo de toda su obra la idea de que lo psíquico implica un factor orgánico determinante. Este factor orgánico está localizado en el cuerpo (somático).

En el empeño de rastrear los orígenes de la pulsión sexual hemos hallado hasta aquí que la excitación sexual nace: a) como calco de una satisfacción vivenciada a raíz de otros procesos orgánicos; b) por una apropiada estimulación periférica de zonas erógenas.⁶⁴

Aprehendemos la pulsión como el concepto fronterizo de lo somático respecto de lo anímico, vemos en ella el representante {Repräsentant} psíquico de poderes orgánicos y aceptamos el distingo popular entre pulsiones yoicas y pulsión sexual, que coincide, nos parece, con la doble situación del individuo, el cual aspira tanto a su propia conservación como a la de la especie.⁶⁵

Por fuente {Quelle} de la pulsión se entiende aquel proceso somático, interior a un órgano o a una parte del cuerpo, cuyo estímulo es representado {repräsentiert} en la vida anímica por la pulsión. No se sabe si este proceso es por regla general de

⁶³ Freud, S. [1895] (1992). Estudios sobre la histeria. Parte teórica (Breuer). 4 Estados hipnoides. Obras Completas, Tomo II, Amorrortu editores, Buenos Aires.

⁶⁴ Freud, S. (1976). Tres ensayos de teoría sexual. Parte II. La sexualidad infantil (7). Fuentes de la sexualidad infantil. *Obras Completas*. Tomo VII. Amorrortu Editores Buenos Aires.

⁶⁵ Freud, S. (1976). Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente. Parte III. Acerca del mecanismo paranoico. *Obras Completas*. Tomo XII. Amorrortu Editores Buenos Aires.

naturaleza química o también puede corresponder al desprendimiento de otras fuerzas, mecánicas por ejemplo.⁶⁶

La estructura fundamental de lo psíquico para Sigmund Freud es dualista. Lo psíquico es el encuentro de dos entidades esencialmente diferentes. Por un lado la Qn, la energía, la catexis, la inervación, el afecto, distintas facetas de una misma entidad, que interactúa sobre otro plano, el de las representaciones, una entidad esencialmente diferente, cuya naturaleza está ligada al orden de las ideas, mientras que el afecto queda subsumido a lo somático corporal.

Representación y Afecto son las entidades sobre las que se funda la teorización dualista del psicoanálisis freudiano.

A nivel clínico, o sea lo que Freud *experimenta* a partir de su marco teórico dualista, se verifica en las *neurosis actuales*. Este cuadro nosográfico visibiliza el encuentro de dos planos esencialmente diferentes. En las *neurosis actuales* el plano orgánico-somático es refractario a la “representabilidad” (y por ende analizabilidad) característica de las neurosis psicógenas.

Luego procuré resumir en una fórmula breve la particularidad de las noxas sexuales constitutivas de la etiología de la neurosis de angustia, y arribé (apuntalándome en mi concepción del proceso sexual) a esta tesis: produce neurosis de angustia todo cuanto aparte de lo psíquico la tensión sexual somática, todo cuanto perturbe el procesamiento psíquico de ella.⁶⁷

Alguno de sus interlocutores, Schopenhauer, Stekel, Fechner, por ejemplo, son dignos representantes de esa articulación que se produce entre la filosofía y la fisiología de fin de siglo XIX, Las series complementarias son también concebidas bajo este marco dualista. Ya en 1912 Freud afirma que hay un grano de arena somático en el origen de las perlas psiconeuróticas.

⁶⁶ Freud, S. (1976). Pulsiones y destinos de pulsión. 1ª parte. *Obras Completas*. Tomo XIV. Amorrortu Editores Buenos Aires (1976)

⁶⁷ Freud, S. (1976). A propósito de las críticas a la neurosis de angustia. *Obras completas*. Tomo III. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

... las dos neurosis actuales -neurastenia y neurosis de angustia (quizá se les deba agregar, como tercera neurosis actual, la hipocondría en sentido estricto) -prestan la sollicitación somática para las psiconeurosis, les ofrecen el material de excitación que luego es psíquicamente seleccionado y revestido {umkleiden}, de suerte que, expresado en términos generales, el núcleo del síntoma psiconeurótico -el grano de arena en el centro de la perla- está formado por una exteriorización sexual somática.⁶⁸

En conclusión, a nivel teórico el planteo freudiano propone una razón sexual dualista que articula un plano biologicista-orgánico con un plano simbólico-representacional.

Freud sostiene teóricamente un biologicismo corporal del cual tenía el honor biopolítico de haberse desprendido.

Es posible pensar que el modelo freudiano haya estado influenciado por los modelos dualistas de Schopenhauer, Descartes y Newton.

Para Schopenhauer lo humano es producto del encuentro de la representación y la voluntad. El universo newtoniano está compuesto de dos entidades esencialmente diferentes, la materia (masa) y la energía. En Descartes se trata de lo pensable (cogitable) que da cuenta del mundo material sensible (lo extenso).

De la representación / afecto al significante

Tenemos la sustancia pensante y la sustancia extensa. (...) a lo cual podríamos enganchar esta sustancia en ejercicio, esta dimensión que habría que escribir: dit-mension, d.i.t.-guión-mention.⁶⁹

La postulación de la sustancia gozante por Jacques Lacan implica un punto de llegada de un largo recorrido en el cual teoriza su propio concepto de sexualidad. Es un retorno a Freud entendido como *Retour* en francés que quiere decir darlo vuelta.

⁶⁸ Freud, S. (1912). Contribuciones para un debate sobre el onanismo. *Obras completas*. Tomo XII. Amorrortu Editores Buenos Aires (1976).

⁶⁹ Lacan, J. *Seminario 20: Otra Vez*. Versión Crítica de Rodríguez Ponte .Clase 3, p. 20

.. ¿qué quiere decir, qué es el significante? El significante, por hoy, no es otra cosa, y cierro con esto, visto los motivos que tengo para ello... Diré que el significante se sitúa al nivel de la sustancia gozante como siendo muy diferente de todo lo que voy a evocar, en resonancia con la física... El significante es la causa del goce.⁷⁰

Freud teoriza su dualismo psíquico basado en la representación y el afecto de manera análoga a lo que en la física se concibe como un dualismo entre la materia y la energía. Pero en 1905, el mismo año que Freud publica “Tres ensayos para una teoría sexual” en el ámbito de la física Einstein postula su teoría de la relatividad, que -entre otras tantas consecuencias- cristaliza en la fórmula “ $e=mc^2$ ” que rompe el dualismo newtoniano haciendo equivalentes la materia y la energía a partir de la constante de la velocidad de la luz.

...la moderna interpretación de los acontecimientos atómicos se parece muy poco a la genuina filosofía materialista; de hecho, se puede decir que la física atómica ha desviado a la ciencia de la tendencia materialista que tenía en el siglo diecinueve.⁷¹

Otra de las consecuencias de la relatividad es el concepto de “campo”, que resulta fundamental para la física cuántica y que implica una ruptura con la idea de sustancia en física.

En el nuevo lenguaje del campo, su descripción (basada en lo que ocurre) entre las cargas y no las cargas mismas, es lo esencial para comprender la acción de las últimas. El valor de los nuevos conceptos se elevó gradualmente, llegando el campo a adquirir primacía sobre la sustancia. Se comprendió que jaleo de trascendental importancia se había producido en la Física. Una nueva realidad fue creada, un concepto nuevo para el cual no había lugar en la descripción mecánica. Lentamente, y a través de una verdadera lucha, el concepto de campo alcanzó una significación directora en la Física y ha continuado siendo uno de los conceptos

⁷⁰ Lacan, J. *Seminario 20: Otra Vez*. Versión Crítica de Rodríguez Ponte. Clase 3, p. 22

⁷¹ Heisenberg, W. (1959). *Física y Filosofía*. Buenos Aires: La Isla. p.s 42-43

básicos de la misma. El campo electromagnético es para el físico moderno tan real como la silla sobre la cual se sienta.⁷²

Al proponer la sustancia gozante, Lacan está sosteniendo una nueva razón sexual que rompe con el dualismo freudiano análogo a los dualismos de Schopenhauer, Newton y Descartes.

Lacan siguiendo hasta sus últimas consecuencias lo que fue su manifiesto (así llamó alguna vez a su discurso de Roma, “función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis”) postula la sustancia gozante como consecuencia del campo significante.

En este nuevo modelo se postulan las sensaciones como consecuencia del significante y no de un biologicismo original previo al lenguaje.

En este sentido la relación del hombre al lenguaje se presenta con la estructura de Big Bang que postula Eidelsztein⁷³, y que implica que con la entrada del lenguaje y el Otro, caduca toda determinación causal de origen orgánico y el hablante queda “desviado” de cualquier necesidad natural.

“J’ouis sens” es el operador que condensa el lugar que tiene la sexualidad en la enseñanza lacaniana. Y remite a que puede oírse un sens⁷⁴ (en la acepción de lo que se experimenta sensorialmente). Se unifica de este modo al campo del sentido (pensable) con lo sentido (gozo).

Tanto lo que se siente, como lo que tiene sentido, son consecuencias del significante operando. “j’ouis sens” funciona para el psicoanálisis como “ $e=mc^2$ ” para la física. Permite articular unificándolas, dos entidades que antes se consideraban esencialmente diferentes.

Lacan propone un monismo significante que podría formularse como “así como eso piensa, eso goza (siente)”

⁷² Einstein, A e Infeld, L. (1959). Capítulo 3, apartado 4. Campo y éter en *La física, aventura del pensamiento*. Buenos aires: Losada.

⁷³ El origen del sujeto en psicoanálisis y Del Big Bang del lenguaje y el discurso en la causación del sujeto – El Rey está desnudo N° 5

⁷⁴ sens nm inv 1) faculté d'éprouver le monde par les sensations 2) un des cinq sens traditionnels (goût, odorat, ouïe, vue, toucher) 3) connaissance 4) manière de comprendre, de juger 5) opinion, avis (à mon sens, ce n'est pas juste) 6) raison d'une chose, signification 7) acception, signifié, sémantique d'un mot 8) raison d'être (la vie a-t-elle un sens) 9) direction, orientation 10) mouvement orienté 11) orientation d'une activité, d'une action 12) côté d'une chose 13) au pluriel sensualité, sexualité

Para situar antes de abandonarlos mi significante, les propongo sopesar lo que (...) comporta el “gozar de un cuerpo”, de un cuerpo que, “al Otro, Lo simboliza”, y comporta quizá algo de una naturaleza como para establecer otra forma de la sustancia: la sustancia gozante. ¿Acaso no es eso lo que supone propia y justamente bajo todo lo que aquí significa la experiencia psicoanalítica...? — Sustancia del cuerpo, a condición de que ella se defina solamente por lo que se goza. (...) no se goza más que por corporizarlo de manera significativa.⁷⁵

El monismo significativo que propone Lacan implica concebir “eso habla” como una dimensión que opera como un saber de alguna manera “impensadamente”. Eso habla, implica que hay algo que determina mi pensamiento, que eso me-piensa.

En el mismo sentido, el concepto *j'ouis sens*, implica que todo el espectro de las sensaciones corporales se consideran corporizaciones significantes. En definitiva lo que el hablante siente (sustancia gozante), así como lo que piensa (sustancia pensante), está determinado por una relación al Otro.

El aporte de Lacan al introducir *j'ouis sens* implica considerar lo sensible tan significativo como lo pensable.

La regresión poslacaniana

El poslacanismo al proponer al goce como una instancia determinante más allá del significante, nos vuelve regresivamente a un dualismo freudiano del cual puede decirse que Lacan, en su retorno, criticó teóricamente.

El goce que postulan los poslacanianos, el cuerpo gozante, se basa en el dualismo freudiano de afecto y representación (que suponen equivalente a lo que Lacan concibe como goce y significante). Este goce poslacaniano entiende las experiencias de satisfacción corporal del hablante determinadas por un más allá del significante, como entidad de naturaleza prediscursiva y biológica y que opera en la teoría poslacaniana como un nuevo centro consistente.

⁷⁵ Lacan, J. *Seminario 20: Otra Vez*. Versión Crítica de Rodríguez Ponte— Clase 3, p. 20

Resulta notable como el posfreudismo postula un centro exactamente en el otro polo del dualismo freudiano, en la conciencia de las representaciones. Y su clínica se orientó a un tratamiento del yo por vía de la normalización y adecuación genital, a través de su fortalecimiento.

Actualmente la cura poslacaniana en su rechazo del campo significativo tal como lo concibió Lacan, orienta su clínica a un saber hacer con la satisfacción corporal, donde el gozante aprende a ser autosuficiente en sus satisfacciones y cada vez más prescindente del otro. Los poslacanianos orientan los análisis en relación a la experiencia sensible como lugar de la verdad, en detrimento del saber inconsciente.

La dirección de la cura poslacaniana postula una identificación a la satisfacción, que resulta muchas veces infatuante de un nuevo “self de goce” que en un horizonte de supuesta libertad, deviene cada vez más autosuficiente y resignado del otro.

Y por último, volviendo al honor biopolítico del psicoanálisis que implica una concepción de los fenómenos humanos determinados exclusivamente por lo simbólico, nótese que si la propuesta posfreudiana prolifera en un momento histórico donde en occidente se impone un ideal de progreso basado en la regulación normalizante de un estado al que habría que adaptarse razonablemente, la propuesta libertaria del poslacanismo acopla notablemente con un ideal de época mercantil, donde cada uno responsable de sí mismo, rechazando cualquier terceridad reguladora, donde la existencia se orienta a la autogestión de sus propias satisfacciones a través del consumo.

BIBLIOGRAFÍA

Einstein. A e Infeld, L. (1959). Capítulo 3, apartado 4. Campo y éter en La física, aventura del pensamiento. Buenos aires: Losada.

Eidelson A. El origen del sujeto en psicoanálisis y Del Big Bang del lenguaje y el discurso en la causación del sujeto -El Rey está desnudo N° 5

Freud, S. (1912). Contribuciones para un debate sobre el onanismo. Obras completas. Tomo XII. Amorrortu Editores Buenos Aires (1976).

Freud, S. (1976). A propósito de las críticas a la neurosis de angustia. Obras completas. Tomo III. Buenos Aires: Amorrortu Editores

Freud, S. (1976). Pulsiones y destinos de pulsión. 1ª parte. Obras Completas. Tomo XIV. Amorrortu Editores Buenos Aires (1976)

Freud, S. (1976). Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente. Parte III. Acerca del mecanismo paranoico. Obras Completas. Tomo XII. Amorrortu Editores Buenos Aires.

Freud, S. (1976). Tres ensayos de teoría sexual. Parte II. La sexualidad infantil (7). Fuentes de la sexualidad infantil. Obras Completas. Tomo VII. Amorrortu Editores Buenos Aires.

Freud, S. [1895] (1992). Estudios sobre la histeria. Parte teórica (Breuer). 4 Estados hipnoides. Obras Completas, Tomo II, Amorrortu editores, Buenos Aires.

Freud, S. [1920] (1992). Mas allá del Principio de Placer, cap IV. Obras Completas, tomo XVIII, Amorrortu editores, Buenos Aires.

Heisenberg, W. (1959). Física y Filosofía. Buenos Aires: La Isla.p.s 42-43

Lacan, J. Seminario 20: Otra Vez. Versión Crítica de Rodríguez Ponte

Lacan, J. Seminario 23: El síntoma. Versión Crítica de Rodríguez Ponte

Mauss, M. [1934]. (1991) "Técnicas y movimientos corporales", en Mauss, M. Sociología y Antropología. Madrid: Tecnos

Martín Krymkiewicz

Psicoanalista, Miembro de Apertura, ex residente del Hospital de Emergencias Psiquiátricas Torcuato de Alvear, Buenos Aires, Argentina. Supervisor de Residentes en Hospital Rivadavia y Ramos Mejía en Buenos Aires, Argentina
mekd70@yahoo.com.ar

LA PRÁCTICA ANALÍTICA COMO “CONTRADISPOSITIVO”

THE ANALYTIC PRACTICE AS AN “ANTI-DEVICE”

GABRIELA MASCHERONI

RESUMEN:

Intentaremos pensar cuál es el trabajo a realizar en un psicoanálisis partiendo de la premisa que aquello que produce sufrimiento se sustenta en un *Eso habla solo* que produce efectos y sufrimiento. El pensamiento de Foucault acerca de los dispositivos nos servirá de apoyatura para el desarrollo del trabajo.

PALABRAS CLAVE: ser – dispositivo – discurso – religión – *parlêtre* – contadispositivo.

ABSTRACT: Trying to think about the work we have to do in a psychoanalysis, this article starts with the following premise: all that produces suffering is sustained in an *It that speaks alone*, producing effects. Foucault's thought about devices will be used as a guide for the development of this work.

KEY WORDS: to be – device – discourse – religion – *parlêtre* – anti-device

¿Cuál es el padecimiento que hizo surgir un dispositivo como el del psicoanálisis?
Lacan lo piensa de esta manera:

Ese algo que no anda, ¿en qué se sostiene? Sólo se sostiene en lo que yo soporto, en mi lenguaje, por el *parl'être*, por lo que sólo es *parl'être*, porque si no hablara no habría palabra “ser” (*être*)...⁷⁶

Lo que nos quiere decir es que el sufrimiento del que nos haremos cargo tiene algo que ver con el ser, y éste, a su vez, con el lenguaje. Por eso la idea de Lacan de que “no hay ninguna realidad pre-discursiva”⁷⁷ es decisiva a la hora de pensar cómo operar en psicoanálisis para aliviar dicho sufrimiento. Que la realidad esté dada por el discurso quiere decir, en pocas palabras, que aquello que para nosotros existe, que creemos verdadero y real no está dado, no es en sí, no es universal sino que es histórico y está determinado por la relación que en cada momento se tenga con el saber y la verdad. La manera que tenemos de sentir, movernos, pensar, gozar, padecer, y satisfacernos no es propia, “interna”, ni definitiva sino que es un hecho de discurso. Esta postura

⁷⁶ Lacan, J. (1974/75). *Seminario 22*, clase 6. Inédito.

