

**ER
ED**

EL REY ESTÁ DESNUDO



REVISTA DEL PSICOANÁLISIS POR VENIR

Nº 20

Número Especial
Jornadas Internacionales 2022

AÑO 16

NOVIEMBRE 2023



APOLa
APERTURA PARA OTRO LACAN
SOCIEDAD PSICOANALÍTICA

EL REY ESTÁ DESNUDO
Revista para el psicoanálisis por venir

Año 16 N° 20
Noviembre 2023

COMITÉ EDITORIAL

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

ÍNDICE:

Introducción a los trabajos de Irene Kleiner, Juan Lichtenstein, Karina Glauberman y Pedro Fonseca.....	4
Seminario 2: la Cibernética. Nuevo corte en la arqueología del saber..... KARINA GLAUBERMAN	5
La naturaleza (matemática) del lenguaje en Lacan..... IRENE KLEINER	16
Lógica y Cibernética en El seminario sobre “La carta robada” de Jacques Lacan..... JUAN LICHTENSTEIN	26
Lacan: post/humano?..... PEDRO LEAL FONSECA	37
El seminario sobre “La carta robada”: formalización del texto clínico..... APOLA SALTA	47
La creación ex nihilo: sobre la necesidad de la contingencia..... ANTONI CANYELLES SUAÚ	57
El sujeto de la ciencia y la lógica informal..... PEDRO CARRERE	73
La teoría del mito en Freud y Lacan – de lo endopsíquico a la estructura del lenguaje..... JOÃO FELIPE G. M. S. DOMICIANO	83
Invasión de Otredad en el campo de la holofrase: ¿es posible una economía?..... FLÁVIA DUTRA	99
Esbozo cartográfico de traducción y psicoanálisis: por una ética de la relación..... KARIME COLARES Y ALBA ESCALANTE	113
Psicoanálisis sin programa: un asunto murciélagos que debe examinarse a la luz del día..... RAMIRO ARIEL FERNÁNDEZ	127
Intervenciones de Jacques Lacan sobre la imagen inconsciente del cuerpo de Françoise Dolto..... ANA MARÍA FLORES BALANZA	134

Una lectura decolonial del objeto mirada.....	149
LEANDRO GÓMEZ	
La neurosis infantil: una posición falsa sobre la noción de real.....	158
MARTÍN MEZZA	
Lectura crítica de la noción de falta en El malestar en la cultura.....	172
HAYDÉE MONTESANO	
Estudios de parentesco y psicoanálisis.....	181
MARÍA INÉS SARRAILET	
Un Héteros no normativo. Debates contemporáneos acerca de la diferencia sexual.....	192
ROSELLA VILLA PUSINERI Y JULIANA ZARATIEGUI	

Introducción a los trabajos de Irene Kleiner, Juan Lichtenstein, Karina Glauberman y Pedro Fonseca.

Los cuatro artículos presentados a continuación no son exactamente cuatro trabajos, sino cuatro perspectivas sobre una misma investigación realizada en grupo. Este grupo lo formamos cada uno de los autores: Irene Kleiner, Juan Lichtenstein, Karina Glauberman y Pedro Fonseca , junto a Rosana Velloso, quien nos invitó, a partir de un trabajo de Juan Lichtenstein sobre los desarrollos formales en el seminario sobre la Carta Robada, a estudiar el Seminario 2 para llegar a este texto central en la enseñanza de Lacan. Las conclusiones -ciertamente provisionales- que hemos presentado en las Jornadas Internacionales de APOLa, que tuvieron lugar en Diciembre de 2022 en Buenos Aires, y que se publican en este volumen de la revista El Rey Está Desnudo, son el resultado de lecturas y cuestionamientos de cada uno de nosotros, pero sobre todo del espacio de intercambio que sostenemos en encuentros semanales que se vienen dando desde hace más de dos años. Sin este compromiso con la investigación en grupo basada en una combinación -o mismo, inmixión- de intereses y perspectivas, no habríamos llegado hasta acá. Como resultado de este trabajo, también formamos lazos de amistad que hemos celebrado en la mesa híbrida e internacional acerca del tema de la cibernética en Lacan, presentada en nuestras últimas jornadas.

Los autores

A continuación:

- **Seminario 2: La Cibernética. Nuevo corte en la arqueología del saber.**
por Karina Glauberman
- **La naturaleza (matemática) del lenguaje en Lacan.**
por Irene Kleiner
- **Lógica y Cibernética en el “Seminario sobre La carta robada” de Jacques Lacan**
por Juan Lichtenstein
- **Lacan: post/humano?**
por Pedro Leal Fonseca

Seminario 2: la Cibernética. Nuevo corte en la arqueología del saber.

Seminar 2: Cybernetics. New break in the archeology of knowledge.

KARINA GLAUBERMAN

RESUMEN:

El trabajo revisa los cortes propuestos por Michel Foucault en *Las palabras y las cosas* al campo epistemológico, de mediados del siglo XVII y principios del XIX, a fin de introducir y problematizar dicho campo a la luz de los entrecruzamientos de distintas teorías y disciplinas científicas. El nacimiento de la Cibernética es contemporáneo a la enseñanza de Lacan y como tantas otras disciplinas a lo largo de su enseñanza, le permiten a Lacan conceptualizar el orden simbólico y la repetición en términos novedosos y divergentes con la enseñanza freudiana.

PALABRAS CLAVE: naturaleza - representación - discurso - orden simbólico - Cibernética - formalización.

ABSTRACT:

The paper reviews the epistemological breaks proposed by Michel Foucault in *The Order of Things*, from the middle of the 17th century and the beginning of the 19th century, aiming at presenting and problematizing that field in light of the intersections of different theories and scientific disciplines. The birth of Cybernetics is contemporary to Lacan's teaching and, like many other disciplines throughout his teaching, they allow Lacan to conceptualize the symbolic order and the repetition in new terms, which are different from those of Freud.

KEY WORDS: nature - representation - discourse - symbolic order - Cybernetics - formalization.

En *Las palabras y las cosas*,¹ Foucault investiga el campo epistemológico a partir del siglo XVI: las configuraciones, las condiciones de posibilidad que han dado lugar a las distintas formas de conocimiento. Una arqueología de la episteme en la que encuentra dos grandes discontinuidades: a mediados del siglo XVII y a principios del XIX, umbral de la modernidad, del que según Foucault aún no hemos salido, tesis que nos proponemos interrogar.

Hasta el siglo XVI, el lenguaje está, desde el principio, en su ser bruto y primitivo bajo la forma simple, material, de una escritura, de una marca extendida sobre las cosas. El saber de este siglo, implica un mundo repleto de signos que hay que descifrar. Los signos naturales están ligados a lo que indican por una relación de semejanza, se ajustan a las cosas mismas espejándolas y emulándolas. Buscar el sentido es sacar a la luz lo que se asemeja.

Se trata, nos dice, en el pensamiento clásico, de una historia de la semejanza, historia de lo mismo,

¹ Foucault, M. (2022) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI Editores.

de aquello que para una cultura es a la vez disperso y aparente y debe, por eso, distinguirse mediante señales y recogerse en las identidades.²

El saber es pletórico, ilimitado, pero pobre: la semejanza permanece estable, pero siempre remite a otra semejanza.

Agamben a su vez, en *Signatura rerum*, ubica este paradigma ya en Parecelso, para quien las cosas llevan un signo que manifiesta y revela sus cualidades invisibles.

Nada es sin un signo (...) puesto que la naturaleza no deja salir nada de sí, sin signar lo que en ello se encuentra.³

Signos a través de los cuales el hombre puede conocer descubriéndolos. Del mismo modo los astros en el cielo hacen posibles los presagios y profecías y pueden dejar sus signos sobre el cuerpo. Se considera

(...) a las signaturas como cifras del poder de las plantas.⁴

Son jeroglíficos naturales que revelan virtudes medicinales ocultas en el mundo vegetal: la eufrasia cura los ojos porque tiene en sí la forma y la imagen de los ojos, de modo que no expresa una relación semiótica entre un significante y un significado, nos dice Agamben, sino que la disloca y la desplaza insertándola en una nueva red de relaciones pragmáticas y hermenéuticas.

Un resurgimiento de este paradigma se da a mediados del siglo XIX -la Enciclopedia lo menciona como “sistema extravagante”- en lo que Carlo Ginzburg trabajó como paradigma indiciario,⁵ que suscitara el mayor interés de Freud.

A partir de mediados del siglo XVII

(...) toda semejanza será sometida a la prueba de la comparación, es decir no será admitida sino una vez que se encuentre, por la medida, la unidad común, o más radicalmente por el orden, la identidad y la serie de diferencias.⁶

² Ibid, p. 17.

³ Agamben, G. (2009) *Signatura rerum. Sobre el método*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora. p, 49.

⁴ Ibid, p. 51.

⁵ Ginzburg, C. (2013). Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales. En *Mitos, emblemas e indicios*. Buenos Aires: Prometeo.

⁶ Foucault, M. (2022). Op. cit. p, 71.

La actividad del espíritu, entonces, ya no consistirá en relacionar las cosas entre sí -buscando la semejanza, el parentesco, la pertenencia- sino en el discernir.

Las palabras ya no marcan las cosas, ni se llenan de semejanzas. Las analogías secretas bajo los signos resultan frustrados y los signos del lenguaje valen ahora por la ficción que representan y no por la conjunción de la escritura y las cosas. En vez de similitudes se tratará de identidades y diferencias, de medida y de orden.

La verdad encuentra su manifestación y su signo en la percepción evidente y definida. Corresponde a las palabras traducirla si pueden: ya no tienen derecho a ser su marca.⁷

El lenguaje ya no es discurso sobre un texto oculto sino arbitrario despliegue de términos y leyes de composición. Si la pregunta en el renacimiento era cómo reconocer que un signo designa lo que significa, ahora será, cómo el signo se liga a lo que significa. Y la época clásica responderá con el análisis de la representación. A partir del siglo XVII el lenguaje,

(...) en vez de existir como escritura material de las cosas, no encontrará su espacio sino en el régimen general de los signos representativos.⁸

Se deshace el entrelazamiento del lenguaje y del mundo. Las cosas y las palabras se separan.

El discurso tendrá como tarea el decir lo que es, pero no será más que lo que dice.⁹

La existencia propia del lenguaje se disuelve en el funcionamiento de la representación. Se parte de una representación clara y distinta de las cosas y se establece el paso necesario de la serie al que lo sucede inmediatamente. Todo se construye sobre el fondo de una posible ciencia del orden. La puesta en orden por medio de signos, constituye todos los saberes empíricos como saberes de la identidad y de la diferencia, claves de una taxonomía, de divisiones y clasificaciones, de particiones y distribuciones. Surgen las figuras nuevas de la probabilidad, el análisis, la combinatoria, el sistema y la lengua universal.

Como la relación de lo significante con lo significado se aloja ahora dentro del conocimiento, se trata, entonces, del enlace entre la idea de una cosa que representa y la idea

⁷ Ibid, p. 73.

⁸ Ibid, p. 61.

⁹ Ibid.

de otra cosa representada. Si los signos fueron medios de conocimiento y claves del saber, ahora, desde que una representación está ligada con otra y representa este lazo en sí mismo, hay un signo. Signos en un conjunto de signos que se distribuyen en un cuadro ordenado que da lugar a una ciencia general del orden y de la empiricidad, recurriendo a la mathesis, cuyo método general es el álgebra, y a la taxonomía tal como plantean los diferentes filósofos de la época como Condillac, Berkeley, Hume.

Como los fenómenos (percepción, sensación, imaginación) no se dan sino en una representación, que por su representabilidad es signo, está excluida aún una teoría de la significación. El signo es el puro y simple enlace de un significante y un significado, pero aunque sea o no arbitrario, el enlace se establece en el elemento general de la representación, es decir que uno y otro han sido representados y uno representa al otro.

Se produce otra discontinuidad **a principios del XIX**. El pensamiento se separa de la gramática general y de la historia natural. Las cosas ya no son

(...) percibidas, descritas, anunciadas, caracterizadas, clasificadas y fatigadas de la misma manera (...).¹⁰

Y ya no son las riquezas, el cuadro de los seres vivos y el discurso de los hombres lo que se ofrece el saber. El Orden abrió el camino de las identidades y diferencias sucesivas. Ahora se borran las maneras de ordenar la empiricidad. Las palabras, los seres, los objetos de necesidad, dan lugar a los saberes de la filología, la biología y la economía política.

El cuadro ha dejado de ser el lugar de todos los órdenes posibles, la matriz de todas las relaciones, la forma de distribución de todos los seres en su individualidad singular: no forma ya sino una pequeña película superficial para el saber. Las constancias que autoriza son los efectos de cierta síntesis, organizaciones y sistemas. Ahora se ordenarán a partir de las grandes fuerzas ocultas desarrolladas a partir de su núcleo primitivo e inaccesible, del origen, de la causalidad y de la historia. Las cosas llegan a la representación pero desde este fondo, este espesor, reunidas o separadas desde este fondo subterráneo donde el saber sufre una alteración fundamental:

Es el saber mismo como un modo de ser previo e indiviso entre el sujeto que conoce y el objeto de conocimiento.¹¹

¹⁰ Ibid, p. 231.

¹¹ Ibid, p. 267.

Las organizaciones ya no se establecen por la identidad de sus elementos visibles sino por la relaciones entre esos elementos y la función que aseguran, imponiendo sus leyes al análisis de la producción, al de los seres organizados y al de los grupos lingüísticos.

En este marco, en el campo de la biología, la noción de vida se hace indispensable para el ordenamiento de los seres naturales.

El nombre y los géneros, la designación y la clasificación, el lenguaje y la naturaleza dejan de estar entrecruzados con pleno derecho. El orden de las palabras y el orden de los seres no se recortan ya sino en una línea artificial definida. (...) Se comienza a hablar de cosas que tienen *lugar* en un espacio distinto al de las palabras.¹²

Los nombres se ligan con funciones, la organización se inserta entre las estructuras que articulan y los caracteres que designan, introduciendo entre ellos un espacio interior, modificando los métodos y técnicas del periodo anterior -la taxonomía-, cuya consecuencia más importante es la radicalización de la partición entre lo orgánico y lo inorgánico con Lamarck.

El Discurso, como modo de saber, da paso al Lenguaje que define los objetos hasta ahora no definidos y sus métodos. La comparación horizontal entre lenguas, a finales del siglo XVIII, saca a la luz, ya no la idea de una lengua primitiva común que proporciona las raíces por un lado y los acontecimientos históricos que las modifican afinándolas por otro, sino la figura intermedia de la flexión, lo constante, lo análogo en las distintas lenguas, donde ahora lo que se altera es la raíz. Hay, entonces, una serie determinada de alteraciones formales y otra de funciones gramaticales, de valores sintácticos o de modificaciones de sentido.

El nombre pierde soberanía en favor del sentido. Se trata aún del discurso pero aparece la dimensión de lo gramatical puro:

(...) el lenguaje ya no está constituido solamente por representaciones y sonidos (...) está constituido además por elementos formales, agrupados en sistemas y que imponen a los sonidos, a las sílabas, a las raíces, un régimen que no es el de la representación. Se ha introducido así en el análisis del lenguaje, un elemento que le es irreductible...¹³

Hay una organización en cada lengua, una cierta arquitectura interna dada por su sistema flexional que aporta identidad y diferencia, signo de vecindad entre lenguas.

¹² Ibid, p. 250.

¹³ Ibid, p. 305.

Tal como la noción de “vida” alcanza por primera vez su umbral de positividad con *Las lecciones de anatomía comparada* de Cuvier,¹⁴ en el campo del Lenguaje, la constitución de la gramática comparada crea un campo nuevo en base a la genealogía de las lenguas. Se constituye la historicidad en el orden de la gramática. La palabra no perdió completamente su capacidad de representar algo en quien la utiliza o la oye, es decir, en su discursividad inmediata, pero ya no es su papel fundamental. La palabra ya no está vinculada tanto a la representación (que las definía, las individualizaba, relacionándolas con el contenido que podía significar) sino a una organización gramatical, modificándose todo el modo de ser del lenguaje en una positividad filológica.

Al mismo tiempo se abandonan las clasificaciones jerárquicas del siglo XVIII y el lenguaje es tratado como un conjunto de elementos fonéticos, también en su sincronía, con una organización interna, es decir, no se estudia desde la constitución del ruido en letras que pueden transcribirlos, sino los distintos sonidos en un sistema. De ahí la importancia dada al habla que se convierte en soberana. Saussure revoluciona la palabra reabriendo el viejo problema del Signo que ahora no es el enlace entre dos ideas. Ahora “se enraíza”, dice Foucault, no por el lado de las cosas percibidas sino por el sujeto en su actividad, expresando su voluntad profunda. El lenguaje se desliga completamente del conocimiento de las cosas y se liga a la libertad, al libre destino de los hombres. Se ha convertido en un objeto de conocimiento al lado de los seres vivos, de la riqueza y del valor, y de la historia. A la par, reaparecen nuevamente los métodos de interpretación que ya no van de los hombres, de los conocimientos, a las palabras que los hacen posibles. No hay un discurso primero, sino pliegue gramatical de nuestras ideas, mitos que animan nuestras palabras: la filología como crítica, como análisis de lo que se dice en la profundidad del discurso. El siglo XIX otorga al lenguaje un valor expresivo irreductible, manifiesta “el querer” de los que hablan, no está ligado al conocimiento de las cosas sino a la libertad del que habla. Se lo despoja del acto cognoscitivo con la intención, de denunciar este pliegue gramatical de nuestras ideas, de lo que se dice en la profundidad del discurso mostrando que estamos dominados y transidos por el lenguaje. Allí ubica Foucault a Freud: practicando la exégesis de las frases mudas que sostienen nuestro discurso y atraviesan nuestros sueños y nuestro cuerpo.

Deja asentado también que es la época del nacimiento de la lógica simbólica de Boole, que más allá de una gramática universal presenta las formas y encadenamientos del

¹⁴ Cuvier, G. (1800-1805). *Leçons d'anatomie comparée*. 5 v.

pensamiento fuera de todo lenguaje, pero al que no diferencia tajantemente de este mundo de las representaciones y la significación al que llama estructuralismo.

Por lo tanto, interpretar y formalizar son para Foucault las dos grandes formas de análisis de la época y que prescriben una elección simple o invitan a optar

(...) entre un pasado que creía en el sentido y el presente (el futuro) que ha descubierto el significante.¹⁵

Un tiempo en que

(...) cuando las palabras dejaron de entrecruzarse con las representaciones y de cuadrar espontáneamente el conocimiento de las cosas...¹⁶

Pasaron a despojarse del sentido o a convertirlo en un texto a cortar para captar su sentido oculto.

La relación de Foucault con la modernidad y con el psicoanálisis freudiano es, cuanto menos paradójica, y con Lacan y el estructuralismo, es aún más compleja.¹⁷ Apenas nombra el significante y la cadena significante. Aún así, varios pasajes de *Las palabras y las cosas* dejan ver que toma suficiente nota del formalismo lógico más allá de los aportes de la lingüística estructural,¹⁸ pero no hace ninguna afirmación sobre un saber vinculado a él.

La introducción por parte de Lacan de los desarrollos cibernéticos (surgidos del entrecruzamiento de la política, de la teoría de juegos, de las teorías de la comunicación y de la información) a la altura del *Seminario 2*, son sencillamente ignorados. No sólo por Foucault, pese a que esta introducción cambia completamente el estatuto del concepto de repetición e inconsciente, y pese a que Lacan elige “La carta robada” como Obertura de sus escritos, donde se encuentran gran parte de estos desarrollos, como tantas veces mencionara Alfredo Eidelsztein.

Esta novedad implica, que:

-Al tratarse de un planteo no lingüístico del inconsciente, el significante vaciado de significación, no forma parte de ningún signo, ni de su semántica ni tiene relación con

¹⁵ Ibid, p. 314.

¹⁶ Ibid, p. 318.

¹⁷ Recomiendo al respecto la lectura de Mauro Vallejo. (2006) *Incidencias en el psicoanálisis de la obra de Michel Foucault. Prolegómenos a una arqueología posible del saber psicoanalítico*. Buenos Aires: Letra Viva.

¹⁸ Foucault, M. (2022). Op. cit. pp. 361-3, 392-4.

ninguna marca, signatura, indicio o referente, sino que se trata del lugar, independientemente de qué venga o no a ocuparlo.

-Este inconsciente no tiene relación con ningún orden o *mathesis* clasificatoria en el orden de lo empírico. Se trata, al contrario de un orden simbólico, de lugares, numerales, letras, cifras, cifrados, puertas lógicas y códigos binarios en el que el sujeto toma su lugar.¹⁹

El símbolo se ha autonomizado y liberado de las limitaciones de la Naturaleza, las leyes físicas de la materia y la energía, se ha hecho independiente de su soporte material.²⁰

Está [el sujeto] enteramente determinado en ese discurso, como átomo y como emisor de ese discurso. Es en sí mismo un mensaje que puede dar un paseo por sí solo.²¹

Este inconsciente es

(...) de un registro completamente diferente al de los metabolismos materiales, gracias a los que surgió esa apariencia de existencia que es la vida.²²

La representación como expresión epistemológica, con su remisión infinita a otras representaciones, tan fecunda en Freud, resulta en Lacan una serie de signos más y menos o de ceros y unos, inicialmente aleatorios, que se van integrando en agrupaciones estocásticas o concatenaciones al modo de las cadenas de Markoff, que inscriben una memoria que opera con fuerza de ley. Este orden se manifiesta como automatismo de repetición, emergiendo e interviniendo en el campo del habla y de la significación.

-La historicidad que gana la lingüística con el estudio de las lenguas comparadas y la gramática que se destila de ello, resulta iluminada por esta nueva gramática a la luz de la cibernética: pura lógica combinatoria, articulada a la gramática ordinaria a partir de las escansiones en un tiempo lógico donde los mensajes se articulan.

-El mundo de las palabras y las cosas, de su conocimiento progresivo del sujeto por el objeto, finalmente abocado a la significación y al sentido que describe Foucault, adquiere en

¹⁹ “Por sí mismo, el juego del símbolo representa y organiza, independientemente de las peculiaridades de su soporte humano, ese algo que se llama sujeto. El sujeto humano no fomenta este juego, él toma su lugar en él y juega el papel de los pequeños más y menos en eso. Él mismo es un elemento de esta cadena que tan pronto como se desenrolla, se organiza de acuerdo con leyes.” Lacan, J. (1956). El seminario sobre La carta robada. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

²⁰ Johnston, J. (2008). The In-Mixing of Machines: Cybernetics and Psychoanalysis. En *The Allure of Machinic Life*. Londres: MIT Press.

²¹ Lacan, J. (1955). Clase del 22/06/1955. En *Seminario 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Disponible en: <http://staferla.free.fr/del>

²² Ibid.

Lacan un contexto de circuito ahora vinculado a la incertidumbre y a la probabilidad, donde el sujeto está integrado al Otro en tanto terceridad y al margen de la significación como en el algoritmo. No se trata como en Freud de “la exégesis de las frases mudas que sostienen nuestro discurso y atraviesan nuestros sueños y nuestro cuerpo”, sino de articular el lenguaje de las máquinas y de los circuitos del Orden simbólico y del Otro. El lenguaje adquiere una existencia con total independencia de nosotros.

En el prefacio de *Las palabras y las cosas* Foucault comenta que este libro nace de un pasaje de un ensayo de Borges: de la Enciclopedia china que evoca en *El idioma analítico de John Wilkins*, a partir de la sacudida que implica, para el paradigma de la semejanza, o de la “práctica milenaria de Lo Mismo”.²³

Dice Borges:

Esas ambigüedades, redundancias y deficiencias recuerdan las que el doctor Franz Kuhn atribuye a cierta enciclopedia china que se titula Emporio celestial de conocimientos benévolos. En sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador b) embalsamados c) amaestrados d) lechones e) sirenas f) fabulosos g) perros sueltos h) incluidos en esta clasificación i) que se agitan como locos j) innumerables k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello l) etcétera m) que acaban de romper el jarrón n) que de lejos parecen moscas.”²⁴

El asombro de dicha taxonomía, el encanto exótico que le produce a Foucault y su desnuda imposibilidad de pensar *esto*, nos dice, es una afrenta a todos los paradigmas de la episteme que investiga y describe no solo al de la semejanza, y que perviven incluso con fuerza en nuestra cultura y en nuestra práctica actual. El texto le produce risa a la par que malestar, porque presenta un desorden peor que el de lo incongruente: el desorden que hace centellear los fragmentos de un gran número de posibles órdenes en la dimensión sin ley ni geometría de lo heteróclito, donde es imposible encontrar un lugar común. A diferencia de las utopías que consuelan, las heterotopías, nos dice, inquietan

(...) porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la ‘sintaxis’, y no solo la que construye las frases: también aquella menos evidente que

²³ Foucault, M. (2022). Op. cit. p. 9.

²⁴ Borges, J. L. (1952). *Otras inquisiciones*. Buenos Aires: Emecé Editores.

hace ‘mantenerse juntas’ (...) las palabras y las cosas (...) desafiando toda posibilidad de gramática, envolviendo en esterilidad todo el lirismo de las frases.²⁵

Tal como lo señala Lydia Liu²⁶, en el año 1953 en su “Discurso de Roma”, Lacan nos invitaba a reconocer en el poder combinatorio de los números el mismo resorte del inconsciente, que no es reductible al orden gramatical sino a un lenguaje universal, el orden simbólico. Y en el seminario de 1954-55, la discusión instigada por Lacan, ya estaba impregnada de reflexiones sobre el azar, la homeostasis, los circuitos, los juegos, la probabilidad, la retroalimentación y la entropía.

Escapa al análisis de Foucault que el sujeto no sólo está determinado por los discursos sociales sino también, como lo señalan Müller y Felinto²⁷, por las redes discursivas en su imbricación con los medios y aparatos. La serie que presenta la Enciclopedia china y que causa *Las palabras y las cosas*, indudablemente chirría a Foucault, porque presenta una secuencia de símbolos sin sentido, inaplicable a ninguna sistematicidad, cuadro, lógica de interpretación y desciframiento. Sí pasible, más allá de la semántica, de convertirse a un lenguaje binario, procesable en términos de lógica de circuito. Lacan, supo comprender, siguiendo a estos autores, el impacto cognitivo y cultural que supuso el nacimiento de la Cibernética, plasmándolo en un poshumanismo del orden simbólico y del *moterialismo*, lejos de las palabras y las cosas, produciendo un inquietante pero novedoso corte en la arqueología del saber.

²⁵ Foucault, M. (2022) Op. cit. pp. 11-12.

²⁶ Liu, L. y otros. (2010). The Cybernetic Unconscious: Rethinking Lacan, Poe, and French Theory. En Ferguson, F. y Brown, B. (editores), *Critical Inquiry*, 36, (2). Chicago: The University Chicago Press. pp. 288-320.

²⁷ Müller, A., Felinto, E., (2016). Medialidad: encuentros entre los estudios de media y la literatura. Sobre la escuela alemana de teoría de medios. En *Revista Luthor*, 29.

BIBLIOGRAFÍA:

1. Agamben, G. (2009) *Signatura rerum. Sobre el método*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
2. Borges, J. L. (1952). *Otras inquisiciones*. Buenos Aires: Emecé Editores.
3. Cuvier, G. (1800-1805). *Leçons d'anatomie comparée*. 5 v.
4. Foucault, M. (2022) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI Editores.
5. Ginzburg, C. (2013). *Mitos, emblemas e indicios*. Buenos Aires: Prometeo.
6. Johnston, J. (2008). The In-Mixing of Machines: Cybernetics and Psychoanalysis. En *The Allure of Machinic Life*. Londres: MIT Press.
7. Lacan, J. (1955). Clase del 22/06/1955. En *Seminario 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Disponible en: <http://staferla.free.fr/del>
8. Lacan, J. (1956). El seminario sobre La carta robada. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
9. Liu, L. y otros. (2010). The Cybernetic Unconscious: Rethinking Lacan, Poe, and French Theory. En Ferguson, F. y Brown, B. (editores), *Critical Inquiry*, 36, (2). Chicago: The University Chicago Press. pp. 288-320.
10. Müller, A., Felinto, E., (2016). Medialidad: encuentros entre los estudios de media y la literatura. Sobre la escuela alemana de teoría de medios. En *Revista Luthor*, 29.

KARINA GLAUBERMAN

Psicoanalista. Miembro de APOLa Internacional, Madrid.

kglau@me.com

La naturaleza (matemática) del lenguaje en Lacan.

The (mathematical) nature of language in Lacan.

IRENE KLEINER

RESUMEN:

A menudo se mencionan las referencias tomadas por Lacan de la antropología estructural y de los estudios fonológicos. No tan difundida es la influencia que produjo en él la revolución simbólica que implicó el surgimiento de la cibernética a fines de los años '40 y principio de los '50. En el presente trabajo se abordan los múltiples aportes de ese movimiento científico, reconocibles en los desarrollos de Lacan a lo largo del *Seminario 2* y que dan soporte a su nuevo paradigma, opuesto al modelo energético freudiano.

PALABRAS CLAVE: lenguaje – teoría de la comunicación – mensaje – significante – cibernética – simbólico – máquina – circuito autorregulado.

ABSTRACT:

While references taken by Lacan from structural anthropology and phonological studies are often mentioned in literature, the influence produced in him by the symbolic revolution, which implied the emergence of cybernetics at the end of the 40s and beginning of the 50s, is not so widespread. This paper deals with the multiple contributions of that scientific movement, which can be seen in Lacan's developments throughout his 1954-55 seminar (*Seminar 2*). Such contributions provide support to Lacan's new paradigm, which opposes itself to Freud's energy model.

KEY WORDS: language - communication theory - message - signifier - cybernetics - symbolic - machine - self-regulating circuit.

Las ideas que presentaré a continuación surgieron como resultado de dos años de intercambio, estudio e investigación con los colegas Pedro Fonseca, Karina Glauberman, Juan Lichtenstein y Rosana Veloso. Fue gracias a esa labor, en verdadera inmisión –y a nuevas fuentes bibliográficas que mis compañeros me acercaron- que me fue posible encontrar la línea de conexión entre los desarrollos de Lacan y las disciplinas científicas mencionadas en el trabajo.

(...) lo que llamamos ser un precursor es eso: no –lo que es absolutamente imposible- extrapolar o anticipar categorías que llegarán más tarde (...), los seres humanos son incapaces de esa anticipación (...).

Ser un precursor no es estar adelantado a sus contemporáneos, sino ver lo que están constituyendo como pensamiento, como conciencia, como acción, como técnicas, como formas políticas, nuestros contemporáneos. Verlos como se los verá un siglo más tarde. Eso sí puede existir.²⁸

²⁸ Lacan, J. (1954). Clase del 01/12/1954. En *Seminario 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Disponible en: www.staferla.fr (La traducción es nuestra).

La cita es de una de las primeras reuniones del *Seminario 2*, a lo largo del cual Lacan no solo deja en claro que eso sí puede existir, sino que él mismo porta esa condición. Prueba de ello es el lugar central que le dio a las producciones teóricas de su tiempo. En especial, atento a las transformaciones que estaban ocurriendo en el ámbito científico, tomó los desarrollos de ese nuevo campo interdisciplinario conocido como “movimiento cibernético”, que cobró impulso a partir de las Conferencias Macy, celebradas entre 1946 y 1953. Ese mismo año -que coincide con el inicio de su enseñanza- Lacan indica cuál es su concepción del lenguaje en clara articulación con la matemática. En un contexto de preocupación por el escaso estudio de las funciones del lenguaje por parte de los analistas, señala:

A quien no ha profundizado en la naturaleza del lenguaje es al que la experiencia de **asociación sobre los números** podrá mostrarle de golpe lo que es esencial captar aquí, a saber **el poder combinatorio** que dispone sus equívocos, y para reconocer en ello el resorte propio del inconsciente.²⁹

Un año después, en su seminario, elaborará una concepción de orden simbólico afín a esa máquina del nuevo tipo que la cibernética estaba pariendo: una máquina abstracta que rompe con el modelo energético de la máquina (de vapor) del esquema freudiano. Muñido de esas nuevas herramientas, Lacan elabora su andamiaje en oposición a la noción de aparato psíquico de Freud.

La naturaleza del lenguaje ya había sido transformada a la luz de la teoría matemática de la comunicación de Claude Shannon. Y si bien Lacan no lo nombra, es evidente que se nutre de sus aportes. Shannon fue un ingeniero y matemático, lector y admirador de Poe. En 1948, en el marco de su labor en la Bell Telephone Company, publicó un trabajo lanzando su nueva teoría -que, con aportes de la cibernética, se llamó posteriormente “teoría de la información”. Al año siguiente, el trabajo fue ampliado con la colaboración del sociólogo Warren Weaver. Según estos autores, la información es todo procedimiento por el cual una mente puede afectar a otra. Y en una definición aún más amplia: “(...) los procedimientos mediante los cuales un mecanismo afecta a otro mecanismo”.³⁰

Se trata de un modelo de comunicación según el cual la fuente de información selecciona el mensaje deseado, a partir de un conjunto de mensajes posibles. El transmisor codifica este

²⁹ Lacan, J. (1981). Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI. p.258. (El resaltado en negritas es nuestro).

³⁰ Shannon, C. y Weaver, W. (1949). *The Mathematical Theory of Communication*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

mensaje en la señal, que se envía desde el transmisor al receptor a través del canal de comunicación. El receptor en una especie de transmisión inversa, transforma la señal nuevamente en un mensaje y entrega ese mensaje al destino.

La palabra “información”, en esta perspectiva, se usa en un sentido especial que no puede confundirse con su uso ordinario. Se trata de cada unidad cuantificable y en particular no puede confundirse con el significado. Según la teoría matemática de la comunicación, dos mensajes, uno de los cuales está muy cargado de significado y el otro de carácter anodino pueden, desde este punto de vista, ser perfectamente equivalentes en lo que a información se refiere. Shannon destaca que los aspectos semánticos de la comunicación son irrelevantes para los aspectos de ingeniería. Veremos que estos elementos son de especial interés en tanto se vinculan con la noción de “significante” de Lacan -vaciado de significación-, como así también por el lugar relevante que cobra la noción de “mensaje” en sus desarrollos.

Shannon plantea que la palabra información no se relaciona tanto con lo que alguien dice sino con lo que alguien podría decir. Es decir, la información es una medida de la libertad de elección cuando se selecciona un mensaje. Esto lleva a considerar la naturaleza probabilística de cualquier mensaje o conjunto de mensajes en una comunicación dada. Y aquí entra un término proveniente de la física: el concepto de “entropía”, definida como el grado de desorden de un sistema, que hace que, a mayor probabilidad, menor cantidad de información. Es decir, hay una relación inversa entre ambas: cuanto más probable es que aparezca un término o mensaje, es menor la información que proporciona su ocurrencia.³¹

Si rastreamos las vías por las que estas ideas llegaron a Lacan, el camino nos conduce a Roman Jakobson, quien fuera un participante activo del grupo cibernético. En marzo de 1948 fue invitado especialmente a exponer en las Conferencias de Macy en una jornada dedicada a la lingüística. Jakobson fue uno de los que introdujo en Francia el trabajo de Shannon y Weaver sobre Teoría matemática de la comunicación, enviando en 1950 el texto inaugural de ambos autores a Lévi-Strauss, a Koyré y, presumiblemente, también a Lacan.

Antes de 1941, Jakobson había utilizado muy ocasionalmente conceptos de matemáticas en su estudio del lenguaje. Eso cambió unos años después, cuando instalado en EE.UU, e influenciado por el entusiasmo general que las nuevas disciplinas habían despertado, adaptó su teoría a conceptos de teoría de la información y la cibernética. De hecho, le dedicó un trabajo al que tituló “La lingüística y la teoría de la comunicación”. Allí señala:

³¹ En esta perspectiva, ¿no se plantea esa inversión cuando señala Lacan que es en forma invertida como se recibe el mensaje del Otro? ¿y que la irrupción de lo inesperado revela la marca inconsciente? (La pregunta excede los límites del presente trabajo pero no queríamos dejar de mencionarla).

Existe una convergencia sorprendente entre las más recientes etapas de la metodología del análisis lingüístico y la forma en que se considera el lenguaje en la teoría matemática de la comunicación.³²

En ese mismo texto, Jakobson recuerda que, para Norbert Wiener -fundador de la cibernética y maestro de Shannon-, no hay oposición entre los problemas con los que se encuentran los ingenieros de la comunicación y aquellos a los que deben atender los filólogos. En una carta dirigida a Warren Weaver, Jakobson no duda en considerar el trabajo de aquél junto a Shannon “como la más importante entre las publicaciones estadounidenses recientes en la ciencia del lenguaje.”³³

Es evidente la afinidad que encuentra entre ambos campos, como así también con la cibernética, al hacer suyo el postulado binario en el que se basa el sistema de rasgos distintivos propios del lenguaje en sus estudios fonológicos. El sistema binario es el fundamento de dicho sistema. Ese principio dicotómico que subyace a dicha estructura, nos dice Jakobson, encontró su corroboración en los dígitos binarios o *bits* utilizados por los ingenieros de la comunicación.

Veremos, más adelante, cómo Jakobson se aparta luego de la radicalidad de dicho planteo y es Lacan quien lleva lejos esa concepción; en la elaboración de su teoría del significante como pura diferencia, un significante desligado de cualquier significado establecido (a diferencia del saussureano) y que juega su partida solo por su valor diferencial en un sistema.

Algunos estudios señalan que las ideas de Jakobson fueron virando hacia una interpretación psicologista de los postulados de los cibernéticos. El investigador belga Jürgen Van de Walle de la Universidad de Gante, en su trabajo “Roman Jakobson, cibernética y teoría de la información.

Una evaluación crítica”, señala los puntos en los que se produce ese distanciamiento. El autor plantea que hay una primera afinidad de Jakobson con los cibernéticos respecto de la perspectiva teleológica, al considerar que el lenguaje debe entenderse como un sistema de medios con un propósito. Sin embargo, aparecen incompatibilidades: la mayoría de los cibernéticos consideraban su campo dentro de lo medible, definiendo un mensaje como una secuencia discreta o continua de eventos medibles; por el contrario, Jakobson enfatizó que un

³² Jakobson, R. (1985). *Ensayos de lingüística general*. Barcelona: Planeta-Agostini. p. 79.

³³ Citado en Kay (2000). En *Jakobson to Weaver*. 30/07/1950. Box 6.37, MC-72. Jakobson Papers, MIT.

signo lingüístico es la relación entre sonido y significado, siempre la consideró como la relación básica de cualquier sistema semiótico.

El criterio teleológico fue ampliamente criticado dentro de los propios cibernéticos, y en desarrollos posteriores, en lo que se llamó “la segunda cibernética”, se enfrentó ese problema introduciendo el concepto de “sistema autoorganizado”. Volveremos más adelante sobre esta noción, ya que es uno de los pilares que sostiene la autonomía de lo simbólico en Lacan, por fuera de cualquier teleología.

Por otra parte, los cibernéticos minimizan las particularidades del lenguaje humano en contraste con los lenguajes artificiales. Wiener enfatizó el estado de la cibernética como una metadisciplina, disolviendo la barrera entre el hombre, el animal y la máquina. En cambio, el objetivo explícito de Jakobson era poner al sujeto humano intencional en el centro del estudio del lenguaje.

Van de Walle señala que Jakobson se basó en la interpretación psicológica de la teoría de la información realizada por Mac Kay, un físico inglés que elaboró su “Teoría general de la información” (TGI), para aplicar los postulados de Shannon por fuera de la ingeniería definiendo a la TGI como el campo de estudio de la elaboración de las representaciones. Al introducir la representación como elemento central de su teoría, Mac Kay dio una interpretación psicológica de la TGI que Jakobson adoptó con una visión operativa del lenguaje, enfatizando la selección del oyente y considerando que el binarismo estaba corroborado por una realidad psicológica. Jakobson creía que las relaciones *bit* y binarias eran entidades cognitivas reales, sugiriendo que podría haber una estrecha relación entre significado e información.

En el comienzo del *Seminario 2*, Lacan señala que Freud confunde registros que son bien diferentes. Refiriéndose a *Más allá del principio del placer*, dice:

No hay texto que cuestione en más alto grado el sentido mismo de la vida. Ello desemboca en una confusión, diría casi radical, entre la dialéctica humana y algo que está en la naturaleza.³⁴

Lacan plantea que los primeros textos de Freud, aquellos en los que puso en juego su descubrimiento del funcionamiento del símbolo, fueron reelaborados a partir de la década del '20 en clave energética. Los desarrollos freudianos quedaron atados a un mito energético, debitario de la articulación con el mecanismo de la máquina de su época -la máquina de

³⁴ Lacan, J. (1997). *El Seminario. Libro 2*. Buenos Aires: Paidós. p. 44.

vapor como así también el teléfono y el telégrafo-. “(...) en la máquina está encarnada la actividad simbólica más radical del hombre”.³⁵ O, como diría Kittler,³⁶ los paradigmas se establecen en relación con las condiciones de medialidad, según los medios tecnológicos disponibles.

El modelo de la máquina de vapor condiciona a Freud a inscribir su aparato en términos de “inversión”, “carga” y “descarga energética”. Y la técnica propia de los medios de comunicación, a clasificar sus elementos en “receptores” y “transmisores”. Según el principio del placer, el sistema debería volver a un estado inicial según la tendencia restitutiva a un estado de equilibrio. Pero el encuentro con otra forma de repetición -que no es retorno a ningún equilibrio, sino que es pura repetición, paradójica y enigmática-, lleva a Freud a postular su compulsión de repetición.

Lacan pone de manifiesto la correspondencia entre los principios del aparato psíquico freudiano y las leyes de la termodinámica: para el principio del placer, la primera ley, de la conservación de la energía; y para la pulsión de muerte, la segunda ley, que afirma que la transformación de la energía en trabajo entraña siempre una pérdida, ya que la corriente no puede remontarse para atrás (entropía).

Su crítica al modelo freudiano va directo al uso de las categorías de la física, tomadas al pie de la letra, en desmedro del plano de las estructuras simbólicas que permiten la aprehensión del comportamiento humano. Dicha significación, dice, se realiza en un acto original de comunicación que es la situación analítica. ¿Pero qué idea de comunicación está en juego?

Lacan plantea que el problema se le escapa a Freud por no disponer de las categorías necesarias para entender la originalidad y la distinción entre la “tendencia repetitiva” y la “restitutiva”. Unos párrafos más adelante, propone ya explícitamente la clave para elucidar el problema: se refiere a las investigaciones alrededor de la comunicación que introducen nuevas categorías, tales como “cantidad constante de información”. Dicha categoría remite directamente a Claude Shannon.

La entropía, también llamada “entropía de Shannon”, mide la incertidumbre de una fuente de información. Transmitir un mensaje es levantar una certidumbre. Como ya

³⁵ *Ibidem*, p. 58.

³⁶ Friedrich Kittler (1943-2011): Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Fue director del programa en Estética e Historia de los Medios de la Humboldt-Universität zu Berlin. En su artículo “El mundo de lo simbólico —un mundo de las máquinas”, publicado en Cuadernos de Estudios Visuales y Mediales N° 1 (2017), plantea que las producciones científicas y avances teóricos están en relación con los medios técnicos propios de cada época.

señalamos anteriormente, los símbolos con menor probabilidad son los que aportan más información. Por otra parte, toda información es una elección binaria.

En el mismo seminario Lacan comenta:

Lo importante es que ese mensaje sea algo articulado y tenemos la impresión de que se trata de algo del mismo orden que las oposiciones fundamentales del registro simbólico.

37

Recordemos el interés de Lacan en “La carta robada” por estudiar cómo una secuencia de series aleatorias, como los trigramas (los + y los – en grupos de tres) puede formalizarse mediante el análisis de probabilidad. Los símbolos binarios mínimos son utilizados para generar combinaciones aleatorias; agrupados de a tres en la medida en que comportan la apuesta y el resultado (victoria o derrota). Es decir, implica la pregunta y la respuesta, que es como decir “no hay juego sin pregunta”. No sólo se trata de un sistema de oposiciones binarias, sino que, pasando a nuevos agrupamientos arriba a una sintaxis, ya no de la lengua sino de una combinatoria con sus probabilidades e imposibilidades. Entonces, hay una nueva forma de entender la gramática o una naturaleza del lenguaje que va más allá de la lingüística.

Lacan destaca el término “mensaje” como elemento clave funcionando en un circuito, pero que, a diferencia del de Shannon, no admite código.

Si algo significa el psicoanálisis, es que el sujeto ya está metido en algo que tiene relación con el lenguaje sin serle idéntico, y que tiene que reconocer su sitio en él (...) antes de su nacimiento el sujeto está ya situado, no solamente como emisor sino como átomo del discurso concreto. El sujeto está en la línea de danza de ese discurso, él mismo es, si quieren, un mensaje. Le han escrito un mensaje en la cabeza y él está enteramente situado en la sucesión de los mensajes.³⁸

En su tesis de maestría -considerada la más importante de la historia- Shannon aplica por primera vez la lógica algebraica de Boole a los interruptores electromagnéticos. El “ON/OFF” convertido en “Verdadero/Falso” o “ceros y unos”. Para medir la información hay que quitarle el significado, o sea, el aspecto semántico. La pregunta de Shannon es: ¿Cuál

³⁷ Lacan, J. (1997). Op. cit. p.71.

³⁸ Ibidem. pp. 419-420.

es la mínima cantidad de *bits* para que haya información sin perder lo esencial de esa información? Descubre que existe un mínimo y escribe una fórmula para calcularlo.

En la época en la que se desempeñó en la Bell Telephone Company, trabajó sobre las leyes universales de la comunicación haciendo hincapié en la relación entre las leyes del pensamiento y los interruptores. Lacan menciona los estudios en la Bell Telephone Company y a los ingenieros de teléfonos; sin embargo el nombre de Claude Shannon brilla por su ausencia.

Se trata de lo que corre por los hilos y de lo que se puede medir. Con ese solo hecho hemos franqueado un paso esencial, es decir, se comienza a plantear al nivel de la información toda esta dialéctica, a saber, de un dualismo, si eso pasa (1) o eso no pasa (0). Es decir, en qué momento eso se degrada, en qué momento no es más comunicación.³⁹

¿Qué es un mensaje en el interior de una **máquina**? Es algo que procede por apertura o no apertura, como una lámpara electrónica por sí o no. Es algo articulado, del mismo orden que las oposiciones fundamentales del registro simbólico. En un momento dado, este algo que da vueltas debe, o no, entrar en el juego. Está siempre dispuesto a dar una respuesta, y a completarse en el acto mismo de responder, es decir, a dejar de funcionar como circuito aislado y giratorio y entrar en un juego general. Esto se asemeja en todo a lo que podemos concebir como la *Zwang*, la compulsión de repetición.⁴⁰

Se trata del funcionamiento de la máquina; de lo que circula en ella en estado de mensaje. El mensaje no deja de dar vueltas, gira en redondo. Vuelve sobre sí mismo en lo que se llama *feedback*.

El término “retroalimentación” no era nuevo, ya que se había utilizado en ingeniería. Esencialmente, un sistema controlado por retroalimentación reenvía una pequeña cantidad de su salida a su entrada para mantener el sistema en un estado de equilibrio. La comunicación, entendida como una forma de comportamiento que influye en otra forma de comportamiento, abrió el camino para empezar a pensar el lenguaje desde un punto de vista cibernético. El aporte esencial para ese viraje fue la noción de “información”, como una forma de explicar el contenido de la retroalimentación, ya no desde un punto de vista energético. Norbert Wiener lo dice explícitamente:

³⁹ Lacan, J. (1954-55). *Séminaire 2*. Disponible en: www.staferla.fr p. 66 (La traducción es nuestra).

⁴⁰ *Ibidem*. p. 140.

La información es información, no materia ni energía. Ningún materialismo que no admita esto puede sobrevivir en la actualidad.⁴¹

Lacan sí menciona a Wiener en varias oportunidades, y su idea de retroalimentación se hace notar al considerar la necesidad de repetición como un circuito en donde el sujeto -como “asunto”- no es más que un eslabón, un anillo de un mismo círculo de discurso. Y el inconsciente, el discurso del Otro,

(...) ese discurso del Otro que ustedes ven ahí organizarse. No es el discurso del otro abstracto, del otro de la diada, de mi correspondiente, ni tampoco simplemente de mi esclavo, es el discurso de todo un circuito en el cual estoy integrado porque soy uno de sus eslabones.⁴²

A modo de conclusión, podemos decir que los desarrollos de Lacan acerca de la naturaleza del lenguaje, el sujeto, el orden simbólico, el automatismo de repetición, junto a otros conceptos trabajados a la altura del *Seminario 2*, denotan la incidencia de los trabajos sobre el azar, la homeostasis de los sistemas, los circuitos, la probabilidad, la retroalimentación. Y si bien es cierto que Lacan partió de la oposición binaria introducida en la fonología por Jakobson y Trubetzkoy, fue más allá de una concepción lingüística del lenguaje; ubicándose más cerca de muchos conceptos de teoría de la comunicación y cibernéticos en lo que se refiere a las nociones de sintaxis, significante, mensaje, circuito autorregulado, entre otros. Lacan elabora su teoría incorporando esas ideas, haciendo suyo el precepto de que los símbolos pueden volar con sus propias alas. En términos de Lydia Liu, investigadora de la Universidad de Chicago:

Una noción de lenguaje que lo acercó más a la lógica simbólica de los matemáticos que a la supuesta afinidad con De Saussure o la lingüística moderna. (...) una visión **paradójicamente no lingüística del lenguaje**, el orden simbólico y el inconsciente.⁴³

⁴¹ Wiener, N. (1961). *Cybernetics or control and communication in the animal and the machine*. New York: MIT Press. p. 132. (La traducción es nuestra).

⁴² Lacan, J. (1954-55). Op. cit. p. 72.

⁴³ Liu, L. (2010). The Cybernetic Unconscious: Rethinking Lacan, Poe, and French Theory. En *Critical Inquiry*, Vol. 36 (2), 288-320. p. 290. (La traducción es nuestra y el subrayado con nuestros).

BIBLIOGRAFÍA:

1. Dupuy, J.-P. (2005). *Aux origines des sciences cognitives*. Paris: La Découverte.
2. Jakobson, R. (1985). *Ensayos de lingüística general*. Barcelona: Planeta-Agostini.
3. Lacan, J. (1985). El seminario sobre “La carta robada”. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
4. Lacan, J. (1985). Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
5. Lacan, J. (1997). *El Seminario. Libro 2*. Buenos Aires: Paidós.
6. Liu, L. (2010). The Cybernetic Unconscious: Rethinking Lacan, Poe, and French Theory. En *Critical Inquiry*, Vol. 36 (2), 288-320. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable>
7. Shannon, C. y Weaver, W. (1998). *The Mathematical Theory of Communication*. Illinois: University Illinois Press.
8. Wiener, N. (1961). *Cybernetics or control and communication in the animal and the machine*. New York: MIT Press. p. 132. (La traducción es nuestra). Disponible en: [Norbert_Wiener_Cybernetics.pdf \(uberty.org\)](#)

IRENE KLEINER

Lic. en Psicología. U.B.A. Psicoanalista asociada a APOLa. Se desempeñó como docente en la Facultad de Psicología de la U.B.A. e investigadora de Ubacyt.

E-mail: irekleiner1709@gmail.com

Lógica y Cibernética en *El seminario sobre “La carta robada”* de Jacques Lacan.

Logic and Cybernetics in *The seminar on “The Purloined Letter”* by Jacques Lacan.

JUAN LICHTENSTEIN

RESUMEN:

Este trabajo explora la incidencia de la cibernética en el escrito *El Seminario sobre “La carta robada”* de Jacques Lacan (1966), poniendo el acento en sus desarrollos formales y señalando el rol de G.T. Guilbaud, uno de sus asesores matemáticos en la elaboración del texto. Las ideas provenientes de la cibernética que Lacan incorpora se sostienen en concepciones del tiempo y del lenguaje que las hace compatibles con las desarrolladas en el escrito, basado en dos clases del *Seminario 2* (1955), y con las presentadas en “Psicoanálisis y Cibernética”, conferencia de cierre del seminario.

Lacan propondrá la pregunta por la naturaleza del lenguaje como eje de relación que ilumina el significado de ambos órdenes de pensamiento. Se habilitan así distinciones en las concepciones acerca del **ser** y el **no ser** que acercan a Lacan a corrientes filosóficas no aristotélicas (creacionismo, presocráticos, taoísmo). La determinación del significado por el significante, consecuencia de la incorporación de la teoría matemática de la información, lleva a Lacan a sostener ideas que en su época, podían resultar inconcebibles, pero que están en los fundamentos que hacen posibles gran parte de las comunicaciones actuales, entre ellas la investigación y práctica en psicoanálisis.

PALABRAS CLAVE: el seminario sobre La carta robada - cibernética - álgebra de Boole - lógica de Boole - Georges-Theodule Guilbaud - tiempo lógico - metafísica.

ABSTRACT:

This paper explores the incidence of cybernetics in the writing *The Seminar on The Purloined Letter* by Jacques Lacan (1966), emphasizing its formal developments and pointing out the role of G.T. Guilbaud, one of his mathematical advisors, in the development of the writing. The ideas from cybernetics that Lacan incorporates are supported by conceptions of time and language that make them compatible with those developed in the writing, based on two classes from *Seminar 2* (1955), and with those presented in “Psychoanalysis and Cybernetics”, closing conference of the seminar.

Lacan will propose the question of the nature of language as the axis of relationship through which the meaning of both orders of thought is illuminated. In this way, distinctions are enabled in the conceptions about **being** and **non-being** that relate Lacan to non-Aristotelian philosophical currents (creationism, pre-Socratics, Taoism). The determination of the signifier to the signified, a consequence of the incorporation of the mathematical theory of information, leads Lacan to support ideas that, in his time, could be inconceivable, but which are in the foundations that make a large part of current communications possible, including research and practice in Psychoanalysis.

KEYWORDS: seminar on The Purloined Letter - cybernetics - Boolean algebra - Boolean logic - Georges-Theodule Guilbaud - logical time - metaphysics.

*Zenón es incontestable, salvo que confesemos la idealidad del espacio y del tiempo. Aceptemos el idealismo, aceptemos el crecimiento concreto de lo percibido (...)*⁴⁴

⁴⁴ J. L. Borges (1932). “La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga”, en *Discusión*. Buenos Aires: Manuel Gleizer Editor.

Introducción

Pedro Fonseca, en sus recientes intervenciones en Apola (2021-2022), presentó un conjunto de autores que trabajan extensamente la utilización por parte de Lacan de ideas y herramientas provenientes de la cibernética a la altura del *Seminario 2* (1954-1955). En este seminario encontramos:

a) Las dos clases dedicadas al cuento policial *La carta robada*, de Edgar Allan Poe, reformuladas y ampliadas en 1966 para transformarse en el texto “El seminario sobre ‘La carta robada’”, elegido por Lacan como Obertura de sus *Escritos*.

b) La conferencia “Psicoanálisis y Cibernética”, destinada a cerrar el *Seminario 2*.

El lugar destacado que le asigna Lacan en su obra al trabajo sobre *La carta robada* ha sido desarrollado extensamente por Alfredo Eidelsztein en cursos y presentaciones dedicados al escrito en cuestión. En este trabajo intentaré esbozar la incidencia que tuvieron algunas ideas que se ubican en el origen de la cibernética para la elaboración del escrito sobre *La carta robada*, poniendo el acento en sus desarrollos formales (+ y -, 0 y 1, letras y redes), y mencionando algunos datos que destacan el rol de Georges-Théodule Guilbaud, asesor matemático de Lacan.

Los conceptos y herramientas que Lacan incorpora, provenientes de la cibernética, se sostienen en concepciones del tiempo y del lenguaje (en especial, las relaciones entre significante y significado) que las hace compatibles con las desarrolladas en las clases y el escrito mencionados. Estas ideas lo llevan a proponer, en “Psicoanálisis y cibernética”, al lenguaje (a la pregunta por su naturaleza) como eje de relación que ilumina el significado de ambos órdenes de pensamiento⁴⁵. Se habilitan de este modo distinciones en las concepciones acerca del **ser** y el **no ser** que emparentan parcialmente a Lacan con corrientes filosóficas no aristotélicas (creacionismo, presocráticos, taoísmo).

La determinación del significado por el significante, consecuencia de la incorporación de la teoría matemática de la información, lleva a Lacan a sostener ideas que, en su época, podían resultar inconcebibles, pero que están en los fundamentos que hacen posible una gran parte de las comunicaciones que se realizan en la actualidad.

El aumento exponencial del uso de medios digitales (*Meet, Zoom, WhatsApp, Instagram, Facebook*, etc.) en todas las áreas de la vida, incluida la investigación en psicoanálisis y el análisis mismo, vuelve especialmente relevante la discusión de estas ideas, rechazadas en

⁴⁵ Lacan, J. (1955). Conferencia “Psicoanálisis y Cibernética, o de la naturaleza del lenguaje”, clase del 22/06/1955. En *Seminario 2: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, disponible en <http://staferla.free.fr/>

psicoanálisis con distintos argumentos que podrían agruparse bajo la afirmación: **no somos máquinas**, desde una perspectiva humanista criticada por Lacan, por ejemplo, al afirmar:

(...) vuestro hombre... antropología del analista... nosotros la conocemos desde hace mucho tiempo a esa vieja ουσία {ousia}, esa alma, siempre ahí, bien viva, intacta, inatacada. Pero el analista, para no nombrarla, salvo con alguna vergüenza, exactamente por su nombre, es a pesar de todo a ella que se refiere en su pensamiento.⁴⁶

1. Georges-Theodule Guilbaud y “El seminario sobre ‘La carta robada’”

Lydia Liu afirma sobre Guilbaud:

En la Francia de posguerra,⁴⁷ las ciencias físicas experimentaban rápidas transformaciones con el influjo de la teoría cibernética estadounidense. Una figura clave en la traducción e interpretación de la teoría de juegos y la cibernética en Francia fue el matemático católico Georges Theodule Guilbaud, quien se convirtió en amigo cercano de Lacan en 1950. Su amistad duró hasta la muerte de Lacan en 1981. (...) Roudinesco nos informa que en 1951 Lacan, Emile Benveniste, Guilbaud y Lévi-Strauss se reunían con frecuencia para establecer vínculos entre las ciencias sociales y las matemáticas.⁴⁸

Liu, citando a Ronan Le Roux, menciona que Guilbaud, en su conferencia en la Sorbona del 24 de marzo de 1953, cita el escrito de Lacan “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada”⁴⁹ y se alinea firmemente con Lacan para oponerse a las falacias del psicologismo.

En 1954, Guilbaud publica *¿Qué es la Cibernética? y Lecciones sobre los principales elementos de la Teoría Matemática de Juegos*. Courtois y Tazdait intercalan un dato clave:

(...) Guilbaud (1953) (...) señala que Poe fue el primero en intentar un análisis del juego “par o impar”. (...) agrega (...) que para estudiar el juego (...) no debe recurrirse a la psicología sino a la lógica, como Lacan en su artículo de 1945. (...) En su artículo, Guilbaud recomienda utilizar el modo de razonamiento de Lacan para analizar el juego

⁴⁶ Lacan, J. (1965). Clase del 06/01/1965, en *Seminario 12: Problemas cruciales para el psicoanálisis*. Versión crítica establecida por Ricardo Rodríguez Ponte para circulación interna en la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Disponible en: <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/>

⁴⁷ La segunda guerra mundial, es decir, con posterioridad a 1945.

⁴⁸ Liu, L. (2010). The Cybernetic Unconscious: Rethinking Lacan, Poe, and French Theory. Traducción personal. En *Critical Inquiry*, Vol. 36 (2), 288-320.

⁴⁹ Lacan, J. (2009). El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada: un nuevo sofisma. En *Escritos I*. México: Siglo XXI.

de “par o impar” y esto es lo que hace el mismo Lacan en su Seminario sobre *La Lettre Volée*. Esto apoya la idea de que Guilbaud es el que inspiró a Lacan en la elección del trabajo de Poe.⁵⁰

Liu afirmará que:

Aunque su interés por la teoría de juegos no se originó con Guilbaud, la lectura de Poe por parte de Lacan se inspiró claramente en su importante trabajo sobre von Neumann y Morgenstern. La pieza central en cuestión es el artículo de cuarenta y cinco páginas de Guilbaud sobre ‘Teoría de juegos y comportamiento económico’, publicado en 1949 (...).⁵¹

Tenemos entonces que: 1) Guilbaud, entre 1949 y 1953, realiza un análisis de *La carta robada* basado en la Teoría de Juegos. 2) En 1950 entabla una relación de amistad con Lacan y se convierte en uno de sus asesores cibernéticos (junto a Jacques Riguet). 3) En 1953, cita el escrito de Lacan “El tiempo lógico...”, y recomienda utilizar su modo de razonamiento para analizar el juego de *par o impar* de “El seminario sobre ‘La carta robada’”. 4) En 1954 publica dos libros introductorios a la Teoría de Juegos y a la cibernética. 5) En 1955 Lacan realiza el análisis de *La carta robada* propuesto por Guilbaud en 1953, valiéndose de la Teoría de Juegos y la Cibernética.

Liu encabeza su artículo con la siguiente cita del *Seminario 2* de Lacan:

Un breve texto viene en nuestra ayuda, de Edgar Poe, del que los cibernéticos, tomé nota, hacen algo. El texto está en *La carta robada*, un cuento absolutamente sensacional, que incluso podría considerarse imprescindible para un psicoanalista.

2. El álgebra de George Boole

En “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis” (1953) Lacan afirma:

(...) la matemática puede simbolizar otro tiempo, principalmente el tiempo intersubjetivo que estructura la acción humana, del cual la teoría de los juegos, llamada también estrategia, (...) comienza a entregarnos las fórmulas.

⁵⁰ Courtois, P. y Tazdaït, T. (2021). Jacques Lacan and game theory: an early contribution to common knowledge reasoning. En *European Journal of the History of Economic Thought*, 28 (5), 844-869.

⁵¹ Op. Cit. Liu.

El autor de estas líneas ha intentado demostrar en la lógica de un sofisma⁵² los resortes de tiempo por donde la acción humana, en cuanto se ordena a la acción del otro, encuentra en la escansión de sus vacilaciones el advenimiento de su certidumbre, y en la decisión que la concluye da a la acción del otro, a la que incluye en lo sucesivo, con su sanción en cuanto al pasado, su sentido por venir.⁵³

Y nos anticipa:

Se ve por este ejemplo cómo la formalización matemática que inspiró la lógica de Boole, y aun la teoría de los conjuntos, puede aportar a la ciencia de la acción humana esa estructura del tiempo intersubjetivo que la conjetura psicoanalítica necesita para asegurarse en su rigor.⁵⁴

George Boole:

(...) matemático y lógico británico. Como inventor del álgebra de Boole, que marca los fundamentos de la aritmética computacional moderna, Boole es considerado como uno de los fundadores del campo de las ciencias de la computación. En 1854 (...) desarrolló un sistema de reglas que le permitían expresar, manipular y simplificar problemas lógicos y filosóficos cuyos argumentos admiten dos estados (verdadero o falso) por procedimientos matemáticos. (...) es el padre de los operadores lógicos simbólicos y (...) gracias a su álgebra hoy en día es posible operar simbólicamente para realizar operaciones lógicas.⁵⁵

En relación a estos dos estados posibles (falso y verdadero), puede mencionarse que:

La lógica binaria es la que trabaja con variables binarias y operaciones lógicas del Álgebra de Boole. Así, las variables sólo toman dos valores discretos, V (verdadero) y F (falso), aunque estos dos valores lógicos también se pueden denotar como sí y no, o como 1 y 0 respectivamente.⁵⁶

⁵² Lacan, J. (2009). El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada: un nuevo sofisma. En *Escritos I*. México: Siglo XXI.

⁵³ Lacan, J. (2009). Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos I*. Op. Cit..

⁵⁴ Las negritas son mías.

⁵⁵ “George Boole”, en https://es.wikipedia.org/wiki/George_Boole.

⁵⁶ “Lógica binaria”, en https://es.wikipedia.org/wiki/L%C3%B3gica_binaria.

Boole sustituye la operación de la multiplicación por la palabra «y» y la operación de suma por la palabra «o». Los símbolos en las ecuaciones pueden aplicarse a las colecciones de objetos (conjuntos) o declaraciones lógicas.⁵⁷

3. Boole y “El seminario sobre ‘La carta robada’”

En 2018 intenté aproximarme a los desarrollos formales que realiza Lacan en “El seminario sobre ‘La carta robada’”.⁵⁸ Al estudiar el funcionamiento de las cadenas de +/-, letras griegas, S y D, 1 y 0, circuitos y conceptos psicoanalíticos superpuestos, me encontré con la dificultad de tener que dedicarle mucho tiempo a “hacer cuentas” (traducir una cadena de + y -, según criterios lógicos, a más de 5 “idiomas” que va agregando Lacan a lo largo de su escrito). Para resolver este problema utilicé un programa de uso común (*Excel*), al que “programé” para que traduzca automáticamente la cadena de + y - a los distintos “idiomas” del escrito, dando como resultado la siguiente imagen (para el ejemplo de cadena de citado por Lacan).⁵⁹

⁵⁷ Op. cit. “George Boole”.

⁵⁸ Lichtenstein, J. (2018). *Desarrollos formales en “El seminario sobre ‘La carta robada’” de Jacques Lacan*. Inédito.

⁵⁹ Disponible en:

<https://docs.google.com/spreadsheets/d/1F5xB40krTRL9Y04FtayRGNr4hsSuaXiu/edit?usp=sharing&ouid=101689767417522002906&rtpof=true&sd=true>

Si bien puede resultar raro que la lectura de una cadena de + y - permita establecer, por ejemplo, el campo del Otro y la estructura del sujeto, esto puede deberse en parte a:

- 1) La ausencia absoluta de sentido/significado de esos símbolos, números y letras. En efecto, la teoría matemática de la comunicación prescinde del significado a la hora de operar con los objetos que manipula, que son teóricos, es decir, simbólicos. En “El seminario sobre ‘La carta robada’”, entonces, es el modo en que los - y + (0 y 1) se articulan en una cadena lo que permitirá realizar una lectura/interpretación del texto, que puede ser y es expresado en términos binarios, y ya no, la pregunta acerca de lo que esos símbolos **son** o **significan** para la persona que los dijo o los escribió.
- 2) El rechazo a la idea de que el discurso humano puede ser expresado en lenguaje binario. En la clase anterior a “Psicoanálisis y cibernética” (1955) J. Riguet expone en el seminario de Lacan algunos fundamentos de la teoría matemática de la información:

(...) la noción de lenguaje, para los matemáticos, sólo se define hasta un isomorfismo. Mejor: sólo se define por una codificación. Porque si consideramos el conjunto de símbolos constituido por el 0 y el 1, estaré de acuerdo en que: a = 00, b = 01, c = 10, d = 11, y traduciré todas las producciones sintácticas y los axiomas según estos símbolos 0 y 1.⁶¹

Finalizando esta clase Lacan afirmará que:

(...) en la perspectiva que hemos abordado (...) ven que en cierto modo (...) hay una especie de espejismo por lo que el lenguaje, es decir, todos vuestros pequeños: 0 y 1, están allí desde toda la eternidad. Cuando les digo que ellos están ahí independientemente de nosotros, podrían preguntarme ¿dónde? Me vería en apuros de decírselos. Pero lo cierto es que en perspectiva (...) sólo podemos verlos ahí, desde siempre.

Al decir de John Johnston:

Si bien es en o a través de los números, dicho más sencillamente en su articulación de 1s y 0s, que no ser llega a ser, Lacan concluye su conferencia con una paradoja: “La

⁶¹ Lacan, J. (1955). Clase del 15/06/1955, en *Seminario 2: El yo en la Teoría de Freud y en la Técnica psicoanalítica*, disponible en <http://staferla.free.fr/>

relación fundamental del hombre a este orden simbólico es, muy precisamente, lo que funda el orden simbólico mismo -la relación de no-ser con ser-".⁶²

Bajo esta perspectiva, categorías como **no ser** y **ser** sólo pueden ser admitidas en su articulación con el lenguaje y el tiempo, siendo este último ya no un tiempo **natural**, gracias a que:

(...) la matemática puede simbolizar otro tiempo, principalmente el tiempo intersubjetivo que estructura la acción humana, del cual la teoría de los juegos, llamada también estrategia (...) comienza a entregarnos las fórmulas.

Esta articulación entre tiempo y lenguaje (en la cadena) acerca a Lacan a sistemas filosóficos en los que no solemos pensar cuando se utiliza la palabra **lógica**. Finalizaré con dos citas:

1) Llamé al padre BEIRNAERT al rescate porque de todos modos está el 'in principio erat verbum' (...) es el lenguaje propiamente dicho, (...) el lenguaje y no el habla. Y después de eso, Dios usa la palabra. Él dice: 'Que se haga la luz.' (...) Creo que traer de vuelta, ejemplificar el fenómeno del lenguaje con algo tan formalmente depurado como los símbolos matemáticos -y este es uno de los intereses de sumar al expediente la cibernética, para orientarnos en nuestra técnica- nos hace ver de la manera más clara que cualquiera que sea la simplicidad que ustedes den a la notación matemática de (...) algo que es el verbum, el lenguaje concebido como mundo de signos, es completamente claro que esto existe bastante independientemente de nosotros. Quiero decir que, ya sea que escriban en numeración decimal o en numeración binaria, es decir, sólo con 0 y 1, el sistema de los números, los números tienen propiedades que son, absolutamente. Y lo son, ya sea que estemos allí o no.⁶³

2) No hay ahí más que el efecto de una emergencia histórica, a saber, de lo que, según Freud, emergió de un vínculo nuevo, digo nuevo en cuanto emergencia; es cierto que no es por nada que Freud pudo encontrar este modo mayor de articular cierto número de cosas sólo entre los presocráticos; es un término que en sí mismo no tiene ningún valor: los presocráticos, por definición, no dan testimonio de una escuela, de una unidad

⁶² Johnston, J. (2008). The In-Mixing of Machines: Cybernetics and Psychoanalysis. En *The Allure of Machinic Life*. Londres: MIT Press.

⁶³ Lacan, J. (1955). Clase del 15/06/1955, en *Seminario 2: El yo en la Teoría de Freud y en la Técnica psicoanalítica*, disponible en <http://staferla.free.fr/>

de pensamiento; ciertamente dan testimonio, como muchos otros, como otras tradiciones, como la tradición taoísta por ejemplo, de los primeros esfuerzos por formular las relaciones de nuestro ser con aquello de lo que estamos dotados, a saber, el lenguaje.⁶⁴

4. Cuadro de conceptos

Conceptos de Cibernética y Teoría de Juegos en el “Seminario sobre La carta robada” (En los textos citados de John Johnston, Courtois & Tazdait y Lydia Liu)	
Concepto	Autor
Cadenas de Markov.	Johnston
Teoría de Juegos, Estocástica, Minimax, Estrategias Mixtas.	Courtois & Tazdait / Johnston / Liu
Código Binario.	Johnston / Liu
Cifrado, Incertidumbre, Probabilidad, Redundancia, Aleatoriedad (Entropía).	Liu
Lógica y <i>common knowledge reasoning</i> (“razonamiento del conocimiento común”).	Courtois & Tazdait

⁶⁴ Lacan, J. (1973). *Intervención tras las conclusiones de grupos de trabajo. Congreso de la Escuela Freudiana de París*. 1973-11-04, disponible en <https://ecole-lacanienne.net/es/bibliolacan/pas-tout-lacan-3/>

BIBLIOGRAFÍA:

1. “George Boole”, en: https://es.wikipedia.org/wiki/George_Boole.
2. Courtois, P. y Tazdaït, T. (2021). Jacques Lacan and game theory: an early contribution to common knowledge reasoning. En *European Journal of the History of Economic Thought*, 28:5. Reino Unido: Taylor & Francis.
3. Lacan, J. (1955). *Seminario 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Disponible en <http://staferla.free.fr/>
4. Lacan, J. (1965). *Seminario 12: Problemas cruciales para el Psicoanálisis*. Versión crítica establecida por Ricardo Rodríguez Ponte para circulación interna en la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Disponible en: <https://www.lacanerafreudiana.com.ar/>
5. Lacan, J. (1973). *Congreso de la Escuela Freudiana de París. 1973-11-04*. Disponible en <https://ecole-lacanianne.net/es/bibliolacan/pas-tout-lacan-3/>
6. Lacan, J. (2009). *Escritos I*. México: Siglo XXI.
7. Lichtenstein, J. (2018). *Desarrollos formales en “El seminario sobre ‘La carta robada’” de Jacques Lacan*. Inédito.
8. Liu, L. y otros. (2010). The Cybernetic Unconscious: Rethinking Lacan, Poe, and French Theory. En Ferguson, F. y Brown, B. (editores), *Critical Inquiry, Vol. 36, No. 2*, Chicago: The University Chicago Press.
9. “Lógica binaria”, en https://es.wikipedia.org/wiki/L%C3%B3gica_binaria.
10. Johnston, J. (2008). The In-Mixing of Machines: Cybernetics and Psychoanalysis. En *The Allure of Machinic Life*. Londres: MIT Press.

JUAN LICHTENSTEIN

Psicoanalista. Socio de APOLa Buenos Aires. Coordinador de

<https://www.facebook.com/borgesalagorra>

juanlichte@gmail.com

Lacan: post/humano?⁶⁵

Lacan: post/human?

PEDRO LEAL FONSECA

RESUMEN:

Este trabajo busca explorar la relación entre el psicoanálisis y los llamados medios técnicos, a partir de lo que postula Lacan en el Seminario 2 y en sus conferencias sobre la Carta Robada y sobre Cibernética. Para ello se recurre a los teóricos de los medios alemanes Vilém Flusser y Friderich Kittler. El trabajo sugiere que el “dispositivo analítico” puede pensarse a partir del modelo de “caja negra” propuesto por Flusser, sujeto a una matemática y lógica de funcionamiento de la computadora. También sugiere que para pensar en el psicoanálisis por venir, sería importante dialogar con la escuela alemana de teoría de los medios, también llamada teoría materialista de los medios y teoría del hardware de los medios, de la cual Friedrich Kittler es un gran exponente.

PALABRAS CLAVE: psicoanálisis - medios - cibernética - aparato analítico - caja negra.

ABSTRACT:

This article seeks to explore the relationship between psychoanalysis and the so-called technical means, based on what Lacan postulates in Seminar 2 and in his conferences on the Purloined Letter and on Cybernetics. For this purpose, German media theorists Vilém Flusser and Friderich Kittler are used. The work suggests that the “analytical device” can be thought of from the “black-box” model proposed by Flusser, subject to a mathesis and logic of computer operation. It also suggests that to think about the psychoanalysis to come, it would be important to dialogue with the German school of media theory, also called materialist theory of the media and hardware theory of media, of which Friedrich Kittler is a great exponent.

KEYWORDS: psychoanalysis - media - cybernetics - analytical device - black box.

Este trabajo es una continuación del presentado en las Jornadas Internacionales de APOLa de 2021,⁶⁶ resultado de una fructífera investigación en grupo,⁶⁷ y se ubica en un territorio que me parece descuidado en el ámbito psicoanalítico -incluso en nuestra sociedad-: la relación entre el psicoanálisis y los llamados “medios técnicos”.

En la conferencia “Psicoanálisis y Cibernética, o la naturaleza del lenguaje”, Lacan dice que no hablará de las pequeñas o grandes máquinas de la cibernética, de las maravillas que hacen, ni las llamará por sus nombres. Es de la naturaleza del lenguaje, en el nivel más

⁶⁵ En el título de este trabajo utilicé la grafía “post/humano” (traducción de “*post/human*”), postulada por Elaine Graham en *Representations of the Post/Human* (Manchester: Manchester University Press, 2002), para englobar, como ella propone, “un cuestionamiento tanto de la inevitabilidad de una especie sucesora como de la existencia de cualquier consenso en torno a los efectos de las tecnologías en el futuro de la humanidad”. Según Richard Shakeshaft en su tesis doctoral *Finding the 'human' in the 'posthuman'* (Universidad de Cambridge, 2018), “post/humano” ofrece una “etiqueta más abierta y menos amenazante para considerar el impacto de la tecnología en el ser humano, humanidad y sociedad en el futuro”. A lo largo del trabajo, utilizo la grafía “posthumano” o “post-humano”, más frecuente en trabajos académicos, reconociendo la inestabilidad de la terminología (posthumano, post-humano, post/humano) y el contenido semántico asociado a estos términos. El “posthumanismo” radical de Friedrich Kittler, punto central de esta obra, se expresa, por ejemplo, a través de la expresión “so-called human” (así-llamado-hombre) y la máxima según la cual “los medios determinan nuestra situación”, que abre el libro *Gramofone, Filme, Copywriter*.

⁶⁶ Fonseca, P. (2021). *El Psicoanálisis High-Tech: Lacan y la Cibernética*. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=7QjZnPOgD08&t=2525s>.

⁶⁷ Doy las gracias a mis colegas Irene Kleiner, Juan Lichtenstein, Karina Glauberman y Rosana Velloso. Sin nuestras reuniones y debates esta investigación no habría sido posible y la pandemia habría sido más difícil de sobrellevar. Recomendando la lectura de sus artículos, publicados en este mismo volumen de la revista, que presentan perspectivas complementarias sobre el mismo tema.

fundamental, de lo que se ocupará. Tal naturaleza es probabilística y combinatoria; para Lacan, se remonta al triángulo aritmético de Pascal y a la distribución de probabilidades en un juego de múltiples partidas.⁶⁸

Lacan dice que el lenguaje con que uno trabaja en psicoanálisis es el mismo que el que circula en las computadoras. Lo simbólico es el mundo de la máquina. Tal vez podría haber dicho: el inconsciente se estructura como un lenguaje que corresponde a aquel con el que operan los circuitos digitales. Símbolos que pasan o no, por las llamadas “puertas lógicas”, al poner en funcionamiento las operaciones AND, OR, NOR y XOR del álgebra *booleana*. Es de esto, y también de los cálculos probabilísticos aplicables a tal sistema, de lo que trata la conferencia de Lacan.

Sitúa al psicoanálisis como una ciencia conjetural, ciencia de la combinación de lugares, que permite a

(...) todo lo que era una especie de camino más o menos confuso y arriesgado en el mundo de los símbolos, ordenarse en torno a algo preciso: la correlación de la ausencia [0] y la presencia [1]. Es el estudio de las leyes de la presencia y la ausencia lo que lleva al establecimiento del orden binario, la gran originalidad de la cibernética.⁶⁹

La cibernética, esa *nuova scienza* con la que Lacan estaba impresionantemente familiarizado.

En esta misma conferencia, nos dice que el “elemento basal en torno al cual se puede ordenar todo lo que llamamos lenguaje”⁷⁰ es la **diferenciación de niveles** o **desigualdad** de probabilidades a medida que avanza la serie de partidas de un determinado juego -por ejemplo, el juego de par o impar o de cara y cruz.

Lacan ve en las leyes probabilísticas combinatorias de la probabilidad y de la teoría de juegos una especie de sintaxis fundamental. Hay para él una sintaxis “dada desde el principio [y] por eso se pueden hacer máquinas de funcionamiento lógico.”⁷¹

Pensar informáticamente, según el filósofo checo-brasileño Vilém Flusser, implica equiparar el contenido de información de una situación con su improbabilidad, de modo que ya no se aplican las categorías de verdadero y falso; las categorías de **verdadero** y **falso** vienen a designar límites inalcanzables. La *mathesis* de la informática, y de la sociedad

⁶⁸ Lacan, J. (1955). Clase del 22/06/195. En *Seminario 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Disponible en <http://staferla.free.fr/>

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ibidem.

telemática en la que, según él vivimos, es el cálculo de probabilidades: números entre 0 y 1, donde el 0 indica imposibilidad y el 1 certeza⁷².

¿Cómo se relaciona esto con el psicoanálisis?

Según Friedrich Kittler, nombre central de la escuela alemana de teoría de los medios,

(...) las matemáticas de las señales de Shannon y las matemáticas del ruido de Norbert Wiener resurgen en el psicoanálisis [de Lacan], que analiza o elimina los discursos, a diferencia de Freud que sólo analizaba las almas o las convertía en 'aparatos psíquicos'.⁷³

Para Kittler, “el orden simbólico de Lacan -muy alejado de las interpretaciones filosóficas- es una ley probabilística que descansa sobre el ruido, es decir, una cadena de Markov.”⁷⁴

Precisamente por eso, dice, los psicoanalistas necesitamos “interceptar las probabilidades de transición en los automatismos de repetición, del mismo modo que los criptógrafos interceptan un mensaje secreto en un ruido aparente”.

Así, según el teórico alemán de los medios, “sólo el psicoanálisis puede agotar, es decir, calcular las posibilidades estratégicas de un sujeto en términos de una teoría de juegos.”⁷⁵

Estos dos postulados -el orden simbólico como ley probabilística basada en el ruido, es decir, una cadena de Markov- y la operativa analítica como interceptación de las probabilidades de transición en los automatismos de repetición- me parecen centrales.

Dicho esto, paso al segundo punto de este trabajo.

Como Lacan, tampoco pretendo hablar de las maravillas que son capaces de realizar las máquinas cibernéticas de nuestro tiempo. En mi caso, no será por falta de interés. Creo que la revolución epistemológica, cultural, política y estética en curso desde las décadas de 1930 y 1940, con el surgimiento de la moderna teoría de juegos y de la información, y el advenimiento de las computadoras digitales es tan importante, quizás más, que la revolución industrial y, ciertamente, tiene un impacto en nuestra actividad como analistas, así como en todos los demás aspectos de la vida, y en la concepción de lo que es, hoy, el *así-llamado-ser-humano*, según la expresión de Kittler.

⁷² Flusser, V. (2015). *Comunicologia: reflexões sobre o futuro*. São Paulo: Martins Fontes. pp. 63-64.

⁷³ Kittler, F. (1993/2017). *El mundo de lo simbólico - un mundo de las máquinas*. *Caderno de Estudios Visuales y Mediales*, 1. pp. 122-157.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Ibidem.

Para Vilém Flusser, tal revolución nos lanza a un universo de imágenes técnicas.⁷⁶ Señala que se trata de una nueva estructura social, la “sociedad informática”, que organiza a las personas en torno a imágenes, exigiendo un nuevo enfoque sociológico: la sociología futura, que explicará al hombre en términos de objetos culturales -películas, programas de televisión y ordenadores- que los programan. Una sociedad programada para experimentar, conocer, valorar y actuar apretando teclas, en un movimiento circular -retroalimentación o *feedback* en términos informáticos - gracias al cual, imágenes codificadas, producidas por dispositivos, alimentan a los hombres para ser, a su vez, retroalimentados por ellos. La función de estos bucles de retroalimentación, que Lacan analiza en el *Seminario 2*,⁷⁷ implica tomar en cuenta la salida, el *output*, de un sistema, para lograr el ajuste de su desempeño a la respuesta deseada. *Input* y *output* -lo que entra y lo que sale de una máquina que procesa información- es un tema central de la cibernética y de las disciplinas teóricas que continúan desarrollándola.

Para Flusser, cuyo pensamiento ha sido rescatado y ampliamente discutido principalmente en Alemania, pero también en otros países europeos y en Brasil, surgen tres códigos, uno tras otro. El primero, es el de las llamadas “imágenes tradicionales”, por ejemplo, pinturas; luego aparecen textos lineales, que dan lugar a la conciencia histórica; y, finalmente, las llamadas “imágenes técnicas”.⁷⁸ Estas últimas son fundamentalmente diferentes de las imágenes tradicionales, producidas por el hombre, ya que son producidas por dispositivos, cajas negras, cuya programación matemática subyacente desconocemos.⁷⁹

Flusser define un aparato como un juego complejo, tan complejo que nunca se puede esclarecer del todo. Este juego consiste en la permutación de símbolos ya contenidos en su programa. El juego del aparato involucra agentes humanos, a los que Flusser llama “funcionarios”.⁸⁰

Un sistema tan complejo nunca se puede penetrar por completo, aunque el dispositivo, curiosamente, funciona de acuerdo con la intención del operador. Esto es, según Flusser, porque el operador-funcionario domina el *input* y el *output* de la caja: sabe con qué alimentarlos y cómo hacer que escupa, por ejemplo, fotografías (o la traducción de este texto al castellano). Domina el aparato sin saber lo que sucede dentro de él.

⁷⁶ Flusser, V. (1979). *Comunicologia: mutações nas relações humanas?* Traducido del original en inglés por Rodrigo Maltez Novaes. Inédito.

⁷⁷ Lacan, J. (1955). *Seminario 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Disponible en <http://staferla.free.fr/>

⁷⁸ *Idem, ibidem*.

⁷⁹ Flusser, V. (2011). *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. São Paulo: Annablume. p. 44.

⁸⁰ *Ibidem*.

Al dominar la entrada (*input*) y la salida (*output*), el operador domina el aparato, pero, debido a la ignorancia de los procesos dentro de la caja, es dominado por él. Como dice Flusser:

(...) el aparato-operador es demasiado complicado para ser adentrado; es una caja negra y lo que se ve es solo la entrada y la salida. Los que ven la entrada y la salida, ven el canal y no el proceso de codificación que tiene lugar dentro de la caja negra.⁸¹

Me pregunto si el **dispositivo analítico**, que también podríamos llamar **aparato analítico**, no el psíquico de Freud, no puede pensarse desde este mismo modelo...

Observemos que lo que está sucediendo en estas jornadas híbridas,⁸² donde, en este mismo momento, está siendo convertido un fenómeno analógico a datos digitales, escritos en ceros y unos, para que luego puedan ser transmitidos y almacenados bajo dichos códigos binarios y digitales, en memorias que ya no residen en cerebros humanos.

Del mismo modo, también son secuencias de ceros y unos los que atraviesan nuestra tridimensionalidad, esta vez en forma de ondas de radio llamadas *wifi*. Cadenas de códigos que nos llegan a través de estos pequeños terminales que llevamos en el bolsillo y en las manos, que nos fascinan, y que condicionan más aspectos de cada una de nuestras vidas de los que nos gustaría admitir -desde el trabajo hasta la vida afectiva-, conectándonos a una especie de “hormiguero cibernético”, por retomar la terminología propuesta por Vilém Flusser.

El sistema de escritura digital tiene esta interesantísima e impresionante propiedad de almacenar, transmitir y procesar cualquier tipo de dato: progresivamente, todo lo que nos rodea se va escribiendo digitalmente en ceros y unos, desde las fotografías que se toman incesantemente, las películas y la música que la industria cultural difunde, documentos gubernamentales y científicos, hasta sumas impensables de dinero y, desde luego, sesiones de análisis. La irrupción de las nuevas tecnologías digitales y de las redes de fibra óptica, provoca, para algunos, “la muerte de los medios”, ya que ahora todos los medios pueden reformularse en un solo, el digital.

En el caso de la clínica psicoanalítica, cuando se practica *online*, se produce una situación curiosa: la máquina y el analista realizan actividades similares, en diferentes niveles. Ambos convierten los datos analógicos, el sonido de voces humanas, en elementos

⁸¹ Ibidem.

⁸² Este trabajo fue presentado originalmente en las Jornadas Internacionales de APOLa de Diciembre de 2022, que se llevaron a cabo en un formato híbrido (presencial y en línea).

discretos. Para poder transmitir, almacenar y procesar significantes en el contexto de sesiones de análisis por *Zoom*, es necesario, primero, que los transistores ubicados en chips de silicio transmitan, almacenen y procesen los mismos datos en forma de *bits*.

Esta tríada fundamental -transmisión, almacenamiento y procesamiento- está en la base de los análisis que realizan las disciplinas científicas conocidas como arqueología y teoría de los medios. Puede ser útil para pensar el dispositivo analítico, ya que el análisis es, como postulaba Lacan, un acto original de comunicación.

Como presenté en las jornadas del año pasado,⁸³ Friedrich Kittler hace corresponder cada una de estas tres funciones mediáticas a los tres registros de Lacan -que él, Kittler, trata como una **distinción metodológica**⁸⁴. La máquina de escribir sería lo simbólico: un conjunto finito y predefinido de signos abierto a variaciones de ese conjunto. El cine, que ofrece una imagen reflejada del cuerpo, corresponde al registro imaginario. Lo real, en cambio, se revelaría a través de las tecnologías de grabación de sonido, esos primeros medios mecánicos como el gramófono y el fonógrafo, que son, dice Kittler:

(...) el soporte de toses, suspiros, susurros, tartamudeos y, en general, lo que llamamos ruido: el elemento indeseable de la comunicación, que siempre se infiltra en el canal material de comunicación, que produce su propia **basura**.⁸⁵

Esta noción de lo real, me señalaron algunos compañeros, es diferente a la del PIC, lo que, creo, no impide que lo investiguemos.