⁷⁷ Lacan, J. (1992). *El Seminario*. Libro 20. Clase 3. Buenos Aires: Paidós.

epistemológico-filosófica de Lacan -sostenida en una teoría del lenguaje- lo lleva a afirmar:

Hay lenguaje, **eso habla** en el mundo, y a causa de eso hay toda una serie de cosas, de objetos que son significados, que de otro modo no lo serían absolutamente (...) si no hubiera en juego... **significante** en el mundo.⁷⁸

Y también:

“**Eso habla**”, eso va de por sí, es un hecho, diría incluso que es el origen de todos los hechos porque algo toma rango de hecho sólo cuando es dicho, (...) no “cuando es hablado”: hay algo diferente entre hablar y decir. Una palabra que funda el hecho, eso es un decir (...)”⁷⁹

En este sentido, el decir⁸⁰ o discurso que hizo posible el hecho de que *eso hable* fue el discurso del psicoanálisis, en tanto supuso y fundó la existencia del inconsciente. Esta idea sólo fue posible en Occidente luego de que la ciencia moderna, a través de cálculos matemáticos demostrara la existencia de cosas no observables, conmoviendo el saber dogmático medieval que sostenía que la realidad mayormente era lo perceptible, garantizado por Dios, un mundo totalizable, heterogéneo y finito sostenido finalmente en la idea de Uno.

Este nuevo saber que se instala, progresivo, infinito y determinado por la razón, se articula también a una verdad formal, progresiva, de tipo lógica (V ó F). Frente a esta falta de garantía de identidad se va a producir una operación que tendrá una incidencia fundamental en el sistema de pensamiento que quedará funcionando: Descartes, despojándose de todo saber, intenta llegar a alguna certeza. La primera que encuentra es que el pensamiento es causa del ser -“pienso, luego soy”, es decir que el pensamiento es lo primero. Pero dado que el ser se evanecía si dejaba de pensar, la teoría se le derrumbaba; es así que, sintéticamente hablando, termina garantizando que su razón, al ser creada por un Dios perfecto, debía ser veraz. Queda avalada así la evidencia de nuestras ideas; el pensamiento queda articulado a la conciencia y se

⁷⁸ Lacan, J. (1999). *El Seminario*. Libro 5, clase 11. Buenos Aires: Paidós.

⁷⁹ Lacan, J. (2009). *El Seminario*. Libro 18, clase 4. Buenos Aires: Paidós. (La palabra funciona incluso cuando no funda ningún hecho; cuando ordena, cuando ruega, cuando injuria, cuando expresa un anhelo, no funda ningún hecho).

⁸⁰ El decir es un discurso, tal como señala en *El Seminario*, Libro 19, clase 12.

sustancializa en una verdad: “yo soy”. Esta operación quedó instalada como verdad, dejando en segundo plano, o velando, el pensamiento como puro pensamiento, es decir, “*Eso que piensa*”.

Es en el marco de esta nuevo paradigma de saber que nace el psicoanálisis, por eso podemos decir que su práctica “no implica otro sujeto sino el de la ciencia”,⁸¹ impensable antes del nacimiento de la ciencia del siglo XVII. Dicho sujeto (no un individuo universal) se caracteriza entonces por un rechazo a “todo-saber” y, ante la falta de identidad, producir un amarre al ser. Este nuevo sujeto -en la particularidad de un *parlêtre*-, dividido entre saber y verdad, si sufre, sufre porque cree en el ser, al que se identifica con fijeza, velando la falla estructural del campo significativo calculándola toda sobre sí o sobre el semejante. El psicoanálisis interviene cuando un *parlêtre* (hablanser) sufre en exceso por dichos que lo determinan y que desconoce.

Cuando *Eso habla* del sujeto del inconsciente se trata del modo particular en que se entramó el decir para cada caso. Es importante destacar que en psicoanálisis abordaremos el sufrimiento sólo en su aspecto de dichos, dichos entramados en una estructura de lenguaje que configura un asunto a leer.

Lacan sostiene que nuestro trabajo llegará hasta el punto en que el *parlêtre* no crea más en el ser, salvo en el ser de hablar,⁸² en la medida que “eso dice que eso es”. Fíjense qué importante: propone una dirección de la cura que va en sentido contrario a la idea de que hay algo propio y de cada uno, por lo tanto contraria a la idea que con frecuencia se sostiene en el lacanismo de que “el Otro no existe”, dando lugar a afirmaciones como “hay que saber hacer con el síntoma” pues no va a cambiar, o la idea de que existe una frase fantasmática propia que hay que hallar que, además, para algunos habilitaría el pase a ser analista. Si el intento de cancelar la división es el amarre al ser; proponer la misma dirección en la cura implicaría reforzar ese padecimiento sobre el que queremos incidir, produciendo mayor fijeza, inmovilidad, siendo que en el Otro está la posibilidad de la existencia y del deseo.

Para Michel Foucault los modos de ser y sentir que tiene el sujeto resultan de un entramado, de una red de la que se forma parte y sobre la que se puede estar advertido o no. La realidad y/o la subjetividad -en sentido universal- estarían modeladas o gobernadas por dispositivos histórico-políticos que se inscriben siempre en relaciones de poder/saber, es decir, por una instancia no individual. Si bien el término “dispositivo” es

⁸¹ Lacan, J. (1981). *El Seminario*. Libro 1. Apertura del seminario. Buenos Aires: Paidós.

⁸² Cf. *Ibid*, Lacan, J. *El Seminario*. Libro 22.

complejo -Foucault no le da una definición acabada- se trata de un mecanismo heterogéneo, discursivo o no (discursos, instituciones, leyes, proposiciones filosóficas) - en definitiva discursivo porque las prácticas se montan en discursos- que produce sujetos-sujetados a un orden del discurso cuya estructura sostiene finalmente un régimen de verdad. Consisten en un conjunto de praxis, saberes e instituciones cuyo objetivo consiste en administrar, gobernar, controlar, dar un sentido que se supone útil a los comportamientos, gestos y pensamientos de los individuos, constituyendo a los sujetos al inscribir en sus cuerpos un modo y una forma de ser. Ejemplos diversos serían las prisiones, los manicomios, las escuelas, la confesión, las disciplinas, las computadoras, la sexualidad y por qué no el lenguaje mismo, pero no en sí mismos sino en tanto **conforman o forman parte de esa red de saber/poder**. Dicha red se establece entre discurso, cosa y sujeto, es decir que dispositivo y sujeto no son externos uno de otro.⁸³

En Lacan *Eso que piensa y habla por sí mismo* y en forma autónoma dijimos que también es una instancia supraindividual, un mecanismo funcionando que explica no sólo lo que creemos que es algo propio sino también los procesos de cambio en lo social y cultural, es decir, aquello que produce realidad: se trata de la incompletud estructural del orden signifiante funcionando como causa.

En Occidente al menos, bajo la subjetividad del sujeto de la ciencia, casi todos los dispositivos están entramados, sostienen y alientan un discurso que va en refuerzo del ser y la ontología. ¿Cuál sería nuestra función como analistas frente a un sufrimiento que se basa en dicha creencia? ¿Qué tipo de práctica tendrá que ser el psicoanálisis como dispositivo de época?

Agamben⁸⁴ señala que el término “dispositivo” de Foucault tiene su origen en el de “positividad”, nacido del ámbito religioso: mientras la religión natural concierne a la relación inmediata y general de la razón humana con lo divino, la religión positiva o histórica trata del conjunto de creencias, reglas y ritos impuestos desde el exterior a los individuos.⁸⁵ Foucault resalta el conflicto que opone el elemento positivo con la razón: el modo concreto en que los dispositivos actúan al interior de las relaciones, en los mecanismos y en los juegos de poder. La Iglesia utilizaba el término *oikonomia* (administración de la casa o ley del hogar o de la economía) para nombrar la gestión o actividad práctica para atender a un problema particular, actividad desligada del

⁸³ García Fanlo, Luis (2011). *Revista de filosofía: A Parte Rei 74*. ¿Qué es un dispositivo? Foucault, Deleuze, Agamben, marzo 2011.

⁸⁴ Agamben, G. *¿Qué es un dispositivo?* En <http://ayp.unia.es/r08/IMG/pdf/agamben-dispositivo.pdf>

⁸⁵ (J. Hyppolite, Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel, p. 43).

“discurso (logos) de la teología”.⁸⁶ Es interesante señalar que esta economía divina comienza cuando, al introducirse la discusión sobre la Trinidad cristiana, se corría el riesgo de que se vuelva a instalar un politeísmo y paganismo en la fe cristiana; en definitiva nacen para afianzar la idea de Uno. La acción (económica y también política) que hereda entonces la cultura occidental, ejercida a través de los dispositivos, no tienen su fundamento en la relación al Otro sino que, “dispositivo” nombra todo aquello en lo que y por lo que se realiza una pura actividad de gobierno, por eso deben siempre implicar un proceso de subjetivación, deben producir el sujeto a gobernar. Reforzando esta sujeción, y teniendo la verdad como causa, no hay religión sin separación y toda separación conserva o contiene en sí un núcleo auténticamente religioso. La religión sustrae las cosas, los lugares, y/o las personas del uso común para trasladarlas al seno de la esfera separada; el dispositivo que pone en marcha y norma esa separación es el sacrificio, que marca el pasaje de lo profano a lo sagrado, de la esfera de los hombres a la esfera de los dioses por una serie de ritos. Del latín, *Religio* no es lo que une a los hombres y a los dioses, sino lo que vela para mantenerlos separados, distintos unos de otros. Ahora bien, aquello que fue separado del uso de los hombres por medio del rito del sacrificio puede restituirse a través de otro ritual: el de la profanación⁸⁷, y aquello que había sido consagrado a los dioses puede volver al uso común, también para el uso profano o secular.

Nosotros tenemos que operar con el dispositivo “parlêtre” (en tanto le suponemos -y él supone- un saber inconsciente), aquel que está sujeto a un ser y que está separado del Ideal en el que cree. En ese sentido sin duda el psicoanálisis no puede ser otro dispositivo que vaya en esa misma dirección. ¿Qué tendría que “profanar” el psicoanálisis entonces? Los procesos de subjetivación de los dispositivos producen efectos de identidad y de sujeción al ser, en última instancia, a la idea de un A (sin barrar), entramado discursivo -en el que nace el dispositivo del psicoanálisis- que sostiene como verdad la idea de individualismo, biologicismo y nihilismo como causa del sujeto. Si la afección de “ser” (en menos o fallado) del *parlêtre* es el resultado de la sujeción a estas redes o dispositivos bajo los cuales subyace la creencia en el Uno, el Ser y la Identidad, ¿cuál tendrá que ser la operación que se realice en un análisis?

⁸⁶ Cabe señalar que las reglas se acrecientan para reforzar el discurso del Uno cuando la idea de Trinidad del catolicismo la ponía en crisis.

⁸⁷ En contraposición a lo consagrado, es decir, a la salida de las cosas de la esfera del derecho humano, cedidas a los dioses).

Agamben sugiere una estrategia para oponerse a los dispositivos cuando el efecto de su actuación produce malestar, cuando la sujeción es fuerte y produce privación de alguna índole: el “contradispositivo” de la profanación. ¿Qué es lo que fue separado en la neurosis y, en este caso entregado al Ideal? Como dijimos, cuando el hablanser padece de un ser, vela la “falla” estructural calculándola toda sobre sí o sobre el otro, es decir que rechaza o sacrifica la elaboración de saber habilitada por la incompletud del orden significante que había sido puesto de manifiesto. Si se padece de un ser es porque se lo considera lo más propio, olvidando su origen de dicho; se aliena al significante y se separa -en términos agambeneanos- de la elaboración de saber, quedando indisponible para el *parlêtre* en tanto cede el saber sacrificialmente a Otro sin barrar, dejando olvidado que “eso habla”. Si el *parlêtre* sufre porque no responde al Ideal, en la teoría de Lacan llevar al “uso común” la elaboración de saber sacrificada podría reducirse a leer el saber supuesto inconsciente -no sabido- y revelar la estructura relacional del asunto o *sujeto* que lo tenía sujetado. Se hace mediante un trabajo conjunto en análisis, intentando leer y escribir a través de recortes significantes a qué idea de ser o seres estaba aferrado el analizante como parte de una estructura. La neurosis podría ser el modo en que el hablanser responde a que “no hay ninguna realidad pre-discursiva”, yendo esto en detrimento del deseo. Operar desde la posición “función del analista” implicará que la elaboración del saber sea trabajo del analizante, haciendo de la incompletud del significante la causa de deseo; en este sentido la tarea de un análisis es develar la falta de garantía de identidad, tal como sugiere Lacan.

Dijimos que es muy frecuente que el psicoanálisis refuerce el discurso del ser, yendo en contra de sí mismo, postulando un sujeto individualista que, si está fallado, debe responsabilizarse por lo que le pasa, postulando como dirección de la cura la idea de amigarse con el síntoma propio, soportar el goce de cada uno, suponer un inconsciente propio del que hay que desenterrar recuerdos traumáticos, trabajar con la metonimia del decir, hacer poesía con los significantes de la lingüística que dejan sin sentido al *parlêtre*. El psicoanálisis alimenta así la sujeción al dispositivo, aumentando la neurosis, dejando sin sentido al *parlêtre* al olvidar que “la causa es el significante sin el cual no habría ningún sujeto en lo real” y que “el sujeto es lo que el significante representa, y no podría representar nada sino para otro significante”⁸⁸; quedando distinguido así el significante de Lacan del significante de la lingüística.

⁸⁸ Lacan, J. (1985). *Escritos 1*. Posición del Inconsciente. Buenos Aires: Siglo XXI

Eso habla, ese Otro del lenguaje que habla, se particulariza en el inconsciente como discurso del Otro. Será la lingüística, para Lacan, la que estudie el inconsciente que, estructurado como un lenguaje, se sostiene en *lalangue (lalengua)*, develando el modo en que el significante opera en el *parlêtre*. *Lalangue* está ligada a aquello a lo que se alude con la frase “Que se diga queda olvidado tras lo que se dice en lo que se escucha”. Lo que se olvida es el hecho del decir. “*Lalengua* no tiene nada que ver con el diccionario, con la dicción, con la poesía ni con la retórica. El inconsciente tiene que ver ante todo con la gramática y con la repetición -vertiente totalmente contraria a aquello para lo que sirve un diccionario- y allí se podrá leer lo que es significante en cada caso, en articulación con otros. “La vertiente útil en la función de *lalengua* para los psicoanalistas, que tienen que vérselas con el inconsciente, es la lógica”.⁸⁹ Lo que vale en la sesión analítica es el discurso que da traspies o el que se interrumpe, los huecos de sentido, las insistencias. Como psicoanalistas, puede ser nuestro objeto interesarnos por esa lógica del inconsciente; una vez develado el corte que revela la estructura “eso que hablaba” sin ser advertido perderá su eficacia y se levantará el síntoma.

Los significantes hablan entre sí y hablan del sujeto, sustrayéndose éste a cualquier significante último que permita definir su ser. Por eso “al tocar, por poco que sea, la relación del hombre con el significante, (...), se cambia el curso de la historia modificando las amarras de su ser”.⁹⁰

Operar con el significante implica hacer una lectura de la lógica inconsciente que organiza el discurso del Otro y revelar aquello que determinó el “ser” del *parlêtre* en el que debe dejar de creer.⁹¹ Proponemos la práctica psicoanalítica como un contradispositivo que, asumiendo la posición epistemológica y teoría de la existencia que rescate el “ser de hablar” olvidado, se oriente hacia la profanación o recuperación del saber rechazado: un saber no sabido a ser establecido y ordenado en un análisis, que posibilite saber sobre la verdad que estructura la lógica de lo posible e imposible, devolviendo al dicho que determinó el sufrimiento su lugar en la estructura. Trabajar con el Otro de aquello de lo que se padece restablece el balance en la economía política significante, y revierte el discurso del que se presenta padeciendo de la creencia en un ser fallado. Al quedar revelado y operando como causa el S(A) se produce la articulación posible entre el saber y la verdad que habían quedado separados.

⁸⁹ Cf. Lacan, J. (2009). *El Seminario*. Libro 18. Clase 1. Buenos Aires: Paidós.

⁹⁰ Lacan; J. (1985). *Escritos 1*. La instancia de la letra. Op. cit., p. 507.

⁹¹ Lacan, J. (1995). *El Seminario*. Libro 11. Buenos Aires: Paidós.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, G. *¿Qué es un dispositivo?* En <http://ayp.unia.es/r08/IMG/pdf/agamben-dispositivo.pdf>

García Fanlo, Luis (2011). *Revista de filosofía: A Parte Rei 74*. *¿Qué es un dispositivo?*

Foucault, Deleuze, Agamben, marzo 2011.

Lacan, J. (1974/75). *Seminario 22*. Inédito.

Lacan, J. (1981). *El Seminario*. Libro 1. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1985). *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI

Lacan, J. (1992). *El Seminario*. Libro 20. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1999). *El Seminario*. Libro 5. Buenos Aires: Paidós.

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

Lic. Gabriela Mascheroni

Psicoanalista. Miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica

g_mmasch@yahoo.com.ar

LA LÓGICA DEL ACTO PSICOANALÍTICO.

THE LOGIC OF PSYCHOANALYTIC-ACT

MAURO MILANACCIO

RESUMEN:

Un fragmento investigativo, un indicio, algo para pensar al sujeto de la creación como el efecto de una nueva articulación discursiva que surge bajo ciertas coordenadas epistémico-culturales. Se intenta proponer que surge a partir de un acto cuyo estatuto significativo lo caracteriza como tal.

PALABRAS CLAVE: Lógica – acto psicoanalítico – paradigma indiciario – acto sintomático – sorpresa – *après coup* – abducción.