Vuelvo al significante *bits* - dígitos binarios - y cito nuevamente a Kittler, esta vez en el ensayo “La inteligencia artificial de la guerra mundial - Alan Turing”:

En un principio era, como sabemos, el verbo. El verbo estaba con Dios. Durante siete días y siete noches trató de introducir diferenciaciones binarias, es decir, bits: día y noche, cielo y tierra, sol y luna, sin mencionar el bien y el mal. Estos días antes del día, estas secuencias repetidas de codificación digital no crearon literalmente nada, nada que no haya existido desde siempre bajo el infame título de *tohu vabohu*. Lo que los administradores de la Sagrada Escritura llaman creación de la nada fue, más bien, una creación de la nada: pares antitéticos, palabras clave, significantes. Pero precisamente

⁸³ Jornadas internacionales de APOLa 2021. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=7QjZnPOgD08&t=2525s>.

⁸⁴ Kittler, F. (1993-2017). Op. cit.

⁸⁵ Ibidem.

por eso surgió la diferencia fundamental entre las diferencias y el ruido blanco; precisamente por eso, una relación señal-ruido separa el orden del viejo caos.⁸⁶

Kittler sigue, en su perspectiva mediática, materialista y radicalmente posthumana, el camino señalado por Lacan, quien en la época del *Seminario 2* dice, respecto del juego de *fort-da*:

Este juego por el cual el niño hace desaparecer de su vista, para traerlo de vuelta, para borrarlo de nuevo, un objeto, cuya naturaleza es indiferente, mientras modula esta alternancia de sílabas distintivas, este juego, manifiesta en sus rasgos radicales, la determinación que el animal humano recibe del orden simbólico. El hombre dedica su tiempo a implementar la alternativa estructural donde la presencia y la ausencia se llaman la una a la otra. Es en el momento de su conjunción esencial, es decir, en el punto cero del deseo, que el objeto humano cae bajo el golpe de la aprehensión que, anulando su propiedad natural, en adelante lo esclaviza a las condiciones del símbolo.⁸⁷

Según Kittler, Lacan aborda el psicoanálisis como un medio o como un sistema de información. Para el teórico alemán, producir casos psicoanalíticos, es decir, poner por escrito lo que dicen los pacientes, requiere registrar lo que sea que los dos censuradores -en el diván y en el sillón, o en cada dirección IP conectada a *Zoom*- quieran dejar como *non dito*: resbalones, juegos de palabras, chistes significantes. Para Kittler, “es coherente definir los estudios de casos psicoanalíticos, a pesar de su formato escrito, como tecnologías de los medios.”⁸⁸

Me parece interesante pensar esta afirmación en relación a lo que llamamos, en APOLa, un texto clínico.

En su trabajo sobre “Psicoanálisis y posmodernidad”, Alfredo Eidelsztein afirma que el psicoanálisis no cura malestares específicos, sino que atiende casos particulares plenamente estructurados en las condiciones sociales, culturales y epocales en que se desarrolla.⁸⁹ Lo que propongo hoy es que también deberíamos pensar en las condiciones mediáticas, porque, como postula Kittler, “los medios técnicos determinan nuestra situación”.⁹⁰

⁸⁶ Kittler, F. (2017) A inteligência artificial da guerra mundial. En: *A verdade do mundo técnico: ensaios sobre a genealogia da atualidade*. São Paulo: Contraponto (301-328). Traducción personal.

⁸⁷ Lacan, J. (1955). Op. cit. p. 164.

⁸⁸ Kittler, F. (1993-2017). Op. cit.

⁸⁹ Eidelsztein, A. (2021). Psicoanálisis y Posmodernidad desde la perspectiva del Programa de Investigación Científica de APOLa. En *El Rey Está Desnudo*, 18.

⁹⁰ Kittler, F. (2019). *Gramofone, filme, copywriter*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: EdUERJ.

Para pensar en el psicoanálisis por venir, me parece importante dialogar con la escuela alemana de teoría de los medios, también llamada “teoría materialista de los medios” y “teoría de los medios *hardware*”, de la cual Friedrich Kittler es un gran exponente. Esta vibrante disciplina considera los sistemas de escritura, almacenamiento y comunicación como redes materiales. Haciendo hincapié en lo científico y tecnológico, y en el análisis de las estructuras materiales que subyacen a los procesos comunicacionales, se distancia de los estudios culturales que, para el provocador Kittler, dado que se interesan por las acciones humanas y las estructuras de significado, “sólo conocen las matemáticas superiores de los rumores”.⁹¹ Para la teoría materialista de Kittler, por otro lado, son las matemáticas y la ingeniería de la comunicación las que construyen mundos a través de la tecnología moderna.

Apoyándose en Claude Shannon y también en Lacan, Kittler prioriza el procesamiento de la señal en detrimento de la semántica. Su posthumanismo, a veces llamado “ontológico”, a veces “radical”, tiene su origen en la ingeniería, las matemáticas y en la primacía del diseño de sistemas, alejándose de cualquier perspectiva hermenéutica que busque interpretación y sentido.

El *así-llamado-hombre* está determinado en última instancia por parámetros tecnológicos, y la agencia subjetiva se concibe como reflexividad operativa en la forma computacional de retroalimentación. Como dice Geoffrey Winthrop-Young, uno de los principales comentaristas del trabajo de Kittler: “donde había temas, debe haber programas, porque los programas ya estaban allí antes que cualquier otra cosa”.⁹²

El término “posthumano” es, según Jussi Parikka,⁹³ una invención del lenguaje académico estadounidense. En un buen resumen, Cary Wolfe afirma:

(...) el posthumanismo nombra un momento histórico en el que el descentramiento de lo humano por su imbricación en redes técnicas, médicas, informáticas y económicas se hizo imposible de ignorar, un desarrollo histórico que apunta a la necesidad de nuevos paradigmas teóricos.⁹⁴

En un artículo publicado en 2009, Kittler muestra cómo la metafísica occidental, desde la antigua Grecia, descuida la escritura y las matemáticas en sus consideraciones.⁹⁵ Según el

⁹¹ Kittler, F. (1993-2017). Op. cit.

⁹² Winthrop-Young, G. (2011). *Kittler and the media*. Cambridge: Polity Press.

⁹³ Parikka, J. (2012). *O que é arqueologia das mídias?*. Rio de Janeiro, RJ: EdUERJ.

⁹⁴ Wolfe, C. (2010). *What Is Posthumanism?*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

⁹⁵ Kittler, F. (2009). Towards an ontology of media. En *Theory, Culture & Society*. SAGE, Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore, 26 (2–3). pp. 23–31.

pensador alemán, la era de las máquinas matemáticas exige que la forma y la materia -nociones metafísicas fundamentales desde Aristóteles- sean repensadas especialmente desde la llamada arquitectura de Von Neumann, que es la base de las computadoras actuales. En la materialidad de las máquinas no se trata de forma y materia, sino de una estructura básica que tiene en cuenta comandos, direcciones y datos. Kittler asimila los comandos a los mensajes y las direcciones a las llamadas “personas”. Para él, la sociología actual debe centrarse en los programas y no en los **seres humanos**. A sus alumnos de estudios culturales y de medios, les dio el siguiente consejo:

Deberían saber al menos algo de aritmética, de la integral, de la función del seno, todo sobre signos y funciones, al menos dos funciones del software.⁹⁶

¿No sería útil también este consejo para los psicoanalistas, que buscan interpretar el sujeto del inconsciente en un mundo post/humano?

⁹⁶ Griffin, M.; Hermann, S. (1996). Technologies of Writing: Interview with Friederich A. Kittler. En *New Literary History*, 27 (4), pp. 731-742. The Johns Hopkins University Press.

BIBLIOGRAFÍA:

1. Eidelsztein, A. (2021). Psicoanálisis y Posmodernidad desde la perspectiva del Programa de Investigación Científica de APOLa en *El Rey Está Desnudo*, año 4, n. 18.
2. Flusser, V. (1979). *Comunicologia: mutações nas relações humanas?* Traducido del original en inglés por Rodrigo Maltez Novaes. Inédito.
3. Flusser, V. (2011) *Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia*. São Paulo: Annablume.
4. Flusser, V. (2015) *Comunicologia: reflexões sobre o futuro*. São Paulo: Martins Fontes.
5. Fonseca, P. (14.12.2021). *El Psicoanálisis High-Tech: Lacan y la Cibernética*. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=7QjZnPOgD08&t=2525s>.
6. Griffin, M.; Hermann, S. (1996) Technologies of Writing: Interview with Friederich A. Kittler en *New Literary History*, vol. 27, no. 4 (731-742). The Johns Hopkins University Press.
7. Kittler, F. (1993/2017) *El mundo de lo simbólico - un mundo de las máquinas*. Caderno de Estudios Visuales y Mediales, n. 1 (122-157).
8. Kittler, F. (2009) *Towards an ontology of media* en *Theory, Culture & Society* 2009. SAGE, Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore, vol. 26(2-3): 23-31.
9. Kittler, F. (2017) *A inteligência artificial da guerra mundial* en: *A verdade do mundo técnico: ensaios sobre a genealogia da atualidade*. São Paulo: Contraponto (301-328). Traducción personal.
10. Kittler, F. (2019) *Gramofone, filme, copywriter*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: EdUERJ.
11. Lacan, J. (1955) *Conferencia Psicoanálisis y Cibernética, o de la naturaleza del lenguaje*, clase del 22/06/1955, en Seminario 2: El yo, disponible en <http://staferla.free.fr/>
12. Lacan, J. (1955) *Seminario sobre la Carta Robada*, clase del 26/04/1955, en Seminario 2: El yo, disponible en <http://staferla.free.fr/>
13. Parikka, J. (2012) *O que é arqueologia das mídias?* Rio de Janeiro, RJ: EdUERJ.
14. Winthrop-Young, G. (2011) *Kittler and the media*. Cambridge: Polity Press.
15. Wolfe, C. (2010) *What Is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.

PEDRO LEAL FONSECA

Psicoanalista en São Paulo (Brasil), socio de APOLa.

E-mail: pedrolealfonseca@gmail.com

***El seminario sobre “La carta robada”:* formalización del texto clínico.**

***The seminar on “The purloined letter”:* formalization of the clinical text.**

GRUPO DE ESTUDIO E
INVESTIGACIÓN APOLA SALTA:
CRISTINA COZZANNI, ANDREA DE
SANTIS, LILI FERNÁNDEZ, MARÍA
CELIA MARTÍN, MARÍA GRACIELA
MONTILLA Y ÁGUEDA PERDIGÓN.

RESUMEN:

Esta presentación constituye un avance de investigación sobre el seminario de Lacan en torno a "La carta robada". Implica el recorrido del entramado conceptual con el objeto de situar sus coordenadas históricas y proponer algunos fundamentos lógicos y epistemológicos del escrito, tomando como referencias ciertas conceptualizaciones provenientes de las matemáticas. El estudio en curso responde a la estructura del texto, que nos orienta a plantear hipótesis provisionarias que retroactivamente son analizadas a la luz de nuevas hipótesis, también provisionarias, que habilitan rectificaciones de interpretación.

Las sucesivas escansiones producidas en el curso de la lectura tuvieron efectos de cierres, y consecuentemente de creación de agujeros en el campo del saber, que lejos de representar obstrucciones para el avance, ampliaron las posibilidades de indagación.

PALABRAS CLAVE: inconsciente - automatismo de repetición - máquina - sistemas axiomáticos formales - interpretaciones y modelos en ciencias.

ABSTRACT:

This presentation constitutes a research advance on Lacan's "Seminar on 'The purloined letter'". It involves navigating the conceptual framework in order to situate its historical coordinates and propose some logical and epistemological foundations of the text, drawing on certain conceptualizations from mathematics. The ongoing study follows the structure of the text, which leads us to formulate provisional hypotheses that are subsequently analyzed in light of new, also provisional, hypotheses that allow for interpretive corrections.

The successive scannings produced during the course of the reading had the effect of closures and consequently of creating gaps in the field of knowledge, which, far from representing obstacles to progress, expanded the possibilities of inquiry.

KEYWORDS: unconscious - repetition automatism - machine - formal axiomatic systems - interpretations and models in the sciences.

1. Coordenadas históricas:

Después de la segunda guerra mundial, las asociaciones psicoanalíticas comienzan a reorganizarse. En la SPP de la cual Lacan formaba parte se produjo un enfrentamiento a propósito de la creación de un instituto de psicoanálisis destinado a asentar los principios de reglamentación de la formación didáctica en acuerdo con la IPA. Las dos corrientes en pugna, estaban representadas por Sacha Nacht y por Daniel Lagache resultando ganadora la propuesta de Sacha Nacht, que sostenía que en lo concerniente a la formación del analista no habría más que una disciplina: la neurobiología humana. Lacan en ese entonces, le envía una

carta a él y a los miembros de la sociedad presentando un proyecto de “enmienda” a los estatutos propuestos por el Dr. Sacha Nacht para el Instituto de Psicoanálisis, pero el resultado no fue el esperado. Esta es la razón por la cual, el 16 de junio de 1953, Lacan junto con Lagache, Dolto y otros jóvenes, presentan su dimisión de la SPP y fundan una nueva sociedad psicoanalítica: la SFP.

Luego de la escisión del ‘53 y de ser notificado por el secretario general de la IPA respecto de que al dimitir de la SPP quedaba fuera de la IPA, Lacan responde con el lanzamiento de “Lo simbólico, lo imaginario y lo real”⁹⁷ (8 de julio del ‘53) en Sainte-Anne, y en Roma con “Función y Campo...”⁹⁸ y el “Discurso de Roma”⁹⁹ (en septiembre del ‘53), introduciendo un nuevo paradigma en el campo psicoanalítico. Citando a Freud en exergo, cuando Lacan propone su proyecto de enmienda, había situado “lo inconsciente” como meollo del asunto, apelando a otras áreas aferentes al psicoanálisis con las que el médico no tropieza en su formación, remitiendo a la defensa del psicoanálisis profano. El asunto para Lacan a lo largo de su enseñanza será la posición de extraterritorialidad del psicoanálisis respecto de otras disciplinas, proponiendo interrogar la práctica y renovar el estatuto del inconsciente.

Lacan había tenido ya oportunidad de descubrir la importancia del *Curso de lingüística general*¹⁰⁰ de Ferdinand de Saussure a través de la lectura de las obras de Delacroix y del encuentro con la obra de Claude Lévi-Strauss, siendo *Las estructuras elementales del parentesco*¹⁰¹ de 1949 un aporte fundamental para su teoría, debido al acento que puso sobre lo que Lacan llamó **la función del significante** en el sentido que tiene este término en lingüística, en cuanto que el significante, no sólo se distingue por sus leyes, sino que prevalece sobre el significado al que las impone.

La lectura que hace Lévi-Strauss sobre el Complejo de Edipo freudiano ilumina la existencia de una función simbólica entendida como ley de la organización inconsciente de las sociedades humanas, y no la concepción de una ley natural de temor al incesto. En “El mito individual del neurótico”¹⁰², exposición que Lacan da en el Colegio Filosófico en marzo del ‘53, propone al Complejo de Edipo freudiano como un mito, desprendiéndolo de un universal natural para ingresarlo en el marco de un universo simbólico. También allí es

⁹⁷ Lacan, J. (2005). Lo simbólico, lo imaginario y lo real. En *De los nombres del padre*. Buenos Aires: Paidós.

⁹⁸ Lacan, J. (2008). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

⁹⁹ Lacan, J. (2012). Discurso de Roma. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.

¹⁰⁰ De Saussure. (1988). *Curso de lingüística general*. España: Akal Editores.

¹⁰¹ Lévi-Strauss. (1993). *Las estructuras elementales del parentesco*. España: Planeta DeAgostini.

¹⁰² Lacan, J. (2009). El mito individual del neurótico, o Poesía y verdad en la neurosis. Buenos Aires: Paidós.

donde Lacan, en su comentario sobre “El hombre de las ratas”¹⁰³, utilizará los sistemas propuestos por Lévi-Strauss (*crow*, *omaha*, etcétera), un modelo de estructuras complejas donde cada alianza debe ser diferente de las alianzas precedentes. Tres años más tarde, en una conferencia sobre la relación entre mitología y rituales, Lacan afirmará que él había podido formalizar el caso del “hombre de las ratas” utilizando una fórmula dada por el etnólogo en *Las estructuras elementales de parentesco*¹⁰⁴: el padre se casa con una mujer rica, el hijo con una muchacha pobre, el padre no reembolsa su deuda, el hijo logra pagarla. Lacan enuncia así que todo sujeto se determina por su pertenencia a un orden simbólico. Luego se sumará a este sistema estructural la tópica compuesta por tres términos: S.I.R. Si el significante es la causa del sujeto, es decir, que todo sujeto se determina por un orden simbólico, y éste no es un individuo afectado por el lenguaje, entonces podemos sostener que para Lacan el sujeto es creación *ex-nihilo*. Las concepciones de Lacan sobre causa y sujeto determinan una novedad conceptual al momento de hablar del tiempo y del espacio en relación al sujeto. El tiempo será reversivo, un futuro pasado sin presente, y el espacio, bidimensional.

Cuando se decide la publicación de sus *Escritos* en 1966, Lacan a ese compilado de textos quiso añadir una “Obertura”, colocando como tal “El seminario sobre ‘La carta robada’”, añadiendo a la misma una continuación que explicara retroactivamente su lugar inaugural. Así redactó “Presentación de la continuación” y “Paréntesis de los paréntesis”. ¿Por qué Lacan le asigna a ese seminario -que es una clase del *Seminario 2*¹⁰⁵- ese lugar de preferencia diez años después? Sin duda, porque en esos diez años algo de lo que allí se intentó transmitir no fue tenido en cuenta por sus discípulos. Ya Lacan estaba advertido de su fracaso. Si la obertura es en una obra musical -la introducción que contiene el espíritu principal de toda la obra-, este seminario contiene el espíritu principal de la obra de Lacan. Está allí para ser leído y sin embargo no es uno de los textos que se eligen para la transmisión de su legado. Es necesario recuperar y fundamentar la posición de Lacan, sostiene Alfredo Eidelsztein en *El origen del sujeto en psicoanálisis*.¹⁰⁶

Lacan utiliza el cuento de Edgar Allan Poe en su seminario en 1956 para demostrar la determinación que el sujeto recibe del recorrido del significante. El autor plantea que la insistencia de la cadena significante es correlativa de la ex-sistencia, o sea, del lugar

¹⁰³ Íbid.

¹⁰⁴ Op. cit.

¹⁰⁵ Lacan, J. (1983). *El Seminario: Libro 2. El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.

¹⁰⁶ Eidelsztein, A. (2021). *El origen del sujeto en psicoanálisis: Del Big Bang del lenguaje y el discurso en la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Letra Viva.

excéntrico donde debemos situar al sujeto del inconsciente. El desarrollo del seminario está hecho para:

1) Sostener que las incidencias imaginarias no entregan sino algo inconsistente a menos que se las refiera a la cadena simbólica que las conecta y las orienta. Es la ley propia de esta cadena simbólica lo que rige los efectos determinantes para el sujeto. El cuento de Edgar Allan Poe para Lacan representa aquello que interesa al psicoanálisis: el relevamiento de los sujetos en su desplazamiento de la repetición intersubjetiva. Su desplazamiento está determinado por el lugar que viene ocupar el puro significante -que es “La carta robada” en su trío (tres tríos intersubjetivos)-, y es esto lo que lo confirmará como **automatismo de repetición**.

2) Poner a jugar la materialidad del significante y sostener que esta materialidad es singular en varios puntos. El primero de ellos es la incapacidad de soportar la partición, ya que si rompemos la carta en pedacitos sigue siendo la carta que es. Es que el significante es unidad por ser único, no siendo por su naturaleza sino símbolo de una ausencia. Y así no puede decirse de “La carta robada” que sea necesario que, a semejanza de los otros objetos, esté o no esté en algún sitio, sino más bien que, a diferencia de ellos, estará y no estará allí donde está, vaya a donde vaya.¹⁰⁷

3) Sostener que la responsabilidad del autor pasa a segundo plano, y que el verdadero tema o sujeto del cuento es la carta, que como tal tiene un trayecto que le es propio; siendo el desplazamiento del significante el que determina los sujetos en sus actos, en sus destinos, éxitos o suerte, entre otras cosas.

En la “Presentación de la continuación” de 1966, Lacan dice que el programa que se traza para nosotros es saber cómo un lenguaje formal determina al sujeto, demostrando que las alfa beta, gamma y delta aportan una sintaxis ya sólo con transformar este real en azar, y que no es de otra circunstancia que provienen los efectos de repetición que Freud llama automatismo.

En la “Introducción” se formaliza esta sintaxis. Apoyándose en el juego del *fort-da* del nieto de Freud, Lacan plantea la alternancia estructural en que la presencia y la ausencia toman la una de la otra su llamado, donde el objeto humano cae bajo el efecto de la captura que lo somete a las condiciones del símbolo, anulando así su propiedad natural.

Algunas consideraciones sobre los fundamentos lógicos y epistemológicos:

¹⁰⁷ Lacan, J. (2008). *Escritos I*. Buenos Aires. Siglo XXI. P.36.

Nuestra propuesta consiste en plantear que es posible establecer cierta correspondencia entre la estructura de lo que Lacan presenta en este seminario y la estructura de lo que en la concepción actual de la matemática, entendida como ciencia formal, se denomina modelo. Y que este modelo constituiría una valiosa herramienta teórica para la lectura del texto clínico, posibilitando dar cuenta del funcionamiento del inconsciente como máquina, del automatismo de repetición, del surgimiento del sujeto en inmixión de Otredad, de la articulación de los tres registros, de la concepción del tiempo lógico -y no cronológico-, de la interpretación como corte, del objeto a, etc.

Cuando hablamos de modelo formal adoptamos una de las varias acepciones que el término formal implica. Dicha acepción hace referencia a tipos particulares de sistemas sintácticos, denominados sistemas axiomáticos formales (en adelante serán designados SAF). En ese contexto el vocablo se refiere a que no se tiene en cuenta el significado de los símbolos que se emplean, y en cambio se privilegian sus aspectos sintácticos o algorítmicos.

Además, en ciencias formales el término modelo tiene un significado preciso, también ligado a la noción de SAF. Un SAF es un conjunto de fórmulas o cuasi-proposiciones relacionadas deductivamente entre sí, de acuerdo con un sistema lógico subyacente, su condición de cuasi-proposiciones se debe a su carácter puramente sintáctico (la sintaxis se refiere a todo lo que involucre signos y sus combinaciones), al carecer de referente semántico (la semántica comprende el significado y la referencia hacia “entidades” externas al lenguaje) también carecen de valor de verdad. La estructura deductiva del sistema se organiza a partir de ciertas cuasi-proposiciones denominadas axiomas, punto de partida de las derivaciones lógicas. Las cuasi-proposiciones que resultan de tal proceso deductivo son los llamados “teoremas” del SAF.

Caracterización de los SAF:

- Constituyen una estructura sintáctico-lógica. Se utiliza determinado vocabulario, con “palabras” que no denotan, que nada significan, pero que son los vocablos con los que edificamos el discurso.
- Partiendo de una legalidad predeterminada, respetando categorías y reglas gramaticales de la lógica subyacente se construyen expresiones, denominadas “cuasi-proposiciones”, expresiones lingüísticas bien formadas, es decir, lógicas y gramaticalmente correctas. Estas no son auténticas proposiciones ya que carecen de contenido semántico y por lo tanto no están sujetas a cuestiones de verdad o falsedad en el sentido clásico, ya que no

describen nada que se pueda poner en correspondencia con entidades o hechos determinados que estén fuera del lenguaje formal.

- Una vez determinada la legalidad del sistema, se establecen ciertas posiciones iniciales, que son las afirmaciones que desde el punto de vista sintáctico se denominan axiomas (suposiciones iniciales o cuasi-proposiciones “de punto de partida”).
- Establecimiento de reglas de deducción lógica, que llevan de cuasi-proposiciones a nuevas cuasi-proposiciones. La “legitimidad” de una cuasi-proposición, es decir ser un teorema, estará garantizada por haber sido deducida mediante formas correctas de razonamiento a partir de los axiomas.

Cabe destacar que el vocabulario, la legalidad, los axiomas y las reglas de deducción lógica son convencionales, y según qué axiomas admitamos, tendremos sistemas axiomáticos distintos.

Planteo de un SAF: estructura y desarrollo de acuerdo con las normas del método axiomático.

1- Establecimiento de la lógica presupuesta o subyacente:

Donde lo que se indica es qué lógica, y especialmente qué teoría de la deducción se empleará para pasar de los axiomas a los teoremas. También deben definirse las categorías lógicas o gramaticales (individuos, clases, conjuntos); los operadores lógicos (y, o, si... entonces, etcétera); las reglas morfológicas que permiten decidir si una expresión ha sido construida correctamente o no; las reglas de deducción que son puramente formales y permiten deducir cuasi-proposiciones a partir de cuasi-proposiciones

2- Determinación del vocabulario específico:

Abarca términos primitivos y términos definidos a partir de los primitivos. Ambos términos pertenecen a determinada categoría y carecen de significación.

3- Construcción de cuasi-proposiciones:

- a- Elección de axiomas
- b- Deducción de teoremas

4- Interpretación:

La interpretación de un SAF puede admitir una acepción semántica o una acepción sintáctica, produciendo como resultado distintas nociones de modelo en ciencias.

a- Interpretaciones y modelos: acepción semántica

En este punto, cabe destacar que, a diferencia de los sistemas sintácticos, los SAF admiten potencialmente referencia o significación, es decir que por medio de lo que se denomina en matemática “interpretación”, al lenguaje “vacío” del sistema se le puede asignar un significado que no tenía, con lo cual se puede establecer la verdad de los axiomas y consecuentemente de los teoremas. Es conveniente acentuar que este uso del vocablo no debe confundirse con otros, tal como el de descubrir un significado oculto o impreciso

Una interpretación de un sistema axiomático es como un diccionario, la primera columna está formada por los términos primitivos del sistema axiomático, y en la segunda se indica el significado que se da a cada término de la primera.

Puede darse el caso que la interpretación se realice sin abandonar el campo de la matemática, con lo cual la segunda columna estará también constituida por términos matemáticos.

Sólo cuando se ha introducido la dimensión semántica puede definirse la noción de modelo en ciencias formales: se denomina modelo de un sistema axiomático a una interpretación que convierte a las cuasi-proposiciones en proposiciones verdaderas, y dado que la deducción lógica transmite la verdad, el modelo convertirá en verdaderos a los teoremas. También, al momento de “interpretar” un SAF, será necesario decidir qué lógica se utilizará, ya que según los principios de la lógica clásica toda proposición tiene que ser o bien verdadera o bien falsa, pero para las lógicas trivalentes las proposiciones podrían estar en una suerte de “tercer estado”. Entonces tendríamos proposiciones que no son ni verdaderas ni falsas, sino indeterminadas.

En ciencias fácticas también se puede partir de sistemas axiomáticos, pero la segunda columna del diccionario estará constituida por expresiones que hacen referencia a entes, hechos o fenómenos que se quieren estudiar. De esta manera se transforma al sistema axiomático en un lenguaje comunicable con el cual podemos referirnos a algún aspecto de la realidad; los términos adquieren un significado y las cuasi-proposiciones se convierten en proposiciones poseedoras de valor de verdad, esto es, pasibles de ser verdaderas o falsas. Pero nada nos garantiza que los axiomas de partida, dada una interpretación, sean verdaderos; con lo cual existen interpretaciones acertadas y otras que no lo son. En ciencias fácticas, la

interpretación de los axiomas conduce a proposiciones hipotéticas, cuya verdad se admite provisoriamente, y por lo tanto llevarán a proposiciones igualmente hipotéticas, que tendrán el carácter de presuntas verdades hasta que por medio de contrastaciones empíricas, se pueda hallar indicios acerca de su verdad o falsedad; lo cual no siempre es posible cuando se trabaja con elementos intangibles y con lógicas trivalentes. Esta noción de modelo (hipotético deductivo) es relevante para otras disciplinas científicas no necesariamente fácticas, pero que parten de sistemas axiomáticos formales que admiten interpretaciones semánticas y cuyas hipótesis son falsables en el sentido popperiano.

Además, en ciencias fácticas se puede proceder realizando un proceso inverso al de la interpretación, que consiste en considerar un discurso significativo, como el de las teorías fácticas, y quitarle todo contenido semántico, obteniéndose así un sistema axiomático formal: se dice que el sistema axiomático formaliza el problema que se estaba investigando en términos semánticos. Cuando se construyen teorías para estas disciplinas los científicos tratan con sectores de la realidad que incluyen numerosos factores cuyo análisis puede resultar complejo. De ahí que resulta necesario realizar un “recorte” del ámbito de estudio, dejando fuera algunos factores que se consideran irrelevantes. A estos recortes de la realidad en estudio, en el ámbito de las ciencias fácticas se los suele llamar “modelos de la entidad real”.

b- Interpretaciones y modelos: acepción sintáctica.

Existe la posibilidad de concebir la interpretación de un sistema axiomático sobre otro sistema axiomático, de tal modo que los términos del primero se correspondan con expresiones no significativas del segundo. En esta segunda acepción, el discurso de ninguno de los sistemas tiene contenido semántico, y por tal motivo no pareceríamos estar en presencia de una auténtica interpretación, porque las cuasi-proposiciones del primer sistema se transforman, no en legítimas proposiciones, verdaderas o falsas, sino en cuasi-proposiciones del nuevo sistema.

Sin embargo, este tipo de interpretación es legítima; aunque no le podemos aplicar la noción de semántica de verdad, podremos emplear la noción de verdad sintáctica, que dice que una cuasi-proposición es verdadera si y sólo si es teorema, o sea, si se puede demostrar a partir de los axiomas por medio de deducciones lógicas. Con lo cual, se conserva la noción de modelo, y en este caso se denomina “modelo relativo del sistema”.

Hipótesis provisoria:

Planteamos como hipótesis que en “El seminario sobre ‘La carta robada’”, Lacan presenta un sistema cuya estructura puede tener correspondencia con la estructura de un SAF, pasible de ser interpretado sintáctica y semánticamente. Si la interpretación es “adecuada” el sistema se transformaría en un modelo para orientarnos en la clínica.

Sintácticamente constituye un sistema lógico coherente que, partiendo de un sistema binario -donde se establecen relaciones recíprocamente determinadas entre los términos-, se van construyendo estructuras sintácticas de complejidad creciente, hasta alcanzar la estructura de cuatro elementos apropiada para referirnos a lo que entendemos en psicoanálisis por estructura significante, donde ya es posible establecer un binarismo de un binarismo, o en otras palabras, donde ya es posible establecer texto y contexto.

La semantización del sistema la planteamos en dos sentidos: por un lado, cuando atribuimos significaciones teóricas a los términos; y por otro, cuando a partir de esos referentes teóricos, contamos con las herramientas necesarias para realizar sucesivas interpretaciones del material en cada caso particular.

BIBLIOGRAFÍA

1. De Saussure. (1988). *Curso de lingüística general*. España: Akal Editores.
2. Eidelsztein, A. (1997). *Clínica y formalización. La concepción de la clínica psicoanalítica*. Disponible en:
 3. <https://es.scribd.com/document/248472356/Eidelsztein-Alfredo-Clinica-y-Formalizacion>
4. Eidelsztein, A. (2006). *Formalizaciones matematizadas en psicoanálisis. Curso de Doctorado dictado en Apertura La Plata*. Disponible en:
 5. <https://es.scribd.com/document/220696658/Formalizaciones-Matematizadas-en-Psicoanalisis-Completo#>
6. Eidelsztein, A. (2021). *El origen del sujeto en psicoanálisis: Del Big Bang del lenguaje y el discurso en la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Letra Viva.
7. Klimovsky, G. (1999). *Las desventuras del conocimiento científico*. Buenos Aires: AZ.
8. Klimovsky, G y Boido, G. (2005). *Las desventuras del conocimiento matemático*. Buenos Aires: AZ.
9. Lacan, J. (2012). Discurso de Roma. En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
10. Lacan, J. (2005). Lo simbólico, lo imaginario y lo real. En *De los nombres del padre*. Buenos Aires: Paidós.
11. Lacan, J. (2009). El mito individual del neurótico, o Poesía y verdad en la neurosis. Buenos Aires: Paidós.
12. Lacan, J. (2009). *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
13. Lacan, J. (1983). *El Seminario. Libro 2: El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.
14. Lévi-Strauss. (1993). *Las estructuras elementales del parentesco*. España: Planeta DeAgostini.
15. Lombardi, O. (2007). *La noción de modelo en ciencias*. Disponible en: <https://www.educ.ar/recursos/91426/la-nocion-de-modelo-en-ciencias/download/inline>
16. Roudinesco, E. (1994). *Lacan: Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

GRUPO DE ESTUDIO E INVESTIGACIÓN APOLA SALTA

Cristina Cozzanni, Andrea De Santis, Lili Fernández, María Celia Martín, María Graciela Montilla y Águeda Perdigón.

E-mail: apolaensalta@gmail.com

La creación *ex nihilo*: sobre la necesidad de la contingencia.

Creatio ex nihilo: on the necessity of contingency.

ANTONI CANYELLES SUAU

RESUMEN:

Este artículo plantea un diálogo entre el materialismo especulativo de Quentin Meillassoux y el psicoanálisis lacaniano. Más concretamente, propone analizar algunos aspectos de la ontología factual del filósofo francés para reconsiderar la cuestión de la causalidad y la creación *ex nihilo* en el PIC de APOLa. Ambas conjeturas, frente al nihilismo en la sociedad contemporánea, proponen una teoría que designaremos «exnihilista». Se expondrá la tesis sobre la necesidad de la contingencia para ubicar, dentro del psicoanálisis, cómo esta puede dilucidar algunos aspectos respecto a la cadena significante y el objeto *a*.

PALABRAS CLAVE: cadena significante - contingencia - *ex nihilo* - causalidad - Meillassoux - ontología.

ABSTRACT:

This article proposes a dialogue between the speculative materialism of Quentin Meillassoux and Lacanian psychoanalysis. More specifically, it poses to analyze some aspects of the french philosopher's factual ontology in order to reconsider the question of causality and *creatio ex nihilo* in APOLa's SRPs. Both conjectures, in the face of nihilism in contemporary society, propose a theory that we will call «exnihilistic». The thesis on the necessity of contingency will be presented in order to locate, within psychoanalysis, how it can elucidate some aspects regarding signifying theory and object small *a*.

KEYWORDS: signifying chain - contingency - *creatio ex nihilo* - causality - Meillassoux - ontology.

*No se manifiestan las mismas consecuencias -sobre la existencia de un sujeto- desde que se profirió el discurso de la lógica matemática.
Allí se sitúan lo necesario y lo contingente en el discurso efectivamente sostenido.¹⁰⁸*

Este artículo reúne algunos asuntos de un estudio más amplio que trabaja, con base a nuestro Programa de Investigación Científica, la concepción creacionista a partir de la articulación significante en el campo del Otro. Con este extracto busco demostrar por qué la obra de Quentin Meillassoux puede ser un referente válido tanto para describir lógicamente la creación *ex nihilo*, como para actualizar el diálogo entre filosofía y psicoanálisis. La hipótesis de la investigación en conjunto defiende que el psicoanálisis de orientación lacaniana requiere de una lógica que permita sostener ontológicamente la creación *ex nihilo*. En este escrito voy a explicar por qué tanto la lógica modal, si afirmamos la necesidad de la contingencia, como la teoría de conjuntos, cuya intotalización de lo múltiple evidencia racionalmente la inexistencia de un conjunto de posibilidades preexistente, nos permiten sostener la creación *ex nihilo* en psicoanálisis.

¹⁰⁸ Lacan, J. (2008). *El Seminario. Libro XVI: de un Otro a un otro*. Buenos Aires: Paidós. p. 34.

A continuación se presentarán dos problemáticas concretas que permiten, cuando menos, fundamentar algunos puntos que son interesantes respecto del estado actual del PIC de APOLa. Ambas cuestiones se encuentran en dos artículos de Meillassoux, “Potencialidad y virtualidad”¹⁰⁹ y “Materialismo y surgimiento *ex nihilo*”,¹¹⁰ publicados respectivamente en 2006 y 2007. Por un lado, se expondrá una aporía del galileanismo, la cual insta la reconciliación entre el racionalismo y el surgimiento *ex nihilo*. Por otro lado, plantearé una precisión acerca del viejo problema de Hume —es decir, ¿cómo podemos justificar que el futuro se parecerá al pasado?—, la cual pasa por resolver un sofisma probabilístico. Estas dos problemáticas nos van a permitir abrir algunas preguntas respecto a la teoría signifiante de Jacques Lacan y el estatuto de la creación *ex nihilo* en el campo de la causalidad psíquica. Para esto, nos vamos a apoyar de una conferencia que Meillassoux dictó en la Universität Freie de Berlín el 2012: “Iteración, reiteración, repetición: un análisis especulativo del signo sin sentido”.¹¹¹

Tanto el psicoanálisis de Lacan como la ontología de Meillassoux son propuestas que buscan subvertir la lógica nihilista contemporánea. El nihilismo es una de las tendencias que opera, entre otras, como origen del malestar al que se enfrenta la clínica hoy día y, además, está presente en el estado actual de la teoría psicoanalítica. Consideramos una teoría capaz de sostener la creación *ex nihilo* no-nihilista. Esto no es una cosa obvia, ni un simple juego de palabras, y, por lo tanto, tendremos que argumentarlo. Por consiguiente, conciliar el psicoanálisis con la noción de creación *ex nihilo* no es únicamente una consecuencia racional dentro del campo lógico de la causalidad, sino que también surge del análisis histórico del sufrimiento en la sociedad contemporánea. Definimos el nihilismo, apoyándonos en nuestro PIC, como la no existencia de valores ni sentidos trascendentales más allá de las satisfacciones inmediatas de las necesidades y los gustos individuales.¹¹² Otra definición es la que propone Alain Badiou: la creencia que no hay verdad posible; como mucho, un saber singular de esa ausencia, porque lo único que sería eterno e incorruptible es la duda.¹¹³

¹⁰⁹ Meillassoux, Q. (2018). Potencialidad y virtualidad. En *Hiper-caos*. Salamanca: Holobionte. p. 93-119.

¹¹⁰ Meillassoux, Q. (2019). Materialismo y surgimiento *ex nihilo*. En *Devenires*, 20 (39), p. 265-287. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

¹¹¹ Meillassoux, Q. (2022). Iteración, reiteración, repetición: un análisis especulativo del signo sin sentido. En *Aitías*, 2, (4), p. 39-107. Universidad Autónoma de Nuevo León.

¹¹² APOLa, (2019). *Programa de Investigación Científica en Psicoanálisis*. p. 12.

¹¹³ Badiou, A. (2021). *El nihilismo contemporáneo. Imágenes del tiempo presente I*. Buenos Aires - Madrid: Amorrortu. p. 140.

La aporía del galileanismo

Quentin Meillassoux ubica una aporía en el interior del galileanismo. Estamos acostumbrados a pensar que los éxitos en física de Galileo Galilei y Johannes Kepler, la elaboración de una ciencia de la naturaleza liberada de la física cualitativa de Aristóteles, favorecieron la eclosión de un materialismo fundado en los ideales del racionalismo ilustrado. Pero no fue así del todo. El materialismo, lejos de abrazar la tesis de la ciencia moderna, quedó en una posición incómoda por los postulados de donde él mismo procedía. Por ejemplo, que la liberación de los hombres del terror divino pasa por asimilar, como dijo Lucrecio, que ninguna cosa nace de la nada.

Pensémoslo con Descartes: la consecuencia rigurosa del galileanismo en filosofía es el dualismo cuerpo-espíritu. Esta es la paradoja del materialismo: había nacido una ciencia nueva que iba de éxito en éxito... Pero esta ciencia acaba constituyendo un dualismo de naturaleza religiosa.¹¹⁴ Por ser un cartesiano amigo de la ciencia galileana, y no fiel a la enseñanza de la Iglesia, se reafirmó paradójicamente la idea de una inmaterialidad esencial del alma. ¿Cómo podemos resolver esta violenta aporía y conciliar la existencia de las cualidades subjetivas con la ciencia de las mediaciones cuantificables? Hasta hoy, toda tentativa materialista de mediación ha sido un fracaso.

Meillassoux ha diferenciado dos vías: la primera, hilozoísta, sostiene que el galileanismo es ontológicamente falaz y que las cualidades subjetivas existen en la materia misma; la segunda, el conductismo o, en una versión más reciente, el materialismo eliminativo, defiende que el galileanismo es verídico y niega la irreductibilidad al análisis científico de las cualidades subjetivas.¹¹⁵ La primera vía, representativa de los estudios deleuzianos, recalifica la materia como cualitativa e inventa una materia no galileana. Es decir, evita un misterio —el alma—, sustentando un prodigio —que las piedras tienen vida—. La segunda vía conductista reduce la vida mental a lo mensurable: estímulos y reacciones. La restauración cognitivista de este paradigma tampoco soluciona la aporía: Daniel Dennett, en su libro *La conciencia explicada*,¹¹⁶ niega radicalmente la existencia de las cualidades subjetivas. Este estilo arma un modelo de inferencias psicológicas que reduce la causalidad psíquica a lo mensurable. Por ejemplo, con el Teorema de Bayes, el cual expresa la probabilidad condicional de un evento aleatorio, se busca predecir acciones en situaciones de incertidumbre.

¹¹⁴ Op. cit. Meillassoux, Q. (2019). *Materialismo y surgimiento ex nihilo*. pp. 270-271.

¹¹⁵ Ídem, p. 272.

¹¹⁶ Dennett, D. (1995). *La conciencia explicada*. Barcelona: Paidós.

Ambas vías, sea negar la ciencia y vivificar las cosas, sea afirmar la ciencia y zombificar a los sujetos, representan para nosotros un tropiezo. Quentin Meillassoux propone conciliar, sin negar ninguno de los dos términos, la aparición de la subjetividad cualitativa con la descripción matematizada, la cual formaliza una materia inorgánica sin cualidad. ¿Cómo? Rechazando el presupuesto común: la falsedad del surgimiento *ex nihilo*.^{117, 118} De esta manera, opone al materialismo clásico uno *exnihilista* o *exnihiliste*, que también considera no-nihilista. Postula un tiempo capaz de surgimientos puros, ni determinista ni mecanicista, cuya formalización racional, pensable por medio de la resolución transfinitista del problema de Hume, es lo que más nos interesa.

El problema de Hume o de la inducción

El problema de Hume ha sido progresivamente abandonado. El campo de la ciencia experimental y la epistemología popperiana se limitan en la actualidad a describir el procedimiento de la inducción, disolviendo así la pregunta ontológica por el fundamento de la conexión causal. La conclusión de Hume fue que no podemos justificar por medios racionales o deductivos si el futuro se parecerá al pasado. Dado que las inducciones son a partir de contingencias, va tan lejos como a sugerir que no hay necesidad lógica alguna en que sea correcto que el Sol saldrá mañana. No obstante, es preciso que nos alertemos que esta formulación del problema es particular, ya que está desde un inicio orientado: una respuesta negativa sobre la necesidad causal implica un fracaso. Por esto, Meillassoux reformula la pregunta así: ¿hay alguna forma de justificar que el futuro puede no parecerse realmente al pasado? Su tesis es que la identidad de las leyes mismas es efectivamente contingente y que el problema planteado por Hume —si existe alguna razón para aceptar la (no) necesidad del efecto por la causa— no es así insoluble.¹¹⁹

Ahora bien, ¿cómo verificar esta contingencia radical si la costumbre y experiencia cotidiana nos demuestra que las leyes no cambian con frecuencia? Pasa por no apoyar la afirmación de un azar fundamental, el cual no cuestiona, sino que, por el contrario, supone una fijeza metafísica en el devenir. Aplicar un razonamiento probabilístico a un fenómeno particular es un sofisma y hay que argumentar por qué. Representar un conjunto de casos posibles e iguales ante el destino y concluir que, si el universo se mantiene constante, confirma la existencia de unas leyes ocultas, es un sofisma porque supone un universo de

¹¹⁷ Op. cit. Meillassoux, Q. (2019). Materialismo y surgimiento *ex nihilo*. p. 280.

¹¹⁸ El autor propone la palabra «surgimiento» para diferenciar el concepto de la creación divina o *ex Deo*.