ABSTRACT: A research fragment, a sign, something to think about the subject of creation as the effect of a new discursive articulation appearing under certain epistemic-cultural coordinates. This article tries to propose that the subject of creation appears from an act whose significant statute characterizes it as such.

KEY WORDS: Logic - psychoanalytic act - signal paradigm - symptomatic act - surprise - *après coup* - abduction

Antecedente: el paradigma indiciario.

En los años 1874-1876 aparecen en Alemania unos artículos y un texto sobre la pintura italiana de un autor “ruso”, Ivan Lermolieff⁹². Lermolieff es el anagrama de Giovanni Morelli, un médico italiano que se formó en las más importantes universidades de Suiza y Alemania. Gran conocedor de arte, desarrolló un método para la atribución del autor de una obra que produjo un cierto temblor en el ambiente porque logró cambiar la atribución de muchas pinturas.

⁹² Lermolieff, I. (1890-1893), *Kunstkritische über italienische Malerei*, Leipzig: Brockhaus.

El método que propone Morelli es un método que no podía no gustarle a Freud, que lo aprecia en su “El Moisés de Miguel Ángel”⁹³ del 1913:

Mucho antes de que pudiera enterarme de la existencia del psicoanálisis, supe que un conocedor ruso en materia de arte, Ivan Lermolieff, había provocado una revolución en los museos de Europa revisando la autoría de muchos cuadros, enseñando a distinguir con seguridad las copias de los originales y especulando sobre la individualidad de nuevos artistas, creadores de las obras cuya supuesta autoría demostró ser falsa. Consiguió todo eso tras indicar que debía prescindirse de la impresión global y de los grandes rasgos de una pintura, y destacar el valor característico de los detalles subordinados, pequeñeces como la forma de las uñas, lóbulos de las orejas, la aureola de los santos y otros detalles inadvertidos cuya imitación el copista omitía y que sin embargo cada artista ejecuta de una manera singular. Luego me interesó mucho saber que bajo ese seudónimo ruso se ocultaba un médico italiano de apellido Morelli. Falleció en 1891 siendo senador del Reino de Italia. Creo que su procedimiento está muy emparentado con la técnica del psicoanálisis médico. También este suele colegir lo secreto y escondido desde unos rasgos menospreciados o no advertidos, desde la escoria -«refuse»- de la observación.⁹⁴

La forma de las uñas, lóbulos de las orejas, la aureola de los santos y otros detalles inadvertidos, se aparenta mucho a los actos sintomáticos que Freud en *La psicopatología de la vida cotidiana* analiza y estudia como elementos clave para rastrear la trama del inconsciente.

Acto sintomático

Propongo considerar que la palabra “acto” en psicoanálisis ha sido introducida por Freud en cuanto “acto sintomático”. Es lo que se puede hallar en varias obras a lo largo de su trasmisión. Solo refiero dos ocurrencias: la primera la encontramos

⁹³ Freud, S. (1914). El Moisés de Miguel Ángel, en *Obras Completas Vol. XII*, Buenos Aires: Amorrortu.

⁹⁴ Freud, S., *ibid*, p. 227.

en “Fragmento de análisis de un caso de histeria”,⁹⁵ donde el acto sintomático Freud lo refiere al jugar de Dora, recostada en el diván, con su cartera, objeto donde se condensaría la significación sexual; la segunda, más contundente por lo que aquí estoy desarrollando, se encuentra en *La psicopatología de la vida cotidiana*⁹⁶ donde el acto fallido es un acto fallido y logrado al mismo tiempo, y que Freud lo trabaja en su dimensión significante. Los actos fallidos son a la intención del autor como la mugre en las uñas de las pinturas del renacimiento son a la intención del pintor, algo pasa bajo el texto intencional. Lo que quiero poner en evidencia es la connotación de “acto” que devuelve al concepto una estructura articulada en tres aristas: la ocurrencia (o si se prefiere, la contingencia), la cuestión, en forma de pregunta, relativa al autor, y una lógica significante que anuda la estructura en forma de ocho interior.

Acto psicoanalítico

Lacan propone algo novedoso con el sintagma “acto psicoanalítico” al que dedica el seminario XV.⁹⁷ El seminario es de los años 67-68 y “acto psicoanalítico” es una novedad, por lo tanto consideramos que antes y afuera de la teoría de Lacan, no hay “acto psicoanalítico”.

¿Qué se puede decir del acto psicoanalítico? Para empezar es importante no confundirlo con algo del orden de la acción. No es una respuesta, ni un hacer, no se trata de “hacer algo en la realidad”.

El acto acontece por un decir, a partir del cual el sujeto cambia.⁹⁸

Los efectos significantes del decir producen un saber, un saber inconsciente cuyo autor queda en suspenso. Surge por lo tanto la pregunta: ¿Quién habla?, ¿Quién

⁹⁵ Freud, S. (1905): “Fragmento de análisis de un caso de histeria”, en *Obras Completas* Vol. VII, Buenos Aires: Amorrortu.

⁹⁶ Freud, S. (1901): *Psicopatología de la vida cotidiana*, en *Obras Completas* Vol. VI, Buenos Aires: Amorrortu.

⁹⁷ Lacan, J. (1967/68). *El acto psicoanalítico*. Inédito.

⁹⁸ Lacan, J. (2012). “El acto psicoanalítico”. *Otros Escritos*, (395-406). Buenos Aires: Paidós

piensa?

Esta pregunta lleva a una investigación distinta a la de Freud y de Morelli que, en tanto hombres del final del siglo XIX -inicio del siglo XX, estaban animados por la cuestión del autor anudada al nombre propio.

Para los que asumimos al sujeto del inconsciente como distinto de cualquier individualidad, más bien como “inmixción de una otredad”,⁹⁹ la pregunta que nos convoca requiere de otra hipótesis sobre el autor y el sujeto. La dirección de esta reflexión está enmarcada en la obra de Lacan que en los años 60 del siglo XX tuvo intercambios muy estrictos con varios autores. Nuestra tesis es que las ideas, las teorías, surgen de un conjunto socio cultural que las hace posibles, por lo tanto es más coherente con nuestra tesis no fijarnos demasiado en el autor entendido como un individuo, sino más bien considerar las articulaciones discursivas que constituyen el marco de posibilidades de una cierta producción discursiva. Unas referencias muy interesantes sobre sujeto, autor y nombre propio las encontramos en el texto de una intervención que Foucault hizo en el Collège de France en el 1969, “¿Qué es un autor?”¹⁰⁰ En esta conferencia Foucault expone su investigación alrededor de las condiciones que permiten a ciertas prácticas discursivas activarse, y pone la función-autor a trabajar como forma específica de existencia de ciertos discursos en una sociedad. Vamos entonces a considerar cómo estas referencias pueden permitirnos articular una lógica para el acto psicoanalítico.

Con el saber entendido como efecto del decir, el neurótico *no sabe hacer*, para ser más precisos: *no sabe hacer con esto*. Hay un trabajo de Roberto Harari titulado “¿Cómo se llama James Joyce?”¹⁰¹ que articula estos pasos de Lacan de una forma magistral. Dice Harari que se trata de *saber-hacer-allí-con*. Se abre la posibilidad de pensar al saber no como un corpus ya establecido, sino como algo en acto, que requiere un saber hacer situado.

El psicoanalista es tal en tanto que capaz de producir un acto psicoanalítico. Pero puede considerarse “el autor” de tal acto? Y en todo caso, ¿de qué se trata?

⁹⁹ La referencia aquí es a la conferencia que Lacan dio en Baltimore en el 1966 que tiene como título “Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to any Subject Whatever”

¹⁰⁰ Foucault M. (1999), “Que es un autor?” en Foucault M., *Entre filosofía y literatura*, Obras esenciales, Volumen 1, Buenos Aires: Paidós.

¹⁰¹ Harari R. (1995) ¿Cómo se llama James Joyce? A partir de ‘El Sinthoma’ de Lacan, Buenos Aires: Amorrortu.

No alcanza con que el acto se dé como tal para que sea un acto psicoanalítico. Requiere el retorno de su mensaje invertido, dice Lacan: “el acto demora en la lectura del acto”.¹⁰² Se pueden dar dos interpretaciones de esta afirmación: la lectura del acto es un acto; la lectura del acto *revela* el acto como tal. Las dos interpretaciones evocan la cuestión de la doble inscripción de las huellas mnémicas que tanto atormentó a Freud. Vamos a enfrentar la cuestión desde el estatuto del acto sintomático: el acto sintomático es un acto fallido respecto a las intenciones del hablante. Así aparece en la escena psicoanalítica, como un retoño entre causa explícita y efecto: “no era mi intención”, “no quería”, “no quiero decir que...”, o, más simplemente “no”.

Se trata de intentar formalizar la cuestión del acto que opera psicoanalíticamente como pivot de la dirección que el analista da a la cura.

Para empezar, decimos que hay un lazo entre el psicoanalista en su acto y el acto sintomático, lazo que tiene dos características: en ambos la causa no es intencional, más bien el acto se presenta como el punto de ruptura de la estructura intencional y revela otra estructura -inconsciente- que revela otra lógica; ambos están atravesados por la verdad: lo que en un plano, aquel de la intención, aparece como un error, a otro nivel introduce la posibilidad de retener una verdad.

Entonces, ¿cómo adviene este pasaje?

Hay que poner en evidencia dos dimensiones del acto: por una parte es ruptura de una articulación significativa, de un discurso, de un decir que hasta allí había estructurado el campo de lo posible y de lo imposible. Por este lado, el acto instituye una discontinuidad; por otro lado introduce la posibilidad de lo nuevo, la posibilidad de un nuevo inicio. Surge una pregunta: ¿dónde empieza lo nuevo? Esta es la dimensión donde el acto psicoanalítico coincide con el acto creador. Pero, no hay que pensar que la teoría del acto en Lacan entra en conflicto con la teoría del significante: el acto se coloca al inicio, pero su estructura es desde ya significativa.

El acto, como tal, no está antes de su acaecer, porque es contextual a su lectura. La lectura no es un tiempo segundo al acaecer del acto, más bien instituye el acto mismo. Esto es posible solamente pensando la lectura en una lógica de

¹⁰² Lacan, J. (1967/68). *El acto psicoanalítico*, inédito

retroacción, donde interior y exterior, antes y después, se estructuran según una topología moebiana.

Por fuera de la “manipulación de la transferencia” no hay acto psicoanalítico. Pero cuando el analista interviene, ¿su intervención es un desciframiento o una revelación? Si es un desciframiento, o sea, si se trata de “descifrar” un enigma, la intervención funciona en la medida en que lee de otra manera el texto; si es una revelación, del lado del analizante no se ve nada, hasta que algo se muestra.

Lacan nos orienta con claridad:

(...) no falta gran cosa para que sea reductible a una de las situaciones precedentes, sólo falta que el saber en ciertos puntos que pueden, por supuesto, ser siempre desconocidos, hace falla, y son precisamente esos puntos los que para nosotros, cuestionan en nombre de la verdad.¹⁰³

De lo que se trata en una intervención analítica, no es ni un desciframiento ni una revelación: la intervención queda más bien suspendida entre descifrar y revelar, pero no es ni la una ni la otra, porque no se aplica a un material externo al analizante. El analizante más bien está ya determinado e inscripto en la estructura, en tanto que causado por un cierto efecto del discurso.

El acto que el psicoanalista asume a partir de “yo no pienso”, viene relevado por el analizante que lo lleva a su término a través de la tarea analizante. La intervención del analista no es un “hacer”, es más bien un acto donde el estatuto del psicoanalista queda suspendido, porque el acto en su momento, en su acaecer, no incluye al psicoanalista. Él encuentra su presencia renovada, más allá del “pasaje del acto” (“pasaje del acto” es algo que encontré solamente en el *Seminario XV*).

Nada explica como del acto se pasa a la tarea, o sea, cómo del acto del analista se cumple la tarea del analizante. Queda un salto, una hendidura. Porque si el acto es necesario de todos modos no es suficiente: no hay garantía que dado el acto, el

¹⁰³ Lacan, J. (1967/68). *El acto psicoanalítico*, inédito, sección 3 - 29.11.1967.

analizante se ponga a trabajar. No hay garantía porque hay una resistencia. ¿Pero dónde queda la resistencia? Lacan propone una idea muy interesante:

(...) lo que resiste no es el analizante, ni el analista, lo que resiste es evidentemente el discurso y precisamente en la medida de la elección de que se trata.¹⁰⁴

Hay una resistencia interna al discurso que delimita “lo que se puede decir”. Hasta podríamos decir “lo que se puede pensar”, refiriéndonos a la dimensión consciente del pensamiento, porque algo queda inconsciente. El discurso de cierta manera está vinculado, sometido al fantasma y el acto conlleva una ruptura del marco fantasmático que opone resistencia a lo nuevo.

Hay que estudiar la estructura de la lógica del acto para concebir verdaderamente lo que pasa en un análisis.

Un primer acercamiento: anudamiento entre sorpresa y *après coup*.

Es muy común, en el ámbito lacaniano, recurrir a la lógica del *après coups* para indicar cómo funciona la intervención analítica, lógica que responde a la estructura temporal del futuro anterior. No está mal, pero es muy peligroso si se la aísla y se la toma por sí sola. Conlleva el riesgo de pensar al acto como a una *boutade*, algo de aleatorio, como una apuesta en una tira de dados. También una tira de dados puede estructurarse con el futuro anterior: “apuesto a que salga 5 y habré ganado si sale 5”. Así que el *après coup* no es la estructura lógica del acto, sino solamente un elemento, necesario pero no suficiente.

Les propongo una hipótesis a trabajar: la estructura del acto es una estructura que anuda **sorpresa** y ***après coup***. Se trata de dar cuenta de este anudamiento, que no va de por sí solo. Les propongo pensar la relación entre sorpresa y *après*

¹⁰⁴ Lacan, J. (1967/68). *El acto psicoanalítico*, inédito, sesión 7 - 24.01.1968.

coup como algo equivalente a la relación entre desciframiento y revelación que les propuse hace unas líneas.

Par dar cuenta de la estructura lógica del acto, Lacan en el *Seminario XV* recurre a la lógica de los cuantificadores (pone como base de su investigación los trabajos de Peirce sobre el cuadrado lógico) y en el arco temporal de cinco años llega a la producción de las fórmulas de la sexuación¹⁰⁵ y lleva a la creación del neologismo “notodo”¹⁰⁶.

La abducción.

Una estructura lógica que me parece adecuada para dar cuenta de lo que se está delineando, es la lógica abductiva, nombre que Peirce utilizó para articular una tercera lógica al lado de la deductiva y de la inductiva.

Este será el objeto de una siguiente investigación.

¹⁰⁵ Las formulas de la sexuación aparecen en Lacan, J. *El Seminario*. Libro XIX, *De un Otro al otro*, inédito, y se encuentran desarrolladas en Lacan, J. *El Seminario*. Libro XX, *Aún*. Buenos Aires: Paidós.

¹⁰⁶ Lacan, J. L'etourdit.

BIBLIOGRAFÍA

- Foucault Michel (1999). “¿Qué es un autor?” en *Entre filosofía y literatura*, Obras esenciales, Volumen 1, Buenos Aires: Paidós.
- Freud, Sigmund (1901). “Psicopatología de la vida cotidiana”, en *Obras Completas* Vol. VI, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1905). “Fragmento de análisis de un caso de histeria”, en *Obras Completas* Vol. VII, Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1914). “El Moisés de Miguel Ángel”, en *Obras Completas Vol. XII*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Harari Roberto (1995). “¿Cómo se llama James Joyce?” A partir de ‘*El Sinthoma*’ de Lacan, Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, Jacques. (1967/68). *El seminario*. Libro XV, *El acto psicoanalítico*, inédito.
- Lacan, Jaques (1981). *El Seminario*. Libro XX, *Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jacques. (2012). “El acto psicoanalítico”, en *Otros Escritos*, (395-406), Buenos Aires: Paidós
- Lacan, Jaques (2012). *El Seminario*. Libro XIX, *De un Otro al otro*, Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, Jaques (2012). “El atolondradicho”, en *Otros Escritos*, (473-522), Buenos Aires: Paidós
- Lermolieff, Ivan (1890-1893). *Kunstkritische über italienische Malerei*, Leipzig: Brockhaus.

Mauro Milanaccio: mauro.milanaccio@gmail.com

Psicoanalista. Miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica

ESO HABLA, ARTICULADO A *TEXTO-CLÍNICO*, EN EL MARCO DEL DISCURSO DEL PSICOANÁLISIS

IT SPEAKS, IN RELATION TO CLINIC-TEXT, UNDER PSYCHOANALITIC DISCOURSE

HAYDÉE MONTESANO

RESUMEN:

Si se acepta que "No hay discurso de autor", pero aun así hay discurso; si en el dispositivo clínico eximimos al analizante de sostener "soy yo quien lo dice" en lo que enuncia y sin embargo se espera que hable, será necesario establecer que se produce un decir sin *persona* de alguna índole que lo refiera.

Sostener que *Eso* piensa, habla y goza plantea un régimen discursivo que opera como un nuevo género de discurso -*texto-clínico*- cuya *narrativa* se articula al dispositivo *parlêtre*; a partir de esto se despeja la condición específica de la red conceptual del discurso del psicoanálisis.

PALABRAS CLAVE: Eso - Tercera persona - texto-clínico - inconsciente – sujeto

ABSTRACT:

If it is accepted that "There is no discourse of author", anyway there is a discourse; and in clinical device the analysand is released to keep holding that "it is I (me) who says what is said", and still, if it is expected to continue speaking, it will be necessary to establish that a discourse is produced without a person as reference.

In affirming that "it thinks, it speaks and it enjoys" develops a new discursive regimen that operates as a new clinic-text discourse, which narrative is in relation to *parlêtre* device; then, an specific conceptual network condition is cleared out in psychoanalysis.