¹¹⁹ Op. cit. Meillassoux, Q. (2018). Potencialidad y virtualidad. p. 95.

casos posibles dentro del cual puede tener lugar un cálculo numérico. Es decir, el problema de Hume se convierte en «el problema de la diferencia entre el azar y la contingencia».¹²⁰

Antes de afrontar esta nueva formulación del problema hay que diferenciar cuatro conceptos fundamentales. Llamamos potencialidades (1) a los casos no actualizados de un conjunto catalogable de posibilidades bajo la condición de una ley dada —aleatoria o no—. Azar (2), a toda actualización de una potencialidad para la cual no existe ninguna instancia de determinación unívoca. Contingencia (3), a la propiedad de un conjunto de casos catalogable —y no de un caso de un conjunto— de no ser él mismo el caso de un conjunto de conjunto de casos. Por último, virtualidad (4), a la propiedad de todo conjunto de casos de emerger dentro de un devenir que no domina ninguna totalidad preconstituída de posibles.¹²¹ La legalidad de la virtualidad es la propia creación de la nada. Es decir, un surgimiento sin ninguna estructura potencial, a diferencia de la metafísica clásica o el evento aleatorio e incierto al «estilo bayesiano» en psicología cognitiva.

Meillassoux sigue la teoría de conjuntos, cuyo subyacente valor ontológico tiene origen en la filosofía de Alain Badiou.¹²² No hay forma de construir un conjunto de mundos posibles donde pueda emplearse la noción de probabilidad porque nadie, excepto el Dios de Leibniz, ha tenido jamás el tiempo libre de escudriñarlos. Los infinitos constituyen una multiplicidad imposible de cerrar, en tanto que para cualquier conjunto, existe indefinidamente uno de cardinalidad mayor: el conjunto de todos sus subconjuntos. Se trata de una traducción del transfinito cantoriano: «el Todo (cuantificable) de lo pensable es impensable».¹²³ Si no hay razón, ni teórica ni empírica, para elegir un infinito en lugar de otro, es incorrecto inferir por probabilidad que la necesidad de la contingencia implica un caos, lo que supone ser un sofisma. Todo es contingente, pero no todo es posible.

La principal consecuencia de la intotalización de lo múltiple en la noción de devenir es que pueden relucir nuevos conjuntos de posibilidades sin ser contradictorios. Gracias a juntar la tesis de Hume con la incompletud cantoriana, el surgimiento *ex nihilo* vuelve el único concepto inmanente del devenir. Lo posible acontece como un imprevisto jurídico, el

¹²⁰ Ídem, p. 102.

¹²¹ Ídem, p. 109-110.

¹²² Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayos sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra. p. 165. (2022); Iteración, reiteración, repetición.... Op. Cit. p. 81. Badiou presupone que lo matemáticamente pensable es absolutamente posible. Por ejemplo, los signos llamados «conjuntos», aunque no-definidos, son el referente ontológico indispensable para su sistema, que es la «multiplicidad pura». Ahora bien, el proyecto de Meillassoux, que encuentra aquí su punto de partida, se diferencia buscando construir una ontología del signo-vacío desprovisto de todo significado. La pregunta ¿en qué consisten las matemáticas?, que es lo mismo que ¿cómo podemos pensar un signo sin significado?, es una pregunta eminentemente ontológica. Se distancia de Badiou en el sentido que no interpreta hermenéuticamente los axiomas matemáticos para ubicar una designación de sus referentes, sino que fundamenta su ontología únicamente sobre cómo se constituye la formalidad del lenguaje matemático. Sobre esto volveremos al final del artículo.

¹²³ Ídem, p. 168.

surgimiento de un séptimo caso en una tirada de dados.¹²⁴ Todo surgimiento de la nada vuelve la evidencia racional de la inexistencia de un conjunto metafísico de posibilidades preexistente.¹²⁵ Entonces, no se trata ya de justificar racionalmente la necesidad causal:

Si cien «acontecimientos diferentes» —e incluso muchos más—, *pueden efectivamente resultar de una misma causa* (...) parecería entonces que la manera más juiciosa de abordar el problema de la conexión causal consiste en partir no de la supuesta verdad de esa conexión, sino de su falsedad evidente.¹²⁶

Meillassoux emprende una especulación sobre el absoluto, pero el único absoluto es la contingencia radical de lo que es. Entonces, no podemos hablar de lo que es. Aunque todo sea contingente, lo que nos interesa es lo necesario. Pero, a la vez, nada es necesario. Lacan sugiere algo muy parecido:

Hace falta que, de la contingencia, por lo tanto, a ese decir de Cantor, pasemos a lo necesario de aquello que no cesa, ese \aleph , de escribirse, que no cesa de escribirse desde ese momento en que subsiste —¿qué?— nada diverso que una noción de verdad.¹²⁷

Esta reformulación de Quentin Meillassoux del problema de Hume tiene una estructura similar al problema del nihilismo diagnosticado en nuestro programa. Este establece que la no existencia de valores culturales compartidos por encima de las satisfacciones inmediatas e individuales de la necesidad está en la base del sufrimiento en la sociedad contemporánea. En ambos casos, la solución pasa por el mismo lugar: ofrecer una lógica que sostenga la creación *ex nihilo*. Es más, si puede el futuro dejar de parecerse al pasado, es una pregunta que, desde una perspectiva *exnihilista*, debe hacerse patente en un análisis. Para esto, propongo adoptar este nuevo uso del operador modal de la contingencia en psicoanálisis. Lacan reconoce que el surgimiento de la estructura signifiante, inherente e irreductible, es en concomitancia con un vacío y debe concebirse como un proceso material: la “causa material es propiamente la

¹²⁴ Ídem, p. 112.

¹²⁵ La contingencia radical sobre la necesidad de las leyes supone un rechazo del principio de razón suficiente. Ahora bien, esto no conlleva declinar la razón misma. Se trata de reactualizarla filosóficamente sin impugnar el principio de no-contradicción, una estrategia filosófica que no explicaremos aquí. No obstante, espero apenas poder insinuar que Meillassoux deduce una necesidad absoluta, como es el principio de contingencia, de forma no metafísica. Sobre este punto, véase Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud*. Op. Cit. p. 87.

¹²⁶ Op. Cit. Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud*. p. 146-147.

¹²⁷ Lacan, J. *Séminaire 21: Non-dupes errent*. p. 38 (traducción propia) «Faut-il que de sa contingence donc, à ce dire de CANTOR, nous passions au nécessaire de ce qu'il ne cesse plus, cet \aleph , de s'écrire, qu'il ne cesse plus de s'écrire désormais pour que subsiste - quoi ? - rien d'autre qu'une notion de vérité.»

forma de incidencia del significante que yo defino en ella”.¹²⁸

La contingencia en la teoría del significante

El signo lingüístico, según Ferdinand de Saussure, es arbitrario e inmotivado porque el mismo gallo que canta *quiquiriquí* en un lugar, canta *cocorico* en otro. Pero el verdadero problema se encuentra en otro lado: “dar con la estructura íntima del fenómeno del que solo es percibida la apariencia exterior y describir su relación con el conjunto de las manifestaciones que depende”.¹²⁹ De aquí que Émile Benveniste proponga como objeto de estudio el discurso, una realidad que para Saussure ya estaba dada. Entre significante y significado el nexo no es arbitrario, sino necesario. ¿Cómo iba a ser de otra manera? Son dos caras de una misma moneda. “Lo que es arbitrario [o contingente] es que tal signo, y no otro, sea aplicado a tal elemento de la realidad, y no a otro”.¹³⁰

La clave es entender que esto es un problema filosófico, y que si la lingüística calificó esta relación como arbitraria, no fue más que una defensa ante un *impasse* que realmente no pertenece a su campo.¹³¹ Ahora bien, que el nexo entre el significante y el significado sea absolutamente necesario no quiere decir que el significante sea eterno. Los fundamentos para estudiar esta cuestión se encuentran en la ontología que, en este caso, ubicamos subyacente al uso que hacen las matemáticas de los signos-base en teoría de conjuntos. El signo es arbitrario y, por lo tanto, recodificable. Pero también, como todo lo existente, es eternamente contingente, puede ser de otro modo. En su seminario, Lacan también sigue a Benveniste cuando afirma que mientras la relación entre el signo y la realidad es arbitraria y cultural, el significante, más que arbitrario, es *por sí mismo* contingente —y así es como participa en esa *nada*, la emergencia misma de la idea creacionista—. ¹³²

El significante es por sí mismo, pero repudia la categoría de lo eterno: es inmanente y, a la par, contingente. En otras palabras, la existencia de una nada o un vacío concomitante a la lógica del significante no se ubica en el nexo entre el significante y el significado y su valor de oposición en un conjunto cerrado que constituye el discurso, sino en la necesidad de la contingencia cuya demostración se ubica en la imposibilidad definida en la teoría cantoriana

¹²⁸ Lacan, J. (2002). La ciencia y la verdad. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI. p. 831.

¹²⁹ Benveniste, É. (1971). *Problemas de lingüística general*. Madrid: Siglo XXI. p. 51.

¹³⁰ Ídem, p. 52.

¹³¹ Ídem, p. 55. De esta forma, Benveniste, con su teoría de la enunciación, relega el dominio de lo contingente —la relación que hay entre la lengua y la realidad— por fuera de la comprensión del signo lingüístico. El principio estructural de la lengua se forma por la necesidad dialéctica de los valores en constante oposición, la cual está regida por el carácter absoluto del signo lingüístico.

¹³² Lacan, J. (1972-1973). *El Seminario. Libro XX: Otra Vez, Encore*. Versión crítica Rodríguez Ponte. Escuela Freudiana de Buenos Aires. Clase 5, pp. 6-7.

de reunir el conjunto de todos los subconjuntos. Que un significante como tal no signifique nada no es, en este punto, una definición suficiente. Se trata de dónde ubicamos la nada de la creación, el intervalo en la cadena significativa que permite la extracción.¹³³ Si un corte establece la creación de otro conjunto de posibilidades es porque es imposible cercar el propio corte. «La ruptura jamás está *en* el conjunto, incluso si el conjunto solo se sostiene por querer cercar la ruptura».¹³⁴ Para Meillassoux, el principio de identidad no es lógico, sino ontológico, y apela a la eterna contingencia del signo. La sustancia, con esta ontología basada en la teoría de conjuntos, puede entonces definirse muy bien en psicoanálisis como lo que falta y como lo que constituye el conjunto.¹³⁵ Solo de esta forma, con un diálogo riguroso con la ontología que nos guarde de caer en una metafísica ingenua, la sustancia gozante puede plantearse como el verdadero concepto que unifique el campo del psicoanálisis.

Volvamos a la reinterpretación de Meillassoux del problema de Hume: ¿puede el futuro efectivamente *no* parecerse al pasado? Repito que considero imprescindible como analista estar en condición de poder afirmar formalmente este interrogante respecto a la causa. Con este fin, primero constatamos que la contingencia en el significante nada tiene que ver con la contingencia empírica de la causalidad probabilística con la que opera la ciencia popperiana.¹³⁶ Mucho menos, la contingencia en el significante tiene que ver con la idea que hallamos en el campo actual del psicoanálisis, la existencia o la inexistencia del Otro, una forma de traumatismo. Es ontológicamente imposible construir un conjunto completo de

¹³³ Es importante notar que hablamos de la pura nada y no del vacío, dos conceptos que no tienen nada que ver. Veámoslo a partir de cómo lo piensa la física. El vacío cuántico no es una ausencia, sino una sustancia, un estado fundamental del campo, cuyas fluctuaciones estudia el electromagnetismo cuántico (QED). El vacío en mecánica cuántica es una cosa, y no nada —aunque no posea ni masa, ni carga eléctrica y su intensidad promedio sea cero—, porque es un campo material, puesto que tiene una densidad de energía positiva. Asimismo, participa de un conjunto de leyes, es decir, de un sistema. Si no, ¿cómo sería posible calcular la constante de la velocidad de la luz en el vacío? Me refiero al campo de Higgs, el cual permite emerger vibraciones, que son partículas elementales, en el vacío cuántico. Entonces, la concepción del vacío de la física cuántica no nos ayuda a explicar la creación *ex nihilo*. Es más, la nada iría en contra de la relación de indeterminación de Heisenberg: si se sostiene una nada, sería posible calcular la (ausencia de) energía exacta en más de un instante concreto de tiempo —una determinación que, en mecánica cuántica, debería ser incierta—. Ahora bien, ¿hay alguna teoría física en la actualidad que se proponga conceptualizar la nada?

La cosmología cuántica, en su principio, sí sostuvo la emergencia *ex nihilo*, pero esto ha sido muy criticado por los físicos contemporáneos, ya que viola los principios de conservación de las teorías que pretende sintetizar —la mecánica cuántica y la relatividad general—. Véase Bunge, M. (2003). *Emergencia y convergencia*. Barcelona: Gedisa. pp. 50-51. Ahora bien, hay nuevos modelos que vuelven a proponer una pura nada en cosmología. Se trata del debate sobre si el universo es plano, infinito y eterno, o más bien curvo y cerrado. Por ejemplo, los cosmólogos Stephen Hawking o Aleksandr Vilenkin tienen modelos de creación de universos de la nada, y no del vacío. Estas teorías, aún sin determinación experimental, buscan validarse a partir de cálculos probabilísticos que se basan en el principio cosmológico —el universo es homogéneo e isótropo— y la teoría del universo inflacionario. El resultado de estos cálculos obligan a sostener cosmológicamente una nada anterior a las fluctuaciones del vacío cuántico en el inicio acausal del universo. Solo si un universo es cerrado, su magnitud total de energía puede valer matemáticamente cero. Véase Fernández, E. (2019). *El vacío cuántico y la nada* [vídeo]. En resumen, lo que analizamos en este artículo no es una creación del vacío, sino un surgimiento por el cual el devenir rompe con sus posibilidades contenidas en las leyes precedentes, justo para hacer emerger eso que no existía en nada en las constantes antiguas. Nada: incluidas las leyes físicas y lógicas.

¹³⁴ Op. cit. Lacan, J. (1972-1973). *El Seminario. Libro XX: Otra Vez, Encore*. Clase 2, p. 25.

¹³⁵ Ídem, p. 33.

¹³⁶ Chiesa, L. (2010). Hyperstructuralism's Necessity of Contingency. En *Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique, Capitalism and Psychoanalysis*, 3, pp. 159-177. En este artículo se considera que la diferencia de Meillassoux entre azar y contingencia es homologable a cómo Lacan trata los operadores *tyche* y *automaton* en el *Seminario 11*.

significantes que permita inferir una probabilidad. También en Lacan:

El conjunto no es otra cosa que el sujeto. Precisamente por eso no cabría siquiera manipularlo sin la adición del conjunto vacío.

El *no-todas*, (...) no es otra cosa que la expresión de la contingencia.¹³⁷

Luego apuntamos que, si el significante no es eterno, debemos suponer una declinación de la identidad en la repetición del objeto —«lo que pasa entre un sujeto y la operación que lo objetiva, lo define o lo limita en la predicación, se relaciona con la categoría de lo que se sostiene a sí mismo»¹³⁸—. Entonces, se arma la siguiente pregunta: ¿cómo podemos ubicar este corte de forma inmanente? Propongo adoptar la tesis de Meillassoux —la necesidad de la contingencia— dentro del campo del psicoanálisis para afrontar de forma racional el seno de esta problemática. Esto pasa por no poder falsear la creación *ex nihilo*. Con esta lógica, podremos afirmar que el futuro del analizante puede efectivamente no parecerse al pasado. Con el *no-todas*, que no hay metalenguaje, Lacan abre el campo no solo a una ontología no metafísica, sino a la posibilidad de articular plenamente la condición (\$) del sujeto al objeto *a*: creación de valor y sentido particular.¹³⁹ Todo el universo, sea discursivo o no, es *acausal* y está abierto al cambio.

La cadena significativa: repetición, iteración, reiteración

Nuestro PIC rechaza el evolucionismo en psicoanálisis y sostiene de forma hipotética una posición creacionista —creación *ex nihilo*—. Propongo bosquejar esta lógica con base en la formalidad del lenguaje matemático, es decir, a partir de signos vacíos de sentido. Para esto vamos a presentar la teoría del signo-vacío de Quantin Meillassoux, con la cual propone que el alcance ontológico de las matemáticas gira sobre las nociones centrales de repetición e iteración. La finalidad es poder operar con esta lógica en la interpretación o en la formalización de un caso. El problema de investigación ha sido planteado a partir de una aporía en el interior del galileanismo, un replanteamiento del problema de Hume y la reconsideración del estatuto arbitrario del significante. Lo que vamos a presentar ahora es, a modo de tentativa, cómo podemos describir la creación *ex nihilo* en la propia cadena, el significante en un espacio-tiempo, sea sensible o no. Por más que, de acuerdo con la hipótesis

¹³⁷ Lacan, J. (2012). *El Seminario. Libro XIX: ...o peor*. Paidós: Buenos Aires. pp. 201-205.

¹³⁸ Op. cit. Lacan, J. (1972-1973). *El Seminario. Libro XX: Otra Vez, Encore*. Clase 2, p. 25.

¹³⁹ Op. cit. APOLa, (2019). *Programa de Investigación Científica en Psicoanálisis*. p. 16.

de la contingencia, comprendamos el significante por fuera de la pura relación u oposición, es necesario también plantearlo en relación con la condición de posibilidad de la significación, el sentido particular y la identidad.

Meillassoux busca en el lenguaje un régimen de identidad sin precedentes que sea capaz de sostener un en-sí absoluto, pero no metafísico. Ahora bien, lo que nos interesa es cómo este régimen de identidad permite acceder también a un régimen de diferencia igualmente sin precedentes. A partir de esto, con el objetivo de conciliar la existencia de las cualidades subjetivas con la ciencia galileana de las mediaciones cuantificables, hay que asimilar que no podemos precisar la repetición de una forma cualitativa, al menos en su formalización. Esto es lo que trata Meillassoux a través de la reiteración: una diferencia que no es ni una no-similitud ni tampoco el efecto de una repetición sensible, la cual no permitiría hacer cadena porque, al introducir una modificación, rompería la progresión cuantitativa.¹⁴⁰ Lo que permite este gesto a Meillassoux es la teorización del signo-vacío de significado. Así, puede apoyarse en otro lenguaje de la diferencia, por fuera del espacio-tiempo sensible que caracteriza la repetición:

Repetición	I	II	III'	(III')', etc.
Efecto diferencial		+I	(+I)'	(+I)''
Reiteración	I	II	III	III, etc.
Iteración		+I	+I	+I ¹⁴¹

Podemos observar como en la serie iterativa si es posible ubicar una progresión cuantitativa. En cambio, la primera serie, al incluir la diferencia, es cualitativa. El signo-vacío que caracteriza la cadena iterativa es presentado como el mejor candidato para la especulación sobre lo que existe.

En resumen, con esta teoría podemos postular la creación *ex nihilo* por fuera de un efecto-repetición diferencial porque la iteración no implica un aumento indefinido, sino ilimitado: siempre lo mismo, una reproducción idéntica. Este tipo de recurrencia, diferencial como la repetición, pero de otro modo, ya que se abre a lo infinito, es lo que permite formular la serie reiterativa. Dicho de otro modo, la posibilidad de pensar la diferencia por fuera del

¹⁴⁰ Op. Cit. Meillassoux, Q. (2022). Iteración, reiteración, repetición... pp. 96-97. El autor francés distingue (1) la recurrencia, una reproducción de una misma marca; (2) la repetición, una recurrencia finita que se inscribe en la diferencia a causa del espacio-tiempo sensible, y (3) la iteración, una recurrencia no diferencial y, por lo tanto, ilimitada en tanto es una identidad pura de marcas. La iteración, al escapar del efecto de la repetición, abre la posibilidad de (4) la reiteración.

¹⁴¹ Ídem, p. 98-99.

campo de la repetición sensible pasa por el infinito potencial, la inexistencia de una totalidad acabada de números naturales. La creación se convierte así en una no-sucesión iterativa de la cadena entre los ordinales finitos e infinitos, la cual puede suponer una ruptura del principio de identidad. Los ordinales hacen referencia a la ordenación, es decir, su función es nombrar algo que precede. El problema es cuando nos planteamos qué hacer con el primer ordinal, el cual no precede a nada, pero causa la ordenación.

Si extrapolamos esta tentativa a nuestro campo, se abre la posibilidad de pensar ontológicamente el cambio de posición subjetiva frente al sufrimiento a partir de la introducción de una *acausalidad*. Se trata de la capacidad del pensamiento para iterar un signo independientemente de la idealidad o eternidad del significado. Con esto se nos permite concretar el advenimiento del sujeto a partir de la articulación significativa en el campo del Otro/A. “Sin el significante al comienzo, es imposible articular la pulsión como histórica. Y esto basta para introducir la dimensión del *ex nihilo* en la estructura del campo analítico”.¹⁴²

Suponiendo que lo real inorgánico es no-sintiente, nos salvamos entonces de agregar a la materia una capacidad sintiente muy problemática; pero, ante todo, creo descubrir, un mundo que es infinitamente más interesante que el mundo subjetivado. Para este mundo de materia muerta, resulta que hay una radical emergencia *ex nihilo* de realidades (sensaciones, percepciones, etc.), que absolutamente no existían antes, ni siquiera potencialmente (ya que las combinaciones potenciales de la materia inorgánica conllevan solo complejos físicos que nunca han tenido ninguna razón para complementarse a sí mismas con un régimen de sensaciones).¹⁴³

Sea ($\$ \diamond a$) o ($\$ \diamond D$), aceptar de la creación *ex nihilo* es consecuencia de que el significante en psicoanálisis sea la causa del sujeto.

El infinito potencial permite recolectar la totalidad de los ordinales finitos e infinitos, pero jamás podrá ser aquello que nada está en posibilidad de exceder. Es en este sentido que Meillassoux «destotaliza lo posible» y libera así el tiempo de toda subordinación legal.¹⁴⁴ De este modo, la cadena significativa, ahora una sucesión iterativa, se vuelve la verdad misma de lo múltiple o lo estructural tal como nos la enseña Cantor: la inexistencia del Todo. En una serie, entre un ordinal y otro ($\omega + n$), entre la nada [*le rien*] del conjunto vacío y su

¹⁴² Lacan, J. (1988). *El Seminario. Libro VII: La ética del psicoanálisis*. Paidós: Buenos Aires. p. 258.

¹⁴³ Op. cit. Meillassoux, Q. (2022). Iteración, reiteración, repetición... p. 66.

¹⁴⁴ Op. cit. Meillassoux, Q. (2018). Potencialidad y virtualidad. p. 109.

inscripción en el S_1 , hay un agujero que no se puede alcanzar: se puede sobrepasar, pero no alcanzar¹⁴⁵. Se trata del famoso caso de Aquiles y la tortuga. Este límite es el Todo: la sustancia para una ontología metafísica o «lo real del cuerpo», en el modo de la extensión *partes extra partes*, en una teoría psicoanalítica no basada en el significante. Recordemos que la metafísica es una lógica clásica donde el ser es, el no-ser no es y no hay transición posible (cambio) entre estas identidades. Ahora bien, como hemos argumentado, la presunción de un azar probabilístico en el devenir es igualmente metafísico. Con esto buscamos demostrar que en un análisis, donde el saber se encuentra en el Otro que no puede ser Todo, la verdad únicamente puede ubicarse en la función del objeto *a*: la creación de valor y sentido particular. De esta forma, abrimos a la experiencia analítica —ese *cesa de no escribirse* en relación con el falo (Φ) que no es más que la contingencia— la posibilidad de producir lo más que puede producir, el S_1 .¹⁴⁶ Dejo incompleta la descripción del par de conceptos repetición e iteración y su relación con los ordinales infinitos para futuras investigaciones.

Conclusión

Sostener ontológicamente la creación *ex nihilo*, u otra hipótesis posible, no significa suturar la “falta-en-ser”. Todo lo contrario, se trata de poder fundamentar algo a partir de esta falta sin caer en el relativismo o el nihilismo —y tampoco, de forma ingenua, en ningún absoluto metafísico, sea un ideal o, inclusive, la naturaleza discursiva de toda realidad—. Es decir, sostener ontológicamente la creación *ex nihilo* es lo que nos permite afirmar que existe algo en lugar de nada. En otras palabras, avanzar investigando de forma propositiva en nuestro campo, el cual constituye las propiedades de su lenguaje formal. Tanto la concepción lacaniana del mathema como los signos vacíos de sentido de Meillassoux, cada uno con su particularidad, vuelven aquí cuestiones propiamente ontológicas. El psicoanálisis no es una ontología. La filosofía, tampoco. Si establecemos un diálogo con la ontología factual es porque nos posibilita incluir la cuestión de la nada, fundamental para el tema tratado, y poder entender las consecuencias de su existencia.

La realidad puede intuirse de dos formas distintas: como una cosa contingente o como el vehículo para la contingencia eterna. La segunda es la manera especulativa de ver la necesaria contingencia inherente de cada ente u objeto. Igualmente, la contingencia de una cosa siempre pertenece a esta o aquella cosa. El punto que quiero resaltar es que es posible

¹⁴⁵ Op. cit. Lacan, J. (1972-1973). *El Seminario. Libro XX: Otra Vez, Encore*. Clase 2, p. 17.

¹⁴⁶ Ídem, clase 9, p. 9.

sostener una teoría donde el significativo pueda verse siendo vehículo de la contingencia, siendo capaz de ser de otro modo, aunque su base sea indestructible o eterna para nosotros. En relación con la determinación, esta es una forma de ser radicalmente materialista en psicoanálisis y poder ubicar la causa por fuera de la lógica clásica metafísica, cuyo principio del tercer excluido imposibilita el cambio. Pero también por fuera de la lógica freudiana, donde la causa —una verdad oculta— se infiere a partir de los efectos del inconsciente. A esta causalidad actualizada la denominamos *acausalidad* y constituye nuestra verdad: la intotalización. Este gesto es producto de dos convicciones: (1) que es posible ubicar una ontología no-metafísica subyacente bajo la forma del lenguaje matemático y (2) que el psicoanálisis, incluso en su aspecto «antifilosófico», requiere de un proyecto ontológico —sea propio o no.

En consecuencia, si sostenemos una teoría *exnihilista*, no es suficiente que el resultado de un análisis sea un «saber hacer con» o una «conciliación». Un psicoanálisis debe tratar de buscar, en un campo donde la existencia del Otro —una intotalización— es el antecedente lógico de todo sujeto, la causa de un nuevo caso. Si no, ¿para qué empezaría el paciente un análisis? De aquí que concibamos el objeto *a* como dimensión creada de valor y sentido particular. Si definimos el objeto *a* en relación con la *acausalidad*, el correlato objetivo de la emergencia de una ruptura o un corte, podemos comprenderlo como una identidad especulativa del absoluto en psicoanálisis: la necesidad de la contingencia. La ancestralidad que expone Quentin Meillassoux en *Después de la finitud*, y que se ha hecho tan viral en internet y en el campo de la filosofía, no es más que esto.¹⁴⁷

Se trata de que el analista sea capaz de leer un caso desde una lógica donde no se invalide a «la capacidad de la razón para acceder a la ineficacia de un Todo de las potencialidades que preexistiera a su emergencia».¹⁴⁸ Sin embargo, cabe recordar que es un sofisma inferir que esto implica un caos. De este modo, el tiempo deja de ser una actualización de una semilla del pasado y se convierte en una creación que no preexiste a nada a su propio advenimiento. La creación *ex nihilo* vuelve, lo que podría parecer inicialmente una paradoja, la demostración de la inexistencia de Dios, porque cualquier ruptura radical del presente con el pasado manifiesta la ausencia de un orden capaz de

¹⁴⁷ Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud*. Op. Cit. p. 51. Define la ancestralidad como la salida de uno mismo, apoderarse del en-sí independientemente de que nosotros seamos o no. El autor justifica esta tesis con la paradoja del archifósil, la cual demuestra un impasse en el solipsismo contemporáneo en su incapacidad de pensar las evidencias sobre la existencia del universo anteriores al surgimiento de la especie humana. Sostiene que tiene sentido pensar como propiedad del absoluto todo lo que puede ser formulado en términos matemáticos. De esta forma reactiva la tesis cartesiana de las propiedades primarias y secundarias e intenta salir del correlacionismo sujeto-objeto postkantiano. Correlacionismo se ha convertido así en la etiqueta de moda que sustituye idealismo.

¹⁴⁸ Meillassoux, Q. (2018). «Potencialidad y virtualidad». Op. cit. p. 118.

dominar el poder del devenir. Consideramos esta propuesta teórica *exnihilista* no-nihilista, porque en la nada no ubicamos la duda ni la singularidad, sino la causa y la verdad.

BIBLIOGRAFÍA:

1. APOLa (2019). *Programa de Investigación Científica en Psicoanálisis*. Disponible en: <https://apola.online/programa>
2. Badiou, A. (2021). *El nihilismo contemporáneo. Imágenes del tiempo presente I*. Buenos Aires - Madrid: Amorrortu.
3. Benveniste, E. (1971). *Problemas de lingüística general*. Madrid: Siglo XXI.
4. Bunge, M. (2003). *Emergencia y convergencia. Novedad cualitativa y unidad del conocimiento*. Barcelona: Gedisa.
5. Chiesa, L. (2010). Hyperstructuralism's Necessity of Contingency. En *Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique, Capitalism and Psychoanalysis*, 3, pp. 159-177. Disponible en: <http://www.lineofbeauty.org/index.php/s/article/view/35/89>
6. Denett, D. (1995). *La conciencia explicada*. Barcelona: Paidós.
7. Fernández, E. (2019). *El vacío cuántico y la nada* [vídeo]. Youtube. Facultad de Física de la Universidad de Sevilla. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=NGgK6qYsnIY>
8. Lacan, J. (2008). *El Seminario. Libro XVI: Del Uno al otro*. Buenos Aires: Paidós.
9. Lacan J. (1973-74). *Séminaire 21: Non-dupes errent*. Disponible en: <http://staferla.free.fr/S21/S21.htm>
10. Lacan J. (2002). «La ciencia y la verdad». En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.
11. Lacan J. (1972-1973). *El Seminario. Libro XX: Otra vez, Encore*. Versión crítica Rodríguez Ponte. Escuela Freudiana de Buenos Aires.
12. Lacan J. (2012). *El Seminario. Libro XIX: ...o peor*. Buenos Aires: Paidós.
13. Lacan J. (1988). *El Seminario. Libro VII: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
14. Meillassoux, Q. (2019). Materialismo y surgimiento *ex nihilo*. En *Devenires*, 2, (39), pp. 265-287. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Disponible en: <https://publicaciones.umich.mx/revistas/devenires/ojs/issue/view/38>
15. Meillassoux, Q. (2018). Potencialidad y virtualidad. En *Hiper-caos*. Salamanca: Holobionte.
16. Meillassoux, Q. (2022). Iteración, reiteración, repetición: un análisis especulativo del signo sin sentido. En *Aitías. Revista de Estudios Filosóficos*, 2, (4), pp. 39-107. Universidad Autónoma de Nuevo León. Disponible en: <https://aitias.uanl.mx/index.php/a/article/view/42>
17. Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayos sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra.

ANTONI CANYELLES SUAU

Graduado en Estudios Literarios por la Universitat de Barcelona. Estudiante de Psicología en la Universitat Oberta de Catalunya. Maestrando en Psicoanálisis en la Universidad de Buenos Aires. Socio de APOLa.

canyellesantoni@gmail.com

El sujeto de la ciencia y la lógica informal.

The subject of science and the informal logic.

PEDRO CARRERE

RESUMEN:

En el presente escrito se intentará elucidar el sentido epistémico de la noción “sujeto de la ciencia” en sus vínculos con el problema de la verdad, tal como está considerado en la propuesta teórica de Lacan. Se pondrá el acento en la diferencia sustancial que la misma aporta al psicoanálisis, respecto de los fundamentos filosóficos que dan origen a la ciencia moderna. Para ello, se harán algunas consideraciones sobre la lógica informal, desarrollo que surge allí donde la lógica formal se muestra insuficiente como método de demostración de la verdad.

PALABRAS CLAVE: sujeto - ciencia – verdad – lógica – significante - impasse.

ABSTRACT:

In this paper we will try to elucidate the epistemic meaning of the notion "subject of science" in its links with the problem of truth, as it is considered in Lacan's theoretical proposal. The accent will be placed on the substantial difference that it brings to psychoanalysis, with respect to the philosophical foundations that give rise to modern science. For this, some considerations will be made about informal logic, a development that arises where formal logic is shown to be insufficient as a method of demonstrating the truth.

KEYWORDS: subject - science - truth - logic – signifier - impasse.

El sujeto de la ciencia

La noción de “sujeto de la ciencia” resulta fundamental a la hora de abordar las relaciones entre psicoanálisis y ciencia en la obra de Lacan. Sin embargo, es también fuente de algunos malos entendidos. Que el sujeto de la ciencia sea el sujeto del psicoanálisis, no quiere decir que las posibilidades del psicoanálisis como disciplina científica se deban a su adhesión a los principios cartesianos. Si bien es cierto que la ciencia moderna es condición necesaria para el surgimiento del psicoanálisis, los fundamentos epistémicos de éste son, en algún sentido, contrarios a los de aquella. Esto está puesto de manifiesto por Lacan, por ejemplo, en su reformulación del *cogito* como intento de romper con la fusión cartesiana entre el pensamiento y el ser (“pienso donde no soy, luego soy donde no pienso”),¹⁴⁹ o en su caracterización del sujeto de la ciencia como “antinómico” respecto de la tentativa de la ciencia de un “sujeto suturado”.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Lacan, J (2009). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En *Escritos 1*. México D.F.: Siglo XXI Editores. p. 484.

¹⁵⁰ Lacan, J (2009). La ciencia y la verdad. En *Escritos 2*. México D.F.: Siglo XXI Editores. p. 814.

En este sentido, y más allá de la discusión de si Lacan dijo una cosa o la otra, no habría, a mi entender, grandes diferencias entre decir que la ciencia “forcluye la verdad” o que “la ciencia forcluye al sujeto”. Si, con Lacan, definimos al sujeto de la ciencia (o del psicoanálisis) a partir de un modo particular de las relaciones entre el saber y la verdad, no parece posible que la maniobra epistémica que está en el origen de la ciencia moderna -consistente en el rechazo de la dimensión la verdad-, nos permita dar cuenta de su estatuto. Es decir, una cosa es la forclusión de la verdad, producto de la maniobra cartesiana, y otra cosa es el sujeto dividido entre saber y verdad, producto del retorno de la verdad al campo del saber, situación que contraría la tentativa de esa maniobra.

Si la verdad pudiese estar efectivamente forcluida del saber, el sujeto resultante no sería el de la división entre el saber y la verdad sino más bien ese sujeto suturado correspondiente a una “paranoia lograda”,¹⁵¹ tal como Lacan caracteriza a la ciencia moderna en cuanto tentativa de cerrarse sobre sí misma para completar el saber.

A partir de la teoría de Lacan sobre las psicosis, sabemos que lo que se forcluye en lo simbólico retorna como real -imposible. El sujeto de la ciencia es, entonces, lo que viene a dar cuenta, no de la forclusión de la verdad, sino de su retorno. En relación a esa “paranoia”, correlativa de la forclusión de la verdad, Lacan define la función del psicoanálisis como “lo que reintroduce en la consideración científica el Nombre-del-Padre”.¹⁵² Reintroducir el Nombre del Padre en la ciencia es ir al encuentro de aquellos lugares en donde la verdad forcluida habla. Es en relación a ese retorno que Lacan elabora su teoría del sujeto como división entre saber y verdad.

Descartes pretendía dejar la cuestión de la verdad en manos de Dios, haciendo coincidir la verdad con lo perfecto y necesario.¹⁵³ A partir de allí, se dedicó a elaborar los fundamentos filosóficos para un método científico orientado en la búsqueda de la certeza. Sin embargo, los problemas con la verdad no tardaron en aparecer. En matemáticas, la aparición de distintas paradojas llevó a los matemáticos a recurrir a la lógica para intentar reducir las verdades matemáticas a procesos formales de demostración -lógica matemática. Es en ese proceso donde aparecen impasses, como los teoremas de Gödel, que indican el retorno de la verdad forcluida por la ciencia.

¹⁵¹ Ibid. p. 830.

¹⁵² Ibid. p. 831.

¹⁵³ “Pero tras conocer que hay un Dios, y a la vez que todo depende de Él, y que no es falaz, y, en consecuencia, que todo lo que concibo con claridad y distinción no puede por menos de ser verdadero; entonces, aunque ya no piense en las razones por las que juzgué que esto era verdadero, con tal de que recuerde haberlo comprendido clara y distintamente, no se me puede presentar en contra ninguna razón que me haga ponerlo en duda, y así tengo de ello una ciencia verdadera y cierta.” Descartes, R. (1977). *Meditación Quinta*. En *Meditaciones*. Madrid: Ediciones Alfaguara. p. 58.

La noción de sujeto de la ciencia se fundamenta a partir de estos impasses, los cuales indican, según Lacan, la reapertura de la frontera entre el saber y la verdad cerrada por la ciencia:

(...) esa frontera sensible de la verdad y del saber de la que puede decirse después de todo que nuestra ciencia, a primera vista, parece ciertamente haber regresado a la solución de cerrarla.

(...) en esa frontera algo se ha movido, es tal vez allí donde el psicoanálisis se señala por representar un nuevo sismo al sobrevenir en ella.¹⁵⁴

Si la aparición de la ciencia moderna significa el cierre de esa frontera mediante la forclusión de la verdad, el psicoanálisis tiene lugar en su reapertura, es decir, en aquellos impasses en los procesos formales de demostración que vienen a sacudir los cimientos matemáticos de la ciencia.

El retorno de la verdad coincidente con el sujeto de la ciencia, da cuenta de que, en realidad, verdad y saber no son campos distinguibles. El sujeto de la ciencia como la división entre saber y verdad es el modo de Lacan de dar cuenta de que el campo del saber no puede desembarazarse del problema de la verdad, por lo que lo presenta topológicamente como una banda de Moebius en la que convergen los dos falsos lados de la verdad y el saber.¹⁵⁵

Esa verdad que retorna en la ciencia como impasse en la formalización del saber aparece estrechamente vinculada a lo que, en nuestro campo, Lacan llama lo real:

La verdad en juego en el psicoanálisis es lo que por medio del lenguaje, (...) toca un real.¹⁵⁶

La verdad será lo que pueda medio decirse de esa imposibilidad en el saber. El sujeto de la ciencia indica que el problema de la verdad no se resuelve por la vía de la certeza, como pretendía Descartes. Por el contrario, la búsqueda de la certeza en la que se sostiene la formalización del saber, reintroduce el problema de la verdad a partir de sus impasses. En nuestro campo, esos impasses son lo que Lacan llama “síntoma” y lo que viene a dar la pista para inferir un sujeto. Por eso es que el retorno de la verdad reintroduce en la ciencia la condición particular. En contraposición a las verdades eternas y necesarias de Descartes, en

¹⁵⁴ Lacan, J. (2009). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En *Escritos 2*. Op. cit. p. 759.

¹⁵⁵ Lacan, J. (2009). La ciencia y la verdad. En *Escritos 2*. Op. cit. p. 821.

¹⁵⁶ Lacan, J. (2012). *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Paidós. p. 67.

un psicoanálisis, todo el trabajo con el lenguaje y con la verdad estará siempre referido a esa condición particular:

(...) de la verdad, no hay más que medio-decir. La verdad, se la dice como se puede, es decir en parte. (...) es que es preciso hacer sentir a aquel que está en análisis que esta verdad no es toda, que ella no es verdadera para todo el mundo, que ella no es — ésta es una vieja idea — que ella no es general, que ella no vale para todos.¹⁵⁷

La verdad medio-dicha reintroduce en el saber el no-todo, la ineliminable particularidad del sujeto de la ciencia. En psicoanálisis no habrá verdades eternas sino verdades particulares. Nuestro trabajo como psicoanalistas comienza allí donde el saber trastabilla y se asoma una verdad que reclama ser articulada.

El saber considerado en sus relaciones con una verdad siempre particular significa el abandono de una concepción puramente formal del saber y el pasaje a lo que Lacan designa como un “saber lingüístico”:

(...) la ciencia misma sólo puede sostenerse con la puesta en reserva de *un saber puramente lingüístico*, a saber, por una lógica estrictamente interna y necesaria al desarrollo de su instrumento en tanto que el instrumento es matemático y que todos pueden palpar (...) a cada momento *los impasses propiamente lingüísticos en que la mete ese progreso*.¹⁵⁸

Para Lacan, los impasses en que han derivado los intentos por formalizar plenamente las verdades matemáticas dan cuenta de una condición lingüística del saber. Es decir, esos impasses no deben ser entendidos como un obstáculo, sino que significan el progreso desde un saber que pretende garantizar su certeza mediante métodos formales de demostración, hacia una modalidad del saber que no logra desembarazarse de la ambigüedad del significante. En esta propuesta de Lacan, se juegan, a mi entender, las posibilidades del psicoanálisis como disciplina científica.

Esta idea de que el saber científico tiene una estructura esencialmente lingüística es lo que lleva a Lacan a proponer el sintagma “ciencias conjeturales” para designar no sólo a las, según él, mal llamadas ciencias humanas, sino a “la ciencia en su conjunto”.¹⁵⁹ Así propone

¹⁵⁷ Lacan, J. (1975). *Columbia University. Auditorium School of International Affairs. El síntoma. Conferencias y charlas en universidades norteamericanas*. Inédito. p. 46.

¹⁵⁸ Lacan, J. (1968). Clase del 6 de marzo de 1968. En *Seminario 15: El acto psicoanalítico*. Inédito. (Las cursivas son mías).

¹⁵⁹ Lacan, J. (2009). La ciencia y la verdad. En *Escritos 2*. Op. cit. p. 820.

que, a partir de estos impasses, estaríamos frente a “un nuevo orden de las ciencias”¹⁶⁰ en el que se disolvería la clásica distinción entre ciencias exactas y ciencias humanas.¹⁶¹

El nuevo orden de las ciencias conjeturales comprende a un conjunto de disciplinas entre las cuales Lacan incluye al psicoanálisis. Son disciplinas que se ordenan a partir de esos impasses mediante los cuales el saber reestablece sus vínculos con la verdad, perdiendo así sus relaciones con la certeza o la exactitud, pero no por ello perdiendo su estatuto científico: “(...) la exactitud se distingue de la verdad, y la conjetura no excluye el rigor”,¹⁶² dice Lacan en este sentido.

Lógica Informal

La lógica formal es el estudio de los razonamientos a partir de la extracción de su forma argumental, desentendiéndose de su contenido, para dar una conclusión certera acerca de su validez. Dice Lacan:

La lógica formal de Aristóteles era el primer paso para saber lo que (...), a nivel del enunciado, podía formularse como dando de esta fuente (...) su necesidad a la enunciación, es decir que allí no hay forma de dar marcha atrás.¹⁶³

Hacer coincidir la enunciación con la necesidad es un modo preciso de definir los objetivos de la lógica formal. Que no haya ninguna duda sobre la fiabilidad de un enunciado puesto que a él se llega por medio de un cálculo que lo vuelve necesario.¹⁶⁴

Lacan se apoya en los impasses de la lógica matemática, los cuales contrarían lo que define como “las ilusiones de la lógica formal”,¹⁶⁵ vinculadas a esta tentativa de liberar al lenguaje del problema del sentido.

¹⁶⁰ Lacan, J. (2009). Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos I*. Op. cit. p. 274.

¹⁶¹ Son muchos los lugares donde Lacan hace afirmaciones que apuntan a deshacer la distinción entre ciencias exactas y ciencias humanas, por ejemplo, cuando dice: “las leyes de la intersubjetividad son matemáticas”. Lacan, J. (2009). Situación del Psicoanálisis en 1956. En *Escritos I*. Op. cit. p. 444.

¹⁶² *Ibid.* p. 276.

¹⁶³ Lacan, J. (1968). Clase del 6 de marzo de 1968. En *Seminario 15: El acto psicoanalítico*. Inédito.

¹⁶⁴ Se hace evidente la relación estrecha entre la lógica formal y el método cartesiano en cuanto a las pretensiones de certeza.

¹⁶⁵ Lacan, J. (1962). Clase del 24 de Enero de 1962. En *Seminario 9: La Identificación*. Traducción de Ricardo Rodríguez Ponte para la circulación interna de la EFBA. p. 13.

La lógica formal es una ciencia muy útil (...), a condición de que ustedes se percaten de que ella los pervierte en esto, que, puesto que ella es la lógica formal, ella debería prohibirles en todo momento darle el menor sentido.¹⁶⁶

Lacan propone una teoría psicoanalítica en la que el estatuto de la verdad y del sentido no coincide con estas pretensiones de la lógica formal. Lo que a Lacan le interesa de la lógica son sus relaciones con lo imposible, por eso la define como la ciencia de la real. Es decir, lo que Lacan extrae de la lógica, como relevante para su psicoanálisis, no tiene que ver con sus posibilidades a la hora de demostrar la verdad, sino con que, a través de sus impasses, la lógica es capaz de demostrar un imposible.