KEY-WORDS: It - third word - clinic text - unconscious - subject

Introducción

Bajo cierta condición descriptiva, la situación que se enmarca como clínica psicoanalítica puede ser pensada como un dispositivo de palabra que compone una narrativa comparable a otras formas narrativas. Sin embargo, si se asume la posición epistemológica de plantear que un dispositivo es en tanto tal un hecho de discurso,

los elementos que participan de la situación discursiva adquieren valores diferentes según el discurso que los articule. A su vez, si se acuerda en que un discurso es la escritura de una estructura, la posición de cada elemento define su valor, conforme con la función en la que operan.

Partiendo de este paradigma, propongo revisar la condición operativa con que se articulan algunos de los elementos que participan de la situación narrativa en la clínica psicoanalítica, intentando comprender cómo el *texto clínico* no podría admitir la firma autoral de persona alguna, ya sea que se piense el término “persona” en su sentido amplio o que se calcule la representación de las personas gramaticales. La línea de abordaje será en su articulación a “eso habla”.

¿Tercera persona?

Una primera aproximación para ordenar este desarrollo, será justamente considerar qué implica en el campo teórico y ético aceptar que “eso habla”, en la clara y evidente confirmación que no se está calculando en esa idea que “eso” que habla tenga algún estatuto conceptual ligado a la lingüística o la narratología; desde esos campos “eso habla” es impensado. Por lo tanto, ya se puede anticipar que la configuración narrativa del dispositivo clínico psicoanalítico se regula con un régimen lógico específico.

Si esto es así, anticipamos la descomposición en nuestra práctica discursiva del tránsito narrativo que parece sostenerse en las tradicionales personas gramaticales; las que desde el “yo” que enuncia al “tú” que recibe el mensaje construyen el circuito de intercambio para las personas concretas que asumen dos roles sociales diferenciables: analizante / psicoanalista.

Al descomponer esa narrativa, las condiciones de las personas gramaticales si bien conservan su estatuto lógico, tal como lo sostienen en general los lingüistas, lo más relevante es que se muestran insuficientes a la hora de “representar” la posición generadora de enunciación ubicada en un sujeto. Un modo posible de recuperar esta idea en Lacan es la siguiente cita, perteneciente a la clase 1 del seminario 16:

¿Qué hacemos nosotros en el análisis sino instaurar por la regla, un discurso tal, que el sujeto suspende algo allí? ¿Qué? Lo que precisamente es su función de sujeto, es decir, ser dispensado de sostener su discurso de un “yo digo”, pues es otra cosa hablar que plantear “yo digo lo que acabo de enunciar”. El sujeto del enunciado dice: “yo digo”, dice “yo planteo” como yo hago aquí con mi enseñanza.[...] He ahí a ese sujeto dispensado de sostener lo que enuncia.¹⁰⁷

Claramente en la cita queda establecida la distinción entre el sujeto del enunciado, señalado en la primera persona del singular “yo”, de aquella otra instancia que desvanece la integridad unificada y nos remite a la hipótesis de la enunciación, plano discursivo que habilita la pregunta ¿quien dice lo que “yo” enunció? Si sostenemos la interrogación sobre el referente del decir, la línea conceptual nos orienta a pensar la enunciación como la otra cadena -tal como se puede leer en el grafo del deseo- lo que puede sintetizarse con la expresión: “el inconsciente es el discurso del Otro”, tomando en consideración que “decir” no es lo mismo que hablar. En ese sentido, se puede ya anticipar que el decir se corresponde a un discurso de alguna forma articulado y que no podría asignarse a un sujeto que lo soporte; por lo tanto “hablar” parece abrir otra línea de indagación, aquella que se produce en la expresión “eso habla”, en la que “eso” no admite la menor posibilidad de confundirse con persona alguna, sea en sentido amplio o gramatical. Dos citas de Lacan para fundamentar lo expuesto:

Eso habla. ¿Pero por qué habla? ¿Por qué eso habla para el sujeto mismo? ¿Por qué eso se presenta como una palabra, y esa palabra, es eso, y no es él? ¹⁰⁸

[...] no solamente hablo, ustedes hablan e incluso "eso habla", como lo dije, eso va de por sí, es un hecho, diría incluso que es el origen de todos los hechos porque algo toma rango de hecho sólo cuando es dicho, hay que decir que no dije "cuando es hablado": hay algo diferente entre hablar y decir.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Lacan, J. (2008) *El seminario. Libro 16 De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós. p. 16.

¹⁰⁸ Lacan, J. (2004) *El seminario. Libro 3 Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós. p.424

¹⁰⁹ Lacan, J. (1971) *El saber del psicoanalista*. Inédito

Esta segunda cita establece una vuelta más sobre la condición del decir y el hablar, movimiento que permite hipotetizar que el pronunciamiento: “eso habla” es un *hecho* efecto de un decir, en ese sentido propongo que se trata del decir del discurso del psicoanálisis.

Llegados a este punto y para avanzar sobre fundamentaciones teóricas y conceptuales en las que se sostiene el “eso habla” como noción insoslayable del psicoanálisis en general y en la enseñanza de Lacan en particular, es necesario localizar desde qué punto de partida se construye esta idea central en nuestra práctica.

De la tercera persona al “eso habla”

Plantear que hay un punto de partida remite a cierta condición histórica, en ese sentido, podemos afirmar que las condiciones de existencia del psicoanálisis están dadas a partir del sujeto de la ciencia moderna. De tal modo, que el psicoanálisis opera con un sujeto particular, un sujeto dividido, dividido entre saber y verdad; división que Lacan lee en la teoría psicoanalítica y escribe con su álgebra desde el contexto epistemológico en el que se posicionó. Sin embargo, los inicios del psicoanálisis se relacionan con otras formas de registrar una división percibida como una extrañeza, que ni siquiera se corresponde con la noción de sujeto que construyó Lacan, ya que en todo caso, la extrañeza se suscita justamente porque resulta impensable sobre la hipótesis del individuo. Pero es incuestionable que algo insiste en quebrar la unidad de una primera persona del singular que sostiene sin fisuras “yo digo, porque pienso”, desconcierto interpretado desde diferentes concepciones filosóficas, esotéricas y cientistas, llegando a ser designado en sentido amplio como “inconsciente”.

En este punto, para ordenar el desarrollo, tomaré como referencia algunas ideas presentadas por Guy Le Gaufey en la introducción de su libro “Anatomía de la tercera persona”.

La línea que propone el autor es la que indica que el *wo es war, soll is Ich werden* planteada por Freud, diagnostica que en “el corazón del sujeto hablante”¹¹⁰ se produce una zona que si bien es neutra, se manifiesta como una invasión y obstáculo al desarrollo de la subjetividad. Desglosando esta primera idea, se advierte que el acento está puesto en analizar la cuestión a partir de la formulación cartesiana de una subjetividad cuyo centro es el *ego* que existe en el soporte de su propio pensamiento. Se produce un deslizamiento a la condición de “hablante” que pasa del *ego* al “yo” como persona gramatical con todo el peso de la unidad discursiva, por esa razón, la designada como “zona neutra en el corazón del sujeto” es comprendida desde el parámetro gramatical. Esto implica que “zona neutra” es el modo de una tercera persona gramatical, definida por la ausencia de cualquier forma de primera persona, ya que la alternancia entre el “yo” y el “tú” no serían más que los lugares en los que se turna la primera persona. A su vez, plantearlo como “zona” denota un criterio de espacialidad que bien se puede relacionar con lo que luego será pensado como lugar en el aparato psíquico, produciendo como conclusión que si “ello habla” alguna personificación gramatical lo avala.

Lejos queda este criterio estrictamente gramatical del campo de la lingüística que toma de referencia la enseñanza de Lacan; en el decir categórico de Benveniste la tercera persona es la no persona, tal como se puede leer en la clase 22 del seminario 3:

La susodicha tercera persona no existe. Lo digo de paso para empezar a socavar algunos principios muy arraigados en ustedes por culpa de la enseñanza primaria de la gramática. No hay tercera persona, Benveniste lo demostró perfectamente.¹¹¹

Volviendo al texto de Le Gaufey, se puede leer que el paso siguiente a la categorización de neutro y no neutro, pero sosteniendo esa mitad de camino que admite la personificación, es establecer bajo la designación de “representaciones reprimidas” a la intromisión acontecida en el “corazón del sujeto”. La maniobra da como resultado establecer que lo reprimido, aunque en lo inmediato no se lo

110 Le Gaufey, G. (2001). *La anatomía de la tercera persona*. Buenos Aires: EDELP, p.12
111 Lacan, J. (2004). *El seminario. Libro 3 Las Psicosis*. Buenos Aires: Paidós, p.396

considere propio, no se está autorizado a suponerlo ajeno; a lo que agregó que de allí a la responsabilidad subjetiva sólo resta un pequeñísimo paso.

Sin embargo, aun cuando no hay indicios en su texto sobre el propósito de relacionar su desarrollo con el tema de la responsabilidad subjetiva -que no menciona- Le Gaufey introduce un giro elocuente hacia los orígenes de los Estados modernos.

Su movimiento consiste en inscribir lo que él llama el acontecimiento del inconsciente freudiano en un contexto epistémico mucho más amplio, que le permite localizar una relación insospechada, tal como lo expresa en la siguiente cita:

...al proponer de ese modo su hipótesis del inconsciente, el psicoanálisis se inscribió en la lenta y sorda evolución de una **personación** del sujeto que se encontraba en las rupturas y los meandros de la constitución de los Estados modernos¹¹².

La perspectiva que indaga el autor se construye a partir de la noción de transferencia, concepto específico de la cura psicoanalítica, dado que esta instancia remite a la interiorización de una tercera persona, que se corresponde con la posibilidad de existencia del lugar ocupado por un analista. Sin embargo, la apuesta en su texto es localizar bajo qué giros se complejiza la noción de esa tercera persona, aun partiendo de condiciones previas al surgimiento mismo del psicoanálisis, tal como es la idea de *representación* política que reconoce su génesis -previa al momento histórico del surgimiento de los Estados modernos- en la persona ficticia propuesta Hobbes en el “Leviatán”. Se trata en este caso de cosas personificadas instaladas entre la persona y la no-persona; su especificidad es que siendo sujetos del derecho no pueden decir “yo” sin la interpósita declaración de un otro debidamente designado para la representación.

Desde esa lógica, avanza hacia la instalación fáctica del Estado moderno, tomando la Declaración de los Derechos del hombre y el ciudadano como el signo de una duplicidad que deja expuesto un punto medio que distingue y a la vez conecta al “hombre” y al “ciudadano”. Se torna imposible confundirlos tanto como

112 Le Gaufey, G. (1995) *La anatomía de la tercera persona*. Buenos Aires: EDELP, p.12

separarlos; si el ciudadano implica una plena pertenencia al nuevo soberano, -el pueblo o la nación-, el hombre es la condición que hace límite a esa “voluntad general” y que lo parcializa de una sujeción absoluta, como lo era antes el súbdito del rey por derecho divino. El “hombre” se constituye como una denominación de lo que no pasa por la representación política, aquella que articula al ciudadano con su representante encargado de poner en práctica la “voluntad general”.

Por lo tanto el hombre, librado del alcance de una ciudadanía absoluta, retoma bajo nuevas coordenadas *la pertenencia a sí mismo*. Sin embargo, esto no objetó la necesidad de establecer a qué o con qué se correspondía la condición de hombre irreductible a ciudadano. Le Gaufey señala que la respuesta se delinea a partir del “magnetismo animal”. El fluido magnético universal, teoría que explicaba el movimiento y animación de la materia, en equivalencia a la gravitación newtoniana, es la idea de la que parte Mesmer para construir su teoría del “Magnetismo animal”. Llegados a este punto, en que puede parecer que nos adentramos en vericuetos ajenos al tema de este trabajo, cabe la pregunta: ¿Por qué podría ser de nuestro interés esta vía que introduce Le Gaufey? La respuesta está dada en la lista que él nos propone, demostrando como se da una evolución del magnetismo animal al inconsciente freudiano, pasando de magnetismo a “hipnosis”, de “atención” de Liebeault a la libido freudiana, Charcot y toda una serie de prácticas todas ellas vinculadas por la noción de “fluido” que atravesó el siglo XIX.

Para cerrar este punto, tomo una cita de su texto:

Parecía necesario entonces sondear lo que, en ese hombre considerado como siempre en su falsa eternidad, escapaba de la representación que él se daba a sí mismo (confundida muy a menudo con conciencia), sin que se pensara mucho que esta duplicidad subjetiva pudiera ser también una consecuencia de su nueva naturaleza política. El inconsciente freudiano -miembro de esa estirpe a pesar de todos los “cortes epistemológicos” con los que a veces se lo quiera proteger- llevaba a su culminación la intimidad de ese clivaje.¹¹³

113 Le Gaufey, G. (1995) *Anatomía de la tercera persona*. Buenos Aires: EDELP p.15

Conclusiones

El campo teórico que se estableció con el aporte de Le Gaufey, permite localizar una red conceptual que articula una buena parte de los fundamentos epistémicos freudianos, otorgando la condición de persona gramatical a la construcción de una tercera persona que si bien bien no puede sostenerse en la enunciación del “yo”, filtra el problema de la personificación, en tanto que para que hable debe haber inexorablemente un emisor. A su vez, esto se implica con la idea de “hombre” por fuera de la representación, reforzando las teorías de fluidos, magnetismo y su derivación energética, que no sólo plantean sustancias previas al lenguaje, sino que además justifican mediante la internalización de esas consistencias “universales” su emergencia en el plano individual. Por lo tanto, en el individuo, se verifica lo reprimido inconsciente o el caldero de las pulsiones del “ello”.

Esta construcción teórica es solidaria de la idea de la duplicidad expuesta por Le Gaufey, ya que opera en una dirección que lleva el problema de la división a la formulación de dos términos heterogéneos; la abstracción del ciudadano ligado a la representación delegada y la materialidad del hombre irrepresentable.

En la dirección de la enseñanza de Lacan que podemos sostener como contraria, la división entre saber y verdad en el origen del sujeto, ubica el problema en otro campo epistemológico. Por ejemplo, la dimensión del “eso habla” adquiere de manera inequívoca la condición del lenguaje y el materialismo para pensar la existencia del sujeto. Esto se puede fundamentar desde una gran cantidad y variedad de citas de su enseñanza, me remito a una que nos da la apertura necesaria para articular las ideas presentadas:

Hay lenguaje. eso habla en el mundo, y a causa de eso hay toda una serie de cosas, de objetos que son significados, que de otro modo no lo serían absolutamente. Quiero decir si no hubiera en juego, si no hubiera significante en el mundo.¹¹⁴

114 Lacan, J. (1999) *El seminario. Libro 5 Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós p.230

Me permito interpretar la cita en el contexto amplio de la enseñanza de Lacan, extendiendo su alcance en la justificación de la lógica que en ella se puede leer. Su argumento nos lleva a la “máquina del lenguaje” y, si por lo tanto, de significantes se trata, en una primera instancia parece aludir a la condición canónica de la función de significar, según la lingüística, cuyo dominio está aludido como el mundo en general. Pero si retomamos la teoría del significante de Lacan, no sólo se sostiene que el significante en tanto tal no significa nada, sino que además un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante. Desde esta última afirmación se encuentra el argumento para situar el estatuto que adquiere la representación, que más allá de oponerse a la teoría clásica que plantea al lenguaje como el instrumento para representar lo ya dado, se exime de la delegación al otro autorizado.

Según lo expuesto, “eso” no podría asociarse a ninguna tercera persona gramatical, ya que si se trata de la máquina del lenguaje y la representación implica al significante, del que Lacan dice: “no tiene cabeza”, que “eso hable” nos indica que hace falta la escucha que lee para hacer operativo en el decir de un discurso lo que atañe al sujeto, al saber y la verdad.

BIBLIOGRAFIA

Lacan, J. (2004). *El seminario. Libro 3 Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós

Lacan, J. (1999). *El seminario. Libro 5 Las formaciones del inconciente*. Buenos Aires: Paidós

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

Lacan, J. (1971). *El saber del psicoanalista*. Inédito

Le Gaufey, G. (2001). *La anatomía de la tercera persona*. Buenos Aires: EDELP

Haydée Montesano: haydeemontesano@gmail.com

Psicoanalista, miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires

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

Psicología Universidad de Buenos Aires

LACAN Y UN PARADIGMA DEL AMOR EN OCCIDENTE

LACAN AND A PARADIGM OF LOVE IN WEST

MARÍA INÉS SARRAILLET

RESUMEN:

El trabajo busca establecer un posible entrecruzamiento entre los términos amor-deseo-goce/gozo, situados como producto de la dimensión discursiva y no como entidades atemporales, considerando ciertas coordenadas históricas y filosóficas que permiten ubicarlos en relación a la figura de Dios y al problema del UNO. Se intenta cernir la posición de Lacan al respecto teniendo en cuenta algunos desarrollos de Denis de Rougemont, autor de referencia en el Seminario XX: "Otra vez".

PALABRAS CLAVE: amor - occidente - psicoanálisis - historia - deseo - goce - gozo - mística - mujer - Dios

ABSTRACT:

This work seeks to establish a possible crossover among the terms love-desire-enjoyment/joy, located as a result of discursive dimension and not as timeless entities, considering certain historical and philosophical coordinates that allow to place them in relation to the figure of God and the problem of "the ONE". It tries to sift Lacan's position on the matter, taking into account some developments of Denis de Rougemont, the author referred to in Seminar XX: "Again".

KEY WORDS: love - West - psychoanalysis - history - desire - enjoyment - joy - mystical - woman - God

Existe una abundante producción teórica-bibliográfica en el psicoanálisis lacaniano acerca del tratamiento del amor, del deseo y del goce (gozo) en la enseñanza de Lacan. Dicha producción está motivada en la ambigüedad, la multivocidad y los deslizamientos en el sentido que estos términos detentan en sus *Escritos* y en la trama discursiva de sus Seminarios. Algunas lecturas no desconocen la complejidad y aún las contradicciones que surgen en sus articulaciones conceptuales, pero otras reducen estos problemas generando en la transmisión versiones simplificadas,

sustanciales y atemporales sobre estos asuntos. Tomemos como ejemplo al deseo - en su condición de insatisfacción- caracterizado como “extravagante”, como aquello que “despista”,¹¹⁵ al amor como fundamentalmente “narcisista”, o al “goce” considerado como “pulsión de muerte más libido” o como “radicalmente autoerótico”: el Uno-solo, en su goce fuera de la semántica.¹¹⁶ Esta noción de “goce” adjetivado como “mortífero” se articula a la idea de un Uno-solo como real corporal, conjunción del Uno -pensado como significante- y el cuerpo (en el sentido banal): Se caracteriza como “Uno de goce”.¹¹⁷ “Uno sin Otro”, o goce “maligno e inextirpable”.¹¹⁸ Estas versiones generan puntos de vista que determinan nuestra posición como analistas en la dirección de las curas, a menudo ciertamente pesimistas.

En oposición a estas vertientes teóricas, es posible establecer cierta articulación entre las instancias del amor, el deseo y el goce o gozo y la temática del Uno en el campo de la filosofía y la religión. Denis de Rougemont, autor referido por Lacan, nos aporta una serie de coordenadas que permiten pensar estos términos en su dimensión histórica y cultural, y el lugar novedoso que ocupan en la propuesta lacaniana para el psicoanálisis.

1-Eros: uno con dos

La crítica de Lacan a la noción del Eros Freudiano, producto de la reedición de una mitología tomada del filósofo presocrático Empédocles es bien conocida. Esta idea supone la posibilidad de unión en el amor, haciendo de dos uno. Tal vez no es tan conocido el esfuerzo de Lacan por desmontarla, ubicando las repercusiones de la idea del UNO a través de los siglos en la filosofía y en las distintas formas que ha tomado el amor a Dios. Partiendo de la discusión sobre el Ser como Uno en Párménides que se establece en el diálogo “Parménides” de Platón -de donde surge la afirmación “*Hay Uno*” o “*Il y a de l’Un*” devenida en una especie de estribillo en el

¹¹⁵ Cf. Miller, J-A. (2014) Contratapa de *El Seminario*. Libro 6. Buenos Aires: Paidós.

¹¹⁶ Cf. Miller, J-A (2012) Contratapa del *El Seminario*. Libro 19. Buenos Aires: Paidós.

¹¹⁷ Cf. AMP (2014). Un real para el siglo XXI. p.366. Scilicet. Buenos Aires: Gramma

¹¹⁸ Op. cit. P. 294

psicoanálisis lacaniano- podemos derivar dos posiciones: la del neoplatonismo y la de Lacan.

a) Los neoplatónicos plantean una reflexión sobre lo Uno como principio del cual todo procede,¹¹⁹ lo Uno como carente de oposición. De allí surge una tendencia especulativo-filosófica, pero también una vertiente místico-religiosa que postula la unión mística con Dios como Uno. De esta posición se desprende la idea de un amor fusional en función de un Uno absoluto (sin oposición) o “un uno absolutamente solo”.¹²⁰ Lacan advierte la importancia de este sistema de ideas dado que incide en la clínica a partir de nuestros presupuestos sobre el amor, teniendo en cuenta que pueden operar en el concepto de amor de transferencia freudiano al que opone su noción de sujeto supuesto saber.

Esta concepción subyace en múltiples versiones del amor divino y del amor terrenal en la cultura occidental y se imbrica en la polaridad amor-odio presente en la noción de pulsión de muerte freudiana con su contrapartida el Eros como pulsión de vida que busca la reunión de la sustancia viva dispersa. Pensadas en términos biológicos, para Freud ambas pulsiones tienden a la conservación, al restablecimiento de un estado anterior perturbado por la génesis de la vida.¹²¹

b) El punto de vista de Lacan se apoya en la dialéctica del referido “Parménides” de Platón, en una dirección opuesta a los neoplatónicos. En el análisis lacaniano el “*Hay Uno*” es postulado como *un decir*. “*El Uno es*” o “*El Uno no es*” son hipótesis dichas y discutidas en sus consecuencias. Sin entrar en la profundidad dialéctica de este desarrollo se puede afirmar que al extraer las contradicciones y los equívocos de ese decir, en el Diálogo Platónico el Uno se desvanece como Ser. Estos dilemas filosóficos no son ajenos al campo de las matemáticas. Lacan sostiene que en ese campo reina la mayor ambigüedad respecto del Uno como número, considerando por ejemplo los números irracionales, el infinito de Cantor o el conjunto vacío.

R. Guitart, en su libro “Evidencia y extrañeza” aborda en términos matemáticos algunos aspectos de esta cuestión. Postula que las matemáticas se despliegan a

¹¹⁹Cf. D' Amico Claudia (2007). *Todo y Nada de Todo*. Selección de textos del neoplatonismo latino medieval. Buenos Aires: Ed. Winograd.

¹²⁰ Cf. Lacan, J. El Seminario, *Libro 20, Otra vez* (Encore). Versión Crítica de R. Rodríguez Ponte. Clase del 20/2/1973, p.7

¹²¹ Cf. Freud, S. (1996) O. C. Tomo XIX. *El yo y el Ello*. Apartado IV “Las dos clases de pulsiones”. Buenos Aires: Amorrortu

partir de la escritura de una intuición referida al problema de lo uno y lo múltiple, que podría formularse: $1 \rightarrow 2$, ya que $1=1$ (otra vez) lo que implica también $2 \rightarrow 1$. Estas formulaciones permiten pensar por ejemplo el amor y la sexuación en el pensamiento de Hegel, ya que ambos implicarían establecer la diferencia y tomar como uno.¹²²

Dada la equivocidad del Uno, la propuesta de Lacan más potente para el psicoanálisis es el concepto de “uno” (1) que se establece según la operación lógica de Fregue: El uno (el número) que surge sólo del cero,¹²³ con lo cual se cuentan dos, y el número dos se vuelve “impar”. De este modo se construye la serie de números a partir de añadir este uno en más, lo cual da la estructura de la repetición significativa y del sujeto. Es imposible pensar al Uno solo en esta perspectiva establecida para escribir la lógica de cualquier caso de neurosis, de allí que las diversas fórmulas y matematizaciones de Lacan que inscriben la estructura de las neurosis presentan al menos 3 lugares y en general cuatro, por ejemplo: Metáfora paterna-Grafo-Cadena borromea-Esquema R-etc.

2-Paradigma del Uno absoluto: El amor pasión en D. de Rougemont

“Amor y Occidente” (1938) de Denis de Rougemont¹²⁴ es una obra referida por Lacan,¹²⁵ que a pesar de haber recibido algunas críticas es lectura obligada para muchas investigaciones sobre el tema del amor, forjadas en el campo de las ciencias sociales, la filosofía y el análisis literario.

Denis de Rougemont postula el predominio del paradigma del amor-pasión en la conciencia occidental, situando un corte histórico que marca su aparición en los siglos XII y XIII. En este contexto, la noción de paradigma amoroso es entendida en un sentido amplio: podría pensarse -parafraseando a Ercole Lissardi-¹²⁶ como una

¹²² Cf. Guitart, R. (2000). *Evidencia y extrañeza*. Buenos Aires: Amorrortu, p. 114

¹²³ Cf. Mascheroni, G. (2014). *Los neologismos de Lacan. Una teoría en acto*. Buenos Aires: Letra Viva. Cap. “Lenguaje, lógica y realidad”.

¹²⁴ D. de Rougemont (1945). *Amor y Occidente*. México: Ed. Leyenda.

¹²⁵ Este autor es citado por Lacan en *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, en las clases 9 y 11 de la versión Paidós. y en *El Seminario, Libro 20* clase 7 del 20/2/73. Versión R. Ponte.

¹²⁶ Cf. Lissardi, E. (2013). *La pasión erótica*. Del sátiro griego a la pornografía en internet. Buenos Aires: Paidós

tradición de figuras de sensibilidad y pensamiento, que han encarnado en la historia de Occidente la idea de amor. En particular, la configuración discursiva del amor-pasión permanece bajo diversos disfraces en nuestros días en la estructura que toma la vida amorosa en el mundo contemporáneo, especialmente en la versión del romanticismo.

Este paradigma se revela en algunas producciones literarias y artísticas del siglo XII, como en la leyenda de Tristán e Isolda (un idilio que escapa a las normas sociales y morales establecidas y que culmina con la muerte de la pareja protagonista) y en la retórica del fin'amor, la poesía trovadoresca que exalta el amor cortés.

La concepción del amor que supone el amor-pasión se sostiene en función de determinadas condiciones: Se trata de un amor heterosexual desgraciado, ya que se desarrolla en el conflicto entre la opción de la pareja obligada por el contrato matrimonial y el amor apasionado por una relación fuera del matrimonio (infidelidad). Por ende es un amor no satisfecho que implica necesariamente sufrimiento, y que el autor refiere a lo que llama "*la angustia de ser dos*".

Rougemont subraya en Tristan e Isolda la prevalencia de la necesidad de ausencia del otro, como manifestación de la voluntad de morir. La pasión va "más allá del principio del placer",¹²⁷ como espera del anonadamiento del propio ser: el goce total reside en que el amor naufrague. Algunas de estas condiciones se cumplen en el modelo del amor cortés, -estudiado por Lacan especialmente en *El seminario 7, La ética del Psicoanálisis*- a partir del cual la figura de *la Mujer* empieza a contar en la historia occidental. Este último es un amor fuera del matrimonio, fuertemente ritualizado. El caballero jura fidelidad a la *Dama* idealizada (a veces denominada "*Mi Señor*") y debe realizar pruebas, al modo de los ritos iniciáticos, para obtener sus favores, también pautados y predeterminados. La *Dama* "siempre dice no", por ende, este amor se encuadra en el modelo de amor frustrado, desgraciado. Se trata de un tema literario, una producción artística en la cual se valora e idealiza la figura de la *Dama* en términos de composición abstracta e ideal, ya que en el plano social, la

¹²⁷Cf. D. de Rougemont. Op. Cit. Libro Primero.

mujer del siglo XII permaneció sujeta a la condición de objeto en el juego de intercambios sociales. Las derivaciones de este tipo de amor llegan en nuestros días hasta la figura surrealista del amor loco entre otros ejemplos.¹²⁸

De Rougemont sostiene la tesis -discutida por ciertos autores y retomada por otros- que concibe este tipo de amor como una deformación del amor que se presenta en cierto misticismo pagano: *la herejía Cátara*, influida por el maniqueísmo, con sus respectivas fuentes en la mística oriental y el referido neoplatonismo con su postulación de *lo Uno*. Se presenta entonces *Eros*, con su exigencia de extrema unidad, como deseo de ascensión del hombre hacia Dios después de la muerte. Esta herejía rechaza la encarnación y la materia. Los cátaros consideran el mundo terrenal como creación de un ser maligno. La vida se transforma en una desgracia y la muerte se consolida como el último Bien. *Eros* toma la forma de una búsqueda mortal de unión con la divinidad en el otro mundo, con el consecuente desprecio y rechazo por la vida. No es difícil suponer que el psicoanálisis en general pueda llegar a interpretar esta búsqueda religiosa en términos de pulsión de muerte o de “goce mortífero”.

Dado que la cultura cátara fue perseguida y prohibida, y tuvo que desarrollarse en secreto, el arte de los trovadores sirvió de instrumento -según Rougemont- para su expresión. La poesía trovadoresca tal vez constituyó una deformación de esta forma de culto a *Eros*: con el disfraz de Exaltación de la *Dama* (en lugar de *Dios*), en la pendiente del amor terrenal desgraciado e imposible. El siguiente fragmento de un trovador, Chrétien de Troyes, sirve a modo de ejemplo en la presentación de esta forma de padecimiento:

Mi mal difiere de todos los males;
gozo con él, mi mal es lo que quiero y mi
dolor es mi salud. No sé por qué me quejo
puesto que mi mal viene de mi voluntad;

¹²⁸ Cf. Lacan, J. (1988). *El Seminario. Libro 7*. Buenos Aires: Paidós .Clase 11 del 10/2/1960 p. 188.

es mi querer el que se convierte en mi mal;
pero tanto contento me produce este querer
que sufro con agrado, y tanta alegría mi
dolor que estoy enfermo con delicia.

René Nelli, otro de los autores citados por Lacan,¹²⁹ reconoce huellas del catarismo en la poesía cortesana, en la oposición a los valores terrenales de la sociedad feudal, el menosprecio por la relación legitimada por el matrimonio y la valoración de la figura femenina que esboza los primeros amagos del movimiento de liberación de la mujer. Más allá de estas coincidencias, el tema de los trovadores y de los cátaros es similar: el amor perpetuamente insatisfecho.

Según este punto de vista los trovadores transmitían la ideología cátara, que debía permanecer secreta, mediante un lenguaje con acento en el doble sentido, en función de lograr un mejor disfraz para su mensaje: Más allá del amor a la *Dama*, se aludía en forma velada al amor a *Dios-Uno* absoluto, mediante “tropos”. Cabe señalar que “trovar” significa justamente: inventar, descubrir o expresarse por tropos. Giorgio Agamben interpreta que en siglo XII el trobar se entendía como “*amors*”, como advenimiento de la palabra poética, sólo más tarde el amor se convirtió en un sentimiento, en términos de vivencia previa a su manifestación discursiva.¹³⁰

La ciencia de la poesía cortes (fin’amor) que se denomina “*gay saber*” (*Gay* en lengua antigua -occitano- significa gozo y desgracia) es una lengua fonética, de acertijo y juego de palabras, similar al “noble saber” de la heráldica, la ciencia del descifrado del blasón.¹³¹ Este término convive en la historia del medioevo con el “*joy medieval*” que condensa satisfacción como fin y renuncia como ideal y que se

¹²⁹ Cf. Lacan, J. Ibid. Clase 9 del 27/1/1960. Clase 11 del 10/2/1960.

¹³⁰ Cf. Agamben, G (2003). *El lenguaje y la Muerte*. Buenos Aires: Pretextos.

¹³¹ Cf. De Séde, G. (1976). *El Tesoro de los Cátaros*. Barcelona: Ed. Plaza y Janés. En *Referencias en la obra de Lacan* Nro16. Fundación del Campo Freudiano en la Argentina

encuentra en la etimología del vocablo francés “*jouissance*” (que preferimos traducir para el contexto psicoanalítico -siguiendo a Gárate y Marinas-¹³² como “gozo”).

Para Rougemont la impronta de la religiosidad cátara se conserva actualmente en este paradigma amoroso que perdura en la vida occidental contemporánea. Es evidente que las elaboraciones de Lacan respecto del amor como *hacer de dos uno* (como crítica a la concepción freudiana), del deseo en sus condiciones de *insatisfacción e imposibilidad* y en la tematización del *gozo*, se inscriben conceptualmente en condiciones de estructura que se presentan en la cultura occidental, algunas de las cuales se cumplen en este modelo de vida amorosa. (Lo mismo ocurre con instancias como el Falo o el Nombre-del-Padre, relativas al acervo cultural grecolatino y al monoteísmo judeocristiano). Recorriendo estas referencias encontramos coordenadas para ubicar el trabajo de Lacan sobre:

- a) El retorno de ciertas figuras del amor a Dios en la relación pareja, y
- b) El lugar de la instancia divina como tercera en esta relación.

Podríamos agregar que el psicoanálisis en general desconoce esta genealogía cuando sostiene nociones como pulsión de muerte en términos de fuerza que proviene del cuerpo, en la nueva acepción de “pulsación de goce”¹³³ o el referido goce autoerótico ligado al “cuerpo viviente” desconociendo la anterioridad de estas determinaciones histórico-discursivas.

3-Posición de Lacan: Crítica al materialismo. Gozo y sentido.

D. de Rougemont nos indica cómo la retórica cortesana -a su vez encubridora de la religiosidad Cátara- sobrevivió con el correr de los siglos hasta hacerse presente

¹³² Cf. Gárate y Marinas (2003). *Lacan en Español*. Madrid: Biblioteca Nueva.

¹³³ Cf. AMP. Op. Cit .p 285.

(retornar) en los grandes místicos españoles del siglo XVI: Santa Teresa y San Juan de la Cruz, citados por Lacan, junto con Hadewijch de Amberes.¹³⁴ Señala la abundancia de temas comunes a los trovadores y a los místicos ortodoxos, por ejemplo: “Morir de no morir”, “El combate del amor, de donde hay que salir vencido”, “Quejarse de un mal, que a pesar de todo, se prefiere a toda alegría y bien terrestre”. Estas temáticas se acercan a la lógica que Lacan señala en el amor extático consignado por P. Rousselot: la destrucción del sujeto que ama por su absorción en el objeto amado.¹³⁵ Al considerar que el cristianismo se ha ocupado de “inventar un Dios que es quien goza”,¹³⁶ Lacan se ha ocupado de atender a la posición de estos místicos cristianos como asunto de interés para el psicoanálisis. Han trascendido sus alusiones a la experiencia de un goce “más allá”, del cual los místicos nada saben (articulado al lado derecho-femenino en las fórmulas de la sexuación) pero tal vez no se ha subrayado lo suficiente que ha puesto en serie sus Escritos con la “jaculatorias místicas” en la medida en que “son lo mejor que se puede leer”. Este goce/gozo es experimentado en tanto se dice y en tanto resulta legible aunque en psicoanálisis también se lo haya pensado y entendido como inefable, por fuera del campo del significante. En Santa Teresa de Ávila- por ejemplo- Otro habla en ella y le hace hablar. Y en Hadewijch de Amberes, la poesía connota un esfuerzo por hacerlo comunicable, siguiendo el estilo de los trovadores que buscaban revelar un sentimiento que había que decir a pesar de considerar insuficientes las palabras. Su mística se ha categorizado como “especulativa” y no se sostiene en la inefabilidad “incomunicable” sino en lo que se piensa como la “acción del amor divino”. Ella crea un nuevo lenguaje denominado “mística cortés”, en el cual la *Dama-Amor* es el nombre femenino de *Dios* y *el Deseo* que cuanto más se realiza, más se intensifica, su partenaire masculino.¹³⁷

¹³⁴ Cf. Lacan, J. *El Seminario, Libro 20, Otra vez.* (Encore) Versión Crítica de R. Rodríguez Ponte. Clase del 20/2/1973.