Es en relación a esos impasses que aparecen nuevos desarrollos en lógica que no persiguen los mismos objetivos de la lógica formal. En ellos, la verdad no queda reducida a la validez formal de un argumento, sino que la misma aparece vinculada al análisis de los contextos discursivos en los que tienen lugar los argumentos. Son desarrollos alternativos de la lógica que surgen allí donde la lógica formal se demuestra insuficiente para dar cuenta de la verdad. Dice Juan Manuel Comesaña, en su análisis informal sobre las falacias:

El mero hecho de que un argumento tenga un parecido de familia con un tipo de razonamiento tradicionalmente clasificado como falaz no implica que ese argumento no pueda ser legítimamente usado en una discusión racional. En muchos casos, un argumento *ad hominem*, una apelación a la ignorancia o una apelación a la emoción pueden ser maneras de cambiar de tema. Pero es necesario reconocer que *no siempre está mal cambiar de tema, y que muchas veces es la única manera de que un intercambio lingüístico continúe siendo razonable*.¹⁶⁷ En otros casos, como las apelaciones a la autoridad y las falacias de composición y división, que se presente una falacia o una movida argumental legítima dependerá de si se han cumplido o se han violado ciertas reglas -reglas que no es siempre posible formular con la claridad que sería deseable-. (...) es extremadamente difícil, en la mayoría de los casos, decir precisamente qué es lo que hace que un argumento sea una falacia.¹⁶⁸

En lógica informal “la corrección de un razonamiento a menudo depende del contenido de las afirmaciones que lo componen en relación con el contexto en el cual se emite”.¹⁶⁹ Lo

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Las cursivas son mías.

¹⁶⁸ Comesaña, J. M. (2001). *Lógica Informal. Falacias y argumentos filosóficos*. Buenos Aires: Eudeba. p. 14.

¹⁶⁹ Ibid.

interesante para nosotros es este desplazamiento de la lógica desde las formas hacia los contextos, cuestión estrechamente vinculada a la modalidad de lectura habilitada por el significante de Lacan.

En una estructura de significantes, el valor o el significado de una frase es también contextual, en tanto el significante implica una lectura que considere a la estructura en su sincronía. Lo que dice un enunciado dependerá de sus posibles articulaciones con otros enunciados y circunstancias enunciativas, y no de su propia estructura formal. La potencia del psicoanálisis radica en la posibilidad de abrir el juego a novedosas articulaciones que permitan saber algo más acerca de la verdad que habla en los impasses sintomáticos de quien nos consulta.

El inconsciente es el nombre de esa posibilidad, siempre abierta, de producir nuevas articulaciones. Su estructura, por lo tanto, no podrá ser plenamente formalizada; sobre todo si tenemos en cuenta que su propia existencia dependerá de que el psicoanalista decida, en cada caso, cuáles posibles nuevas articulaciones serán las más pertinentes.

Como en el caso de las falacias, la buena lectura en psicoanálisis no podrá estar garantizada por la apelación a un conjunto de reglas formalmente explicitadas, sino que dependerá de la particular perspectiva con la que el psicoanalista establezca el contexto de lectura.

Para terminar, una cita del libro de Nagel y Newman sobre el Teorema de Gödel, que se alinea con el espíritu de este escrito:

No debe considerarse el teorema de Gödel como una invitación a la desesperanza ni como una excusa para la alusión al misterio. El descubrimiento de que existen verdades aritméticas que no pueden ser demostradas formalmente no significa que existan verdades que hayan de permanecer en una eterna imposibilidad de ser conocidas ni que una intuición «mística» (de especie y autoridad radicalmente distintas de la habitualmente operativa en los progresos intelectuales) deba reemplazar a la prueba convincente. No significa (...) que existan «límites ineluctables a la razón humana». Significa que los recursos del intelecto humano no han sido, ni pueden ser, plenamente formalizados, y que subsiste la posibilidad de descubrir *nuevos principios de demostración*. (...) El teorema indica que la estructura y la potencia de la mente humana son mucho más complejas y sutiles que cualquier *máquina inerte*¹⁷⁰ existente hasta el momento. La misma obra de Gödel constituye un notable ejemplo de esa sutileza y

¹⁷⁰ Las cursivas son mías.

complejidad. Es un motivo no para el desaliento, sino para una renovada apreciación de los poderes de la razón creadora.¹⁷¹

La consideración de la posibilidad de “nuevos principios de demostración”, más allá de esa “máquina inerte” que pretendió ser la lógica formal como método para hacer coincidir la verdad y la certeza es, a mi entender, la puerta por la que el psicoanálisis podría tener alguna chance de entrar al campo de las ciencias. Es en ese sentido que debe considerarse toda la especulación de Lacan sobre ese “nuevo orden de las ciencias” vinculado al estatuto lingüístico del saber.

Palabras finales

Las curas que dirigimos apuntan siempre a una ganancia de saber, es decir, a una mejor articulación en el discurso que permita formular mejor los problemas para encontrar las mejores soluciones posibles. Pero este objetivo no está vinculado a un éxito a nivel de la formalización del lenguaje, sino más bien a la consideración de que hay impasses en el saber (síntomas), a partir de los cuales nos proponemos leer una verdad desconocida. Es en relación a esta cuestión que Lacan propone, para el psicoanálisis y para la ciencia, una estructura significante para el saber.

Cada vez que el psicoanálisis pretende librarse de la ambigüedad radical del significante mediante la inclusión de signos capaces de resolver el problema del sentido,¹⁷² el resultado no es otro que la degradación teórica. En la misma línea de los dichos de Nagel y Newman, no estoy diciendo aquí que los psicoanalistas tengamos que resignarnos, en nuestra práctica, al deslizamiento infinito del sentido o al misticismo del freudolacanismo, sino que la maniobra mediante la cual será posible estabilizar el sentido de lo que se dice en un análisis, estará siempre vinculada al establecimiento arbitrario del contexto de lectura, y nunca a las posibilidades de un formalismo neutral.

En este sentido, queda invalidada la idea de un “psicoanálisis puro”, entendiéndolo por éste la pretensión de encontrar en las disciplinas duras (lógica y matemáticas) la garantía contra una práctica contaminada por los prejuicios o los valores del practicante. La pretensión de pureza será siempre un obstáculo epistemológico, dado que la lectura contextual del

¹⁷¹ Nagel, E. y Newman, J. (2007). *El Teorema de Gödel*. Madrid: Tecnos. p. 116.

¹⁷² Ejemplo de estos signos son la equivalencia entre el dinero y las heces, la consideración universal sobre el significado de la negación o el uso del diagnóstico estructural como modo de patologizar la asunción de posiciones sexuadas alternativas a la heteronorma.

significante requerirá siempre de la decisión -siempre impura- de un lector capaz de establecer un contexto pertinente de lectura.

El problema epistemológico aquí tratado no tiene que ver con la cuestión de si es legítimo o no servirse de los desarrollos de estas disciplinas para nutrir nuestras teorías, sino más bien, con la siguiente pregunta: ¿cómo entendemos estas disciplinas y en cuáles de sus aspectos vamos a apoyarnos para fundamentar nuestras ideas?

Habrà que tener en cuenta que, así como en nuestro campo sigue siendo interesante preguntarse ¿qué es el psicoanálisis?, la epistemología no ha podido resolver aún las controversias en torno a los diferentes modos de entender la ciencia. Por lo pronto, no queda otra alternativa que asumir una posición. Habrà que ver bajo qué consideración de las matemáticas el psicoanálisis se propone entrar en diálogo con ellas. No será lo mismo definir las como un conjunto finito de tautologías (programa de Hilbert), que hacerlo a partir de su “doble aspecto de arte y ciencia”,¹⁷³ tal como Kasner y Newman las caracterizan para dar cuenta de los límites a nivel de su formalización.

¹⁷³ Kasner, E y Newman, J. (1985). *Matemáticas e Imaginación*. Madrid: Hyspamerica. p. 14.

BIBLIOGRAFÍA

1. Comesaña, J. M. (2001). *Lógica Informal. Falacias y argumentos filosóficos*. Buenos Aires: Eudeba.
2. Descartes, R. (1977). *Meditaciones*. Madrid: Ediciones Alfaguara.
3. Lacan, J. (2009). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En *Escritos 1*. México D.F: Siglo XXI Editores.
4. Lacan, J. (2009). La ciencia y la verdad. En *Escritos 2*. México D.F: Siglo XXI Editores.
5. Lacan, J. (2009). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En *Escritos 2*. México D.F.:Siglo XXI Editores.
6. Lacan, J. (2012). *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Paidós.
7. Lacan, J. (1975). *Columbia University. Auditorium School of International Affairs. El síntoma. Conferencias y charlas en universidades norteamericanas*. Inédito.
8. Lacan, J. (1968). Clase del 6 de marzo de 1968. En *Seminario 15: El acto psicoanalítico*. Inédito.
9. Lacan, J. (2009). Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 1*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
10. Lacan, J. (2009). Situación del Psicoanálisis en 1956. En *Escritos 1*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
11. Lacan, J. (1962). Clase del 24 de enero de 1962. En *Seminario 9: La Identificación*. Traducción de Ricardo Rodríguez Ponte para la circulación interna de la EFBA.
12. Kasner, E. y Newman, J. (1985). *Matemáticas e Imaginación*. Madrid: Hyspamerica.
13. Nagel, E. y Newman, J. (2007). *El Teorema de Gödel*. Madrid: Tecnos.

PEDRO CARRERE

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

pedro_carrere@hotmail.com

La teoría del mito en Freud y Lacan – de lo endopsíquico a la estructura del lenguaje.

The theory of myth in Freud and Lacan – from the endopsychic to the structure of language.

JOÃO FELIPE G. M. S. DOMICIANO

RESUMEN:

El artículo busca explicar cómo la concepción del mito recibe distintas definiciones categóricas en la obra de Freud y Lacan, como efecto directo de sus diferencias teóricas y epistemológicas. La mención del campo del mito está presente en puntos de inflexión seminales en la obra de ambos: en Freud, es coetánea a la caída de “su neurótica” y constitución del surgimiento del psicoanálisis como práctica *sui generis*; mientras que, en Lacan, está presente en los inicios de la referencia estructural, es decir, en la conferencia El mito individual del neurótico (1953), en la que aplica el modelo lógico a través del cual Claude Lévi-Strauss abordó la estructura de las narraciones míticas al caso del Hombre de las Ratas. Sin embargo, si con Freud, se vincula a un programa de universalización de la teoría psicoanalítica, pero desde una antropología permeada por axiomas evolucionistas. En Lacan, la referencia al mito fue una condición necesaria para su asimilación de ideas estructurales con efectos constitutivos de su proyecto de formalizar la teoría psicoanalítica. Allí Lacan encontró una noción de estructura que incluye la dimensión de la dialéctica y el imposible lógico en sus términos; y el mitema como base importante de su teoría del significante.

PALABRAS CLAVE: mito – antropología – fórmula canónica – estructura.

ABSTRACT:

The article seeks to explain how the conception of myth receives distinct definitions in the work of Freud and Lacan. We start observing that the mention of the field of myth is present in seminal turning points in the works of both authors: in Freud, it is coeval with the fall of “his neurotica” and constitution of the emergence of psychoanalysis as a *sui generis* practice; while, in Lacan, it is present in the beginnings of the structural reference as a form, that is, in the conference The individual myth of the neurotic (1953), in which he applies the logical model through which Claude Lévi-Strauss dealt with the mythical structure to the case of the Rat Man. However, if in Freud, it is linked to a program of universalization of psychoanalytic theory, but from a limited anthropology. In Lacan, the reference to myth was a necessary condition for his appropriation of structural ideas with constitutive effects on his future project of formalizing psychoanalytic theory. There Lacan found a notion of structure that assimilates the dimension of the dialectic and the logical impossible in his terms; and the mytheme as an important basis for his theory of the signifier.

KEY-WORDS: myth – anthropology – canonical formula - structure.

Introducción

Este artículo forma parte de una investigación que buscó explicar cómo la concepción del mito recibe distintas definiciones categoriales en la obra de Freud y Lacan, como efecto directo de sus diferencias teóricas y epistemológicas.

En investigaciones anteriores,¹⁷⁴ demostramos el modo por lo cual, en la conferencia “El mito individual del neurótico”¹⁷⁵ -que constituye su referencia inaugural a la lógica estructural como forma – Lacan llevó a cabo la aplicación, al caso freudiano del “Hombre de las ratas”, del modelo lógico a través del cual Claude Lévi-Strauss abordó la estructura mítica, a saber, la “fórmula canónica del mito”.¹⁷⁶

A partir de este punto inicial, surgió una pregunta: ¿en qué medida el modelo de estructura inherente al fenómeno mítico fue una condición necesaria para la apropiación de las ideas estructurales por parte de Lacan y cuáles fueron los efectos de tal momento constitutivo en su futuro proyecto de formalizar la clínica psicoanalítica? En otras palabras, ¿habría sido éste un momento puntual y privilegiado del diálogo teórico entre Lacan y Lévi-Strauss, o habría, en la forma en que este último conceptualizaba las narrativas míticas, un campo fecundo para la extensión en el terreno psicoanalítico de la red estructuralista?

De los avances en estos temas, creemos que podemos extraer una clave importante para diferenciar entre las perspectivas de Freud y Lacan.

¿Por qué los mitos?

En cuanto a la posición que ocuparía el mito en el sistema conceptual psicoanalítico, tenemos en la obra de Lacan momentos de enfáticas defensas sobre su relevancia, como en este pasaje del *Seminario 8*, donde sostiene:

No nos es posible acercarnos al tema que tratamos en el análisis sin encontrar la función del mito. Este es un hecho comprobado por la experiencia. En todos los casos, desde los primeros pasos del análisis hasta la Traumdeutung, **Freud se basa en una referencia al mito, y en particular al mito de Edipo.** Esto es elidido por nosotros, lo ponemos entre paréntesis, tratamos de expresar todo en nuestra experiencia en la forma económica, como dicen (...) Ir en esa dirección, perdiendo la otra arista de la referencia, debe apreciarse en nuestra experiencia como olvido, en el sentido positivo que tiene para nosotros el término. **Esto no impide la experiencia, que sigue siendo siempre una experiencia analítica. Pero es una experiencia analítica que olvida sus propios términos.**¹⁷⁷

¹⁷⁴ Domiciano, J. F. (2021). A anatomia torcida dos mitos: perspectivas da antropologia estrutural à clínica psicoanalítica. Curitiba: CRV.

¹⁷⁵ Lacan, J. (2008). O mito individual do neurótico ou Poesia e verdade na neurose (1953). En *O Mito Individual do Neurótico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

¹⁷⁶ Lévi-Strauss, C. (2009). A estrutura dos mitos (1955). En *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

¹⁷⁷ Lacan, J. (1960/61). *Le Transfert*, aula 22. Paris: Staferla. p. 174.

El diagnóstico que aquí realiza Lacan es que se produciría una especie de olvido, una especie de marginación o represión del tema del mito; proceso que haría de la teoría psicoanalítica una teoría que perdería uno de sus términos esenciales.

En este punto, y yendo un paso más allá, en el camino de la argumentación planteada por Zafiropoulos, se puede decir que todo el sentido del proyecto lacaniano de “retorno a Freud” –proyecto realizado a lo largo de la década de 1950, bajo la égida de una supuesta recuperación de la experiencia psicoanalítica como fundamentada en los cimientos del campo del lenguaje, pero que constituyó una gran reforma epistemológica desde su contacto con el fundamento estructuralista– todo el sentido de este empeño estaría articulado a la reintroducción del mito en el seno de la experiencia psicoanalítica. En las palabras de Zafiropoulos:

Estamos hablando del mito de Edipo, pero también y más globalmente de todo lo que el psicoanalista toma prestado de la antropología francesa, especialmente de Lévi-Strauss, y reside en el orden simbólico que Lacan, como Lévi-Strauss, reserva para el principio de estructuración de las sociedades. así como por el principio de estructuración del inconsciente¹⁷⁸.

Es importante señalar que a principios de la década de 1950, Lacan ya estaba en contacto directo con los desarrollos de la antropología lévi-straussiana en el campo del parentesco –cuyo hito de las *Estructuras Elementales de Parentesco*, ya resonaba en los cafés parisinos desde fines de los años ‘40, así como ya conocía los avances en lingüística estructural, de De Saussure y Jakobson, además de todo el Círculo de Praga. Pero es **a partir de la extensión metodológica realizada por Lévi-Strauss en el ámbito de las narrativas, en particular las narrativas míticas, que el conjunto de ideas sobre la estructura** ganará otro peso para el psicoanalista. “El mito individual del neurótico”, por tanto, no sólo retoma este sintagma desarrollado por Lévi-Strauss en “La eficacia simbólica”,¹⁷⁹ pues se acompaña de una clave de lectura lógico-matemática desarrollada por el antropólogo en su curso en la *École Pratique des Hautes Études* (EPHE), desde 1951, pero publicada años después de este primer uso lacaniano.

¹⁷⁸ Zafiropoulos, M. (2006) *Lacan y Lévi-Strauss - o el retorno a Freud (1951-1957)*. Buenos Aires: Manantial. p. 20.

¹⁷⁹ Lévi-Strauss, C. (2009). A eficacia simbólica (1949). En *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.

Para dar dimensión a los términos en juego, tomemos una primera definición operativa de mito: *mythos*, del griego, denota una de las facetas de la idea de “palabra”. No es la palabra como *logos*, como discurso racionalmente ordenado, la que se articula como un saber lógicamente construido; ni la palabra como *epos*, a partir de la cual se instituiría la epopeya como narración indirecta sobre el origen histórico de una persona, comunidad o grupo.¹⁸⁰ El mito se configura como **la palabra puesta en acción**, en discurso. Pero, a diferencia de las otras dos modulaciones de “palabra”, esta se impone como un relato de tiempos inmemoriales, un relato contado antes o después de que cualquiera pudiera presenciarlo, y que da cuenta de un acontecimiento que **resuena en la estructura presente y permanente del mundo**, ya sea un hecho natural, ya sea un dato dado en el ámbito de la cultura o de una historia individual. El campo del mito, en esta primera articulación, se vincula al “orden de las significancias”.¹⁸¹

Sin embargo, esta narración presenta un rasgo interesante que la distingue de cualquier narración fortuita, como podemos ver en el siguiente comentario de Lévi-Strauss:

Será mejor que reconozcamos que el estudio de los mitos conduce a hallazgos contradictorios. Todo puede pasar en un mito. (...) Sin embargo, los mitos, aparentemente arbitrarios, se reproducen con las mismas características y, muchas veces, con los mismos detalles, en diferentes regiones del mundo. De ahí la pregunta: si el contenido del mito es enteramente contingente, **¿cómo se explica que, de un extremo a otro de la tierra, los mitos se parezcan tanto?**¹⁸²

La recurrencia más allá de los límites históricos o geográficos es uno de los principales factores que hacen de un hecho cultural candidato a ser reconocido en su extensión antropológica, y toda la aspiración universal que conlleva esta categoría. La posibilidad de extraer leyes y reglas del conjunto de los relatos míticos es de gran importancia para la lectura en cuanto a la estructura de los fenómenos etnológicos, pues, como nos dice el antropólogo francés: “si el espíritu humano se muestra determinado incluso en sus mitos, entonces *a fortiori* debe estar en todas partes”.¹⁸³

Es a partir de este camino que Lévi-Strauss, y en consecuencia Lacan, encontrarán un terreno fértil para tratar el tema de la estructura. La teoría del mito tendría **la posibilidad de**

¹⁸⁰ Dunker, C. I. L. (2015). *Mal-estar, Sofrimento e Sintoma*. São Paulo: Boitempo.

¹⁸¹ Lacan, J. (1955-1956). *Les Psychoses*. Paris: Staferla.

¹⁸² Lévi-Strauss, C. (2009). A estrutura dos mitos (1955). Em *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify. p. 224.

¹⁸³ Lévi-Strauss, C. (2004). *O Cru e o Cozido* (1964). São Paulo: Cosac Naify. p. 30.

decantar las reglas de transformación que operan en estos relatos, reglas que se reconocen a partir de tales movimientos de transformación.

Si la función primordial de un relato mítico sería, como veremos, dar tratamiento simbólico a temas y conflictos imposibles de tratar de otro modo, tenemos en estos relatos una especie de impulso a un principio de sistematización que permitiera a una ciencia del sujeto habitada por el lenguaje articular formalmente sus términos. En palabras de Lacan:

Este es un juego en el que se trata de detectar las reglas que le dan rigor. Y fíjate que no hay otro rigor concebible que el que se establece precisamente en el juego. **En el papel del mito, en su juego, las transformaciones operan según ciertas reglas**, que por ello tienen un valor revelador, creando configuraciones superiores o iluminando casos particulares. **En resumen, muestran el mismo tipo de fecundidad que las matemáticas. De eso se trata la desmitificación de mitos.**¹⁸⁴

Dentro de la teoría psicoanalítica, por tanto, el mito circunscribiría el vínculo intrínseco entre una dinámica histórica –guiada por conflictos, tensiones, acumulaciones de experiencias y vivencias–¹⁸⁵ y una lógica antropológica –gobernada por las leyes fundamentales del significante, cuyo principio estructural lo dota de valor universal. En otras palabras, podemos decir que el mito plantea un horizonte de cuestiones esenciales a nuestro campo, como la cuestión entre lo **universal y lo particular, lo histórico y lo ahistórico, lo individual y lo colectivo, lo social y lo subjetivo**. Tensiones que organizan y estructuran dialécticamente la teoría y, en consecuencia, la experiencia psicoanalítica.

Los mitos en la teoría freudiana

Antes de seguir la pista de Lacan, consideremos los términos en que esta teoría se da en el pensamiento de Freud. Como en el primero, la teoría de los mitos surge en un punto de inflexión en el inicio de su obra, momento de constitución de un escenario psicoanalítico *sui generis*.

El intento inicial de formular lo que podríamos entender como una definición de mito en Freud, precede en dos meses a la primera referencia a lo que en el futuro se llamará “complejo de Edipo”, y tiene lugar en una carta enviada a Fliess en diciembre de 1897. Está presente allí:

¹⁸⁴ Lacan, J. (1960-1961). *Le Transfert*. Aula 22. Paris: Staferla. p. 174.

¹⁸⁵ Estos, en sí mismos, ya están atravesados por la lógica del lenguaje, aunque reciben su fundamento primordial en Lacan de la filosofía hegeliana de la historia.

¿Imaginas lo que pueden ser los **mitos endopsíquicos**? (...) la oscura percepción interna por parte del sujeto de su propio aparato psíquico suscita la ilusión que, naturalmente, se proyecta desde afuera y, de manera característica, en el futuro, en un más allá. La inmortalidad, la recompensa, el más allá, tales son las concepciones de nuestra psique interior. *¿Meschugge?* [¿Locura?] *Psicomitología*.¹⁸⁶

El surgimiento de la noción de mitos endopsíquicos nos da un parámetro inicial del papel del mito en la economía conceptual de Freud. Ya existe la idea de una proyección de temas “internos”, campos inmanentes de *impasses* universales de la humanidad que recibirían una cobertura narrativa *standard*, dado que estarían basados en esta lógica proyectiva. Pero el valor de tal noción puede entenderse mejor cuando se articula con un importante pasaje de *Psicopatología de la vida cotidiana*:

Gran parte de la concepción mitológica del mundo, que se entiende muy lejana, cuyo alcance se extiende hasta las religiones más modernas, no es más que **psicología proyectada sobre el mundo exterior**. El oscuro reconocimiento (la percepción endopsíquica, por así decirlo) de la existencia de factores y hechos psíquicos propios del inconsciente se refleja (...) en la construcción de una realidad suprasensible que la ciencia tiene la tarea de retransformar en psicología del inconsciente. Podríamos salvarnos de explicar los mitos del paraíso y del pecado original, de Dios, del bien y del mal, de la inmortalidad, etc., **y transformar la metafísica en metapsicología**.¹⁸⁷

El mito, en este primer momento de la obra de Freud, se entiende en la misma serie que los sueños, los chistes y las formaciones sintomáticas, pero presentaría un potencial diferencial para la descripción formal de una “ciencia de la vida psíquica inconsciente”, dado que tendría la ventaja de enunciar en su narración es una proyección del “mundo interior” con un menor grado de disimulo frente a otras formaciones del inconsciente, de cuya mayor confusión en sus temas y tramas daría fe.¹⁸⁸

De esta manera, además de representar elementos centrales de la investigación del psiquismo, en términos freudianos, el reconocimiento por parte del autor de su recurrencia haría del mito un elemento tan relevante que Freud haría el reconocimiento en sí mismo, y en

¹⁸⁶ Freud, S. (1982). Cartas a Fliess - Carta 78 (1897). En *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 1). Buenos Aires: Amorrortu. p. 210.

¹⁸⁷ Idem. (1982). *Psicopatología de la Vida Cotidiana* (1902). En *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 6). Buenos Aires: Amorrortu. p. 309.

¹⁸⁸ Idem. (1982). El esclarecimiento sexual del niño (1907). En *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 9). Buenos Aires: Amorrortu.

sus pacientes, de dramas análogos al de una narrativa griega, una “piedra de toque” teórica. En tus términos:

Podemos comprender la fuerza arrolladora de *Oedipus Rex* (...) [porque] la leyenda griega capta una compulsión que **cada persona reconoce porque siente su presencia dentro de sí mismo. Cada persona del público fue, en algún momento, en germen o en fantasía, exactamente tal Edipo**, y cada uno retrocede con horror ante la realización de un sueño transpuesto aquí a la realidad, con toda la carga de represión que separa su estado infantil de su estado actual.¹⁸⁹

Para el corte aquí propuesto, nos limitamos a demostrar los términos freudianos que guían su comprensión del mito, cuya topología descrita en un adentro/afuera, interno/externo,¹⁹⁰ proporcionaría las coordenadas de valor para su sistema de pensamiento. La propuesta freudiana sería escuchar en los mitos una semiología que tendría su fundamento en una psicología endopsíquica, sea ésta la que sea.

El hecho de que nos encontremos ante una recurrencia entre tales narrativas, para Freud, daría cuenta de un campo de universalidad que tendría su fundamento en la transmisión filogenética, por tanto, intrínseca a cada individuo. En este sentido, la antropología evolutiva que organiza gran parte de la lógica freudiana, tendría como paso posterior –casi necesario y previsible– la producción de una obra como *Tótem y Tabú*.¹⁹¹ En esta, la búsqueda de una reconstitución de estos posibles eventos primordiales, en el campo del *Ur-*, tendría la función de anclar universalmente el complejo de Edipo en el punto de origen de las sociedades y de la hominización misma. Términos muy diferentes a los propuestos por la clave lévi-straussiana.

Las torciones del mito en Lévi-Strauss

Volviendo al camino por el que llega la noción de mito a Lacan, encontramos en la obra de Lévi-Strauss una faceta sorprendentemente -poco explicada en los debates psicoanalíticos sobre la referencia a las tesis antropológicas-, y sería que habría dedicado décadas al estudio de los mitos, es decir, mucho más allá de lo estudiado en los campos del parentesco, el totemismo, los rituales, etc.

¹⁸⁹ Freud, S. (1982). Cartas a Fliess - Carta 71 (1897). En *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 1). Buenos Aires: Amorrortu. p. 305.

¹⁹⁰ Eidelsztein, A. (2011). Las Estructuras Clínicas a partir de Lacan, Volumen 2. Buenos Aires: Letra Viva.

¹⁹¹ Idem. (1982). Totem y Tabú (1912-13). En *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 1). Buenos Aires: Amorrortu.

Allí encontramos un análisis de estructuras míticas en correlación con la universalidad de la *actividad inconsciente del espíritu* –de extracción boasiana– que acompañará a Lévi-Strauss durante más de treinta años, pasando por la construcción de un método de análisis de este fenómeno discursivo -expresado por la operación de extracción de la noción de mitema (1952-53)-, de un modelo de transformación de los relatos -fórmula canónica del mito (1955)-, así como su papel capital para la explicitación de la sistematicidad de lo llamado pensamiento salvaje -también llamado “mito-poético” (1962).

Desde el primer texto en que sintetiza sus resultados en el campo del mito, el antropólogo subraya la necesidad de “ampliar los marcos de nuestra lógica para incluir operaciones mentales aparentemente diferente al nuestro”¹⁹² y así reconocer los términos en que se organiza la estructura del mito. A partir de esta premisa, Lévi-Strauss aportará una definición esencial para que pensemos la *démarche* lacaniana.

Un mito, en esta lectura, sería **un intento, siempre renovado, ya que es del orden del discurso, de responder a un enigma**. Un enigma sería una **cuestión de precario tratamiento discursivo** –simbólico, si se quiere– que constituye el **centro articulador de todo relato mítico**, puesto que entra en vigor en el momento exacto en que **se constituye el desfase entre su posibilidad de enunciación y su imposibilidad de una respuesta unívoca**. Un mito, como una neurosis, sería entonces una articulación discursiva que está constituida por un conjunto de intentos de respuesta a una cuestión de imposible solución, dado que no sería posible encontrar una última palabra que complete, suplante o encubra esta falta estructurante del campo del Otro.

En este sentido, Lacan resume su lectura en un discurso dirigido al propio Lévi-Strauss.:

(...) el mito opera a través de la equiparación, bajo una forma significante, de una problemática que necesariamente ha de dejar algo abierto, **respondiendo a lo insoluble significando la insolubilidad**, proporcionando así [esta sería la función del mito] **el significante de lo imposible**.¹⁹³

Hablamos, por tanto, de un conjunto de narrativas que sustentarían una posible articulación de ese imposible que se produce en el deslizamiento significante.

¹⁹² Lévi-Strauss, C. (2009). A estrutura dos mitos (1955). En *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify. p. 221.

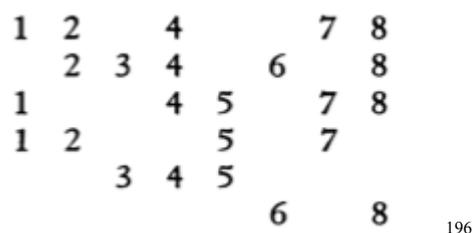
¹⁹³ Lacan, J. (2008) Intervenção depois de uma exposição de Claude Lévi-Strauss na Sociedade Francesa de Filosofia, “Sobre as relações entre a mitologia e o ritual, com uma resposta dele” (1956). Em *O Mito Individual do Neurótico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. p. 91.

Lévi-Strauss, a su vez, al definir las partículas elementales de los relatos míticos –sus estructuras constitutivas mínimas, los **mitemas**– producirá una expansión significativa de la lógica de la lingüística –hasta este momento utilizada para elementos únicos y discretos– para articular hechos menos determinados, constituidos desde una comprensión global.

Los mitemas, a diferencia del sistema de la lengua, serían **grandes unidades constituidas por “haces de relaciones”, relaciones entre relaciones, fragmentos de historia**, que combinados entre sí les dotarían de su **función significante**, y que, además, expresarían la característica del mito de partir de los discursos comunes, todavía atados al orden del lenguaje. Tal paso formal marcaría una gran diferencia entre el análisis del parentesco y el análisis en términos de una estructura que escapa a cierto funcionalismo.¹⁹⁴

El análisis propuesto por Lévi-Strauss operará entonces a través de una matematización en la que sería posible ordenar espacialmente los términos que se repiten entre diferentes versiones de narraciones y tendría un aporte significativo en el modelo de la partitura musical. En este sentido, el antropólogo concebirá el mito como si fuera una partitura, por tanto, bien aprehendida en el doble eje vertical-horizontal, pero que sufriría una especie de transcripción lineal, bajo una forma melódica, que la haría difícil reconocer su orden interno. En el modelo de Lévi-Strauss:¹⁹⁵

Algo como si se nos presentara como una serie de números enteros, como 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 3, 4, 5, 6, 8 y se nos pidió agrupar todos los 1, todos los 2, todos los 3, etc.; el resultado es un marco:



196

A partir de esta disposición, el antropólogo explicará el entendimiento de que la construcción lógica de un mito supondría una doble permutación de términos y funciones,

¹⁹⁴ Dentro del campo de la antropología, hay quienes conciben *Las Estructuras Elementales* como una obra pre estructuralista, dado que sus términos aún resguardan una determinación inmanente. Veremos cómo la lógica del mito se desliga radicalmente de los términos elementales, al igual que la lógica del significante.

¹⁹⁵ Ahora bien, aquí encontramos un modelo que se asemeja a los argumentos encontrados en el “Seminario sobre ‘la carta robada’ de Lacan” (1955/57).

¹⁹⁶ Lévi-Strauss, C. (2009). A estrutura dos mitos (1955). Em *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify. p. 244.

cuya reducción del conjunto de versiones –de todas sus variantes– podría explicarse en una fórmula canónica del tipo:

$$F_x(a) : F_y(b) :: F_x(b) : F_{a^{-1}}(y)$$

Esta notación se puede leer en los siguientes términos: un conjunto de elementos a constituido por la función x , asociada por oposición a un conjunto b función de y se oponen a otros dos conjuntos –equivalentes, pero no simétricos– que traen más allá del intercambio de socios (a, b, x, y), situación definida por una inversión de términos y relaciones, bajo la doble condición de que uno de los términos sea sustituido por su contrario [$a \square a^{-1}$]; y que se produce una inversión correlativa entre el valor de la función y el valor del término de dos elementos [$F_y(a^{-1}) \square F_{a^{-1}}(y)$].

Lo que encontramos aquí, por tanto, es un primer modelo de análisis estructural del discurso, un ejemplo de cómo sería posible decantar partículas tan significativas del flujo narrativo, en este caso, de las narrativas míticas.

La fuerza de la propuesta de Lévi-Strauss no es reducir el discurso a una especie de anécdota o analogía entre situaciones, sino reconocer que en este flujo de transformaciones entre diferentes versiones de un mito, las oposiciones que éste presupone y se articulan a otras oposiciones tendrían como condición la presencia de este doble torsión final: se articula detalladamente en otro espacio,¹⁹⁷ pero para el corte aquí propuesto, hablamos de un elemento heterogéneo a los demás que retomaría las demás oposiciones y reorganizaría todo el campo, trayendo en sí mismo un lugar de imposible inscrito por la lógica simbólica. Imposible que organizara la cadena, en la línea del *caput mortuum* del significante, tal como se describe en “El Seminario sobre *La carta robada*”.¹⁹⁸

Para aprehender, en este breve fragmento, la puerta de entrada y el lugar constitutivo de esta red en el pensamiento lacaniano, tomemos sus términos en esta obra que inaugura las referencias a la lógica estructural, “El mito individual del neurótico”.

El mito individual del neurótico

Fue el 4 de marzo de 1953, en el *Collège Philosophique*, por invitación de Jean Wahl, que tuvo lugar la conferencia “El mito individual del neurótico o Poesía y verdad en la neurosis”.

¹⁹⁷ Domiciano, J. F. (2021). A anatomia torcida dos mitos: perspectivas da antropologia estrutural à clínica psicanalítica. Curitiba: CRV.

¹⁹⁸ Lacan, J. (1998). Seminário sobre ‘a carta roubada’ (1957). En *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Considerada su obra de mayor influencia lévi-straussiana,¹⁹⁹ considerando, por ejemplo, la reformulación de la tríada imaginaria edípica consagrada para una estructura cuaternaria,²⁰⁰ “El mito individual...” trae, desde sus primeros momentos, el reconocimiento de los límites de una formalización, en la línea del positivismo clásico, del campo psicoanalítico.

En esto encontramos a Lacan defendiendo que el psicoanálisis sería una disciplina que preservaría un modo de relación “del hombre consigo mismo”²⁰¹ –homóloga a las artes liberales– que tendría una forma inagotable y cíclica, como efecto inherente a la función que comprende la dimensión del habla. Aquí es donde entra el campo del análisis mítico, como lo que proporcionaría algún lastre formal para hacer frente a esta división fundante entre el saber y la verdad.

El psicoanálisis, por tanto, como experiencia situada en su único medio posible, a saber, el habla [*parole*], necesita recurrir, **para tratarse a sí mismo, a algo cercano a un mito que da formulación discursiva a sus condicionantes *no objetivables***.²⁰²

De esta manera, insiste Lacan, el mito daría formulación discursiva “**a algo que no puede ser transmitido en la definición de la verdad**, porque la definición de la verdad sólo puede sustentarse en sí misma, y es en la medida en que la palabra progresa que se constituye”.²⁰³ Reconociendo la función del mito, como particular discursivo, Lacan no deja de subrayar su lugar primordial en el pensamiento del campo de la neurosis, en su estructura constituyente.

La constelación –por qué no en el sentido que los astrólogos hablan de ella–, **la constelación originaria que presidía el nacimiento del sujeto, su destino y casi su prehistoria**, es decir, las relaciones familiares fundamentales que estructuran la unión de sus padres, demuestra tener una **relación muy precisa, y tal vez definible por una fórmula de transformación, con lo que aparece como lo más contingente**, lo más fantástico, lo más paradójicamente morboso de su caso, última etapa de desarrollo de su

¹⁹⁹ Simanke, R. T. (2002). *Metapsicología Lacaniana - Os anos de formação*. Curitiba: Editora UFPR.

²⁰⁰ Lo que dejaría patente el desdoblamiento entre un padre imaginario y uno simbólico, como ya se vio en el seminario sobre el Hombre de los lobos (Seminario -1), que marcaría, en sus palabras: “un avance tanto en la técnica como en la teoría sobre la neurosis obsesiva” (Lacan, Carta a Lowenstein de 14-07-53 apud Zafiroopoulos, 2006, p. 158).

²⁰¹ Lacan, J. (2008). *O mito individual do neurótico ou Poesia e verdade na neurose (1953)*. En *O Mito Individual do Neurótico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ *Idem*. p. 18.

gran aprehensión obsesiva, guión imaginario que llega como si fuera la solución de la angustia ligada al desencadenamiento de la crisis.²⁰⁴

Si se toma el mito individual como una forma de agencia de posiciones que estructuran lo más contingente en la experiencia del neurótico, vemos que el campo del lenguaje recibe aquí una de sus primeras formulaciones. La sistematicidad de este agenciamiento, sin embargo, se muestra acorde con el modelo de la fórmula canónica del mito, dado que los impasses propios de la neurosis reproducirían “más o menos exactamente la relación inaugural modificada en cierta tendencia”,²⁰⁵ y sin que las dos escenas se recuperen por completo.

El mito individual, de este modo, articularía el drama del neurótico en una doble dimensión. Los inicios del tema de la repetición, del automatismo estructural del orden simbólico, reciben un primer y decisivo tratamiento en este encuentro inaugural entre Lacan y el incipiente análisis mitológico de Lévi-Strauss. Es en este sentido que el psicoanalista, dirigiéndose al antropólogo, resume su compromiso de la siguiente manera:

El desahogo de la cosa [formalización de los mitos] es para mí muy apreciado porque, como sabe Lévi-Strauss, intenté casi de inmediato y me atrevo a decir con total éxito, **aplicar su grilla a los síntomas de la neurosis obsesiva; especialmente al admirable análisis que hizo Freud en el caso del Hombre de las ratas**, y que en una conferencia que titulé *El mito individual del neurótico*.²⁰⁶

En este breve extracto aquí realizado, recogemos algunas de las incidencias y particularidades de la noción de mito en “El mito individual del neurótico”, que darían las coordenadas de este momento constitutivo de su entrada como elemento central del programa lacaniano de refundación de las condiciones para la lectura de los fenómenos clínicos. De esta forma, podríamos extraer, sintéticamente, los siguientes significados:

1) El mito como modelo discursivo que aprehende una experiencia no objetivable.

En este momento, el mito se ocupa de la posibilidad de hablar de la posición misma de enunciación del “sujeto en su división, en su incompletud esencial.”²⁰⁷ Como un artificio

²⁰⁴ Idem. (2008). O mito individual do neurótico ou Poesia e verdade na neurose (1953). En *O Mito Individual do Neurótico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. p.19.

²⁰⁵ Idem. (2008). O mito individual do neurótico ou Poesia e verdade na neurose (1953). En *O Mito Individual do Neurótico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. p. 20.

²⁰⁶ Lacan, J. (2008). Intervenção depois de uma exposição de Claude Lévi-Strauss na Sociedade Francesa de Filosofia, “Sobre as relações entre a mitologia e o ritual, com uma resposta dele” (1956). Em *O Mito Individual do Neurótico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. p. 90.

²⁰⁷ Lacan, J. (1998). Do sujeito enfim em questão (1966). En *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. p. 233.

teórico, el **mito permitirá acercarse a una realidad lógica que escapa a la indexación simbólica.**

2) Narrativa con una estructura ficcional similar a la noción de verdad.

El mito sería una forma de hablar de la verdad que estructura la experiencia del sujeto, sin embargo, esta verdad se resiste a la simple objetivación, verdad que **sólo puede expresarse parcialmente, *semidicha*.** Como el mito, la verdad sólo puede articularse repitiéndose indefinidamente.

3) Narrativa que vincula a un sujeto con la constelación original que presidió su nacimiento.

Conecta al sujeto con las narrativas colectivas que impregnan su inscripción individual. En este punto, es necesario **diferenciar la confianza de Freud en la universalidad de Edipo de la forma en que Lacan asimila este tema.** Para Freud, la forma de lo universal viene dada por el modelo de Edipo.

En Lacan, **el mito de Edipo se convierte en un mito entre otros posibles,** un universal de términos particulares.

4) El mito como modelo de inscripción simbólica del neurótico en el lenguaje.

En este punto, el mito se caracteriza como **un conjunto de narraciones en torno a una cuestión central para el neurótico:** frente al enigma del deseo del Otro, que a veces toma la forma de un cuestionamiento sobre los fundamentos de la ley y sobre la articulación entre deseo y goce, **el neurótico responde con sus mitos individuales.** En otras palabras, frente a lo imposible de la respuesta, el mito proporcionaría, en la serie de intentos de cubrir simbólicamente este agujero, su tratamiento signifiante, posibilitando así la formulación de lo que Lacan llama el “signifiante de lo imposible”.

5) El mito como posibilidad de formalizar la experiencia analítica.

Si en Freud el mito daría testimonio del funcionamiento del sistema psíquico, en Lacan traería consigo un modelo de matematización de su estructura, con grandes influencias en la teoría de la constitución subjetiva. El **modelo algebraico,** abierto a derivaciones topológicas de la “fórmula canónica del mito”, marcaría el inicio de un intento de sustitución de la cuestión epistemológica de la articulación del psicoanálisis como ciencia. Este principio científico, presupuesto en el proyecto estructuralista, fue radicalizado por Lacan hasta el punto de que este primer concepto importado de la antropología lévi-straussiana sirve, en nuestra lectura, **como metamodelo para una serie de otros esquemas propuestos por Lacan para la formalización de la experiencia psicoanalítica.**

Finalmente, a partir de este breve recorrido, podemos esquematizar la diferencia entre los autores correctos de una teoría del mito de la siguiente manera:

	FREUD	LACAN
Origen	Endopsíquica	Language
Forma	Edípica y derivados	Múltiple
Universal	Prescritivo	Estructural
Inscripción en el discurso	Individual -> Colectivo	Otro
Fundamento	Experiencial (Horda primitiva)	Orden simbólico
Valor epistemológico	Descubrimiento de disposiciones innatas	Especificación de la estructura del language (Formalización)

BIBLIOGRAFIA:

1. Domiciano, J. F. (2021). A anatomia torcida dos mitos: perspectivas da antropologia estrutural à clínica psicanalítica. Curitiba: CRV.
2. Dunker, C. I. L. (2015). *Mal-estar, Sofrimento e Sintoma*. São Paulo: Boitempo.
3. Eidelsztein, A. (2011). Las Estructuras Clínicas a partir de Lacan. Volumen 2. Buenos Aires: Letra Viva.
4. Freud, S. (1982). Cartas a Fliess - Carta 71 (1897). En *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 1). Buenos Aires: Amorrortu.
5. Freud, S. (1982). Cartas a Fliess - Carta 78 (1897). En *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 1). Buenos Aires: Amorrortu.
6. Freud, S. (1982). Psicopatología de la Vida Cotidiana (1902). En *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 6). Buenos Aires: Amorrortu.
7. Freud, S. (1982). El esclarecimiento sexual del niño (1907). En *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 9). Buenos Aires: Amorrortu.
8. Freud, S. (1982). Totem y Tabú (1912-13). En *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 1). Buenos Aires: Amorrortu.
9. Lacan, J. (2008). O mito individual do neurótico ou Poesia e verdade na neurose (1953). En *O Mito Individual do Neurótico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
10. Lacan, J. (2008). Intervenção depois de uma exposição de Claude Lévi-Strauss na Sociedade Francesa de Filosofia, “Sobre as relações entre a mitologia e o ritual, com uma resposta dele” (1956). En *O Mito Individual do Neurótico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
11. Lacan, J. (1998). Seminário sobre ‘a carta roubada’ (1957). En *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
12. Lacan, J. (1955-1956). *Les Psychoses*. Paris: Staferla.
13. Lacan, J. (1960-1961). Le Transfert. Paris: Staferla.
14. Lacan, J. (1998). Do sujeito enfim em questão (1966). En *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. p. 233.
15. Lévi-Strauss, C. (2009). A eficácia simbólica (1949). En *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
16. Lévi-Strauss, C. (2009). A estrutura dos mitos (1955). Em *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
17. Lévi-Strauss, C. (2004). *O Cru e o Cozido* (1964). São Paulo: Cosac Naify.
18. Simanke, R. T. (2002). Metapsicologia Lacaniana - Os anos de formação. Curitiba: Editora UFPR.