¹³⁵ Cf. Lacan. Op. cit. Ver También. Le Brun, J. (2004). *El amor puro de Platón a Lacan.* Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

¹³⁶ Cf. Lacan. *Íbid.*

¹³⁷ Avenati de Palumbo C. “Desborde y herida de amor en la poesía mística de Hadewijch de Amberes.

Disponible en <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/desborde-y-herida-de-amor-en-la-poesia-mistica-de-hadewijch-de-amberes.pdf>

D. de Rougemont puede orientarnos para interpretar la posición de Lacan. Este autor entiende que a partir del siglo XIX, los psicólogos materialistas- entre los que incluye a Freud- concluyen que todas estas expresiones de las místicas provienen de desviaciones sexuales, situando su origen en la naturaleza y en los sentidos,¹³⁸ conclusiones que han devenido los prejuicios más corrientes en la actualidad. Rougemont las refuta demostrando que el lenguaje de la pasión proviene de la retórica de una ascesis relacionada con la herejía cátara del siglo XII, que reaparece en el misticismo cristiano del siglo XVI:

Habría que explicar por qué siempre, ya mucho antes de Freud y su escuela, se *intenta reducir la mística al instinto sexual*.

He ahí pues, el dilema que plantea el amor-pasión: si en él no se ve más que una sexualidad, ello equivale a decir que no se sabe de qué se habla. Si, al contrario, se reduce este amor a alguna cosa extraña al sexo resultan cosas extravagantes.¹³⁹

Siguiendo estas indicaciones tal vez se podría interpretar la observación de Lacan en el Seminario 20 respecto de esta operación que se efectuaba justamente en los tiempos de Charcot y de Freud:

Entonces, todo lo que ellos buscaban, ahí, así, todo tipo de buena gente, ahí, en el entorno de no importa quién, de Charcot y de los otros, para explicar que la mística, esto es, eran asuntos de cojer... pero es que si ustedes lo consideran con cuidado, no es eso, no eso, ¡de ningún modo eso! Es quizá eso lo que debe hacernos entrever lo que concierne al Otro: este goce que se experimenta y del que no se sabe nada. ¿Pero acaso no es eso lo que nos pone sobre la vía de la *ex-sistencia*?¹⁴⁰

¹³⁸ Cf. D. De Rougemont. Op. Cit. Libro tercero pp125 y sigs.

¹³⁹ *Íbid.*

¹⁴⁰ Lacan. Seminario 20. Op. cit.

(...) lo que se intentaba al final del siglo pasado, en el tiempo de Freud, justamente. Lo que se intentaba, era reducir esta cosa que yo no llamaría en absoluto palabrerío, ni verborrea, todas estas jaculaciones místicas que son, en suma, sí, que son en suma lo mejor que se puede leer -bien al pie de página, nota: añadir a ellas los *Escritos* de Jacques Lacan, ¡porque son del mismo orden...! ¹⁴¹

Se podría agregar que esta reducción subsiste en el psicoanálisis actual en el cual - como quedó expuesto- se vuelve a localizar una nueva versión del *Uno sin Otro* esta vez en la pendiente del goce entendido como procediendo del cuerpo carnal, como puro sinsentido.

En una dirección opuesta, Lacan establece que lo Uno se presenta en diversas escenas de la historia occidental en distintas figuras del Otro como Dios, el Amo o la Mujer, y que en el discurso de cierta mística cristiana encontramos una clave para localizar al gozo -“*Jouissance*”- como existente y legible y por lo tanto articulado a la dimensión del sentido, como se lee en la homofonía del francés “*J’oui sens*”, “yo oigo sentido”.

¹⁴¹ *Íbid.*

BIBLIOGRAFÍA:

- AMP (2014). *Un real para el siglo XXI*. Buenos Aires: Gramma
- Agamben, G. (2003). *El lenguaje y la Muerte*. Buenos Aires: Pretextos
- Avenati de Palumbo C. *Desborde y herida de amor en la poesía mística de Hadewijch de Amberes*. Disponible en <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/desborde-y-herida-de-amor-en-la-poesia-mistica-de-hadewijch-de-amberes>.
- D' Amico C. (2007). *Todo y Nada de Todo. Selección de textos del neoplatonismo latino medieval*. Buenos Aires: Ed. Winograd
- De Certeau, M. (1982). *La Fábula Mística. Siglos XVI-XVII*. México: Universidad Iberoamericana.
- De Rougemont, D. (1945). *Amor y Occidente*. México: Ed. Leyenda
- De Séde, G. (1976). "El Tesoro de los Cátaros". Barcelona: Ed. Plaza y Janés. En *Referencias en la obra de Lacan*. Nro16. Fundación del Campo Freudiano en la Argentina.
- Febvre, L. (1998). "Alrededor del Heptamerón". En *Referencias a la obra de Lacan*. Nro 22. Buenos Aires: Fundación del Campo freudiano en la Argentina.
- Freud, S. (1996). *Obras completas*. Tomo XIX. *El yo y el Ello*. Buenos Aires: Amorrortu
- Gárate y Marinas (2003). *Lacan en Español*. Madrid: Biblioteca Nueva
- Guitart R. (2000). *Evidencia y extrañeza*. Buenos Aires: Amorrortu
- Le Brun, J (2004). *El amor Puro. De Platón a Lacan*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Lacan, J. (1988). *El Seminario. Libro 7*. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. *El Seminario. Libro 20, Otra vez. (Encore)* Versión Crítica de R. Rodriguez Ponte.
- Lissardi, E. (2013). *La pasión erótica. Del sátiro griego a la pornografía en internet*. Buenos Aires: Paidós
- Mascheroni, G. (2014). *Los neologismos de Lacan. Una teoría en acto*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Nelli, R. (1996). *Los Cátaros*. En *Referencias en la Obra de Lacan* Nro 16. Buenos Aires. Fundación del Campo Freudiano en la Argentina.

María Inés Sarraillet: e-mail: misarra@netverk.com.ar

Psicoanalista. Miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica.

EL CONCEPTO DE GOCE EN LA ENSEÑANZA DE LACAN.

THE CONCEPT OF ENJOYMENT IN LACAN´STEACHING.

SILVANA SAUCUNS

RESUMEN:

Se intentará especificar la función de dicho concepto en la obra del autor, y sus efectos en una lectura estructural para la formación del analista. De este modo, especificar el marco lógico introducido por Lacan: la función del Otro, la función del Significante y el goce del Otro como punto nodal que propone al psicoanálisis en tanto subversión.

PALABRAS CLAVES: Psicoanálisis – fundamentos – Otredad – simbólico – significante - goce.

ABSTRACT:

It will attempt to specify the role of the concept in the author's work, and its effects on a structural reading for analyst's training. Thus, specify the logical framework introduced by Lacan: the function of "Other", the function of "signifier" and THE "enjoyment of Other" as nodal point proposed psychoanalysis as subversion.

KEYWORDS: Psychoanalysis - foundations - Otherness - symbolic - significant - enjoyment.

Una red conceptual orienta nuestra praxis y sitúa sus fundamentos: en ella, cada concepto posee una función que le es propia. Dicha función funda entre ellos una relación dialéctica que permite diferenciarse de todo dogmatismo. En la enseñanza de Lacan los conceptos forjados a partir de lo simbólico y el aporte de su paradigma SRI, junto con la introducción del Gran Otro, bajo la égida de su Teoría del significante, se articulan intrínsecamente para forjar una nueva forma de operar en el Campo del psicoanálisis.

En el contexto actual el concepto de goce, marcado como pivote para el psicoanálisis, ha tomado auge como punto de llegada y en función del cual se pretende dirigir la cura, una orientación -sostenida principalmente por el Millerianismo- que sitúa este concepto como capaz de dar cuenta de todo el padecimiento humano. Esto dista mucho respecto a la función que le ha dado Lacan al formularlo.

Miller sostiene en su interpretación, la hipótesis del fracaso de los desarrollos teóricos de Lacan, que se ven reducidos a un goce que supuestamente contradice la hipótesis del **Inconsciente estructurado como un lenguaje**. Con respecto a ello refiere:

Aquello que afecta al cuerpo, corresponde situarlo como una modalidad de goce; es por esa vía que la experiencia analítica, en la perspectiva de Lacan, obliga a acordarle a un cuerpo otra sustancia -cuya modalidad él constituye-: la sustancia gozante, para decirlo a la manera cartesiana. Excepción hecha de esto, Lacan es spinozista en esta terrible reducción. Sin duda es una abstracción esencial. Si en otros planteos se construye, aquí se dice lo que es. Pensar es siempre pensar el cuerpo en tiempos de su goce... En el último Lacan el fracaso y el goce son conceptos que constituyen un par, son tal para cual. El goce pertenece al registro del cuerpo, como el fracaso al pensamiento. El fracaso se desprende del cuerpo y de su goce. El goce del cuerpo, como tal, falla en el registro que corresponde a la especie, a la sexualidad... Es una verdad que se impone al pensamiento a partir de Freud... Es a ese punto que se llega cuando se partió armado de una cierta cantidad de convicciones científicas y se choca contra aquello que hay de ineliminable en la debilidad, es decir, en el fracaso de todo pensamiento.¹⁴²

Fracaso que se supone por chocar con un real que no se puede nominar. Se parte de una concepción Naturalista del ser; dónde el primado de la naturaleza del cuerpo juega como primero respecto de la palabra -quedando ésta relegada en su

¹⁴² Miller, J.A. Y otros (2004-2005). *Incidencias de la última enseñanza de Lacan*. Buenos Aires: Gramma Ediciones, p. 16-17.

advenimiento cómo segunda, reducida a la función de nominación- y el pensamiento fracasa en nombrar lo dado como real del cuerpo, o sea su goce. Esta posición epistémica, parte de la naturaleza y su modo de conocerla, a partir de una experiencia en tanto experiencia vital: hipótesis que lleva a suponer un fracaso correlativo de los desarrollos teóricos de Lacan en su modo de nombrar lo real de la experiencia psicoanalítica, por partir de la teoría y no de la experiencia vital como supuestamente lo hizo Freud.

Por ello, se llega a suponer como lo constitutivo de la experiencia humana el “apego a un cuerpo”: está el cuerpo, el pensamiento y aquello que afecta ese cuerpo - lo que afecta al cuerpo siempre es una modalidad de goce. Partiendo sólo del cuerpo biológico, Miller intentar rectificar y hasta contrariar, tanto los trabajos de Freud como los de la enseñanza de Lacan que tomen el Campo de la palabra y el lenguaje en su articulación -ya que desde su perspectiva ésta siempre fracasa. Miller va más allá de los desarrollos teóricos de éstos dos autores, presentando sus propias formulaciones. Dice en sus Conferencias Caraqueñas:

Lacan no se trazó como objetivo reinventar el psicoanálisis. Coloco los comienzos de su enseñanza bajo un retorno a Freud. Sólo se hizo, a propósito del psicoanálisis, una pregunta fundamentalmente crítica: ¿Cuáles son sus condiciones de posibilidad? ¿Cuál fue su respuesta?: el psicoanálisis sólo es posible si, y sólo si, el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Lo que se llama la enseñanza de Lacan es el desarrollo de esta hipótesis hasta sus últimas consecuencias... El hecho de que el inconsciente que introduce Freud, sea isomorfo en su estructura con el lenguaje, puede comprobarse en la obra de Freud desde sus primeros escritos... Es esto lo que hay que explicar si el descubrimiento de Freud es válido. ¿Cómo puede ser que la palabra actúe sobre el síntoma neurótico? Es necesario suponer entre la palabra y el síntoma una común medida si la una opera sobre el otro. ¿Sino, que nos queda? Habría que hablar de magia. O bien, es también suponer que la libido de Freud es una verdadera energía real.¹⁴³ Dicho de otro modo, la pregunta central, con respecto a la cual se mide toda teoría del

143 El subrayado es de la autora de este texto.

psicoanálisis es la siguiente: ¿Cómo el artificio freudiano, es decir el procedimiento de la asociación libre y el dispositivo de la cura analítica, puede afectar lo real del síntoma? Cabe objetarle a Lacan que Freud nunca dijo que el inconsciente está estructurado como un lenguaje.¹⁴⁴

Continúa planteando su posición en la apreciación que realiza del título otorgado a la segunda conferencia en Caracas:

El título anunciado para esta conferencia, el título que tuve la debilidad de aceptar, es Psicoanálisis y Lenguaje. Este tema puede enfocarse de muchas maneras, es incluso el asunto esencial del psicoanálisis en el sentido de Freud y de Lacan. Pueden comprender fácilmente esto si recuerdan el axioma de Lacan: el inconsciente está estructurado como un lenguaje... Pero estoy decidido a tomarlo a través de un rodeo particular...¹⁴⁵

Así, una verdadera energía real que parte del organismo, causa el síntoma y la tarea del analista se reduce a afectarla. ¿De qué modo? Ese será el recorrido de Miller en sus teorizaciones: tratar de dar cuenta de esta energía en el sentido del realismo, tomando como pivote la experiencia vital de un cuerpo que rechaza lo simbólico. Cuestión que sostendrá en sus desarrollos diciendo:

Les presenté los lineamientos de una argumentación que tiende a fundar en la práctica del psicoanálisis la disyunción entre lo real y lo simbólico. A partir de allí, podemos considerar cómo argumentar la disyunción de lo simbólico de lo simbólico y lo imaginario... el cuerpo funciona por su propia cuenta... como una entidad aislada¹⁴⁶... opera una disyunción entre el cuerpo y lo simbólico... El registro

144 Miller, J. A (2006). *Quehacer del psicoanalista. Recorrido de Lacan: Ocho conferencias*. Buenos Aires: Manantial. p. 6-7

145 Op. Cit. Miller, J. A (2006). *Quehacer del psicoanalista*. p. 25

146 El subrayado es de la autora de este texto.

simbólico, una vez disyunto de lo real y de lo imaginario ya no es más un orden, ya no es más el orden simbólico. Lo simbólico no impone orden alguno... La palabra es cháchara; el pensamiento debilidad, no se trata simplemente de un sarcasmo, es la consecuencia de una disyunción metódica de lo simbólico, lo imaginario y lo real.¹⁴⁷

En esta argumentación de lo real constituido por el cuerpo biológico, el síntoma, no puede quedar más que reducido a un epifenómeno del cuerpo, y la interpretación siempre fallida como toda comunicación, a una nominación. Si lo que está en juego es el goce -en tanto energía real del cuerpo biológico del viviente- no se trata ya del inconsciente en tanto comporta “un saber no sabido” y su estructura -en la que el analista debiera interpretarlo sino, de una energética que irrumpe, intentando descargarse; en donde la vía de la palabra siempre falla.

Entonces cabe preguntarse ¿Cuál es la función del analista, en una dialéctica en la que su fundamento no es otra que la palabra?

¿De dónde parte Lacan? En sus desarrollos retoma como aporte fundamental del psicoanálisis al automatismo de repetición. Éste implica un sentido inscripto en el cuerpo que escapa a todo biologicismo.* Para dar cuenta de este sentido que insiste, es necesario introducir conceptos nuevos: Demanda, deseo y Goce, vienen a poner en movimiento el punto de detención freudiano en su más allá, tratando de sortear los obstáculos -que han hecho virar en un determinado momento histórico al psicoanálisis hacia una orientación de psicologización y biologización del sufrimiento humano- para situar la acción del analista más allá de la adaptabilidad social.

Así, la noción de lógica y estructura, a partir de la teoría del significante y de la referencia formal en la enseñanza de Lacan, respeta una coherencia interna de transmisión, en dónde el concepto de Goce se constituye como un operador articulado a los efectos que se producen en su relación intrínseca con los otros

147 OP. Cit. Miller, J.A. Y otros (2004-2005). *Incidencias de la última enseñanza de Lacan*. p. 36-37

*Así lo establece en el texto “Psicoanálisis y Criminología” (1950). *Intervenciones y textos 1*. Aquí la referencia es a la Editorial Manantial, 1999, Buenos Aires.

conceptos introducidos por Lacan para el Campo del psicoanálisis como fundamentales.

Sabemos que la posición epistémica de Lacan es la contraria a la de Miller: la palabra funda la cosa desde el comienzo de su enseñanza, y que por ello, la realidad se funda con el discurso. Ya en la Apertura de su primer seminario dice:

Los conceptos poseen su orden original de realidad. No surgen de la experiencia humana, si así fueran estarían bien contruidos. Las primeras denominaciones surgen de las palabras mismas, son instrumentos para delinear las cosas. Toda ciencia, entonces, permanece largo tiempo en la oscuridad, enredada en el lenguaje.¹⁴⁸

Entiéndase, que permanece en la oscuridad hasta que delimite los asuntos que le competen por medio de una conceptualización propia, donde es preciso situar sus fundamentos. Por eso, es dable preguntarnos: ¿De qué se trata en este sentido inscripto en el cuerpo? En 1934, en respuesta al comentario de Marie Bonaparte, respecto del suicidio dice que:

El Dr. Lacan piensa también habría que acordar la mayor importancia al factor narcisístico, pero que no habría que contentarse con una concepción puramente energética que, por el contrario, habría que introducir una concepción estructural.¹⁴⁹

Más adelante en 1938, en la discusión sobre “El instinto de muerte” refiere:

148 Lacan, J. (2001). *El Seminario. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós. p.12

149 Lacan, J. (1999). *Intervenciones y textos 1*. Buenos Aires: Manantial. p. 7

Creo que es difícil eliminar de la doctrina analítica la intuición freudiana del instinto de muerte. Intuición, porque, para la actualización doctrinaria, queda aún mucho por hacer, como nuestra discusión lo prueba; pero sin duda me parece extraordinario, por parte de algunos, decir que, en lo que respecta al tema de los instintos de muerte, Freud hizo una construcción especulativa y ha estado alejado de los hechos. Es más especulativo querer que todo lo que encontramos en nuestro dominio tenga un sentido biológico que, siguiendo esa experiencia del hombre* - ningún otro la tuvo en su siglo más que Freud- hacer surgir una noción bastarda, que nos deja estupefactos. Poco me importa que esto constituya un enigma biológico; es cierto que en el dominio biológico, el hombre se distingue, en tanto que es un ser que se suicida, que tiene un superyó... El hombre es también un animal que se sacrifica y nos es imposible a nosotros, analistas, desconocerlo, sobre todo que, sobre este último punto, ya surgieron equívocos. Esta especie de convergencia que hemos subrayado, entre la culminación del principio de realidad, de objetividad y el sacrificio, es algo que quizás no es tan simple como la teoría parece indicarlo. No es una maduración del ser, es mucho más misterioso... lo que especifica al hombre en relación al instinto de muerte, es que el hombre es el animal que sabe que morirá, que es un animal mortal.¹⁵⁰

En esta articulación con el saber proseguirá Lacan, marcando en la Apertura de su primer seminario, la orientación que se intentará dar, dice:

En efecto, con *La interpretación de los sueños*, es reintroducido algo de esencia diferente, de densidad psicológica concreta, a saber el sentido... Pero, cuando se interpreta un sueño, estamos de lleno siempre en el sentido. Es la subjetividad del sujeto, sus deseos, su relación con su medio, con los otros, con la vida misma, lo

*Podemos decir la experiencia de la palabra, o de la dialéctica de la palabra en tanto el hombre se constituye como un hablante-ser.