19. Zafiroopoulos, M. (2006). Lacan y Lévi-Strauss - o el retorno a Freud (1951-1957). Buenos Aires: Manantial.

JOÃO FELIPE G. M. S. DOMICIANO

Psicoanalista. Director de la sede APOLa São Paulo. Doctor en Psicología Clínica por la Universidade de São Paulo (USP), con una pasantía de pesquisa en la Université de Paris. Autor de *A anatomia torcida dos mitos: perspectivas da antropologia estrutural à clínica psicanalítica* (2021).

E-mail: domicianojoaofelipe@gmail.com

Invasión de Otredad en el campo de la holofrase: ¿es posible una economía?

Invasion of Otherness in the field of holophrasis: is an economy possible?

FLÁVIA DUTRA

RESUMEN:

Este artículo cuestiona la orientación del análisis en la clínica de las holofrases y las psicosis con vistas a la suplementación como vía privilegiada. Explora algunos problemas y posibilidades de esta vía en una articulación con otras disciplinas.

PALABRAS CLAVE: holofrase - psicosis - falo - referencia circulante - clínica - suplementación.

ABSTRACT:

This paper questions the orientation of analysis in the clinic of holophrasis and psychoses with a view to supplementation as a privileged way. It explores some problems and possibilities of this path in an articulation with other disciplines.

KEY-WORDS: holophrasis - psychosis - phallus - circulating reference - clinic - supplementation.

Esta investigación tiene como norte la dirección del tratamiento en el campo de la holofrase,²⁰⁸ más específicamente en las psicosis. Considerando –me atrevo a decir– la "inestabilidad económica" -la dificultad del intercambio con el otro que se manifiesta en el lazo social- uno de los mayores obstáculos en el tratamiento de las psicosis, la cuestión que se impone es la siguiente: ¿cómo podemos concebir el manejo de los elementos discursivos presentes? —teniendo en cuenta que no contamos, en el campo de la holofrase, con la estabilidad del lugar de referencia en la estructura. Esta es una cuestión concerniente a la economía del caso.

¿Qué define la invasión de Otredad?

Propongo el concepto de **invasión de Otredad**: esto se refiere a la degradación y la proliferación imaginaria típicas de las psicosis, definidas por Lacan en el *Seminario 3*. Dicha degradación es efecto de la reducción del Él al Tú –o a la invasión del Tú a Él– en la cuál se pierde la dimensión tercera, la del Otro como lugar y, por lo tanto, no se instituye el “Eso habla”. Si el “Eso habla” **habilita la inmixión de Otredad para el campo del intervalo, el**

²⁰⁸ Holofrase e intervalo corresponden a una división establecida por A. Eidelsztein en (2012) *Las Estructuras clínicas a partir de Lacan. Vol. I y II*. Buenos Aires: Letra Viva.

“Tú hablas” -consecuencia de la reducción de Él al Tú- **habilita la invasión de Otredad para el campo de la holofrase.** Lo que justamente impide que se establezca la legalidad de la relación, función y distancia de la cadena significante. Esto da lugar a una serie de fenómenos de lenguaje.

Pues bien, ¿con qué podemos contar para la dirección del tratamiento en las psicosis, si no contamos con la estabilidad de la referencia –con su lugar en la estructura? Haydée Montesano propone el “Eso habla” como referente del discurso psicoanalítico.²⁰⁹ En la clínica del intervalo, se cuenta con esta posibilidad como dato estructural. En el ámbito de la holofrase, no se cuenta con ello. Pero aun así, el “Eso habla” debe servir de referente en la dirección del tratamiento.

Para pensar la cuestión anterior recurro al artificio del bricolaje, según Derrida:

El bricoleur, dice Lévi-Strauss, es aquel que utiliza los ‘medios a mano’, es decir, los instrumentos que encuentra a su disposición en torno a sí, que ya están allí, que no fueron especialmente concebidos para la operación en la que van a servir y a la cual buscamos, por intentos varios, adaptarlos, sin dudar en cambiarlos cada vez que esto parece necesario, en probar varios a la vez, aunque su origen y su forma sean heterogéneas, etc.²¹⁰

Es con la libertad que el bricolaje nos confiere que recurro a algunos conceptos –uno de ellos del propio Derrida, los demás de Bruno Latour y de Markus Gabriel– para pensar algunos problemas concernientes a la clínica en este campo de la holofrase. De Derrida, me sirvo de la noción de “juego” en la estructura. De Bruno Latour, los “modos de existencia”, las redes que arman y el concepto de “referencia circulante”. Y de Markus Gabriel, los “campos de sentido”.

Juego

Derrida llama juego,²¹¹ al movimiento entre los elementos de la estructura —que no tiene centro ni origen. Tal movimiento es posibilitado, justamente, por la ausencia de centro que opera como una función, propiciando indefinidamente a sustituciones de signos —según

²⁰⁹ Montesano, H. (2021). *El texto clínico: Un nuevo género de discurso*. Buenos Aires: Letra Viva. p.210

²¹⁰ Derrida, J. (2009). A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In *A Escrita e a diferença*. São Paulo: Perspectiva. p.416 (Traducción nuestra).

²¹¹ Ibidem77.

Derrida. Esa idea coincide con el modo como Lacan define el discurso en el *Seminario 3*,²¹² —y a nosotros como presas del juego del lenguaje— incluyendo en él actos, gestos, contorsiones de las marionetas presas del juego, siendo las primeras nosotros mismos.

Lo que Derrida propone con el juego son infinitas sustituciones en el cierre de un conjunto finito. Este campo sólo permite estas sustituciones infinitas porque es finito. No corresponde aquel campo inagotable, inmenso —como consta en la hipótesis clásica—, que, siendo demasiado grande, sería imposible completarlo —lo Real como inefable encuentra su fundamento en esta hipótesis. A este campo finito le falta algo, el centro que regularía el juego de las sustituciones. El movimiento del juego corresponde a la suplementariedad de la ausencia de centro. El signo que sustituye al centro —Derrida lo propone como signo— se coloca siempre como algo más, por añadidura, como un suplemento que ocupa el lugar del centro en su ausencia. Es el movimiento de la significación que implica un incremento permanente, en la medida en que suple una falta de sentido.

El concepto de “juego” corresponde a la imposibilidad de la totalización, establecida por la propia naturaleza del campo. El juego está en tensión con la historia y la presencia. Siempre es un juego de ausencia y presencia.

El problema que encontramos aquí es que el campo de la holofrase no obedece a la condición de finitud. Entonces, ¿qué juego es posible, dada la desobediencia a esta condición?

Economía

El campo del psicoanálisis es el de una articulación entre la lógica y la economía. Y la economía, más específicamente la economía política, depende de la estructura que funciona como lo latente necesario, articulando dos términos diferentes.²¹³ Latour destaca que el establecimiento de valores surge de la no equivalencia: "Valorar es registrar el surgimiento de diferencias."²¹⁴ Si los datos producidos por las medidas de valor son calculables no es porque remiten a una materia cuantificable, sino por razones relacionadas con el movimiento particular de los *scripts*, del cruce de las historias. Para él, se debe renunciar a querer colocar un gran cuerpo, o mente, que estaría detrás de la organización —se refiere a la organización social y económica—, lo que equivaldría a pasar de la organización al organicismo.

²¹² Lacan, J. (2021). Clase 7/12/55. En *Seminario. Libro 3*. Versión Blasco, N. y Velez, N. Inédito.

²¹³ Lacan, J. Clase 12/04/1967. *Seminario. Libro 14*. Inédito.

²¹⁴ Latour, B. (2019). *Investigação sobre os modos de existência. Uma antropologia dos modernos*. Petrópolis: Editora Vozes. p. 580. (Traducción nuestra).

Desde el punto de vista clínico, es importante considerar dos planos económicos:

1) la economía del caso: la manera con que se puede comprender o concebir su evolución, que depende integralmente del otro plano:

2) la estructura que determina la modalidad del intercambio del sujeto con el Otro.

Si adoptamos la economía natural²¹⁵ como referencia para la economía del caso, afirmaríamos que faltan recursos a las psicosis. Y vale recordar, con Lacan, que “la economía, incluso aquella de la naturaleza, es siempre un hecho de discurso.”²¹⁶

Desde la perspectiva de una economía política basada en la puesta en juego entre los elementos del campo de la significancia, -articulados por los valores que se establecen en función de la lengua, de la historia, de lo social-, quizás podamos acceder a otros caminos. Latour propone la economía como segunda naturaleza, ya que es donde se hace “el verdadero aprendizaje de los hechos, de las leyes, de las necesidades, de las obligaciones, de las materialidades, de las fuerzas, de los poderes y de los valores.”²¹⁷

Teniendo en cuenta que el establecimiento de valores surge de la no equivalencia entre los términos, destaco otro obstáculo —además de lo ya presentado— que se refiere a la proporcionalidad en la dialéctica dual. La economía —considerada aquí como el intercambio sujeto/otro—, en el eje dual (a-a'), se establecería en un régimen de equivalencias, una correspondencia entre dos términos. Ejemplo: (considerando a y a' como dos magnitudes)

1) en la paranoia la relación sería inversamente proporcional:

$$a \uparrow \leftrightarrow a' \downarrow$$

2) en la esquizofrenia la relación sería directamente proporcional:

$$a \uparrow \leftrightarrow a' \uparrow$$

Las relaciones, inversamente proporcionales para la paranoia y directamente proporcionales para la esquizofrenia, corresponden a:

1) al carácter opositivo de la estructura discursiva para la paranoia; que podríamos abreviar en un: **CONTRA TÚ**

2) al apoyo subsidiario que encuentra *a* en *a'* en la esquizofrenia; que podríamos abreviar en uno: **CÓMO TÚ**

El problema es que el intercambio entre equivalentes no genera una nueva significación, no genera ninguna transformación. La significación aquí se remite a sí misma. Y el establecimiento del valor surge de la diferencia y no de la equivalencia.

²¹⁵ Trabajada por Eidelsztein, A. en el seminario central de APOLa en el año de 2022.

²¹⁶ Lacan, J. (1971). Clase 13/01/71. En *Seminario. Libro 18*. Buenos Aires: Paidós.

²¹⁷ Latour, B. (2019). Op. cit. p. 510. (Traducción nuestra).

Estimo que la relación entre esos dos planos económicos –la economía del caso y los intercambios entre sujeto y Otro– puede ampliarse con los instrumentos tomados de los autores citados para este bricolaje.

Sería sorprendente que el psicoanálisis no aporte un nuevo modo de tratar la economía del lenguaje en las psicosis (...) ²¹⁸

Modos de existencia en red

La expresión "modos de existencia" Latour la saca de Étienne Souriau,²¹⁹ quien la introdujo en la filosofía. El pluralismo de los modos de existencia sirve a Latour para abandonar por completo la distinción signo/cosa, y para "contar más allá de dos"; es decir, para liberarse de la división sujeto/objeto. Los modernos se habrían excedido al convertir la oposición sujeto/objeto en un fundamento indiscutible, cuando no debería ser nada más que un modo cómodo de ordenación. Para Lacan, fue Aristóteles quien nos empujó a entrar por ahí, en ese ordenamiento: el conocedor y lo conocido –por fin, el conocimiento y el mundo.²²⁰

Los modos de existencia definen seres en transformación. Para existir, un ser debe pasar por otro. "Ser mientras otro", en los términos de Latour, significa ser de otra manera, explorando otros modos de alterarse, en un curso de discontinuidad y continuidad, diferencia y repetición, alteridad y mismidad. "Red" es la forma en que se articulan estas existencias. Esta teoría nos permite concebir la sociedad como producto de un movimiento de conexiones cada vez más extendidas y más sorprendentes.

Latour define varios modos de existencia: el del derecho, de la política, de la religión, del hábito, de la ficción, de la técnica etc. Cada modo de existencia y sus cruzamientos engendran subjetividades.

En su crítica a la modernidad, Latour destaca que los modernos se presentaron como aquellos que pusieron fin a las supersticiones y en su lugar colocaron la eficacia de las técnicas. Aílton Krenak, un líder indígena brasileño, cuenta que en Ecuador, Colombia y algunas regiones de los Andes encontramos lugares donde las montañas forman parejas, incluso familias enteras. Hay padres, madres, hijos, que intercambian entre sí, intercambios afectivos. Las personas que viven en esos valles hacen fiesta para esas montañas. Les dan

²¹⁸ Lacan, J. (2021). Op. cit. Clase del 14/03/56.

²¹⁹ Latour, B. (2019). Op.cit.

²²⁰ Lacan, J. (1973). Intervenciones en jornadas. Auto comentario. Intervención en el 6º congreso de la EFP realizado en la Grand Motte. En *Lettres de L'ecole freudienne* n.15

comida y regalos, así como también reciben regalos de las montañas. Krenak nos cuenta esa historia y luego se pregunta:

¿Por qué estas narrativas no nos entusiasman? ¿Por qué son olvidadas y borradas en favor de una narrativa globalizante, superficial, que quiere contarnos la misma historia?²²¹

Latour puede responderle con su lectura de lo que ha estado en curso en la modernidad:

(...) Los blancos se presentaron a los otros como aquellos que 'finalmente' estaban en posesión (¡esa es la palabra!) de una psicología racional, una subjetividad nativa, un ego auténtico y no fabricado, que podría extender al conjunto del planeta los beneficios de la subjetividad –con el inconsciente como bonus y el medicamento como opcional (...) ²²²

Krenak y Latour denuncian dos caras de un mismo reduccionismo, que termina por suprimir las mediaciones y conexiones en red entre los distintos modos de existencia. En relación a ellos, Latour destaca un error de categoría –lo que ocurre cuando se toma una cosa en lugar de otra– muy importante: es el caso de las redes psicogénicas, tomadas por un "producto del espíritu humano". Es decir: lo que los modernos localizan como producto, creación de sus espíritus es, en realidad, causa de su psiquismo. Y no oculta su asombro con tal desconocimiento que los modernos tienen de sí, una vez que parecen ignorar completamente la "infraestructura que les autoriza a poseer un psiquismo". En virtud de la distinción radical y esencial entre sujeto y objeto, los modernos no encuentran un lugar donde colocar el efecto de las redes psicogénicas: todo sucede dentro de sus cabezas. Lo que Latour denuncia puede traducirse en los siguientes términos: los modernos desconsideran que el sujeto es efecto del Otro.

Con el reduccionismo de este doble, sujeto/objeto, los modos de existencia y sus conexiones en red fueron ocultados. Estas conexiones son frágiles, requieren un mantenimiento constante y se caracterizan por establecer continuidades a partir de discontinuidades. Podríamos decir que los existentes se sostienen por las articulaciones.

Referencia circulante

²²¹ Krenak, A. (2020). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das letras. p. 19

²²² Latour, B. (2019). Op. cit. p. 282. (Traducción nuestra).

La investigación de Latour sobre la referencia es epistemológica.²²³ Él la describe como la forma de conservar algo constante a lo largo de una serie de transformaciones –y no como una forma de obtener garantía externa y material de la verdad de una proposición. La referencia circula a través de una sucesión constante de sustituciones –razón por la cuál es definida como “circulante”. La referencia no apunta a una puente entre dos marcos estables, ni designa a un referente externo a la cadena, tampoco designa la *adaequatio rei et intellectus*,²²⁴ sino que apunta a la calidad de la cadena de transformaciones y a la circulación de la referencia a lo largo de esta cadena.

Latour presenta el siguiente ejemplo: el fermento del ácido láctico cultivado en el laboratorio que Pasteur tenía en Lille, en 1858, no es lo mismo que el residuo de una fermentación alcohólica producido en el laboratorio de Munich donde trabajó Liebig en 1852, porque no se hicieron con los mismos elementos, no provienen de los mismos actores ni de los mismos instrumentos. Así que la cosa en sí, ¿dónde está? Está en la lista de los elementos que la configuran: Pasteur no es Liebig, Lille no es Munich, el año de 1852 no es el año de 1858, ser sembrado en un medio de cultivo no es el mismo que ser un residuo de un proceso químico, etc. Que la cosa misma sea esta lista, o su resultado, parece extraño a quién cree que:

(...) la cosa se encuentra en un extremo de la cuerda esperando ser utilizada como suelo de roca viva para la referencia. Si la referencia es lo que circula a lo largo de la serie completa, cualquier cambio que pueda producirse en la cadena, aunque sea tan sólo en un elemento de la serie, provocará cambios en la referencia.²²⁵

Lo que Latour demuestra con Pasteur es que nos hemos desplazado desde una serie de atributos hacia a una sustancia. El fermento, que había empezado siendo un conjunto de atributos, ha terminado convirtiéndose en una sustancia, en una cosa provista de límites claros y de nombre. Y así, Latour define a la sustancia como lo que reúne a una multiplicidad de agentes y hace de ellos un todo coherente y estable. Sin embargo, esta estabilidad no es permanente.

²²³ Latour, B. (2021). *La esperanza de Pandora: ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa editorial.

²²⁴ Frase de Santo Tomas de Aquino: “*Veritas est adaequatio rei et intellectus.*”

²²⁵ Latour, B. (2021). Op. cit. p.193.

Una sustancia se parece más al hilo que mantiene unidas las perlas de un collar que a la roca viva que permanece inalterable sin importar lo que se edifique encima.²²⁶

Un hecho se construye con un trabajo de traducción, transformaciones y mediaciones constantes, que es el trabajo de la referencia circulante. De este trabajo resulta la sustancia.

Lo que ocurre es que el punto de vista canónico entre los dos polos (el mundo -que correspondería al polo material-, y el lenguaje -que correspondería al polo formal), borra todas las mediaciones de la referencia circulante. Uno de los extremos actúa como referente, la cosa, y el otro como enunciado, su significado, y los dos extremos –según este punto de vista– son tomados por la totalidad de la cadena. Como si quisiéramos conocer la correspondencia entre una lámpara y un interruptor prescindiendo del cable que los une. Lo que Latour propone es que el sujeto y el objeto son consecuencias de la extensión de las cadenas, sus productos, y no su causa.

Lo que nos interesa destacar en relación a la referencia es su carácter circulante y la estabilidad procedente de esa itinerancia. Estamos familiarizados con la idea de la circulación. La concepción de referencia circulante guarda una semejanza con la función del falo –que tiene un papel económico prevalente, de referencia y de circulación– en el campo del psicoanálisis.

La significación del falo (...) tiene un sentido preciso en la economía del significante (...)²²⁷

El falo funciona como una referencia que organiza la perspectiva de la realidad, así como una especie de operador que franquea el establecimiento de un sentido compartido y vinculante, posibilitando, así, cierta estabilización del sentido común. Dios, por ejemplo, ya estuvo en ese lugar. El lugar de un sentido compartido y vinculante, organizador, estabilizador del sentido común. El Dios de Schreber fracasa en esa función, por la pérdida del "él", del lugar del Otro. Dios, ÉL, se convierte en TÚ: ¡pareja erótica y compañero de armas!

El falo, en su función referencial, designa un lugar en la estructura que permite localizar al sujeto en un campo de sentido –luego trataremos este concepto– al mismo tiempo que sanciona la lectura de este campo por la función de valoración que habilita.

²²⁶ Ibidem.

²²⁷ Lacan, J. (1985). De una cuestión preliminar a todo tratamiento de las psicosis. En *Escritos*. México: Siglo XXI.

Lacan se refiere a la función circulante del falo recurriendo al ejemplo de las estructuras elementales de parentesco en las que la mujer es lo que circula. La condición para el "omnipotente falo" circular es que la mujer lo represente. Es decir: la representación es necesaria para que la función fálica circule. Todavía podemos decirlo de otra manera: un correspondiente imaginario de la significación fálica es necesario para que la función circulante opere.

En la economía de la neurosis obsesiva, a su vez, esta referencia se puede fijar.²²⁸ Por ejemplo, en el "Hombre de las Ratas", la rata es un equivalente permanente: tantas ratas, tantos florines, para cualquier pago.

Campos de sentido

Se trata de un concepto de Markus Gabriel que surge en el marco del nuevo realismo.²²⁹ Los campos de sentido sustituyen la noción de mundo. Para el nuevo realismo el mundo, como conjunto de todo lo que hay, no existe.²³⁰ Markus Gabriel afirma no sólo que el mundo no existe, sino también que, a excepción del mundo, todo lo demás existe.

Para este autor, tanto una cosmovisión científica como una religiosa están equivocadas en tanto que visiones del mundo, en la medida en que no puede haber una teoría del mundo o una teoría del todo, porque el mundo, o el todo, no es ni puede ser objeto de una representación. Sería como tratar de hacer una foto de todo, incluida la máquina fotográfica. Entonces no es necesario elegir entre una o otra, una cosmovisión científica o una religiosa.

Una concepción del mundo, cualquiera que sea, es imaginaria. Lacan mantiene la misma dirección al afirmar, acerca del mundo concebido como un todo, que sigue siendo una concepción, una visión, una captación imaginaria. Y agrega: una concepción de mundo debe ser para nosotros, analistas, de lo más cómico que hay.²³¹

Existencia y campos de sentido se definen uno en relación al otro. Los campos de sentido son los lugares donde algo se manifiesta. Y la existencia es la circunstancia de que algo se manifieste en un campo de sentido.

El concepto de campos de sentido responde al problema de la lógica moderna, de haber fusionado el concepto de campos de objeto con el concepto de conjunto. Pero no todos los campos son conjuntos de objetos contables y matemáticamente describibles, como, por

²²⁸ Lacan, J. (1961). Clase del 12/04/1961 *El Seminario: Libro 8*. Buenos Aires: Paidós.

²²⁹ Movimiento filosófico que se propone a responder a algunos de los problemas de la posmodernidad.

²³⁰ Gabriel, M. (2016). *O sentido da existência*. Apresentação por Maurizio Ferraris. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. p. 25.

²³¹ Lacan, J. (1973). Clase del 16/01/73. En *Seminario: Libro 20*. Buenos Aires: Paidós.

ejemplo, las obras de arte o los sentimientos complejos, tal como lo ejemplifica M. Gabriel. No todos los campos en los que se manifiesta algo son campos de objetos. Por tanto, el concepto más general y amplio es el de campos de sentido. Estos son campos en los cuales algo se manifiesta de una manera determinada. Así, tenemos que dos campos de sentido pueden referirse a los mismos objetos, que sólo se manifiestan de forma diferente en dos campos de sentido distintos. Desde esta perspectiva, un delirio religioso puede considerarse una manifestación distinta dependiendo del campo en el que aparezca, ya sea en un hospital psiquiátrico o en una comunidad religiosa, por ejemplo. Lo que significa que: un delirio, ubicado en un determinado campo de sentido puede no ser un delirio, puede, incluso, hacer lazo social.

¿Y para qué sirve este bricolaje?

¿Qué aporta la importación de los conceptos de la referencia circulante y de los campos de sentido a la clínica de la holofrase? ¿Podemos establecer con más claridad cuestiones de la técnica en la clínica de la holofrase?

La clínica de la holofrase está envuelta en misterio. El misterio al cuál me refiero es, en gran parte, consecuencia de la ausencia de una clave de interpretación. ¡Lo misterioso se establece como el estado común resultante de una técnica centrada en la experiencia –técnica cuya clave de interpretación permanece velada o desconocida! La consagración del misterio puede verificarse en la jerga lacaniana sobre el manejo clínico de las psicosis –dicha una sola vez, como crítica, por Lacan, y repetida numerosas veces como técnica– sobre el analista: colocarse como “secretario del alienado”.²³² “Secretariar el alienado”, a falta de recursos para lidiar con las psicosis, sobrevive como una especie de instrumento técnico que quiere decir más o menos lo siguiente: escuchar, tomar notas, no ponerse en desacuerdo –al fin y al cabo, es la lente a través de la cual el alienado ve el mundo– y sobre todo: ¡no intervenir! La clínica de la holofrase forma parte de nuestro cotidiano como analistas, tanto peor si no la tenemos en cuenta.

En primer lugar, conviene recordar con Lacan en el *Seminario 7* que, al psicótico:

(...) falta algo, hacia lo que tiende desesperadamente su esfuerzo de suplementación, de significantización.²³³

²³² Lacan, J. (2021). Op.cit. Clase del 25/04/1956.

²³³ Lacan, J. *Seminario Libro 7*. Clase 16/12/59.

El esfuerzo de suplementación se aplica tanto a los fenómenos elementales como a la dirección del tratamiento, que es también de suplementación.

La función suplementaria en las psicosis corresponde a un intento de establecer cierta continuidad en la discontinuidad y viceversa, alguna discontinuidad en la continuidad. La maniobra del analista sería ordenar los elementos en juego. Para ello, habría que elegir una clave de interpretación. Si la psicosis es entendida como un exceso –exceso de goce–, la respuesta será una medida: **menos**; y no un modo: **cómo**. De ahí la importancia del establecimiento de la clave de interpretación.

Considerando que los modos de existencia, descritos por Latour, son productores de psiquismo, ellos podrían servir a la suplementación. Destaco, entre ellos, aquellos que se articulan más evidentemente a los desafíos de esta clínica. A saber: los seres de ficción y el hábito. No debemos entender por seres de ficción un producto de la imaginación, o algo ilusorio, o falso; sino lo que es lo fabricado, lo consistente –que Latour llama real.²³⁴ Si los seres de ficción son productores de sujetos, podemos concluir que "somos los hijos de nuestras obras."²³⁵ Somos producidos por lo que producimos. De ahí la importancia de la interfaz con las artes, la lectura, la escritura, cualquier tipo de ficción, para las psicosis. El mundo, para Latour, consiste en el doble envío de la ficción y de la referencia. No hay ningún otro, ni aquí ni allá.

El hábito es también otro modo de existencia. El santo patrono de las carreteras, caminos y senderos –en los términos de Latour.²³⁶ En los de Proust, figura como una camarera hábil y morosa:

(...) mi pensamiento sufrió noches muy crueles (...) mientras yo estaba echado en mi cama, con los ojos mirando al techo, el oído avizor, las narices secas y el corazón palpitante; hasta que el hábito cambió el color de las cortinas, enseñó al reloj a ser silencioso y al espejo, sesgado y cruel, a ser compasivo; disimuló, ya que no llegara a borrarlo por completo, el olor de la petiveria, e introdujo notable disminución en la altura aparente del techo. ¡Hábito, camarera hábil, sí, pero que trabaja muy despacio y que empieza por dejar padecer a nuestro ánimo durante semanas enteras, en una instalación precaria; pero que, con todo y con eso, nos llena de alegría al verla llegar, porque sin ella,

²³⁴ Latour, B. (2019). Op.cit. p. 324. (Traducción nuestra).

²³⁵ Ibidem.

²³⁶ Ibidem.

y reducida a sus propias fuerzas, el alma nunca lograría hacer habitable morada alguna!²³⁷

¿Y en qué nos puede interesar el hábito? Creo que el hábito es un instrumento de suplementación que actúa sobre las discontinuidades. Sin el hábito, siempre nos enfrentaríamos a las discontinuidades; de hecho, ellas no se olvidan, sino que se omiten momentáneamente. El hábito establece continuidades. Es el que torna posible a un *ethos*.

El hábito es lo que hace viable que yo abra la puerta de esta sala en la confianza de que, al abrirla, voy a encontrar la calle y no un agujero negro al otro lado de la puerta. Es lo que me permite pisar, al otro lado de la puerta, sin siquiera mirar al suelo. Esta comprobación —si el suelo está ahí— es dispensable por el hábito. Algo impensable para “Funes, el memorioso”²³⁸ —que jamás se olvidaba de las conexiones entre todas las cosas y hechos. En las psicosis, muchas veces, como en Funes, no hay esta omisión. O sea, no se establece el hábito.

El delirio, por ejemplo, que es uno de los intentos más llamativos de suplementación y significantización, transforma contingencia en necesidad. Dando sentido y dirección a lo que es pura laguna; transformando discontinuidades en continuidades y viceversa.

Esta noción del hábito fue muy depreciada. Entre los analistas era asociada a la pulsión de muerte opuesta a la iniciativa, la autonomía, la libertad y la invención, vigentes bajo la competencia de las pulsiones de vida.

Como vimos: los modernos destruyen las mediaciones, las conexiones entre los modos de existir y sus redes. Sin la noción de “red”, caemos en la del “dominio”. El dominio de la naturaleza, el dominio de la cultura; el dominio público y el privado, el interno y el externo, el dominio del cuerpo y de la mente, el dominio de la religión y el dominio de la ciencia. Y así seguimos, con dominios desconectados. O, mejor dicho: dominios que ignoran u olvidan sus conexiones. Respecto a lo que nos interesa: con las mediaciones ignoradas, las psicosis quedan reducidas al dominio exclusivo de los psicotrópicos y de las internaciones psiquiátricas.

Si consideramos —como propuso Lacan—,²³⁹ que, en las psicosis, debido a un determinado llamado al que el sujeto no puede responder, se produce una proliferación imaginaria de modos de ser que se realizan en diversas relaciones con el otro —con minúscula—, ¿cómo ignorar, en la dirección del tratamiento de las psicosis, esta tendencia,

²³⁷ Proust, M. (1992). *Em busca do tempo perdido. No caminho de Swann*. Rio de Janeiro: Ediouro. (Traducción nuestra).

²³⁸ Borges, J. L. (1998). Funes, o memorioso. En *Obras Completas. Vol. I*. São Paulo: Editora Globo.

²³⁹ Lacan, J. (2021). Op.cit. Clase del 31/05/56.

este tipo de respuesta habilitada por la estructura? ¿No podríamos aspirar a que dicha proliferación podría convertirse, por ejemplo, en un medio para trabajar la suplencia de la referencia fálica, teniendo en cuenta el doble envío de la referencia a la ficción y viceversa?

Tenemos ahí, en el restablecimiento de esas conexiones en red, la indicación de una pista para el manejo clínico. Si hay una economía posible: es en el intercambio entre los modos de existencia; es en la construcción, reconstrucción o reparación de las redes, de las articulaciones entre esos modos de existencia.

En línea con lo que hemos trabajado hasta ahora, podemos proponer como dirección del tratamiento en las psicosis, la **suplementación** y la **articulación**. La dirección de la suplementación y de la articulación nos coloca frente a una maniobra equivalente a la maniobra teórica del bricolaje, de la cual me serví a lo largo de este trabajo.

Para concluir: Latour con Aristóteles. Es una cita de Latour cargada del pensamiento aristotélico:

Si la historia no tiene otro efecto que el de activar una potencialidad –esto es convertir en efecto lo que ya se encontraba ahí en el seno de la propia causa– entonces, con independencia de los juegos malabares que pueden hacer las asociaciones, no ocurrirá nada, o, al menos, nunca se producirá ninguna cosa nueva, ya que el efecto ya estaba oculto en la causa, como potencia.²⁴⁰

Deberíamos abstenernos de explicar los síntomas, los fenómenos elementales en las psicosis, por su causa. De hecho, recurrir al argumento de la causalidad inviabilizaría la clínica de las psicosis; ya habríamos previsto lo que alcanzaríamos, como efecto, en los casos de forclusión de un significante tan fundamental. Se pretende no tomar la estructura como destino y límite; y dejar abierto lo que se pueda conseguir con el juego entre sus elementos. Por más restringido que pueda ser este juego, no sabemos de antemano qué movimientos pueden venir de sus partidas.

²⁴⁰ Latour, B. (2021). Op.cit. p. 196.

BIBLIOGRAFÍA:

1. Baltar, Ernesto. *El nuevo realismo de Markus Gabriel*. Ensayo. ADU.
2. Derrida, J. (2009). A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. En *A Escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva.
3. Eidelsztein, A (2012). *Las Estructuras clínicas a partir de Lacan*. Vol. I y II. Buenos Aires: Letra Viva.
4. Gabriel, Markus. (2016). *Por que o mundo não existe*. Petrópolis: Vozes.
5. Gabriel, M. (2016). *O sentido da existência. Para um novo realismo ontológico*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
6. Krenak. A. (2020). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das letras.
7. Lacan, J. (2021). *Seminario: Libro 3. Las Psicosis*. Versión Blasco, N. y Vélez. Inédito.
8. Lacan, J. (2009). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. In *Escritos I*. México: Siglo XXI.
9. Latour, B. (2019). *Investigação sobre os modos de existência. Uma antropologia dos modernos*. Petrópolis: Editora Vozes.
10. Latour, B. (2021). *La esperanza de Pandora: ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa editorial.
11. Montesano, H. (2021). *El texto-clínico: Un nuevo género de discurso*. Buenos Aires: Letra Viva.

FLÁVIA DUTRA

Psicoanalista socia de APOLa

fgdutr@gmail.com

Esbozo cartográfico de traducción y psicoanálisis: por una ética de la relación.

Cartographic sketch of translation and psychoanalysis: for an ethics of relationship.

ALBA ESCALANTE

KARIME COLARES

RESUMEN:

En este trabajo presentamos una propuesta de articulación entre traducción y psicoanálisis a partir de una reflexión ética. Tomando como referencia el neologismo lacaniano *varité*, proponemos una ética de la relación que escapa de engodo del relativismo. El recurso de la cartografía muestra el itinerario de las ideas, y pasa por dos pistas: la función del analista como intérprete de la discordia de las lenguas y el paso epistémico del inconsciente monolingüe a *l'une-bévue*.

PALABRAS CLAVE: psicoanálisis – traducción – cartografía – ética – equívoco.

ABSTRACT:

In this paper we present a proposal for an articulation between translation and psychoanalysis based on an ethical reflection. Taking the Lacanian neologism *varité* as a reference, we propose an ethics of the relationship that escapes from relativism. The resource of cartography shows the itinerary of ideas and passes through two tracks: the function of the analyst as an interpreter of the discord of languages and the epistemic step from the monolingual unconscious to *l'une-bévue*.

KEYWORDS: psychoanalysis - translation – cartography – ethics – misunderstanding.

Introducción

Todos sabemos que Babel y Pentecostés merodean la cultura occidental desde hace bastante tiempo; por eso, para localizarnos en el amplio tema de la traducción no sería justo iniciar por tan lejanos capítulos. Para introducirnos en el tema, parece pertinente recordar que los discursos de, en, para, sobre... traducción, se han producido y traducido a lo largo de la historia.

Seamos breves y, a propósito de lo que Antoine Berman denomina discursos tradicionales,²⁴¹ mencionemos a Wilhem Von Humboldt con su prólogo introductorio del *Agamenón* de Esquilo, de 1916; texto leído por algunos como la contracara de la lingüística que defendía la traducibilidad total en función de la evolución de las lenguas –como pretendía Leibniz, para quien la más perfecta traducción sería la más Lógica.²⁴² Ubicándonos en 1923,

²⁴¹ Berman, A. (1989). *La traducción y sus discursos*. Traducción: Jhon Jairo Gomez Montoya. Vol.4, nº 2. pp. 237-248.

²⁴² Vega, M. A. (2004). *Textos clásicos de la teoría de traducción*. Madrid: Cátedra.

podemos recordar a Walter Benjamín, traductor de Baudelaire, y su ensayo sobre la tarea del traductor, texto que, a su vez, ha sido sometido a inúmeras operaciones de traducción, tanto por su traslado a otras lenguas como en función de la multiplicidad de comentarios suscitados.²⁴³ Por fin, remitámonos a Borges, otro de los clásicos, y su serie que aquí mencionamos de forma incompleta: “Las dos maneras de traducir”,²⁴⁴ “Las versiones homéricas”,²⁴⁵ “Pierre Menard, autor del Quijote”.²⁴⁶ El caso es que, atendida o desatendida, como culturas traducidas que somos estamos constantemente atravesando y atravesados por la traducción, siendo de Perogrullo cualquier argumento sobre su importancia.

Ahora bien, como disciplina científica, en los Estudios de la Traducción es consensual una fecha y un evento. Nos referimos a James Holmes –poeta, traductor, profesor, activista, investigador–, quien presentó en el Tercer Congreso de Lingüística Aplicada en 1972, en Copenhague, un trabajo titulado: “The Name and Nature of Translation Studies”.²⁴⁷ En ese documento, Holmes nota que, a mediados del siglo XX, la traducción contaba con un amplio interés de investigadores de áreas diversas, desde la lingüística y la literatura, hasta la teoría de la información y la lógica matemática, y propone un “esquema” para arreglar la casa.²⁴⁸

El episodio protagonizado por Holmes señala una suerte de estabilización, desde el punto de vista teórico y metodológico, del escurridizo, nómada e indisciplinado campo. Ello permitió darle un diseño al itinerario. En ese contexto, pueden identificarse algunos giros: lingüístico, cultural, ficcional, sociológico, etc.

Así, de un territorio amplio y complejo, acotamos nuestra exposición en el llamado giro ético que, según Babara Godard,²⁴⁹ se inaugura con “*L'Épreuve de l'étranger*”²⁵⁰ y Antoine Berman, traductor y teórico francés que compone su propuesta con algunas costuras psicoanalíticas. Sin embargo, nuestro interés no se limita a la presencia de uno que otro término psicoanalítico recogido en las eruditas páginas de la obra de Berman. Sin querer restarle interés a esos aspectos, lo que nos mueve es la interrogación de la perspectiva ética para producir un trayecto que, a partir de esta, articule traducción y psicoanálisis.

²⁴³ Lages, S. K. (2022). *Walter Benjamin: Tradução e melancolia*. São Paulo: EDUSP.

²⁴⁴ Borges, J. L. (1926[1997]). “Las dos maneras de traducir”. In: *Textos recobrados*, 1919-1930. Buenos Aires: Emecé Editores.

²⁴⁵ Borges, J. L. (1932[1996]). “Las versiones homéricas”. In: *Obras completas*. 1923-1949. Barcelona: Emecé Editores.

²⁴⁶ Borges, J. L. (1932[1996]). “Pierre Menard, el autor del Quijote”. In: *Obras completas*. 1923-1949. Barcelona: Emecé Editores.

²⁴⁷ Holmes, J. S. (1994). *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*. Amsterdam & Atlanta, GA: Editions Rodopi.

²⁴⁸ Villanueva Jordán, I. (2001). “A través del esquema de James S. Holmes”. *Revista de la facultad de humanidades Y Lenguas Modernas*, 14, pp. 67-83

²⁴⁹ Godard, B. (2021). “A ética do traduzir: Antoine Berman e a ‘virada ética’ na tradução”. *Tradução em Revista*, 30, 2021.1, pp. 369-403. <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/52947/52947.PDF>.

²⁵⁰ Berman, A. (1984). *L'Épreuve de l'étranger*. Paris: Gallimard.

Advertimos que este trabajo es solamente un esbozo del itinerario y no una propuesta acabada. Dicho esto, nos parece pertinente iniciar la exposición con la siguiente pregunta: ¿en qué consiste esa perspectiva ética propuesta por Berman?

(...) la esencia de la traducción es ser abertura, diálogo, mestizaje, descentramiento. **Es poner en relación**, o no es nada” [l’essence de la traduction est d’être ouverture, dialogue, métissage, décentrement. **Elle est mise en rapport**, ou elle n’est rien].²⁵¹

Si la ética a la que nos referimos supone “poner en relación”, ello implica poner de relieve el neologismo lacaniano, recuperado por Barbara Cassin:²⁵² *varité*, la variedad en la verdad que viene a ocupar el desagradable y aburrido lugar de “fundar la autoridad de una comunidad discursiva intercultural”.²⁵³

El oficio ético de traducir: no es relativista sino relacional

La reflexión constante sobre nuestra posición sobre, de, en, para la traducción como operación de “poner en relación”, acompaña el quehacer propio de la traducción, a saber, la lidia entre lenguas. Serpenteando los márgenes para erosionar sus fronteras y ocupar el territorio, nuestro oficio supone producir el “entre”, *in between* de la traducción, espacio de desterritorialización, nómada, liso.²⁵⁴ Es allí donde la problemática se potencia: “un llamado al paganismo para combatir nacionalismos identitarios y exclusivos tan proclives a los ‘genios’, de las lenguas”.²⁵⁵ Ese paganismo nómada es una posición.

Todo traductor mantiene una relación específica con su propia actividad, es decir, una cierta «concepción» o «percepción» del traducir, de sus sentidos, de sus finalidades, de sus formas y modos. «Concepción» y «percepción» que no son puramente personales, ya que el traductor está efectivamente marcado por un discurso histórico, social, literario sobre la traducción.²⁵⁶

²⁵¹ Ibidem, p. 16.

²⁵² Cassin, B. (2019). *Elogio de la traducción. Complicar el Universal*. Tradução: Irene Agoff. Buenos Aires: Cuenco de la Plata. p. 114.

²⁵³ Godard, B. (2021). Op. cit. p. 379.

²⁵⁴ Deleuze, G; Guattari, F. (2010). Tratado de nomadología: la máquina de guerra. En: *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Traducción: José Vásquez Pérez. Valencia: Pre-textos.

²⁵⁵ Cassin, B. (2019). Op. cit. p. 166.

²⁵⁶ Berman, A. (1995). *Pour une Critique des traductions: John Donne*. France: Éditions Gallimard. p. 47. (nuestra traducción).

La discusión se nos impone como parte del trabajo porque, queramos o no, traducción es uno de esos campos en los que abundan las opiniones; todos tenemos una idea sobre traducción y, como dice Meschonnic: “Cada saber produce su ignorancia, e impide saber, y no se sabe que no se sabe”.²⁵⁷

Ahora bien, más allá de las abundantes opiniones, no podemos negar que, así como sucede con otros campos del conocimiento, el psicoanálisis es tributario de sus traducciones, deuda que se cobra en cada una de las traducciones que surgen. Decir esto, ya supone que hemos abierto el paso a lo que no sabemos.

La experiencia de traducir nos permite poner a prueba el etnocentrismo nuestro de cada día. Pero ¿qué quiere decir “etnocentrismo”? La posición etnocéntrica, culturalmente hablando es aquella que considera uno de los lados –fuente o meta– como un ser intocable y superior, que no puede ser perturbado por el acto de traducir.²⁵⁸ Tal posición encuentra su contrapunto en lo que proponemos como una ética de la relación, o ética relacional. Sobre eso, Meschonnic, quien tuvo una relación muy cercana con Berman –cercana, aunque no pacífica– nos da la pista de nuestra relación con el lenguaje:

La relación con uno mismo, con el pensamiento, con los otros, pasa, vuelve a pasar incesantemente por el lenguaje. Por consiguiente, **no hay ética si no hay ética del lenguaje, si la ética no es una ética del lenguaje por el incesante pasaje del yo al tú, inclusive el ausente, el él.** Lo que lleva a encontrar la famosa frase de Rimbaud, en todos los sentidos: “yo es otro”.²⁵⁹

Entramos sin saber qué es lo que nos va a perturbar y qué es lo que será perturbado. Paradójicamente: “Vivimos en una heterogeneidad de las categorías de la razón. Ella produjo saberes, pero saberes que a la vez yuxtaponen regionalismos del saber y no dan los medios de saber lo que esos saberes impiden saber”.²⁶⁰

En una tensión límite, la traducción, además de disciplinada como la ciencia del espacio estriado que se mide antes de ser ocupado, que va de un punto a otro –lengua fuente ⇔ lengua meta–, supone, también, la ciencia menor, del espacio liso. Marcado por trazos efímeros, en el espacio liso de la traducción encontramos accidentes, deformaciones,

²⁵⁷ Meschonnic, H. (2009). *Ética y Política del traducir*. Traducción: Hugo Savino. Buenos Aires: Editorial Leviatán. p. 21.

²⁵⁸ Berman, A. (1999[2014]). *Traducción y la letra o albergue de lo lejano*. Traducción: Ignacio Rodríguez. Buenos Aires: Dedalus Editores.

²⁵⁹ Meschonnic, H. (2009). Op.cit. p. 21.