150 Op. Cit. Lacan, J. (1999). *Intervenciones y textos 1*. p.11-12

aquí cuestionado. Nuestra tarea, aquí, es reintroducir el registro del sentido, registro éste que debe ser reintegrado a su nivel propio.¹⁵¹

Este nivel propio se articulará a la introducción de un “saber nuevo”, que sorprende a Freud, más allá de su formación, por eso dirá:

Freud precisamente, partía de una formación, de una mente biologicista, y en el contacto mismo con la experiencia de los enfermos, pronunciaba estas palabras que debían serles difíciles: “El instinto de muerte es una cosa que debemos tener en cuenta, que me parece hacer una especie de irrupción feliz en este biologismo que molesta demasiado.”¹⁵²

Es así, como Lacan pone a jugar de entrada, ese sentido en relación al saber, cuya estructura lógica formalizará hasta el final de su enseñanza. Es introduciendo el orden simbólico como constituyente de nuestra realidad y existencia, más allá de toda biología, que intentará dar cuenta de este descubrimiento.

El lenguaje introduce otro nivel de satisfacción, tal que todas las necesidades del ser que habla están estructuradas por esa satisfacción más allá de la necesidad biológica. De este modo plantea en el *Seminario 20*:

Pero el punto pivote de lo que he avanzado este año concierne a lo relativo al *saber*, del que acentué que su ejercicio no podría representar más que un *goce*. Ahí está la clave, el punto crucial, y es a esto que yo quisiera hoy contribuir por medio de una suerte de reflexión sobre lo que se hace de, de titubeante en el discurso científico, respecto a lo que puede producirse de saber. Voy derecho a aquello de lo que se trata. El *saber*, es un enigma. Es un enigma que nos es presentificado por el

151 Op. Cit. Lacan, J. (2001). *El Seminario. Libro 1*. p. 11-12

152 Op. Cit. Lacan, J. (1999). *Intervenciones y textos 1*. p. 12

inconsciente, tal como se reveló por medio del discurso analítico, y que se enuncia aproximadamente así, esto es, que: para el ser hablante *el saber es lo que se articula*. Pero de eso, habríamos podido percatarnos desde hace un buen tiempo, puesto que en suma, al trazar los caminos del saber, no hacía nada más que articular todo tipo de cosas que durante mucho tiempo se han centrado sobre el ser, del que es evidente que *nada es*, sino en la medida en que *eso se dice que eso es*.¹⁵³

Lacan va más allá de la concepción naturalista del ser, sosteniendo que esa otra satisfacción:

...se satisface a nivel del inconsciente; y en tanto ahí algo se dice y no se dice, si es verdad que está estructurado como un lenguaje. Retomo aquí, es decir desde una cierta distancia de aquello a lo que desde hace un tiempo me refiero, esto es, a saber, el goce de que depende esta otra satisfacción, la que se soporta del lenguaje.¹⁵⁴

Prosigue:

A fin de cuentas no hay más que eso, ese Lazo social que yo designo con el término de discurso. Porque no hay otro modo de designarlo, desde que uno se percató de que el lazo social no se instaura más que por anclarse en cierta manera por la que el lenguaje se imprime, se sitúa, se sitúa sobre este hervidero, es decir... el ser hablante.¹⁵⁵

153 Lacan J. *El seminario. Libro 20: Otra vez. Versión crítica de Rodríguez Ponte*: Escuela Freudiana de Buenos Aires. Clase 13, p. 2

154 Op. Cit. Lacan J. *El seminario. Libro 20: Otra vez. Clase 6*, p. 2

155 Op. Cit. Lacan J. *El seminario. Libro 20: Otra vez. Clase 6*, p. 7

En eso que insiste, se trata de una repetición. Repetición simbólica que se constituye como aquello que opera para constituir al sujeto, operatoria propiamente del significante, que se presentara formalizada por la intervención de Recanati en el mismo *Seminario20*:

Recuerdan ustedes que la última vez yo había tratado de mostrarles, es que la repetición no se produce sino en el tercer tiempo, que era el tiempo del interpretante. Eso quiere decir que la repetición, es la repetición de una operación, en el sentido de que, para que haya término a repetir, es preciso que haya una operación que produzca el término. Es decir que lo que debe repetirse, es preciso justamente que eso se inscriba, y la inscripción de este objeto no puede producirse ella misma más que al término de algo del orden de una repetición.

Es que hay ahí algo que se parece a un círculo lógico, y que de hecho es un poco diferente, más bien algo del orden de una espiral, en el sentido de que el término de llegada y el término de partida, no se puede decir que sea la misma cosa... Es más bien el término de llegada el que es el mismo que el término de partida, pero el término de partida mismo no es ya "el mismo": *se vuelve* "el mismo", pero solamente *après coup*. Hay por lo tanto dos repeticiones a considerar, disimétricas. La primera que es el proceso por donde se da este objeto que debe repetirse, y podemos llamar a eso, de alguna manera, la identificación del objeto, en el sentido de que se trata de la declinación de su identidad¹⁵⁶. Y vemos muy bien lo que quiere eso decir, es decir que cuando se declina esta identidad del objeto, esta identidad declina también, lisa y llanamente. Y la tautología inicial "a es a", de la que recordamos que Wittgenstein dice que es un "forzamiento desprovisto de sentido", es propiamente lo que instituye el sentido, pues pasa algo ahí adentro. Es decir que, en el "a es a", a se presenta ante todo como el soporte indiferenciado, completamente potencial, de todo lo que puede llegarle como determinación. Pero desde que una determinación efectiva le es dada, desde que es de *existencia* que se trata y no de cualquiera de todas sus determinaciones posibles, entonces precisamente hay una suerte de transmisión de poder, es decir que lo que debía hacer función de soporte, en este caso este a indeterminado, este a potencial, es

156 Subrayado de la autora de este texto.

de alguna manera marcado por el hecho de que hay algo del *ser* de pronto, que se intercala entre él y él mismo. Es decir que él mismo se repite, y se repite bajo la forma de un predicado.¹⁵⁷ Es decir que hay una especie de disminución, y esta disminución se simboliza en cuanto que en “*a es a*”, el *a* que tenía función de soporte de pronto se ve él mismo soportado por algo del orden del *ser* que lo soporta, que lo sobrepasa, que lo engloba, y él mismo no es en esta relación más que lo que predica la predicación, en tanto que la predicación es lo que soporta el *ser*... Eso hace ver muy bien de qué se trata... de la tríada que soporta toda repetición, la tríada: *objeto - representamen - interpretante*. Es decir que entre el *objeto* y el *representamen*... hay algo como un *agujero* que hace justamente al *objeto* y al *representamen* inenganchables en esta relación. Pero este *agujero*, en tanto que insiste, es lo que permite fundar una verdadera repetición, en el sentido de que, en el tiempo posterior, hay algo que va a encarnar este *agujero*, que será el *interpretante*, y que de algún modo podrá repetir de dos maneras lo que pasaba entre el *objeto* y el *representamen*”. Por una parte inscribirlo diciendo: “había agujero” y permitiendo que esta imposibilidad o este agujero, se repita. Pero por otra parte va a, no solamente significarlo, sino repetirlo, porque, entre la imposibilidad del comienzo, que pasaba entre el *objeto* y el *representamen*, y su significante que es el *interpretante*, hay la misma relación imposible que había justamente entre el *objeto* y el *representamen*. Es decir que hará falta por lo tanto un segundo *interpretante* para que tome a cargo la repetición de esta imposibilidad... Lo que es importante, es que la imposibilidad de la relación *objeto/representamen* se da como tal para el *interpretante*. El *interpretante* dice: “eso, es imposible”, pero, en la medida en que ella se da para el *interpretante* como tal, desde que el *interpretante* mismo se da para otro *interpretante*, es entonces que esta imposibilidad es verdaderamente un término, término fundador de una serie. Es decir que eso permite al nuevo *interpretante* asegurar algo sólido, como si esta solidez fuera el *interpretante* primero quien la hubiera fundado a partir de algo originariamente fluido.¹⁵⁸

157 Subrayado de la autora de este texto.

158 Op. Cit. Lacan J. *El seminario*. Libro 20: Otra vez. Clase 2. pág. 5

Entonces podemos decir, que es por el significante que se produce la existencia. Este “no hay Sujeto sin Otro” por el que se introduce la existencia, produce un orden de realidad sujeto a la Demanda, al deseo y al goce, en tanto funciones del significante, efecto de la inscripción del sujeto en Campo del Otro -A con mayúscula: es decir, como efecto de la incidencia de lo simbólico en el mundo humano. En esta posición epistémica supone, que el lenguaje es primero, en tanto:

...que el lenguaje, eso se sostiene ahí, está aparte, y que el ser hablante, lo que llamamos los hombres, tiene que ver con eso tal como eso se ha constituido en el curso de los tiempos... en el fondo de todos los derechos está aquello de lo que voy a hablar, a saber, *el goce*. El derecho, habla de eso. El derecho no desconoce incluso *ese punto de partida*, ese buen derecho consuetudinario por el que se funda el uso del concubinato, lo que quiere decir acostarse juntos. Evidentemente, yo voy a partir de otra cosa, de lo que en el derecho queda velado, a saber lo que se hace con ello: abrazarse. Pero eso es porque yo parto del límite, de un límite del cual en efecto hay que partir para ser serio {*sérieux*}, lo que ya he comentado: poder establecer la serie {*série*}, la serie de lo que se le aproxima...¹⁵⁹

Continúa:

¿Pero qué es el goce?... Aquí yo puntualizo la reserva que implica este campo del derecho, del derecho al goce. El derecho, no es el deber. Nada fuerza a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó, es el imperativo del goce: *¡goza!* {*jouis!*}. Es el mandato que parte, ¿de dónde? es justamente ahí que se encuentra el punto de viraje que interroga el discurso analítico.¹⁶⁰

159 Op. Cit. Lacan J. *El seminario*. Libro 20: Otra vez. Clase 1. pág. 5

160 Op. Cit. Lacan J. *El seminario*. Libro 20: Otra vez. Clase 2. pág. 6

Para Lacan el concepto de goce no es el efecto de ninguna experiencia vital, ni una energética vital, sino que se trata de una articulación estructurada respecto a cierto saber. La introducción de los aparatos del goce propuestos por Lacan tiene una condición en el lenguaje, refiere respecto a ello:

La realidad es abordada por los aparatos *{appareils}* del goce. Ahí tienen otra vez una fórmula que les propongo, si es que nos centramos bien sobre esto, que aparato, no hay otro que el lenguaje... Si llevo adelantes las cosas al punto en que ahora eso puede hacerse, si el inconsciente es precisamente lo que yo digo, estructurado como un lenguaje, a saber que a partir de ahí ese lenguaje se esclarece sin duda por postularse como aparato del goce, pero inversamente el goce también, puede ser que en sí mismo también muestre que, que está en defecto *{en défaut}*, que para que eso sea así es preciso *{il faut}* que haya algo por su lado que cojee.

¿Qué les dije?, la realidad es abordada con eso, con los aparatos del goce. Y sí, eso no quiere decir que el goce es anterior a la realidad.¹⁶¹

El concepto de goce introduce una nueva satisfacción bajo la incidencia del significante, no se trata de ninguna experiencia vital, ni una energética real sino de una articulación estructurada respecto a cierto saber. En este sentido, los desarrollos de Miller se contraponen a los de Lacan y el retorno a Lacan -que se plantea hoy en algunos grupos de psicoanalistas- es consecuencia de creer que la interpretación Milleriana acerca del sufrimiento humano, es una mala interpretación respecto a la enseñanza de Lacan, que se intenta sostener en una continuidad con Freud. Cuando, en sus fundamentos, los desarrollos de Miller, dan cuenta de su buena lectura respecto al autor basando su diferencia fundamental con el mismo, a partir de una posición epistémica distinta que se establece en una orientación contraria.

161 Op. Cit. Lacan J. *El seminario*. Libro 20: Otra vez. Clase 6. p. 9

Es efecto, de intentar una continuidad sucesiva entre las teorías -un prejuicio epistémico muy común, a toda teoría desarrollista y evolutiva- que sin tener en cuenta los quiebres necesarios de las diferentes formulaciones, las cree idénticas. Miller en sus escritos da cuenta de su buena lectura respecto a la enseñanza de Lacan y su propuesta, acentuando fuertemente su disidencia.

Esta disidencia epistémica entre estos autores refleja la hipótesis de Lacan en su *Seminario 20*: que aún se está en el debate de la diferencia introducida entre la *idea* platónica y la *definición* aristotélica del individuo como fundando el ser. Por eso, Lacan se ve llevado a tomar los desarrollos de la ética Aristotélica y sus fundamentos. Es a partir de Aristóteles que se introduce una concepción del cuerpo que aún se sostiene, por ello refiere que:

Es aquí que debemos volver a esto que después de todo, por una elección de la que no se sabe lo que lo ha guiado, Aristóteles tomó el partido de no dar otra definición del individuo más que el cuerpo. El cuerpo en tanto que organismo, en tanto que lo que se mantiene como Uno, y no en tanto que lo que se reproduce. Es sorprendente ver que entre la *idea* platónica y la *definición* aristotélica del individuo como fundando el ser, la diferencia es propiamente aquella alrededor de lo cual estamos todavía, esto es, a saber, la cuestión que se plantea al biólogo, a saber cómo un cuerpo se reproduce... ¿Qué es, por lo tanto, el cuerpo? ¿Es o no es el saber del Uno? El saber del Uno se revela no venir del cuerpo, el saber del Uno, por poco que podamos decir al respecto, el saber del Uno viene del significante Uno...¹⁶²

Si un significante es lo que representa a un sujeto ante otro significante, es a partir del Otro que el sujeto se constituye como punto de partida y de llegada de esta articulación: No hay sujeto sin Otro. En esta relación del hombre con la letra, se reconoce en “La juventud de Gide”, la operatoria del material significante en el inconsciente, descartando lo natural, para situar a la verdad como efecto de la

162 Op. Cit. Lacan J. *El seminario*. Libro 20: Otra vez. Clase 13. p. 9

misma. Es por ello, que se propone que el goce se constituye como el residuo de una sustracción simbólica, en dónde el deseo no deja más que su incidencia negativa para dar forma al ideal; cuyo sitio se señala no por el vacío, sino por su numeración. En esta articulación del deseo y el goce, se sostiene que:

Nada del deseo, que es carencia, puede ser pesado ni puesto en los platillos, a no ser los de la lógica.¹⁶³

Más aún, cuando esa lógica marca el sitio exacto de una operación:

Es decir: no apuntamos aquí a la pérdida sufrida por la humanidad -o las humanidades- con la correspondencia de Gide, sino a ese cambio fatídico por el que la carta [la letra] viene a tomar el lugar de dónde se ha retirado el deseo.¹⁶⁴

Esta apreciación teórica, marca la importancia de la lectura del analista respecto a este material, ya que:

Cabe observar que todo psicoanálisis, durante todo el tiempo que se lo prosigue, afecta los actos del sujeto más de lo que éste cree... Siempre el alma es permeable a un elemento de discurso.¹⁶⁵

Este planteo no tiene otro fin, que permitir una operatoria posible para el analista y su ética. Más aún, Lacan extremara su posición en el Campo de la palabra, diciendo:

163 Lacan, J. (1997). *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. p. 738

164 Op. Cit. Lacan, J. (1997) *Escritos 2*. p. 742.

165 Op. Cit. Lacan, J. (1997) *Escritos 2*. p. 723.

...sólo se puede tratar de método psicoanalítico, ese método que procede al desciframiento de los significantes sin consideraciones por ninguna presupuesta forma de existencia del significado. 166

Imprimiendo esta orientación -de que el significado es efecto de la incidencia del significante,- acentúa en “La significación del falo”:

Es sabido que el complejo de castración inconsciente tiene una función de nudo.

1º en la estructuración dinámica de los síntomas en el sentido analítico del término, queremos decir de lo que es analizable en la neurosis...

2º en una regulación del desarrollo que da su *ratio* a este primer papel: a saber la instalación en el sujeto de una posición inconsciente sin la cual no podría identificarse con el tipo ideal de su sexo, ni siquiera responder sin graves viscosidades a las necesidades de su *partenaire* en la relación sexual, e incluso acoger con justeza las del niño que es procreado en ellas...

Sólo sobre la base de los hechos clínicos puede ser fecunda la discusión. Éstos demuestran una relación del sujeto con el falo que se establece independientemente de la diferencia anatómica de los sexos...

Partiendo de esta apuesta -que asentamos como principio de un comentario de la obra de Freud que proseguimos desde hace siete años- es como nos hemos visto conducidos a ciertos resultados: en primer lugar, promover como necesaria para toda articulación del fenómeno analítico la noción de significante, en cuanto se opone a la de significado en el análisis lingüístico moderno... a saber que el significante tiene función activa en la determinación de los efectos en lo que lo significable aparece como sufriendo su marca, convirtiéndose por medio de esa pasión en el significado. Esta pasión del significante se convierte entonces en una dimensión nueva de la condición humana, en cuanto que no es únicamente el hombre quién habla, sino que en el hombre y por el hombre “Ello” habla, y su

naturaleza resulta tejida por efectos donde se encuentra la estructura del lenguaje del cuál él se convierte en la materia, y por eso resuena en él, más allá de todo lo que pudo concebir la psicología de las ideas, la relación de la palabra... “Ello habla en el Otro... Si “ello” habla en el Otro... es que es allí donde el sujeto, por una anterioridad lógica a todo despertar del significado, encuentra su lugar significante.¹⁶⁷

Con Lacan la intervención del analista, se plantea desde una lógica de acción, que hace posible que la interpretación prosiga un fin adecuado a su marco, a partir de la lógica simbólica. Marco que se introduce como novedad, y que no es otro, que el Campo del Otro, en tanto función y campo de la palabra y el lenguaje.

Conclusión

Leer lógicamente las propuestas teóricas, como tales y diferenciarlas, nos permitirán situar sus innovaciones y formular: que no es lo mismo lo que dice Freud, ni Lacan, ni Miller si bien intentan dar cuenta del asunto que nos compete en un mismo campo. El testimonio de las obras escritas en la EOL*, dan por supuesto el yerro de Freud y Lacan, justo en el punto que se abre la posibilidad de la causa psicoanalítica en el Campo de la palabra y el lenguaje.

Podemos decir con Lacan, que en la praxis del analista no se trata de magia, ni de una energía natural sino, de un real que tiene una lógica simbólica propia. Así lo sigue sosteniendo a la altura de su *Seminario 20*, proponiendo sus avances respecto del viraje que el psicoanálisis introduce a partir de su formalización del concepto de goce. Lo que permite situar la ética del psicoanálisis a partir del cuestionamiento de ese “no quiero saber nada de eso”, que a esta altura lo postula en dos sentidos: “ese no quiero saber nada de eso”, de ese discurso inconsciente que funda mi posición

¹⁶⁷ Op. Cit. Lacan, J. (1997). *Escritos 2*. p. 665-669

*La escuela que se hace llamar de Orientación Lacaniana

particular -el cual se remite a cada caso. Y, ese no quiero saber nada de eso, que remite a la posición de los psicoanalistas respecto al descubrimiento del inconsciente como un saber no sabido -estructurado como un lenguaje- ápice de su enseñanza, marcado desde sus inicios con estas palabras de introducción al desarrollo de los seminarios:

Introduciré con mucho gusto este año, en el que les deseo la mejor suerte, diciéndoles: ¡se acabaron las bromas! 168

BIBLIOGRAFÍA

- Chalmers, A. (2000). *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Lacan, J. (1999). *Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. (2001). *El Seminario. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan J. (1987-2013). *El seminario. Libro 20: Otra vez*. Versión crítica de Rodríguez Ponte: Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (1997). *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (1997). *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Miller, J.A. Y otros (2004-2005). *Incidencias de la última enseñanza de Lacan*. Buenos Aires: Gramma Ediciones.
- Miller, J. A (2006). *Quehacer del psicoanalista. Recorrido de Lacan: Ocho conferencias*. Buenos Aires: Manantial.
- Miller, J.A. (2011). *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J. A. (2013). *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós.

Silvana Gabriela Saucuns: saucuns@hotmail.com

Licenciada en Psicología (Universidad Nacional de La Plata, año 2000). Docente adscripta en materias y curso de introducción de la Carrera de Psicología de la Universidad Nacional de La Plata (1998-2000). Miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica desde el año 2000, en las cuales desarrolló cursos, presentó trabajos y estructura de comentario de casos.

LA POTENCIA DE LA LITERALIDAD EN PSICOANÁLISIS

THE POWER OF THE LITERALNESS IN PYCHOANALYSIS

ROSELLA VILLA PUSINERI

JULIANA ZARATIEGUI

RESUMEN:

El presente trabajo se propone formular y sostener una pregunta sobre la potencia del procedimiento analítico recortando algunas referencias ligadas a la literalidad en matemática y en literatura ubicables en la enseñanza de Jacques Lacan

PALABRAS CLAVE: significante – letra- lenguaje del ser – agujero.

ABSTRACT: This paper aims to develop and hold up a question about the power of the analytical procedure by cutting some references related to literalism in mathematics and literature within Jaques Lacan's teaching.

KEY WORDS: signifier - letter- being language - hole.

Situamos este trabajo en un recorrido que tiene como antecedente y horizonte el estudio de la función de lo escrito y la letra en psicoanálisis en su vertiente de creación. Intentamos avanzar a partir de haber establecido que la función del escrito en el discurso analítico tendría que ver con el establecimiento de una fórmula/letra a partir de un tratamiento específico del significante. Este, despojado de su referencia a la cosa, literalizado/localizado adquiere valor y potencia en su estatuto de no todo, habilitándose una escritura formalizada con una legalidad y condiciones particulares. Estas últimas funcionan como borde/límite de lo posible y lo imposible.

En esta oportunidad trabajaremos en torno a dos referencias de la literatura que aparecen en los Seminarios XVIII y XX en torno a este tema. Las mismas son: la

literatura mística de los siglos XVI y XVII y la literatura de vanguardia de Samuel Beckett.

Muchas son las relaciones que se le suponen al psicoanálisis y a la literatura desde siempre y en la actualidad. Dichas relaciones son abordadas con lógicas comparativas y de superposición borrando en ocasiones la especificidad de cada campo y partiendo de la coincidencia en la materia con la que se trabaja: la palabra.

En nuestro caso, no pretendemos establecer que Lacan dice lo mismo que las místicas o que Beckett en relación al lenguaje, sino establecer una serie, un recorrido que nos ayude a seguir delineando la función del escrito en psicoanálisis, en tanto el mismo le da especificidad al lenguaje en nuestro campo y su potencia particular.

Cuando Lacan trabaja sobre referencias literarias: ¿será una indicación -como recogen muchos psicoanalistas- de seguir por el camino de la poesía? , ¿O podrá tratarse de mojones, pistas, marcas para esclarecer de qué se trata escribir en un análisis y cuál es el estatuto que le daremos a la palabra y el lenguaje en nuestro campo? Asumir este interrogante tiene enormes consecuencias en nuestra práctica y sus efectos. Sostenemos que Lacan toma estas referencias en contrapunto con la concepción del lenguaje que sostiene, reina en Occidente instaurado por el discurso filosófico, que podemos nombrar como “lenguaje del ser” que prefigura el “discurso corriente” e instaura una única visión del mundo, ontologiza.¹⁶⁹ Es en esta tensión que desarrollamos nuestros argumentos.

La literatura mística

Los trabajos en relación a los místicos en el psicoanálisis lacaniano subrayan, a nuestro entender el aspecto de la experiencia inefable, situándola como aquello que queda por fuera del lenguaje y, en ese sentido, toman místico como un adjetivo que cobra el valor de lo oculto, lo misterioso en términos eternos y universales,

¹⁶⁹ Cf. Lacan, J. (1972-1973): El Seminario, Libro XX. Clase 4. Versión Ricardo Rodríguez Ponte. EFP

perdiéndose así el contexto de los místicos a los que refiere Lacan. La mística a la que se refiere Lacan es fechable y reviste una legalidad específica.

Nos guiaremos por dos citas de Lacan. Al finalizar la clase del 20 de febrero de 1973, del Seminario XX, Lacan dice:

Lo que se intentaba al final del siglo pasado, en el tiempo de Freud, justamente era reducir esta cosa que yo no llamaría en absoluto palabrerío, ni verborrea, todas esas jaculaciones místicas que son, en suma lo mejor que se puede leer-bien al pie de página nota: añadir en ellas los Escritos de Jacques Lacan, ¡porque son del mismo orden!¹⁷⁰

Las jaculaciones místicas, para Lacan, son lo mejor que se puede leer y sus Escritos son del mismo orden de escritura/lectura. Lo que nos vuelve ineludible investigar acerca de la escritura de los místicos.

Algunas de las referencias que se encuentran en Lacan son a Santa Teresa de Avila y San Juan de la Cruz de los siglos XVI y XVII y a Hadewijch de Amberes del siglo XII perteneciente a las llamadas “trovadoras de Dios”. Nos interesa la dimensión del lenguaje en la que despliegan sus producciones. El objetivo de las mismas es expresar lo inexpresable, lo imposible de decir, el encuentro con Dios. En este esfuerzo utilizan un lenguaje paradójico: la riqueza se transforma en pobreza, la vida en muerte, el dolor en gozo.

En “*Caminemos para el cielo*” Santa Teresa dice: “El que llaman de pobreza/ si se guarda con pureza/está lleno de riqueza”

Producen confusiones de términos donde los atributos de un término son acarreados a otro produciéndose una unión en la que se borran las fronteras y desaparecen las oposiciones. Se establece una relación aporística entre los mismos

¹⁷⁰ Lacan, J. (1972-1973): El Seminario, Libro XX. Versión Ricardo Rodríguez Ponte. EFP

en la que se inaugura una dimensión del lenguaje en que se dibuja una lógica que contempla un ni lo uno ni lo otro.

En *Llama de amor viva*, San Juan de la Cruz dice: ¡Oh cauterio suave!/ ¡Oh regalada llaga!/ ¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado,/que a vida eterna sabe,/ y toda deuda paga! /Matando, muerte en vida la has trocado.

A través de este uso del lenguaje los místicos intentan dar cuenta del tipo de unión que implica el matrimonio de su alma con Dios, manifestando a su vez que las palabras siempre serán insuficientes para catalogar a Dios. Aún así su intento.

En la clase del 26 de abril de 1967, del Seminario XIV, Afirma:

Los místicos son simplemente menos tontos que los filósofos, al igual que los enfermos son menos tontos que los psicoanalistas, por esta simple razón: que filósofos o psicoanalistas, cuando hay que elegir entre tontería o canallería, eligen siempre la tontería.

Los místicos, entre “a” y “A”, lejos de ver el Uno, reencuentran un agujero, y es el único punto en el que ellos me interesan.¹⁷¹

Es decir que a Lacan le interesan los místicos en la medida en que sus poesías y narraciones despliegan un saber que incluye un agujero. La experiencia mística es inefable e indecible pero pese a ello debe ser llevada a las palabras y sólo en ese movimiento cobra el estatuto de experiencia y de indecible. Los místicos cuentan como premisa con que algo no puede decirse y eso los lanza a decir. En la cita Lacan manifiesta su interés por los místicos por sobre los filósofos y los psicoanalistas en la medida en que éstos se quedan con la tontería, es decir con aquel uso del lenguaje que hace ser, que funciona con plenos y vacíos en oposición.

¹⁷¹ Lacan, J. (1966-1967): El Seminario, Libro XIV, clase 14. Inédito.

La literatura de Beckett

Lacan cita a Beckett en contadas oportunidades, no lo cita en sentido estricto sino que se emparenta en la posición que éste escritor sostiene en relación a la literatura, más específicamente repara en su manera de interesarse por las posibilidades y límites del lenguaje.

En Lituraterre dirá:

Hay que decir, quizás, que estaba harto del basurero al que até mi suerte. Se sabe que no soy el único, para compartirlo, en confesarlo.

Confesarlo [l'avouer] o, pronunciado a la antigua, el haber [l'avoir] que Beckett contrapone al debe que hace del desecho de nuestro ser salva el honor de la literatura y me libera del privilegio que creería tener por mi posición.¹⁷²

En los párrafos de Lituraterre citados, Lacan comparte con este escritor irlandés una confesión. En ella se pone en juego el estatuto del desecho y del basurero.

Párrafos antes, y en consonancia con lo anterior, menciona la idea de que la civilización es la cloaca aludiendo a ideas vertidas en 1967 en Burdeos. Según nuestra investigación podría referirse a una conferencia dirigida a internos de psiquiatría publicada bajo el título “Mi enseñanza, su naturaleza y sus fines”:

Pero en lo que hace a la ecuación gran civilización = tubos y cloacas, no hay excepción...la ciudad empieza por ahí, cloaca máxima.

Si se diera a este hecho todo su alcance se percibiría la prodigiosa analogía que hay entre el muladar y la cultura.¹⁷³

¹⁷² Lacan, J. (2012): “Lituraterre”, en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós

Y prosigue indicando lo que esto significaría a nivel de las ideas, a nivel de lo que se piensa:

(...) a eso hay que darle forma... y a que se reduce? A grandes ideas generales...

No crean sin embargo que la cultura es un fin que desapruedo... la cultura alivia de la función de pensar.

(...) ¿en qué se piensa? En las cosas que no se dominan en absoluto. Esto es lo que se puede llamar el pensamiento. Lo cual comienza a ser interesante cuando se aporta una solución formalizada.¹⁷⁴

La posición de desecho, que podríamos decir que ambos autores comparten, y de la cual Lacan no reniega, queda del lado del debe y a ella se le contrapone un haber que puede pensarse como un saber hacer algo fecundo con los restos.

Con ella Beckett salva a la literatura en su honor, según piensa Lacan, y lo libera a él del privilegio de la posición honrosa del desecho.

En su "Carta Alemana" de 1937, dirigida a Axel Kaun, el escritor irlandés confiesa que su idioma, el inglés oficial, se le aparece como "un velo que debe rasgar para acceder a las cosas que están detrás (o a la nada que está detrás)". Gramática y estilo se le han tornado una mera máscara. Para que el lenguaje sea usado del modo más eficiente se deberá abusar de él. Hacerle un agujero tras otro hasta que lo que se esconde detrás, sea eso algo o nada, comience a filtrarse.

Encontramos en este autor una orientación contraria a la de las "ideas generales", definitorias de un universo que aspire a la sistematización. Distinto a las doctrinas realistas de la literatura que acomoda restos y rellena vacíos, doctrina donde la

¹⁷⁴ Lacan, J. (2007): "Mi enseñanza, su naturaleza y sus fines", en *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós. p. 88-89

literatura sería un recurso totalizador, se puede encontrar en Beckett una literatura que cuestiona el ser y subvierte el uso del lenguaje, trabaja en su límite, en su borde, es una perspectiva destotalizante.

Beckett toma así el camino hacia esa "literatura de la despálabra" suponiendo que un universo que apela a la despálabra para "ser", es un universo que no tiene definición ni puede apelar a una palabra sistematizadora de sí.

Si el mundo humano es inalcanzable, si no puede leerse e interpretarse de una vez y para siempre ese algo o esa nada en que consiste, se podría suponer en la lectura y escritura un a.priori de fracaso que no por ello detiene las constantes re escrituras y re lecturas a las que aspira una literatura como la referida. Prima en Beckett lo que los especialistas han nombrado como una "estética del fracaso" que tiene alcance ontológico. "try again, fail again, fail better" (intenta de nuevo, fracasa de Nuevo, fracasa mejor)

Para concluir

El trabajo con la letra en psicoanálisis -de la mano del estatuto que la misma cobra en matemática- implica el establecimiento de una fórmula a partir de la cual se desprende una legalidad y condiciones. Lo que nos advierte Lacan es que este trabajo podría caer también en una lógica totalizante o lenguaje del ser tanto si ponemos el acento exclusivamente en esta legalidad, como si lo ponemos en la inefabilidad por fuera del cifrado de la fórmula.

Encontramos entonces en el abordaje de los tipos de escrituras aquí presentados una posible indicación: en psicoanálisis es necesario un trabajo con la letra que ponga de manifiesto el borde en el cual lo que se escribe hace letra sin obviar que lo que se bordea es un agujero que, a su vez es condición de posibilidad... En palabras de Lacan en Lituraterre:

Si propongo al psicoanálisis la *lettre* como en suspenso, es que muestra allí su fracaso. Y es por eso que lo aclaro: cuando invoco así a las luces, es para demostrar donde hace agujero.

El borde del agujero en el saber, ¿no es eso lo que ella dibuja? ¿y cómo el psicoanálisis, si, justamente lo que la letra dice “a la letra” por su boca, le era necesario no desconocerlo, cómo podría negar que esté, este agujero...¹⁷⁵

BIBLIOGRAFÍA

- Beckett, S. (1937): La carta alemana. Disponible en <http://lafogonera.blogspot.com.ar/2011/02/carta-alemana-samuel-beckett-1937.html>
- Cerrato, L. (2007): Beckett: el primer siglo. Buenos Aires: Colihue
- de Certeau, M. (2004): La fábula mística. Mexico DF: Universidad Iberoamericana
- Guitart, R. (2003): Evidencia y extrañeza. Matemática, psicoanálisis, Descartes y Freud. Buenos Aires: Amorrortu
- Lacan, J. (1966-1967): El Seminario, Libro XIV, clase 14. Inédito.
- Lacan, J. (1971-1972): Clase del 12 de mayo de 1972 en El Seminario, Libro XVIII. Versión Ricardo Rodríguez Ponte. EFP
- Lacan, J. (1972-1973): El Seminario, Libro XX. Versión Ricardo Rodríguez Ponte. EFP
- Lacan, J. (2007): *Mi enseñanza, su naturaleza y sus fines* en *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós
- Lacan, J. (2012): *Lituraterre* en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós
- Vega García, G. (1982): La dimensión literaria de Santa Teresa. *Revista de Espiritualidad*. N° 162. Pp. 29-62. Madrid.

¹⁷⁵ Lacan, J. (2012): “Lituraterre”, en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós

Rosella Villa Pusineri:rosellavp@yahoo.com.ar

Miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica de La Plata

Juliana Zaratiegui:jzaratiegui@gmail.com

Miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica de La Plata