²⁶⁰ Ibid.

transmutaciones, transformaciones. Ocupamos y somos ocupados por el espacio liso, sin medirlo. Territorio de la multiplicidad, no métrica, acentrada, rizomática, cartográfica; es el espacio problemático, no teoremático. Nómadas, en el espacio liso somos “extranjeros de la propia lengua”,²⁶¹ nos desterritorializamos en intensidad de torbellino.²⁶²

No se trata de polos, ni de otra de las muchas dicotomías que ya tenemos de sobra. Se trata de una tensión límite. El espacio estriado, comportando fuente \Leftrightarrow meta, en coexistencia con el devenir del espacio liso, zigzag entre lenguas tartamudas, que no cesa de ser traducido.

Desplazados del monolingüismo: el equívoco

En medio del trabajo de investigación que implica traducir, cuando no estamos sujetos a los imperativos del mercado y nos lo tomamos en serio, surge la pregunta provocada por un desplazamiento de la posición del monolingüe. ¿De qué rayos habla Lacan cuando comenta traducciones? Cuando Lacan, por ejemplo, menciona las traducciones de Freud se refiere a los textos traducidos que, en esa época, circulaban en lengua francesa. Y Lacan puede hablar de esas traducciones porque se desplaza de su monolingüismo y, con ello, invita a sus interlocutores a hacer ese movimiento que intentamos recoger desde una perspectiva cartográfica.

En la reunión del 5 de febrero de 1964 del *Seminario II*, Lacan viene comentando el concepto de repetición y trae una referencia a la traducción del “conocido” texto de Freud *Más allá del principio del placer*.

Traten de leer ese capítulo cinco, línea por línea, en otro idioma que el francés. Quienes no conozcan el alemán, léanlo en la traducción inglesa (...) Así es como transmiten la enseñanza psicoanalítica.²⁶³

Lacan se refiere a la traducción francesa, y no a las que conocemos en nuestras lenguas. Eso, en principio, pasa desapercibido. La ilusión de que Lacan nos habla en nuestra propia lengua nos abandona. A partir de allí, entramos en la *zona* de traducción, o sea, entramos en sus confusiones, sus tartamudeos, sus intersticios. Para los hispanohablantes, *zona* no tiene la misma homonimia que existe en portugués, pero la del portugués nos alcanza solamente

²⁶¹ Deleuze, G; Guattari, F. (2010 a). 20 de noviembre de 1923. Postulados de la lingüística. En: *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Traducción: José Vásquez Pérez. Valencia: Pre-textos. pp. 102-107.

²⁶² Deleuze, G; Guattari, F. (2010 b). Tratado de nomadología: La máquina de guerra. En: *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Traducción: José Vásquez Pérez. Valencia: Pre-textos. (Ver, especialmente, páginas 385 y 386).

²⁶³ Lacan, J. (1964 [1988]). *O Seminário. Livro II*. Tradução: M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 51.

porque estamos entre lenguas. Existe la posibilidad de que la homonimia no se escuche y también la posibilidad de hacerla escuchar. Vamos a escucharla: en portugués, saliendo del portugués, además de territorio, *zona* es un desorden.

Lacan invita a leer en otra lengua, y más allá de su ironía sobre cómo el psicoanálisis está impregnado de una lectura sedentaria, monolingüe, su mención de la traducción nos desplaza a la *zona* de traducción, donde dejamos jugar al equívoco que, en el trayecto, se dibuja y desdibuja.

Nomadismo de la transmisión del equívoco, y para que haya equívoco, es necesario abandonar el espacio estriado de las lenguas, sus muros y amores. Traducción: lengua menor.²⁶⁴ Así procede el intervalo. En este punto, aclaramos que, cuando hablamos de monolingüismo, no estamos pensando en alguien que habla solamente una lengua. Se puede ser monolingüe hablando muchas lenguas, y no serlo en una sola, todo depende del sentido. ¿Pero cuál es el sentido?

Uno es bilingüe o multilingüe en su propia lengua. Conquistar la lengua mayor para trazar en ella lenguas menores todavía desconocidas. Utilizar la lengua menor para *hacer huir* la lengua mayor. Un autor menor es aquél que es extranjero en su propia lengua.²⁶⁵

¿No podríamos leer los neologismos de Lacan como la apuesta redoblada para dejar pasar la lengua menor? En su trabajo sobre los neologismos de Lacan, Gabriela Mascheroni nos remite a la Conferencia de Ginebra:

Es totalmente cierto que es en la manera en que *lalangue* ha sido hablada y también escuchada por tal o cual, en su particularidad, que algo saldrá de allí como sueños, como toda clase de tropiezos, en todas las maneras de formas de decir.²⁶⁶

Y agrega, en referencia a Cassin: “el sentido no puede sino ser equívoco, y esto se llama *au-sentido [ab-sens]*”.²⁶⁷ El juego de homonimia permitido por la lengua francesa remite a ausencia (*absence*) de sentido. Esta es la propuesta de Lacan para distinguir, de manera radical, la ausencia de sentido del “sinsentido”.

²⁶⁴ Deleuze, G; Guattari, F. (2010a). Op. cit. p. 104.

²⁶⁵ Ibidem. p.107.

²⁶⁶ Mascheroni, G. (2014). *Los neologismos de Lacan. Una teoría en acto*. Buenos Aires: Letra Viva. p. 110.

²⁶⁷ Cassin, B. (2011). *Jacques, o Sofista*. Lacan, logos e psicanálise. São Paulo: Autêntica. p. 24.

Diferente del “sinsentido”, el entre del equívoco y de la traducción, tiene itinerarios. El tartamudeo de las lenguas produce resonancias.

Recién ahora (...) comprendo la fuerza de la homonimia en el seno del diccionario que hemos fabricado. Recién ahora comprendo por qué la frase de Lacan en ‘*L’Étourdit*’ sobre ‘la integral de los equívocos’ apareció ante mí como una brújula (...):

El decir del análisis no procede más que del hecho de que lo inconsciente, por estar "estructurado como un lenguaje", esto es, la lengua que lo habita, está sujeto al equívoco por el que cada una se distingue. Una lengua entre otras es nada más que la integral de los equívocos que su historia dejó persistir en ella. (LACAN, 1972, citado por CASSIN, 2019, p. 95).

En "L'Étourdit", la frase se aplica a "la lengua" de cada cual, o sea, solamente a las lenguas del inconsciente; está claro que las "las lenguas" del inconsciente se dicen en plural una por una, cada una como "entre otras" [...]

¿Entre otras? Justamente, es preciso que la lengua materna, o la lengua de cada cual, reverbere contra el muro de otra lengua para que deje de resultar natural, pues se ve entonces reenviada, oída y, muy precisamente, "analizada" por un tercero.²⁶⁸

Mascheroni, remitiéndose a la conferencia de Ginebra, señala que el equívoco es un arma contra el síntoma, único modo en el que la interpretación opera. En esa misma línea, podemos pensar que la ética de la relación es aquella que permite y opera, precisamente en, de, para, con, sobre... el equívoco. En Yale, Lacan dice:

En ningún caso una intervención psicoanalítica debe ser teórica, sugestiva, es decir imperativa; debe ser equívoca.

La interpretación analítica no está hecha para ser comprendida; está hecha para producir olas.²⁶⁹

El desplazamiento del monolingüismo, relativo al territorio del entre, no lineal, está presentado más como una geografía, propuesta propicia para avanzar en la idea, ya presentada por Derrida,²⁷⁰ de un geo psicoanálisis, gesto decolonial imprescindible para un psicoanálisis porvenir.

²⁶⁸ Cassin, B. (2019). *Elogio de la traducción. Complicar el Universal*. Tradução: Irene Agoff. Buenos Aires: Cuenco de la Plata. p. 95.

²⁶⁹ Lacan, J. (1975 [2016]). Conferencia en Yale, 24 de noviembre de 1975. In: *Lacan in North America*. Traducción: Frederico Denez y Gustavo C. Volaco. p. 53. (traducción modificada). <http://www.editorafi.org>.

²⁷⁰ Derrida, J. (2007). Geopsychoanalysis “and the rest of the world”. Traducción: Peggy Kamuf. En: *Inventions of the Other, Volume I*. California: Stanford University Press. pp. 318-343.

Sin caer en la contradicción que suele estar sintetizada en la famosa frase: “ya estaba en Lacan”, puesto que lo que estamos haciendo es presentar nuestra cartografía, nos remitimos a dos pistas: 1) la función del analista como intérprete de la discordia de las lenguas; 2) el paso epistémico del inconsciente monolingüe a *l'une-bévue*.

Sin pretender exhaustividad, podemos encontrar algunas resonancias de la primera pista, a saber, la función del analista como intérprete de la discordia entre las lenguas, en el siguiente fragmento:

Mejor pues que renuncie quien no puede unir a su horizonte la subjetividad de su época. Pues, ¿cómo podría hacer de su ser el eje de tantas vidas aquel que no supiese nada de la dialéctica que lo lanza con esas vidas en un movimiento simbólico? Que conozca bien la espira a la que su época lo arrastra en la obra continuada de Babel, y que sepa su función de intérprete en la discordia de los lenguajes.²⁷¹

También, nos parece pertinente recordar cómo reverberó –y continúa reverberando en la multiplicidad de traducciones– la conferencia de Lacan de octubre de 1966,²⁷² pronunciada en inglés, cargada de acento francés, y atravesada por esa – y otras – lenguas.²⁷³

La segunda pista, la presentamos como un prenuncio de itinerarios, ya que muestra un momento en el que el inconsciente, a raíz –rizoma– del paso entre lenguas –una equivocación– deviene *l'une-bévue*.²⁷⁴ Recortamos algunas líneas de nuestro recorrido:

1. Hablábamos de la ética de la relación, sin embargo, Lacan dice²⁷⁵ que entre el saber (del inconsciente) y la verdad no hay relación: ¿no es acaso justamente por eso que podemos decir que la ética de la relación es la ética de la *varité* y el saber del equívoco inconsciente? ¿no es esta una posición relacional antes que relativa? ¿no es relativa la medida de la integral de los equívocos que las lenguas dejan subsistir? ¿podríamos pensar nuestra esa ética relacional como un lado del relativismo consecuente que nos muestra Cassin (*Energeia*)? ¿esa *Energeia*, actividad que se está haciendo, no es propia de la ciencia del *nomos* del espacio liso?

²⁷¹ Lacan, J. (1953[1988]). *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. Traducción: Vera Ribeiro. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 322.

²⁷² Lacan, J. (1966 [1972]). De la estructura como “inmixing” del prerequisite de alteridad de cualquiera de los otros temas. In: Macksey, R. & Donato, E. (orgs). *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre. Controversia estructuralista*.

²⁷³ Escalante, A. s.f. *Cartografía de um comentário de tradução*.

²⁷⁴ Lacan, J. (1976). *Le séminaire 24. L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*. Clase del 16/11/1976. Staferla.free.fr. (nuestra traducción).

²⁷⁵ *Ibidem*. Clase del 11/01/1977. (nuestra traducción).

2. En lugar de “el inconsciente estructurado como un lenguaje” proponemos, acompañando a Lacan, una equivocación, *l’une-bévue*, entre lenguas. “No se puede hablar de una lengua sino en otra lengua [...] no conozco otro lenguaje que no sea una serie de lenguas encarnadas”²⁷⁶ ¿No son esas lenguas encarnadas las que comportan la integral de equívocos? Las lenguas en plural, desterritorializadas en la traducción.

Yo dije que había –en el sentido del uso del en francés del partitivo– que había de *l’une-bévue*. Esa es una manera tan buena de traducir el Unbewußte como cualquier otra, como el inconsciente en particular, que, en francés, y en alemán también, trae equívocos con la consciencia. El inconsciente no tiene nada que ver con la inconsciencia. Entonces, ¿por qué no traducirlo tranquilamente como *l’une-bévue*.²⁷⁷

Cuando pasamos por la traducción, la idea de estructura como algo fijo se estremece. Más de una lengua puesta en juego para sacudir el suelo del monolingüismo. ¿Qué podemos decir en este momento sobre lo que pretendimos articular de la relación entre traducción y psicoanálisis?

Los lectores de la traducción no saben lo que hacemos los traductores porque lo que uno entrega es la “buena forma” del espacio estriado. Ciertamente esa forma algunas veces no es tan buena. Ahora bien, en la intimidad de la traducción hay una suerte de pentagrama en funcionamiento, inclusive, algunas veces se producen poemas visuales y, después de una palabra se despliegan tres o cuatro. O bien, estamos en una línea y lo que sigue es la nota de cuatro líneas arriba o abajo.

Dicho esto, un nuevo ingrediente se suma a la ética propuesta: la poética. Esa poética, no es inspiración de las musas, sino índice del nomadismo del espacio liso de la traducción; tensión entre el espacio estriado y el liso; fisura del entre lenguas.

Pero basta con escuchar la poesía (...) para que se haga escuchar en ella una polifonía y para que todo discurso muestre alinearse sobre varios pentagramas de una partitura.²⁷⁸

El despliegue del texto sucede –espacio liso, topológico, de multiplicidades, de creación– y ante el pentagrama es necesario elegir –espacio estriado, de reproducción–. Como se trata

²⁷⁶ Ibidem. Clase de 17/05/1977. (nuestra traducción).

²⁷⁷ Ibidem. Clase de 16/11/1976. (nuestra traducción).

²⁷⁸ Lacan, J. (1957 [1988]). *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*. Traducción: Vera Ribeiro. En *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 506.

de una tensión, podemos, en un momento determinado, elegir que se escuchen algunas notas de la partitura, las inconsistencias, o bien, las fortunas del texto. También, podemos silenciar algunas notas.

Traducir no es substituir una palabra por otra, eso solo sucede en sistemas binarios que se replican en los diccionarios de los sueños, en los cuales lo soñado se hace equivaler a un significado preestablecido, espacio estriado en el que la materia ya está preparada: diente = muere pariente. En ese tipo de formulaciones no hay equívoco, despliegue, entre, ni elección. Hay estéril acuerdo, o bien, una necesidad de comunicación, de reproducción, de estabilización.

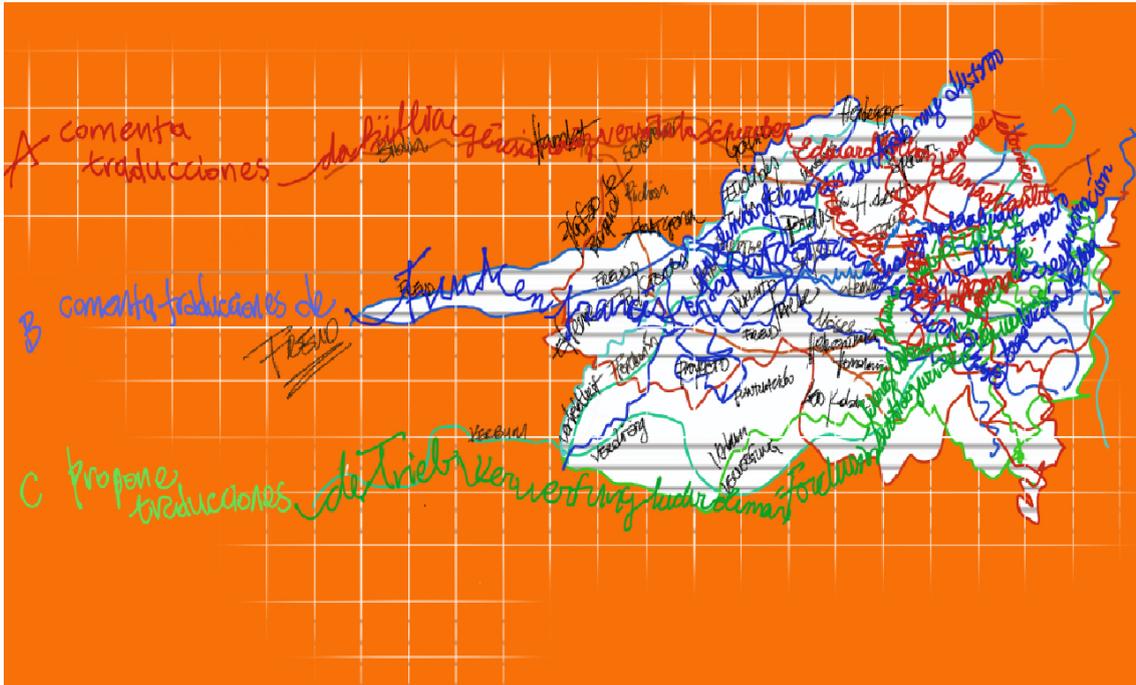
Ya el entre, el intervalo, son, en su tensión con las categorías de las lenguas, los territorios de la traducción y del análisis. En psicoanálisis, trabajamos para introducir el equívoco, una variedad/verdad (*varité*), más allá del juego intersubjetivo, ya sea en forma de neologismos, ocupando los márgenes infinitos de las notas, en la apuesta de una lectura no sedentaria ni definitiva. La radicalidad de esa ética, en el caso de la traducción de textos teóricos, es, quizás, contornada por la necesidad de una elección que pretende comunicar las rarezas del pensamiento. Así, al confrontar la ética de la traducción con la ética del psicoanalista, no nos atrevemos a afirmar en qué punto se acercan o se distancian. Sin embargo, el propio ejercicio de pensarlas nos permitió tejer algunos caminos que, hasta el momento no habíamos logrado escribir.

A modo de continuidad: Lacan y la traducción

Este trabajo nace de nuestro interés por la traducción de teorías psicoanalíticas, con todos los sentidos, direcciones que de ello se despliega. Desde luego, también proviene de las preguntas que surgen en nuestra actividad como traductoras, especialmente por el hecho de que cada traducción destila huellas de otras traducciones.

En 2019, a partir de una investigación en la que fuimos recogiendo las menciones sobre traducción en los seminarios de Lacan, logramos ordenar algunas categorías de análisis:

1. Lacan comenta traducciones de textos freudianos –francés, inglés. Apunta problemas (errores) de las traducciones.
2. Lacan menciona y comenta traducciones de otros textos –la Biblia, Schreber, Shakespeare, Sófocles, Goethe, Platón, Heráclito, Descartes, Dante, Aristóteles, etc.
3. Lacan teoriza sobre el inconsciente a partir de la idea de traducción –el genio de la lengua, Joyce, Babel, la traducción como metalengua.



BIBLIOGRAFÍA:

1. Berman, A. (1984). *L'Épreuve de l'étranger*. Paris: Gallimard.
2. Berman, A. (1989 [2011]). *La traducción y sus discursos*. Traducción: John Jairo Gómez Montoya. Mutatis Mutandis. Vol. 4, Nº 2.
3. Berman, A. (1995). *Pour une critique des Traductions: John Donne*. France: Éditions Gallimard.
4. Berman, A. (1999 [2014]). *Traducción y la letra o albergue de lo lejano*. Traducción: Ignacio Rodríguez. Buenos Aires: Dedalus Editores.
5. Borges, J. L. (1926 [1997]). "Las dos maneras de traducir". En: *Textos recobrados 1919-1930*. Buenos Aires: Emecé Editores.
6. Borges, J.L. (1932 [1996]). "Las versiones homéricas". En: *Obras completas. 1923-1949*. Barcelona: Emecé.
7. Borges, J. L. (1939 [1996]). "Pierre Menard, autor del Quijote". En: *Obras completas. 1923-1949*. Barcelona: Emecé.
8. Cassin, B. (2011). *Jacques, o sofista*. Lacan, logos e psicanálise. São Paulo: Autêntica.
9. Cassin, B. (2019). *Elogio de la traducción. Complicar el Universal*. Traducción: Irene Agoff. Buenos Aires: Cuenco de la Plata.
10. Deleuze, G; Guattari. F. (2010a). 20 noviembre 1923 – Postulados de la lingüística. En: *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Traducción José Vásquez Pérez. Valencia: Pre-textos.
11. Deleuze, G; Guattari. F. (2010b). 1227 - Tratado de nomadología: la máquina de guerra. En: *Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Traducción José Vásquez Pérez. Valencia: Pre-textos.
12. Derrida, J. (2007). Geopsyoanalysis "and the rest of the world". Traducción: Peggy Kamuf. In: *Inventions of the Other, Volume I*. California: Stanford University Press.
13. Escalante, A. (s.f.). "Cartografía de um comentário de tradução".
14. Godard, B. "A ética do traduzir: Antoine Berman e a 'virada ética' na tradução. *Tradução em Revista*, 30, 2021.1, p.369-403. <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/52947/52947.PDF>
15. Holmes, J.S. (1994). *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*. Amsterdam & Atlanta, GA: Editions Rodopi.
16. Lacan, J. (1953[1988]). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. Traducción: Vera Ribeiro. En: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
17. Lacan, J. (1957 [1988]). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. Traducción: Vera Ribeiro. En *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
18. Lacan, J. (1964 [1988]). *O Seminário. Livro II*. Traducción: M.D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
19. Lacan, J. (1966 [1972]). De la estructura como "inmixing" del prerequisite de alteridad de cualquiera de los otros temas. In: Macksey, R. & Donato, E. (orgs). *Los lenguajes críticos y las*

- ciencias del hombre. Controversia estructuralista*. Traducción: José Manuel Llorca. Barcelona: Barral.
20. Lacan, J. (1976). *Le séminaire 24. L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*. Disponible en: staferla.free.fr.
 21. Lacan, J. (1975 [2016]). Conferência em Yale, 24 de novembro de 1975. En *Lacan in North America*. Traducción: Frederico Denez e Gustavo C. Volaco. p. 53. (traducción modificada). <http://www.editorafi.org>.
 22. Lages, S. (2002) Walter Benjamin: *Tradução e melancolia*. São Paulo: EDUSP.
 23. Mascheroni, G. (2014). *Los neologismos de Lacan. Una teoría en acto*. Buenos Aires: Letra Viva.
 24. Meschonnic H. (2009). *Ética y Política del traducir*. Traducción: Hugo Savino. Buenos Aires: Editorial Leviatán.
 25. Vega, M. A. (2004). *Textos clásicos de la teoría de traducción*. Madrid: Cátedra.
 26. Villanueva Jordán, I. (2001). "A través del esquema de James S. Holmes". *Revista de la Facultad de Humanidades y Lenguas Modernas*, 14.

ALBA ESCALANTE

Licenciada en Psicología (Universidad Central de Venezuela – UCV), M. Se en Lingüística Aplicada (Universidade de Brasília – UnB), Doctora en Estudios de la Traducción (Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC). Docente Adjunta del Departamento de Línguas Estrangeiras e Tradução (LET – Instituto de Letras de la UnB) y del programa de Posgrado en Estudos da Tradução (POSTRAD – UnB). Dirige el grupo de investigación: Tradução e Psicanálise, certificado por el CNPq. Miembro de APOLa Brasilia. Actualmente realiza Estudios de Posdoctorado en el Programa en Psicologia Social e Institucional (PPGPSI) en la Universidade Federal de Rio Grande do Sul (UFRGS), con la supervisión del Prof. Dr. Luciano Bedin da Costa. Psicoanalista y Traductora.
E-mail: albaescalante@unb.br

KARIME COLARES

Psicóloga formada pela Universidade de Brasília. Psicoanalista, miembro de la Sociedad Psicoanalítica APOLa y directora de la sede de Brasilia. Coautora de "Lacan. La revolución negada". Participante del grupo de investigación: Traducción y Psicoanálisis, certificado por el CNPQ.
E-mail: colares.karime@gmail.com

Psicoanálisis sin programa: un asunto murciélago que debe examinarse a la luz del día.

Psychoanalysis without a program: a bat issue to be examined in the light of day.

RAMIRO ARIEL FERNÁNDEZ.

RESUMEN:

En este trabajo se repasan algunas indicaciones sobre la particularidad del psicoanálisis que realiza Lacan en 1955 y que nos permite considerar la importancia que reviste la utilización de un programa de investigación científica para su estudio, práctica y desarrollo.

PALABRAS CLAVE: psicoanálisis – variantes de la cura – verdad – ciencia – ficción.

ABSTRACT:

This paper reviews some indications about the particularity of psychoanalysis carried out by Lacan in 1955 and that allows us to consider the importance of using a scientific research program for its study, practice and development.

KEYWORDS: psychoanalysis - variants of the cure - truth - science - fiction.

Si se observa con cuidado, en el diálogo del psicoanálisis con otras disciplinas científicas suele hallarse por parte de estas últimas un tufillo de desconfianza, acallado, disfrazado. El fantasma de la a-cientificidad persiste oculto, acechando en muchos de los interlocutores del psicoanálisis llevándolos a suponer que están dialogando con un cuerpo de saberes de larga data, operante y efectivo, pero innoble frente a la rigurosidad del método científico.

Los más progresista se jactan de dialoguistas, pero una duda, la mayoría de las veces apoyada en el desconocimiento, es reservada en el silencio.

Y los legos por su parte, resuelven el dilema llevando el asunto al terreno de la creencia o la incredulidad, como si los efectos del inconsciente dependieran de ello.

Pero este no es un tema nuevo, solo que hoy podemos leer desde una perspectiva renovada las reflexiones que Lacan introdujo al respecto en 1955. Para ello comencemos por revisar la fábula “El murciélago y las comadreja” de Esopo.

Un murciélago cayó al suelo y de inmediato fue atrapado por una comadreja que detestaba las aves. Viéndose a punto de perecer, le suplicó a la comadreja que lo dejara vivir. La comadreja se negó, diciendo que era su naturaleza ser enemiga de todas las aves. Resuelto a no darse por vencido, el murciélago le aseguró que no era un ave sino un

ratón. Dudosa, la comadreja se acercó al murciélago y al notar que este no tenía plumas, lo dejó en libertad.

A los pocos días, el murciélago volvió a caer al suelo y fue atrapado por otra comadreja. Sin embargo, esta comadreja sentía una gran hostilidad hacia los ratones. Nuevamente, el murciélago rogó por su vida. La comadreja se negó, afirmando que desde el día de su nacimiento es enemiga de todos los ratones. El murciélago le aseguró que no era un ratón sino un ave. La comadreja se acercó al murciélago y al observar sus alas, lo dejó volar. Fue así como el murciélago escapó dos veces²⁸⁰.

Esta es la fábula que utiliza Lacan para dirigirse a los analistas de la década del '50 en su texto "Variantes de la cura-tipo",²⁸¹ cuyo primer subtítulo es: "Una cuestión murciélago, examinarla a la luz del día".

La fábula es utilizada para ilustrar el lugar en el que quedaba el psicoanalista bajo la interpelación de la comunidad médica acerca del método, la técnica y la posibilidad de tipificar la cura psicoanalítica -y la forma en la que finalmente terminaban actuando bajo dichas exigencias.

Dado que este mensaje conserva gran actualidad bajo la oposición "terapia basada en evidencia científica y no", destaquemos que el valor de estas reflexiones de Lacan ha aumentado luego del corte que interpuso APOLa en los desarrollos teóricos del psicoanálisis post lacaniano desde hace aproximadamente 20 años.²⁸² Y la herramienta que ha utilizado para realizar y sostener esta operación es un programa de investigación científica. Por lo tanto, revisaremos algunos de los argumentos que propone Lacan en este texto para adecuarlos a nuestro psicoanálisis actual y al porvenir.

Comencemos primero con la siguiente afirmación:

"(...) el psicoanálisis no es una terapéutica como las demás".²⁸³

Esto se debe a que su abordaje, su objeto y sus consecuencias son diferentes a las de cualquier otra terapéutica de entre las posibles en la esfera de los tratamientos de las

²⁸⁰ Esopo. El murciélago y las comadreas.

²⁸¹ Lacan, J. (1955). Variantes de la cura tipo. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.

²⁸² Apertura para Otro Lacan, Sociedad civil. Sociedad psicoanalítica orientada con un Programa de Investigación Científica cuyo objetivo es hacer avanzar al psicoanálisis con espíritu científico, hacia el porvenir articulado con el horizonte de su época. Cuenta con sedes, representaciones y socios en más de 30 ciudades en varios continentes.

²⁸³ *Ibíd.*, p.312.

dolencias del ser humano. Aun cuando se trate de las terapias psicológicas, con las que se tiende a confundir, el psicoanálisis se diferencia en forma radical.

Si se lo juzga desde una postura tradicional y se revisan sus efectos desde la lógica de lo “terapéutico”, el psicoanalista hasta ahora no ha sabido responder más que alejándose de los estándares científicos y afirmando que lo que hace es una práctica, praxis o solo una profesión u oficio. De esta manera evita que le achaquen que su acción tiende a reconducir a lo *normal*, acción moralizante incompatible con el psicoanálisis.

Pero si acepta abiertamente que su práctica tiene efectos que pueden ser constatables: enseguida se le solicitará que los encuadre en la lógica de la *prueba científica* y realice una protocolización del tratamiento, lo que lo llevaría a salir del campo del psicoanálisis. Por ello, hasta ahora y ante esta demanda el psicoanalista tradicional negó la vertiente científica del psicoanálisis y se afirmó en una extraterritorialidad del campo de la ciencia.

Lacan afirma que en el psicoanálisis se trata de

“(…) un rigor ético fuera del cual toda cura, aun atiborrada de conocimientos, psicoanalíticos, no sería sino psicoterapia.”²⁸⁴

Agreguemos que “aún atiborrada de conocimientos psicoanalíticos” o de estadísticas,²⁸⁵ no serían más que un parche que solo funcionará como placebo. Porque las curas de la psicoterapia que se apoyan en evidencia científica en muchas ocasiones no son más que una *pseudo-cura*²⁸⁶ de manual que quedan reducidas a la formalización de un saber estructurado por una estadística que constituye un estándar impersonal. Motivo por el cual “terapiar lo psíquico” es vivido como un insulto a la inteligencia en aquellas personas con los recursos suficientes como para advertir que debajo de la indicación manualizada, se encuentra la búsqueda de una homogeneización de la subjetividad ante la cual el sentimiento de ofensa es lo menos que se puede imponer como defensa y presentar con buenos modales.

El psicoanalista se distingue del trato que dispensa otro terapeuta cualquiera en lo siguiente:

“(…) hace de una función que es común a todos los hombres un uso que no está al alcance de todo el mundo cuando porta la palabra”.²⁸⁷

²⁸⁴ *Ibíd.* p. 312.

²⁸⁵ Por cierto, muy útil en otros terrenos de la ciencia.

²⁸⁶ De paso se presenta la contracara del calificativo de pseudo-ciencia con el que tan gustosos llaman al psicoanálisis los creyentes.

²⁸⁷ *Ibíd.* p. 336.

Lo que significa que en vez de *terapiar* a un paciente con lo que es justo o correcto, el psicoanalista “calla en lugar de responder”,²⁸⁸ acogiendo el decir y habilitando la construcción conjunta de una trama constituida por significantes. Porque callar no significa no hablar, tanto como hablar no significa decir.

Continuando con las reflexiones que Lacan vuelca en su texto, debemos revisar otra de sus famosas afirmaciones:

“(…) la curación llega como beneficio por añadidura de la cura psicoanalítica”.²⁸⁹

Este enunciado posee el carácter de lo anti intuitivo y su estética funciona como un atrapamoscas que deja al lector tomado por la sensación de estar frente a una afirmación de dudoso valor, una obviedad o un despropósito.

En esta frase interactúan dos términos derivados de “cura”: “la curación” y la “cura psicoanalítica”, que aquí se refieren a cosas diferentes. Y he ahí la confusión.

Por un lado, tenemos la “cura psicoanalítica”, sobre la que podemos decir que consiste en la finalización del cuadro sintomático que trae el paciente a la consulta; y que si se continúa más allá de ese logro, se avanza sobre la resolución de la neurosis en su totalidad.

En segundo lugar, tenemos la “curación”, que llegará por añadidura al transitar un psicoanálisis.

Esta otra curación entonces, ha de tratarse de la cura de algo considerado patología, pero en un sentido más clásico del término. Ha de tratarse de la curación de las patologías propias de la esfera de las enfermedades psicológico-psiquiátricas, incluso médicas.

Es decir: transitando un psicoanálisis es posible que se produzcan cambios en la esfera de lo médico-psicológico.

¿Será esto posible?

Porque es ante esta posibilidad que se levantan las resistencias más generalizadas, ya que se trata de algo difícil de aceptar y que sucede más a menudo de lo que se supone. Recuerdo que en los comienzos de mi práctica clínica recibí a una mujer de unos 38 años de edad que se presentó como “infértil”. Pero no solo porque ella lo dijera, sino porque varios médicos y varios estudios clínicos realizados con los mejores especialistas del país confirmaban, apoyados en la más irrefutable evidencia científica, que ella era infértil. Cuestión que no se le

²⁸⁸ *Ibíd.* p. 336.

²⁸⁹ *Ibíd.* p. 312.

discutió ya que no había dudas. El diagnóstico era irrefutable. Y ante la pregunta sobre el tema, ella enumeraba las pruebas y las “eminencias” que se lo habían confirmado.

Comenzamos a tener encuentros semanales de psicoanálisis. Y al cabo de 8 meses y de hablar temas que ella afirmaba nunca haber hablado de esa forma con nadie, un buen día se sintió satisfecha y decidió interrumpir el tratamiento.

La vida continuó.

Pero aproximadamente al año de la interrupción de los encuentros, un familiar suyo, la persona que en su momento me la había derivado, me comentó sin mayores detalles, en una charla ocasional, que mi ex analizante había tenido un niño, bello y rozagante, y que para ese entonces ya contaba con unos pocos meses de vida.

Como quien percibe que hay una conexión invisible entre el tratamiento psicoanalítico y el nacimiento del bebé. Me lo comunicó incrédula, al pasar. Haciendo caso omiso de la existencia previa de los diagnósticos médicos de los que ella estaba al tanto. Cumpliendo con el dicho “nobleza obliga” y liberándose de una duda cartesiana en la que quizás haya quedado atrapada frente a la evidente modificación de la que era una verdad irrefutable. No era posible que ese joven analista que ella conocía de un ámbito cualquiera, haya podido conjurar ese milagro que desafiaba la prueba y la explicación científica.

Pero nosotros hoy aquí, podemos decir que de lo que se trata en este recorte es de la concepción de Lacan de la verdad según la cual “tiene estructura de ficción”.²⁹⁰

La verdad incuestionable del diagnóstico médico produce una ficción discursiva que toma al sujeto y lo ubica en una posición determinada. La verdad como ficción, tal como Lacan la toma de Jeremy Bentham,²⁹¹ no se trata de una ficción ubicable en el plano de lo imaginario, sino en lo real. Opera como un imposible lógico al cual no se puede llegar en forma directa, pero que bien se la puede desmontar por medio de la deconstrucción de la estructura en la que se ensambla.

Y el utilitarismo que describe Bentham para esta verdad que se revela como una ficción discursiva debería ubicarse en este caso en aquello que articula Foucault:²⁹² un aspecto de la verdad en la modernidad se centra en el discurso científico y en las instituciones que la producen, constantemente incitada por determinaciones políticas y económicas.

Es en línea con esto que ahora podemos comprender mejor la sentencia de Lacan

²⁹⁰ Bocado Crespo, E. (2006). La teoría de las no ficciones de Bentham. En *THÉMATA, Revista de filosofía*, N° 36.

²⁹¹ *Ibíd.*

²⁹² Castro, E. (2011). *Diccionario de Foucault*. Buenos Aires: Siglo XXI.

“(…) un psicoanálisis, tipo o no, es la cura que se espera de un psicoanalista”.²⁹³

Ya que incluso aquellos que no saben bien qué obtendrán y cómo será lo que obtengan de un psicoanálisis, saben o intuyen que será diferente a todo lo demás. Quizás en el punto en el que se trata de una práctica advertida de estas determinaciones político-económicas y por consiguiente, tratarse de un espacio donde el consultante futuro analizante, podrá ser escuchado.

Por último, quiero finalizar este trabajo afirmando que la utilización de un programa de investigación científica para el estudio, desarrollo y progreso del psicoanálisis, nos permite delimitar, describir y modificar, la posición de la comadreja, del murciélago y del ave. Incluyéndolos en una matriz conceptual que no excluye ni niega a ninguna, dado que busca explicarlas a todas y las ubica a cada una en su justo lugar.

²⁹³ Lacan, J. (1955). Op. cit. p. 317.

BIBLIOGRAFÍA:

1. Bocardo Crespo, E. (2006). La teoría de las no ficciones de Bentham. En *Thémata, revista de filosofía*. N° 36.
2. Castro, E. (2011). *Diccionario de Foucault*. Buenos Aires: Siglo XXI.
3. Esopo. El murciélago y las comadreja. Disponible en <https://arbolabc.com/fabulas-para-ni%C3%B1os/el-murcielago-y-las-comadreas>
4. Lacan, J. (1955). Variantes de la cura tipo. En *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.

RAMIRO ARIEL FERNÁNDEZ

Psicólogo, especialista en clínica psicológica por la UBA. Socio de APOLa desde 2009, investigador del psicoanálisis y psicoanalista.

E-mail: rapsifer@gmail.com

Intervenciones de Jacques Lacan sobre la imagen inconsciente del cuerpo de Françoise Dolto.

Interventions of Jacques Lacan on Françoise Dolto's unconscious image of the body.

ANA MARÍA FLORES BALANZA

RESUMEN:

La propuesta de este artículo es investigar la lectura que realiza F. Dolto de la teoría de J. Lacan para incluirla en sus desarrollos teóricos. Un estudio de sus términos conceptuales nos permite situar la deriva freudiana de la interpretación del significante en los psicoanálisis con niños.

PALABRAS CLAVE: significante – sujeto – imagen – cuerpo – lenguaje – psicoanálisis con niños.

ABSTRACT:

The aim of this article is to investigate F. Dolto's lecture of J. Lacan's theory to include it in her theoretical developments. A study of these conceptual terms enables us to situate the Freudian drift of the interpretation of the significant in child psychoanalysis.

KEY WORDS: significant – subject – image – body – language – child psychoanalysis.

Psicoanalistas del círculo próximo a J. Lacan, a partir de 1953, contribuyeron en Francia y España a una gran difusión del psicoanálisis en la primera infancia. Entre los analistas más conocidos por sus aportaciones y publicaciones: Françoise Dolto, Maud Mannoni, Rosine Lafort y Denis Vasse. El estudio de estos autores, en la actualidad, conlleva desambiguar a Freud de Lacan porque emerge un problema común en la lectura de relatos de casos: ¿cómo se sitúa la operatoria del significante? A partir de esta pregunta emergen otras relacionadas con el material de cada caso: ¿cómo interpretar juego, dibujo o modelado sobre transferencia? Y desde este planteamiento ¿la idea niña/niño prevalece sobre la definición de sujeto del inconsciente?, ¿se trata de una deriva hacia una psicología psicoanalítica? Las respuestas a estos interrogantes son el inicio de este trabajo que se basa en el siguiente apartado del PIC:

Respecto del psicoanálisis con niños sostenemos que el sujeto en esa práctica no tiene edad ni le falta desarrollo. La idea de un sujeto-niño, contradice la definición de sujeto que sostenemos. Rechazamos toda idea de evolución y maduración.²⁹⁴

Planteamos un estudio sobre la teoría de F. Dolto a través de recrear una dialéctica entre J. Lacan y la autora con aportaciones teóricas de A. Eidelsztein. Una primera cita de este

²⁹⁴ Eidelsztein, A. (2019) *Redacción P.I.C. APOLa. Conceptos articulados. Apartado f.* p. 26.

autor nos permite describir el problema desde una perspectiva lo más amplia posible sobre las cuestiones a tratar:

Los maestros modernos del psicoanálisis obtienen su garantía de la experiencia porque creen que lo que experimentan es real, por eso creen adquirir su saber mediante años de práctica. Lo que no se pone en tela de juicio es que la experiencia puede ser imaginaria. Si nos sostenemos en la experiencia es porque hay un punto que no cuestionamos: el valor de lo vivido como real.²⁹⁵

F. Dolto apoya a J. Lacan cuando emprende su enseñanza a partir de 1953. En esos momentos, es una psicoanalista reconocida por su clínica y desarrollos teóricos. Además, tiene una gran influencia entre jóvenes psicoanalistas. Colabora con conferencias sobre su práctica clínica la noche anterior a algunas de las clases de los seminarios de J. Lacan. El psicoanalista G. Guillerault,²⁹⁶ que trabajó con F. Dolto y participó en la edición de sus obras, comenta que la elaboración sobre la Imagen Inconsciente se realiza a través de tres artículos publicados en los años 1956, 1957 y 1958 en los cuales no hay todavía una referencia al estadio del espejo. Posteriormente, en la década de los años '70, la autora reelabora versiones posteriores de dichos artículos que incluyen el estadio del espejo. Y concluye sus desarrollos teóricos con la publicación en 1983 de *La imagen inconsciente del cuerpo*.

La lectura de su obra nos permite puntualizar dos cuestiones: la primera, la interpretación de F. Dolto sobre algunos desarrollos teóricos de J. Lacan que la llevan a afirmar que su teoría se apoya en conceptos lacanianos. Y la segunda, la consideración de la autora de que trabaja con el significante de J. Lacan. Y, en consecuencia, este estudio sigue las implicaciones de esta posición teórica de F. Dolto en las intervenciones de J. Lacan relacionadas con desarrollos de la imagen inconsciente del cuerpo en los *Seminarios 2, 3, 4 y 11*.

Conceptos clave de la teoría de F. Dolto

La autora plantea a la *imagen inconsciente del cuerpo* como una imagen que desaparece en la imagen especular, la cual se basa en las vinculaciones y diferencias entre “Esquema Corporal” e “Imagen del Cuerpo” de un organismo biológico sano o insano.

²⁹⁵ Eidelsztein, A. (2022) *No hay sustancia corporal*. Buenos Aires: Letra Viva. p. 62.

²⁹⁶ Guillerault, G. (2005). *Dolto, Lacan y el estadio del espejo*. Buenos Aires: Nueva Visión. p. 98.

Imagen del Cuerpo:

Es el mediador de las tres instancias psíquicas: Ello, Yo, Superyó.²⁹⁷

Edificada en la relación de orden lingüístico con el otro constituye el medio, el puente de la comunicación interhumana.²⁹⁸

Esquema Corporal:

Es la forma estructurada de las pulsiones que emanan del substrato biológico.²⁹⁹

Relación entre Imagen Corporal y Esquema Corporal:

Si el lugar, fuente de las pulsiones, es el Esquema Corporal, el lugar de su representación es la imagen del Cuerpo.³⁰⁰

Una definición habitual de la teoría de la Imagen Inconsciente del Cuerpo aparece en una conocida entrevista de J.-D. Nasio a F. Dolto. En ella la autora ubica este concepto en relación con otros: el significante como un juego de palabras, la concepción de un “otro” en una comunicación interhumana y una referencia al Estadio del Espejo leída como narcisismo:

J.-D. Nasio - ¿Cómo se te impuso la noción de “imagen inconsciente del cuerpo”? ¿Cuál es el origen de este concepto?

F. Dolto - Esta noción resulta de un juego de palabras dividido en tres partes (...): la primera letra “I” del término “Identidad” (...) el “ma”, primera sílaba de la palabra “mamá” (...) el “gen”, última sílaba de la palabra “imagen” (...) que significa la tierra, la base e incluso el cuerpo, y también el “yo” (...). Entonces, I-ma-gen, es decir sustrato relacional al otro. Fue así como nació este término y así lo mencioné en un seminario de Lacan. Hube también de escribirle en respuesta a una carta en la que Lacan me preguntaba: “¿Pero por qué denominas a esta imagen: imagen inconsciente del cuerpo?” Hay que entender que se trata de una imagen que desaparece en la imagen especular. Con la imagen del espejo –la imagen conocida de sí mismo en el espejo- casi deja de haber imagen inconsciente del cuerpo, salvo en el sueño.³⁰¹

²⁹⁷ Dolto, F. (1990). *La Imagen Inconsciente del Cuerpo*. Barcelona: Ediciones Paidós. p. 10.

²⁹⁸ Ídem, p. 36.

²⁹⁹ Ídem, p. 33.

³⁰⁰ Ídem, p. 33-34.

³⁰¹ Nasio, J.-D; Dolto, F. (1992). *El niño del Espejo*. Barcelona: Gedisa Editorial. p. 14-15.

F. Dolto apoya su avance teórico en su práctica analítica. La lectura de su teoría se caracteriza por el relato de numerosas viñetas de casos, los cuales despliegan las significaciones e interpretaciones basadas en el material:

Dibujos, efusión de colores, formas, son medios espontáneos de expresión en la mayor parte de los niños. Les complace entonces «contar» **lo que sus manos han traducido de sus fantasmas, verbalizando** de este modo ante quien los escucha aquello que han dibujado y modelado.³⁰²

La autora establece una relación entre inconsciente, cuerpo y lenguaje. Un inconsciente en el interior de un cuerpo biológico. Y se encontrará, desde el inicio de su obra, **un problema lógico respecto a las verbalizaciones de los niños**. Y es ahí donde F. Dolto, consideramos tuvo la oportunidad de estudiar y aceptar las propuestas desde **los primeros seminarios de Lacan**: sujeto, sistema de significantes –La carta robada-, el esquema L, Otro, A. Pero ¿cómo resuelve la cuestión?:

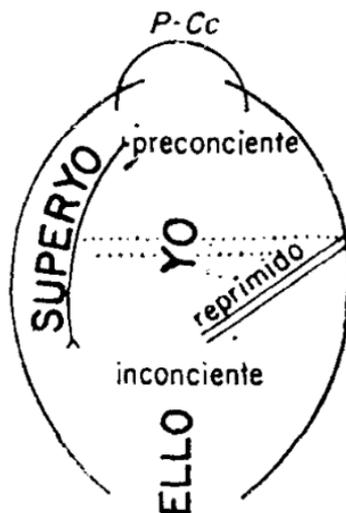
A veces esto que cuentan carece de relación lógica -para el adulto- con lo que el adulto creería estar viendo (...) **se me impuso** como una evidencia: **que las instancias de la teoría freudiana del aparato psíquico, Ello, Yo, Superyó, son localizables en cualquier composición libre, ya sea gráfica (dibujo), plástica (modelado), etc.**³⁰³

La respuesta se encuentra en la dimensión de ese “se me impuso” en su teoría. Este enunciado de la propia F. Dolto nos permite desplegar cómo la concepción de inconsciente de S. Freud atraviesa toda su obra. Intenta resolver un problema lógico con una conceptualización basada en una imaginarización de las tres instancias de la segunda tópica.

Segunda Tópica de Freud:

³⁰² Dolto, F. (1990). *La Imagen Inconsciente del Cuerpo*. Barcelona: Ediciones Paidós. p. 9.

³⁰³ Ídem,



Topología dentro-fuera.

Siguiendo el modelo evolutivo y biológico de S. Freud, Dolto realizará aportaciones a las etapas lídiminales -como más adelante comentaremos- en el *Seminario 11*. Sin embargo, la imaginización de las instancias freudianas le plantearán diversos problemas de lectura:

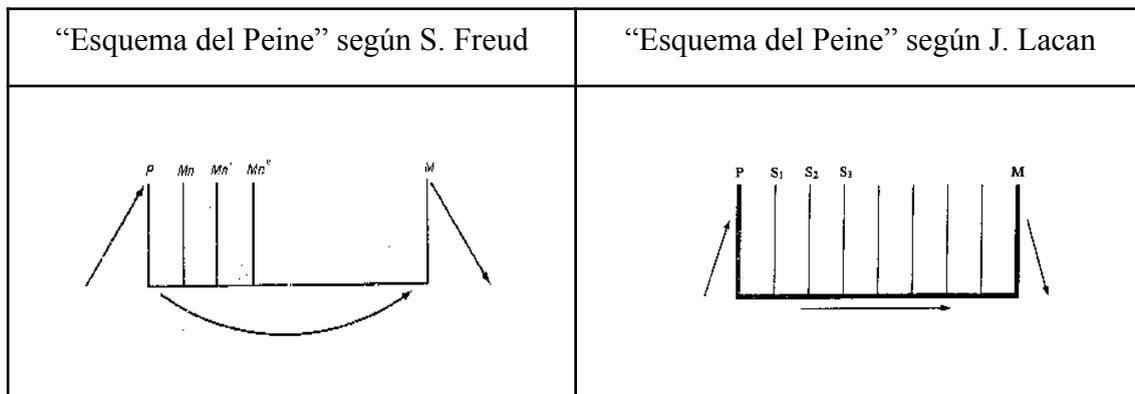
Estas **producciones del niño** son, pues, auténticos **fantasmas representados**, desde las que **se pueden descifrar** las estructuras del inconsciente. Tan sólo son **descifrables como tales por las verbalizaciones del niño, quien antropomorfiza**, da vida a las diferentes partes de sus dibujos...No otra **es la particularidad del análisis** de niños: aquello que en los **adultos** se descifra a partir de sus **asociaciones de ideas sobre un sueño** que han relatado...³⁰⁴

Las verbalizaciones del niño/a se descifran como representaciones a través de dibujos y composiciones plásticas. La pregunta es ¿cómo resuelve la representación-palabra o representación-cosa del sistema freudiano? Pregunta que dejamos abierta a la intervención del *Seminario 4* de J. Lacan.

¿Qué le permite descifrar verbalizaciones del infante como si fuesen asociaciones del análisis de sueños en adultos? La respuesta corresponde a cómo interpreta la teoría del significante en sus desarrollos teóricos.

³⁰⁴ Ídem, p. 9-10.

En el *Seminario I*,³⁰⁵ J. Lacan realiza una elaboración del esquema del peine de S. Freud,³⁰⁶ sustituyendo la huella mnémica por el significante.



Para contextualizar la problemática, dos aportaciones de A. Eidelsztein. La primera se encuentra en *el Curso de Posgrado: Desarrollos en torno a la dirección de la cura en psicoanálisis*:

Lacan propone sustituir la huella mnémica de Freud o la *Vorstellung* (representación) freudiana (...). Lacan introduce el significante en lugar de huella mnémica (...) ¿Puede entrar el significante entre P y M?

(...) Les propongo leer que cuando Lacan introduce el significante en el Esquema del Peine, lo hace para estallar dicho esquema.³⁰⁷ (...) Se trata de una maniobra de lectura de Lacan, pero la pregunta es para qué, para qué Lacan habrá leído ese costado de Freud que deja regalada la sustitución de *Vorstellung* por significante, que en cuanto tal, no significa nada...³⁰⁸

La elaboración de las respuestas a las preguntas planteadas por A. Eidelsztein, requiere de otros desarrollos del autor. En este artículo, nos limitamos a mencionar su propuesta sobre la lectura de Lacan del Esquema del Peine.

La segunda aportación se halla en el *Curso de Doctorado: Formalizaciones Matematizadas en Psicoanálisis*:

³⁰⁵ Lacan, J. (1984). *El Seminario*. Libro 1. Argentina: Paidós. p. 122.

³⁰⁶ Freud, S. (1991). *La Interpretación de los sueños (II). Sobre el sueño (1900-1901)*. Buenos Aires: Amorrortu editores. p. 532.

³⁰⁷ Eidelsztein, A. (2004). *Curso de Posgrado: Desarrollos en torno a la dirección de la cura en Psicoanálisis*. Clase 3 del 28-05-2004. Inédito. p.89.

³⁰⁸ Ídem, p. 104.

Mi impresión es que a partir del '53, él ya decidió entrar al psicoanálisis y refundarlo desde adentro (...) producir otro psicoanálisis.

(...) **no convenció de que él decía lo nuevo, convenció de que él decía correctamente lo que había dicho Freud**, y que los posfreudianos habían desviado.

Y me da la impresión de que eso, **más el retorno a Freud bajo de la forma en que lo hizo –ya que no fue un retorno crítico explícito sino un retorno crítico velado- hizo creer** a todos los seguidores de que era Freud, **que era Freud a la letra**, por eso los lacanianos se dicen freudianos. Y consideran que hay continuidad Freud-Lacan.³⁰⁹

La idea de que J. Lacan era Freud “a la letra” nos permite situar cómo F. Dolto al mismo tiempo que descifra las producciones (juego, dibujo, moldeado) a través de las verbalizaciones de los niños afirma que utiliza el significante de Lacan en su desarrollo teórico. Es decir, interpreta la sustitución de huella por significante en una lectura del esquema del peine de la primera tópica de Lacan en el *Seminario I*.

Dos consecuencias teóricas de los términos **significante y sujeto** en el *Seminario de psicoanálisis de niños I* de F. Dolto. La primera sobre la operatividad del significante:

(...) Todo feto ha apretado el cordón con sus manos, es decir que tiene una representación imaginaria del cordón en la palma de la mano. **Se trata de un significante "carnalizado"** (...) todo niño puede llegar después de cierto tiempo de vida a poner en el papel lo que sintió de manera táctil. **Es ya una metáfora táctil el dibujar**, es una transposición metafórica de una vivencia. Es ya lenguaje, pero lenguaje táctil. Es el lenguaje de la mano (...).³¹⁰

Y la segunda en cómo F. Dolto teoriza el concepto de “sujeto”. Encontramos una explicación en su respuesta a la pregunta de una participante (P):

P.: ¿Qué es lo que usted entiende por sujeto?

F. Dolto: Hablando como psicoanalista, no sé nada. Existe para algo dentro del que dice "yo". Pero el "yo" de la gramática no es el del inconsciente (...) es dinámico, a-espacial y a-temporal. Sin él, no habría lenguaje. Existe en las escansiones entre las palabras, es silencio organizador y ordenador. ¿Quién sueña? ¿Es el mí, es el yo? Tenemos que ver

³⁰⁹ Eidelsztein, A. (2006). *Curso de Posgrado: Formalizaciones Matematizadas en Psicoanálisis*. Clase 17 del 01-12-2006. Inédito. p.10-11.

³¹⁰ Dolto, F. (2009). *Seminario de Psicoanálisis de niños I*. Méjico: Siglo XXI Editores. p. 139.

con ese desconocido que permanece desconocido. El sujeto se encarna en las primeras células que van a constituir un feto (...).³¹¹

Contrastar la teorización de sujeto entre F. Dolto y J. Lacan es necesaria para abrir preguntas en los psicoanálisis con niños. Y por este motivo, consideramos oportuno el desarrollo de A Eidelsztein en el artículo *Diagnosticar el sujeto*:

Cuando Lacan introduce el concepto de sujeto, rectifica tal concepción del inconsciente, al que denomina “discurso del Otro”. Su noción de sujeto es requerida en psicoanálisis, debido a la necesidad de una instancia discursiva no individual para articular el hablanser (*parlêtre*), especialmente en su dimensión particular, y al sujeto con el que está articulado. Esta noción de sujeto se distinguirá netamente de cualquier instancia intra-corpórea; esto le permitirá adquirir una estructura como la del lenguaje, que hace que resulte inconcebible que se encuentre “dentro” de alguien. Como el lenguaje, el sujeto habitará en el campo del Otro.³¹²

A continuación, el estudio de la lectura de intervenciones de Lacan comporta, en alguna ocasión, una comparación entre las traducciones de Staferla y Paidós.

Seminario 2: en este seminario ambas traducciones hacen referencia a una presentación de F. Dolto de la cual no disponemos el texto. Y difieren en situar la clase.

Staferla: la clase es anterior a La Carta Robada. Y esclarece mejor la problemática de una dialéctica inter-humana basada en un cuerpo biológico. Así como también puntualiza una relación de símbolos con elementos energéticos referidos a la Imagen Inconsciente del Cuerpo:

(...) tratando de entender dónde tiene lugar lo esencial de la dialéctica inter-humana, Françoise Dolto nos aportó la biología.

Tomaremos la biología por antífrasis: no tiene nada que ver con la biología. Es algo que cabe en este capítulo que es una especie de manipulación de los símbolos, y la invocación de ciertos elementos muy especialmente energéticos (...).³¹³

³¹¹ Ídem, p. 155.

³¹² Eidelsztein, A. (2019). *Diagnosticar el sujeto. El sujeto lacaniano*. Disponible en: <https://www.eidelszteinalfredo.com.ar/>

³¹³ Lacan, J. (1955). *El Seminario. Libro 2*. Clase del 12 de enero de 1955. Disponible en: <http://staferla.free>. Traducción personal. p. 59.

Paidós: establece la clase en “La carta robada”. Y elimina la referencia a la dialéctica inter-humana relacionada con la Imagen Inconsciente del Cuerpo:

La cautivante disertación que escucharon ayer les presentó lo que podríamos llamar juego de la imagen y el símbolo. De los trabajos de la señora Dolto se desprende, precisamente, que en dicha relación no todo es expresable en términos genéticos (...).³¹⁴

Una manera de entender esta relación de dialéctica interhumana con la imagen y el símbolo es afirmar que la representación de un **significante carnalizado** apoya el material de análisis con niños en la teoría de la autora.

Seminario 3. Clase 13, del 14-03-1956

Las citas de este seminario corresponden a la traducción de Staferla de N. Blasco y N. Vélez, socias de APOLa. En esta clase Lacan menciona una nota dirigida a él en el seminario:

Afortunadamente no está usted solo en la Sociedad Psicoanalítica. Y, además, hay una mujer talentosa: Françoise Dolto, que nos muestra en sus seminarios la función esencial de la imagen del cuerpo, la manera en que el sujeto se apoya en él en sus relaciones con el mundo. Allí encontramos esa relación sustancial en la que, sin duda, se basa la relación del lenguaje, pero que es infinitamente más concreta, más sensible.³¹⁵

J. Lacan mantiene una postura ambigua con F. Dolto sin especificar sus diferencias, pero precisando la existencia de obstáculos en su transmisión:

No critico en absoluto lo que enseña Françoise DOLTO, porque precisamente, en la medida en que hace uso de su técnica, de esta extraordinaria aprehensión, de esta **sensibilidad imaginaria del sujeto**, hace exactamente el mismo uso –aunque en un terreno y en unas condiciones diferentes, al menos cuando se dirige a los niños–. **Ella habla de todo esto (...). Pero esto no puede resolver la cuestión** sino hacer la

³¹⁴ Lacan, J. (1990). *El Seminario. Libro 2. Clase XVI*. Argentina: Paidós. p. 287.

³¹⁵ Lacan, J.: *El Seminario. Libro 3. Clase 13, del 14 de marzo de 1956*. Traducción de Blasco, N. y Vélez, N. Inédito. p. 215.

siguiente observación: **que aún queda alguna cosa oscura, y eso es lo que me gustaría que entendieran.**³¹⁶

La posición de J. Lacan nos abre algunas preguntas en torno a la transmisión del psicoanálisis que no abordaremos en este artículo. Y finaliza, en esta intervención, con una cita tan divulgada como controvertida:

En otras palabras, **si me dispusiera de manera que se me entendiera muy fácilmente,** es decir, que tuvieran la certeza de comprender, incluso por las premisas relativas al *discurso interhumano*, **el malentendido sería irremediable, gracias a la manera en que creo que debo abordar los problemas.**³¹⁷

Una lectura que proponemos, de este mismo *Seminario 3*, es que Lacan pretende introducir su teoría del significante y del sujeto sin que sea necesaria una crítica explícita a Freud. De esa forma, sus desarrollos teóricos le facilitarían bordear el malentendido entre los asistentes a su *Seminario 3*:

Este carácter del significante marca de manera absolutamente esencial todo lo que es del orden del inconsciente: la obra de FREUD con su enorme armadura *filológica*, que está ahí para jugar incluso en la intimidad de los fenómenos, es absolutamente impensable, **si no se pone en primer plano el predominio, la dominancia del significante en todo lo que está implicado del sujeto** en los fenómenos analíticos como tales.³¹⁸

Seminario 4. Clase 3

En esta clase, hay una referencia a una presentación de F. Dolto de la noche anterior. Tampoco disponemos del texto de la autora y por ese motivo sólo comentamos dos intervenciones de J. Lacan relacionadas con el significante y la Imagen del Cuerpo.

Primera intervención:

Subrayamos que F. Dolto sostiene en sus desarrollos una teoría del lenguaje como **primacía del lenguaje** en una relación interhumana que sustituye y desplaza a la **primacía del significante** de J. Lacan. Los seguidores de la Escuela de la autora

³¹⁶ Ídem,

³¹⁷ Ídem, p. 216.

³¹⁸ Ídem, p. 221.

sostienen críticas al significante de J. Lacan, como nos describe en diversos pasajes G. Guillerault, en *Dolto, Lacan y el estadio del espejo*.³¹⁹

En el texto de Staferla, Lacan cuestiona a Dolto el uso del significante; y de forma velada le indica que ella utiliza representación-cosa y representación-palabra:

Pero estos objetos son, a primera vista, si quisiéramos juntarlos, diríamos que son construcciones que ordenan, organizan, articulan, como hemos dicho, **una determinada experiencia**, pero lo que llama bastante la atención es que es el uso que de ello hace la operadora, en este caso la señora DOLTO: se trata de una manera muy certera de una cosa que solamente se sitúa de entrada y de una forma perfectamente comprensible, a partir de la **noción de *significante***.

Madame DOLTO lo usa **como *significante***:

- es como un *significante* que entra en juego en su diálogo,
- es como un *significante* que representa alguna cosa.³²⁰

Hay diferencias con la traducción de **Paidós**, en la cual propone una crítica de Lacan basándose en el uso que hace Dolto del signo lingüístico:

A primera vista se trata, como se dijo, de construcciones que ordenan, organizan, articulan algo vivido. Pero lo más chocante es el uso que de dichas construcciones hace –uso que no dudamos ni por un instante sea eficaz– la operadora, en este caso, la señora Dolto. Sin duda se trata de un hecho que sólo puede situarse a partir de **las nociones de significado y significante**, que sólo así puede entenderse. Este objeto, o supuesto objeto, esta imagen, **la señora Dolto la usa como un significante**. Como significante participa la imagen en su diálogo, como significante representa algo.³²¹

Segunda intervención: en esta ocasión, J. Lacan interroga al público presente en el seminario. En la edición de **Paidós** se encuentra la pregunta implícita en el texto:

³¹⁹ Guillerault, G. (2005). *Dolto, Lacan y el estadio del espejo*. Buenos Aires: Nueva Visión. p. 18–21.

³²⁰ Lacan, J. (1956). *El Seminario. Libro 4*. Clase 3, del 15 de diciembre de 1956. Disponible en: <http://staferla.free>. p. 20. Traducción personal.

³²¹ Lacan, J. (1990). *El Seminario. Libro 4*. Clase 3. Buenos Aires: Paidós. p. 44-45.

Me sorprende que nadie le preguntara si, aparte de ella misma, que ve todas estas imágenes del cuerpo, y un o una analista, y además de su escuela, alguien más las ve. Sin embargo, el punto importante es este.³²²

Preferimos la traducción de **Staferla** porque la pregunta explícita relaciona al niño y la Imagen Inconsciente del cuerpo:

Me asombra que nadie le haya preguntado que, si ella ve todas estas *imágenes del cuerpo*, ¿hay alguien fuera de un o una analista -y de nuevo, de su escuela- que vea en el niño estos elementos y estas imágenes? Este es el punto importante.³²³

Hemos hallado un diálogo en consonancia con la orientación del interrogante que J. Lacan ha planteado anteriormente. Se trata de la pregunta de un/una analista dirigida a F. Dolto sobre la lectura de un dibujo:

L. Zolti: (...) existe una parte del dibujo, que puede ser leída por el terapeuta sin tener que recurrir a la palabra del niño.

F. Dolto: Se trata de un lenguaje diferente del lenguaje hablado. El dibujo es una estructura del cuerpo que el niño proyecta, y con el cual articula su relación con el mundo... Concretamente, el dibujo hace existir la Imagen Inconsciente del cuerpo en su función mediadora.³²⁴

En su respuesta, la autora justifica la lectura del dibujo como una estructura del cuerpo relacionada con las tres instancias freudianas. Y de esa manera, hace prevalecer la representación sobre la teoría del significante de Lacan.

Seminario 11. Clase 5

El apartado de preguntas y respuestas sólo se encuentra en la edición de **Paidós**. J. Lacan indica una diferencia a F. Dolto relacionada con los estadios:

Dolto: No veo cómo, **para describir la formación de la inteligencia antes de los tres o cuatro años**, se puede prescindir de los estadios. Pienso que para los fantasmas de

³²² Ídem, p. 59.

³²³ Op. cit. Lacan, J. (1956). *El Seminario*. Libro 4. p. 28. Traducción personal.

³²⁴ Nasio, J. Dolto, F. (1992): *El niño del Espejo*. Barcelona: Gedisa Editorial. p. 14-15.

defensa y de velo de la castración junto con las amenazas de mutilación, es preciso referirse a los estadios.

Lacan: **La descripción de los estadios**, formadores de la Íldemo, **no debe ser referida a una pseudo-maduración natural**. Los estadios se organizan en torno de la angustia de castración.³²⁵

De esta cita nos interesa contextualizar la pregunta de Dolto. En primer lugar, es importante destacar que la autora contribuye a la teoría de Freud. Las etapas de la Íldemo consideradas evolutivas tienen como destino las castraciones simbólicas. Y hace aportaciones diversas a las etapas como las que denomina del nacimiento, oral, anal, uretral y genital. Un ejemplo es el caso de la niña de la boca mano –de 5/6 años de edad– relatada en la entrevista de J. Nasio a F. Dolto:

J.-D. Nasio comenta (...) niña que no podía aprehender con la mano los objetos.

F. Dolto: (...) se trataba de una niña que ya no sabía que tenía manos, ni que las manos eran orificios orales y anales (...) en el estadio oral el niño desplaza la oralidad a todas partes, y precisamente, son las manos las que, como una boca, saben agarrar, soltar y hablar. Fue por esta razón que al tenderle la pasta (...) Le dije: “Puedes agarrarla con tu boca de mano” (...) si la hubiese invitado a tomar el objeto formulándole: “Agarra con tu mano la pasta de modelar”, o “Modela alguna cosa”. Estas últimas palabras hubieran quedado vacías de sentido y no hubieran provocado efecto alguno. Mientras que mediante la frase “Agárrala con tu boca de mano” le puse una boca en la mano, como si mi palabra hubiese sido un enlace entre su boca y su mano.

J.-D. Nasio: Ahí nos das un excelente ejemplo de intrincación de las zonas erógenas.

F. Dolto: Exactamente. La relación entre el Esquema Corporal y la Imagen del Cuerpo está constituida por gran cantidad de intrincaciones pulsionales.³²⁶

Y, en segundo lugar, planteamos por qué F. Dolto no puede renunciar a la biología ni a términos evolutivos o de desarrollo en su clínica. Hay una problemática que F. Dolto no resuelve en su teoría y que formula, a veces, **como el niño o como el sujeto a la espera de la simbolización**.³²⁷ ¿Qué insiste en su clínica? ¿Cuál es el obstáculo? La propuesta inicial de este artículo nos abre a continuar la investigación sobre la influencia implícita de las teorías

³²⁵ Lacan, J. (1987). *El Seminario. Libro 11*. Clase 5: Apartado de preguntas y respuestas. España: Paidós. p.72.

³²⁶ Op. cit. Nasio, J.-D.; Dolto, F. (1992). *El niño del Espejo*. p. 25–26.

³²⁷ Dolto, F. (1990). *La Imagen Inconsciente del Cuerpo*. Barcelona: Ediciones Paidós. p. 36.

de la adquisición y del desarrollo del lenguaje en los análisis con niños. Y finalizamos con una cita de A. Eidelsztein sobre la ética:

Lo que les propongo es que la forma de sostener la posición ética del psicoanálisis y la diferencia que el psicoanálisis sostiene o debería hacerlo respecto de otras disciplinas es manteniendo la distinción entre lo tridimensional y lo bidimensional, que es consecuencia de admitir la estructura del significante.³²⁸

³²⁸ Eidelsztein, A. (2022) *No hay sustancia corporal*. Buenos Aires: Letra Viva. p. 20.

BIBLIOGRAFÍA:

1. Dolto, F. (1990). *La Imagen Inconsciente del Cuerpo*. Barcelona: Ediciones Paidós
2. Dolto, F. (2009). *Seminario de Psicoanálisis de niños I*. Méjico: Siglo XXI editores.
3. Eidelsztejn, A. (2004): *Curso de Posgrado “Desarrollos en torno a la dirección de la cura en Psicoanálisis”*. Buenos Aires: Inédito.
4. Eidelsztejn, A. (2006): *Curso de Posgrado “Formalizaciones Matemáticas en Psicoanálisis”*. Buenos Aires: Inédito.
5. Eidelsztejn, A. (2019) *Redacción P.I.C. APOLa*.
6. Eidelsztejn, A. (2019). *Diagnosticar el sujeto. El sujeto lacaniano*. Artículo en Publicaciones: <https://www.eidelsztejnalfredo.com.ar/>
7. Eidelsztejn, A. (2022) *No hay sustancia corporal*. Buenos Aires: Letra Viva.
8. Freud, S. (1991): *La Interpretación de los sueños (II). Sobre el sueño (1900-1901)*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
9. Guillerault, G. (2005). *Dolto, Lacan y el estadio del espejo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
10. Lacan, J. (1984): *El Seminario. Libro 1*. Buenos Aires: Paidós.
11. Lacan, J. *El Seminario. Libro 2*. Disponible en: <http://staferla.free>.
12. Lacan, J. (1990): *El Seminario. Libro 2*. Buenos Aires: Paidós.
13. Lacan, J. *El Seminario. Libro 3*. Traducción de Staferla Blasco, N. y Vélez, N. Inédito.
14. Lacan, J. (1990): *El Seminario. Libro 3*. Buenos Aires: Paidós.
15. Lacan, J. *El Seminario. Libro 4*. Disponible en: <http://staferla.free>.
16. Lacan, J. (1990): *El Seminario. Libro 4*. Buenos Aires: Paidós.
17. Lacan, J. (1987): *El Seminario. Libro II*. España: Paidós.
18. Nasio, J.-D.; Dolto, F. (1992). *El niño del Espejo*. Barcelona: Gedisa Editorial.

ANA MARÍA FLORES BALANZA

Psicoanalista e investigadora. Socia de APOLa. Licenciada en Psicología por la Universidad Autónoma de Barcelona. Diploma de Logopedia del Hospital de S. Pau Barcelona. Ex-docente logopeda en Centros de Enseñanza en Cataluña. Cursos de doctorado de Lingüística Aplicada en la Universidad Autónoma de Barcelona. Ex-docente Máster de Logopedia: trastornos del lenguaje y sesiones clínicas ISEP Barcelona. Lic. Historia Contemporánea Universidad de Barcelona. Escritora. floresb.anamaria@gmail.com

Una lectura decolonial del objeto mirada.

A decolonial reading of the gaze object.

LEANDRO GÓMEZ

RESUMEN:

En este trabajo se propone presentar algunas elaboraciones sobre el objeto mirada en *El Seminario 11* considerando dos escenas tomadas claves, una de Jean Paul Sartre y otra de Jacques Lacan respectivamente. Se intenta aislar una estructura topológica como condición de las "perturbaciones" producidas por el objeto mirada. De esta manera, se busca trazar los límites epistémicos, históricos y culturales de algunas tesis de Lacan sobre este objeto. No se trata de desmentir sus tesis, sino por el contrario, mostrar la falsabilidad de sus hipótesis.

PALABRAS CLAVE: mirada – perturbación – estructura – topología – decolonial.

ABSTRACT:

In this paper we propose to present some elaborations on the object of the gaze in Seminar 11, considering two key scenes taken from Jean Paul Sartre and Jacques Lacan respectively. An attempt is made to isolate a topological structure as a condition of the "perturbations" produced by the gaze object. In this way, we seek to trace the epistemic, historical and cultural limits of some of Lacan's theses on this object. The aim is not to disprove his theses, but on the contrary, to show the falsifiability of his hypotheses.

KEYWORDS: gaze - disturbance - structure - topology - decolonial.

Introducción

En esta oportunidad quiero presentar algunas notas de lectura sobre mi tema de investigación: el objeto mirada en Lacan. Este objeto que, entre las elaboraciones del objeto *a*, ocupan un lugar privilegiado tanto por la cantidad de ocasiones que Lacan dedica a su elaboración, como por el status que le otorga como paradigma del objeto en psicoanálisis.³²⁹ Sin embargo, la mirada ha despertado poco interés entre sus seguidores, y en la actualidad solo un puñado de libros se dedican a esta cuestión desde diferentes perspectivas: *El objeto del siglo* (2002), *La mirada como paradigma del objeto a* (2009), *El ojo absoluto* (2010), *El robo de la Mona Lisa* (2011), *El goce de la mirada* (2017), *La mirada en Lacan* (2019), *EL niño, el espejo y la mirada* (2019) y *El goce y la mirada* (2019).

Del recorrido hecho por estos diferentes autores lacanianos, explorando qué se sabe o qué se dice en torno a la mirada, se destacan las siguientes consideraciones: 1) todos ellos subrayan el trabajo realizado por Lacan en el *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*; 2) llevan adelante construcciones a-metódicas que no

³²⁹ Zimmerman, D. (2009): *La mirada, paradigma del objeto en psicoanálisis*. Buenos Aires:Letra Viva.

interrogan los límites o la validez de esas tesis consideradas; 3) relevan trabajos de historia, mitología, arte, psicología, pero nunca se refieren propiamente a estudios antropológicos; y finalmente 4) ninguno propone una teoría de la visión, pese a establecer la diferencia de la visión y la mirada.

A partir de este diagnóstico muy somero del estado de situación en torno al tema, me parece importante servirme de la propuesta de Sartre en *El ser y la nada*, y de Lacan en *El Seminario II*, para luego iluminarlas desde la llamada “Antropología de los sentidos”. Esa rama de la antropología que nace aproximadamente en la década del ‘80, y que se dedica a estudiar cómo se percibe en otras culturas, es decir, cómo los no occidentales explican la percepción, o incluso cómo experimentan la percepción en esas otras culturas.

Dos escenas claves

Como se sabe, Lacan utiliza la referencia a Jean Paul Sartre en *El Seminario II*, cuando tiene que abordar el tema de la mirada, repitiendo el mismo gesto que había hecho en *El Seminario I*. En el capítulo que ha titulado “La existencia del prójimo”, ubicado en la tercera y última parte de *El Ser y la Nada* (1993), el filósofo francés introduce el tema de la Mirada en plena elaboración de su ontología anonadante para reflexionar sobre el para-otro, es decir, como yo me constituyo en relación a otro. Para Sartre existe un para-sí “anonadante”,³³⁰ que ve el mundo desde un punto central y fijo, y ordena todo a su alrededor desde categorías objetivantes. Estoy yo como eje del mundo, y todos los otros son objetos para mí, el problema es cómo puedo establecer la existencia de un prójimo, de una otredad que no sea un objeto, y he ahí que se sirve de la Mirada. El ejemplo más esclarecedor que nos aporta en el texto es el de la plaza pública:

Estoy en una plaza pública. No lejos de mí hay césped y, a lo largo de él, asientos. Un hombre pasa cerca de los asientos. Veo a aquel hombre, lo capto a la vez como un objeto y como un hombre³³¹.

En una plaza pública, está el césped, los asientos, un hombre y algunos otros objetos, y todo eso se despliega ante mí que soy el centro irreductible de ese campo visual. Sin embargo, puede pasar que de pronto descubra que alguien que me mira, y en ese momento de

³³⁰ Utilizo el término que aparece en *El Seminario II*, pero sería más correcto “nadificante”, “nihilizante”, el “nulifica” (néantiser) para traducir el neologismo propuesto por Sartre.

³³¹ Sartre J-P. (1993). *El ser y la nada*. Buenos Aires. Losada. p. 329

sorpresa me constituyo siendo objeto de la Mirada del otro: “En la revelación y por la revelación de mi ser-objeto para otro debo poder captar la presencia de su ser-sujeto”.³³² De pronto, las categorías cambian, y dejo de ser el centro, para ser un objeto en la centralidad de otro, y es este es el aspecto que rescata Lacan:

La mirada, tal como la concibe Sartre, es la mirada que me sorprende, y me sorprende porque cambia todas las perspectivas, las líneas de fuerza, de mi mundo y lo ordena, desde el punto de nada donde estoy, en una especie de reticulación radiada de los organismos.³³³

Se podría decir que este sujeto que se experimenta como centro organizador del mundo, de un momento a otro, se descubre siendo un objeto, dando lugar así a la aparición de una verdadera otredad. Sin dudas, se trata en el fondo de una cuestión topológica; hay un primer sujeto de la visión centrado y luego un sujeto descentrado por la mirada del Otro, con el concomitante efecto perturbador que se puede expresar en la sorpresa, pero también en la vergüenza, el miedo, etc. Esta es la versión sartreana del problema. Lacan, por su parte, propone otra dimensión a partir de una anécdota personal presentada -y muy comentada- en *El Seminario 11*:

Tenía yo entonces unos veinte años —época en la cual, joven intelectual, no tenía otra inquietud, por supuesto, que la de salir fuera, la de sumergirme en alguna práctica directa, rural, cazadora, marina incluso. Un día, estaba en un pequeño barco con unas pocas personas que eran miembros de una familia de pescadores de un pequeño puerto. En aquel momento, nuestra Bretaña aún no había alcanzado la etapa de la gran industria, ni del barco pesquero, y el pescador pescaba en su cáscara de nuez, por su cuenta y riesgos. A mí me gustaba compartirlos, aunque no todo era riesgo, había también días de buen tiempo. Así que un día, cuando esperábamos el momento de retirar las redes, el tal Petit-Jean, como lo llamaremos —al igual que toda su familia, desapareció muy pronto por culpa de la tuberculosis, que era verdaderamente la enfermedad ambiental en la cual toda esa capa social desplazaba— me enseñó algo que estaba flotando en la superficie de las olas. Se trataba de una pequeña lata, más precisamente, de una lata de sardinas. Flotaba bajo el sol, testimonio de la industria de conservas que, por lo demás, nos tocaba

³³² Ídem. p. 330.

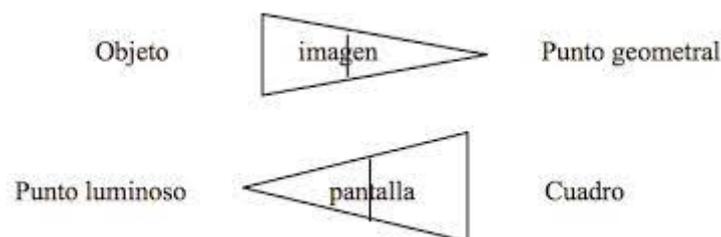
³³³ Lacan J. (2015). El Seminario Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Buenos Aires Paidós. p. 90.

abastecer. Resplandecía bajo el sol. Y Petit-Jean me dice —*¿Ves esa lata? ¿La ves? Pues bien, ¡ella no te ve!*³³⁴

Lacan dice que este chiste que le hace el Pequeño Juan no le causó en ese momento ninguna gracia, así que decide analizar por qué, llegando a la conclusión de que efectivamente la lata no lo ve, sino que lo “mira a nivel del punto luminoso”.³³⁵ ¿Cuál es el tema en cuestión? Desde el punto de vista de la lata, lo que le retorna a Lacan es que él es un joven intelectual metido entre esos pescadores que se estaban ganando la vida luchando contra la naturaleza, en fin, su lugar allí es el de “una mancha en el cuadro”.³³⁶ Él desentona con toda la situación. La anécdota muestra que los hombres se daban cuenta de eso, y se lo hacían saber por medio de ese pequeño comentario irónico, pero es por la lata que él también cae en la cuenta de su lugar en el “cuadro” de situación.

¿Qué hace la lata? Pone en evidencia la red de significantes que estructuran la escena, porque a partir de allí entran en juego una serie de elementos constituyentes como ser, la cuestión de los estratos sociales, la condición de cada uno, el lugar de Lacan en la situación, como lo conciben los otros, etc., todo eso que no está en ningún lugar. Eso empieza a mostrarse en la medida en que la lata entra en acto, y la situación para el mismo Lacan, se reorganiza a partir de ese punto luminoso. Se puede decir que aquí también la visión se perturba a partir de un elemento opaco que constituye la alteridad, que Lacan va a llamar: “la mirada”. No es la mirada de alguien, sino cualquier cosa que perturbe al sujeto de la visión.

El siguiente esquema permite ubicar esto con precisión:



Postcolonialismo / Decolonialidad

³³⁴ Ídem. p. 102.

³³⁵ Ídem. 103

³³⁶ Ibidem.

Antes de continuar, es necesario precisar que hace varios años se viene configurando un campo interdisciplinario de problemáticas enmarcado primero con el nombre de postcolonialidad, o decolonialidad. Sería complicado intentar definir e incluso distinguir ambos términos, dado el carácter ambiguo y elástico, dado por sus usos, alcances, e incluso limitaciones. Sin embargo, nos interesa señalar que las genealogías epistemológicas desde las cuales se aborda esta perspectiva coinciden en señalar ciertas rupturas epistemológicas como la crítica a la razón, al progreso unilineal, la ciencia como único modo de conocimiento válido, las narraciones y mitos de Occidente, y la reivindicación de una ética pluralista hacia la autorrepresentación de los pueblos.³³⁷

Desde esta perspectiva, resulta interesante repensar las construcciones conceptuales con las que operamos cotidianamente para desterrar las operaciones etnocéntricas que universalizan formulaciones sin considerar la experiencia subjetiva de sujetos no occidentales. Es por ello que resulta interesante pasar las formulaciones de Lacan por el tamiz de estas nuevas aportaciones en el campo de las ciencias sociales en general, y en el caso que nos convoca, de la antropología en particular.

El sujeto occidental

La pregunta que resulta clave es: ¿cuál es el sujeto de la visión que resulta perturbado por la mirada? Esta pregunta no aparece planteada entre los comentaristas de Lacan porque sobreentienden que la visión es un dato de partida. Saben que es la visión, y por eso no hay que explicarla, ni teorizar al respecto. Confunden visión con percepción, y desconocen el papel que desempeña la variación histórico-cultural en la constitución de la experiencia visual y del sujeto que le corresponde. El marco desde el cual parten les impide considerar que, para que se sucedan esos fenómenos en los que el sujeto es *descentrado*, y que se exprese como una *perturbación*, tiene que haberse constituido una subjetividad que se crea realmente que es el centro del mundo, individual e intencional en el acto de ver. Ese es el sujeto que se descentra, que se perturba. Si no hay centramiento, individualidad, ni un supuesto uso volitivo de la visión, no hay condiciones de des-centramiento posibles.

La antropología hace tiempo ha mostrado que la visión no es algo natural, sino que está moldeada por un tamiz simbólico, y que existen regímenes visuales alternativos donde no hay centramiento de la subjetividad. Contrario a la subjetividad occidental y moderna que se

³³⁷ Mellino, M. (2008). *La crítica poscolonial. Capitalismo, descolonización y cosmopolitismo en los Poscolonial Studies*, Buenos Aires, Paidós.

ubica en el centro de la escena del mundo, y se auto concibe como soberana en el acto de ver. La mirada como descentramiento no es un fenómeno universalizable.

En *Antropología del cuerpo y la modernidad*, Le Breton sostiene:

La noción de persona en el sentido occidental no se encuentra en la vida social ni en la cosmología Canaca. *A fortiori*, el cuerpo no existe. Al menos en el sentido en que le otorgamos hoy en nuestras sociedades. El cuerpo, el *Karo*, se confunde con el mundo, no es el soporte o la prueba de una individualidad, no está fijada, ya que la persona está basada en fundamentos que la hacen permeable a todos los efluvios del entorno.³³⁸

Le Breton está hablando del libro *Do Kamo*, y como los Canacos nombran a sus cuerpos con los mismos términos que nombran la naturaleza, y dicen que todo lo que le pasa a la naturaleza les pasa a ellos, y todo lo que les pasa a ellos les pasa a la naturaleza. No puede haber centramiento del sujeto en esta relación de *inmixión*.³³⁹ ¿Cómo producir un des-centramiento si la subjetividad del Canaco es parte íntegra del mundo que lo rodea? Claramente, no hay posibilidad de descentramiento, ni su concomitante efecto de perturbación. De este modo, podemos observar los límites de las hipótesis de Lacan respecto de la mirada.

Otro ejemplo para pensar este tema, lo podemos ubicar en el libro de Peter Nadas, titulado *Cuidadosa localización*:

Cuando la aldea hace o percibe algo, entonces ni la acción ni la percepción tienen un sujeto, una persona, es decir, las personas implicadas, en la acción o en la percepción son devoradas ritualmente por la conciencia colectiva, y sus experiencias se atribuyen al nombre genérico que representa el lugar.³⁴⁰

Aquí las personas no tienen lugares, sino que los lugares tienen a las personas. Los sujetos tampoco tienen percepciones, sino que es una percepción colectiva. Nuevamente, en este tipo de subjetividad y en esta construcción de experiencia visual, no es posible el des-centramiento, ni la perturbación que describía Lacan porque “yo no soy un sujeto individual”, “yo no soy el que está percibiendo”, y “mi visión no es un acto volitivo”. La visión es una suerte de contacto con las cosas.

³³⁸ Le Breton D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión. p. 18.

³³⁹ Esta forma de estructuración aportada por Lacan es un gran aporte para pensar estos temas de la antropología.

³⁴⁰ Citado por Byung-chul Han. (2020). *La desaparición de los rituales*. Buenos Aires. Herder. p. 15.

Conclusiones

Las formulaciones de Lacan sobre la mirada deben ser concebidas sobre el fondo cultural que las hace posible. Para ello, hay que tener en cuenta que otros regímenes culturales son constituyentes de otras experiencias visuales distintas. Así, la antropología de los sentidos reclama marcos distintos a los propuestos por Sartre o Lacan, y se llevan mejor con las formulaciones de Merleau-Ponty, donde aparece la idea del “quiasmo”, el entrelazamiento. Esto no quiere decir que la hipótesis de Lacan sea falsa, sino que se muestra muy útil si se la reduce a la subjetividad producida en el Occidente moderno. Esto para nosotros es una ganancia porque la vuelve falsable; es una hipótesis que funciona en cierto campo restringido, y que pueden imaginarse las condiciones que la pondrían a prueba y los lugares donde ya no sería posible sostenerla.

Finalmente, los libros escogidos ponen de relieve que, al considerar al objeto mirada como una cuestión estructural, la universalizan. La estructura se vuelve sinónimo de naturaleza. De esta manera no precisan remitirse a estudios antropológicos que expliquen cómo se concibe o experimenta la visión en otras culturas, porque cuentan con explicaciones absolutas y nada situadas. Resulta necesario, entonces, estudiar cómo otros regímenes visuales para construir mejores nociones, y poder dialogar con campos vecinos.

BIBLIOGRAFÍA:

1. Byung-chul, Han. (2020). *La desaparición de los rituales*. Buenos Aires: Herder.
2. Lacan J. (2015). *El Seminario Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*: Buenos Aires Paidós.
3. Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
4. Mellino, M. (2008). *La crítica poscolonial. Capitalismo, descolonización y cosmopolitismo en los Poscolonial Studies*. Buenos Aires: Paidós.
5. Sartre, J-P. (1993). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.
6. Zimmerman, D. (2009). *La mirada, paradigma del objeto en psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra Viva.

LEANDRO GÓMEZ

Lic. En Psicología. Psicoanalista. Miembro de la Comisión Directiva de APOLa Internacional y APOLa Posadas. Profesional del Hospital de Rehabilitación en Salud Mental, Dr. Ramón Carrillo. Especialista en Salud Mental. Profesor de la Universidad de la Cuenca del Plata (UCP). Maestrando en psicoanálisis (UCP)

E-mail: psi.leandrogmz@gmail.com.ar

La neurosis infantil: una posición falsa sobre la noción de real³⁴¹

Infantile neurosis: a false position on the notion of real

MARTÍN MEZZA

RESUMEN:

En APOla se ha trabajado mucho y seriamente la responsabilidad subjetiva. Se ha hecho notar el desvío poslacaniano implícito en el sentido consagrado para la frase: “de nuestra posición de sujeto(s) somos siempre responsables”. Lo que no ha sido totalmente remarcado hasta hoy, es que la reformulación del sujeto del deseo emprendida por Lacan, y de la cual somos responsables en tanto que psicoanalistas, supone una crítica directa a los presupuestos de la neurosis infantil. Es decir, que la reformulación del sujeto del psicoanálisis implica una revisión del lugar que ocupa la infancia en nuestra tradición teórica. Aquí, desarrollaremos el diagnóstico de Lacan, que considera que encarnar nuestro sujeto en la infancia es una ilusión arcaica fecunda en errores, vinculada con la existencia de una posición falsa sobre la noción de real en el psicoanálisis. Esta posición falsa sobre la noción de real incluye una serie de prejuicios (biologicistas, evolucionistas, eurocéntricos) vinculados con los límites clínicos presentes del modelo de la neurosis infantil de la teorización freudiana. De esta manera, la reconceptualización que Lacan emprende con R-S-I, posibilita relocalizar la idea de infancia en la teoría psicoanalítica y así superar los límites clínicos y prejuicios del modelo de la neurosis infantil.

PALABRAS CLAVE: psicoanálisis – neurosis infantil – infancia – sujeto – real – prejuicios – eurocentrismo – clínica psicoanalítica.

ABSTRACT:

In APOla, much serious work has been done on subjective responsibility. The post-Lacanian detour implicit in the meaning enshrined in the phrase: "for our position as subject(s) we are always responsible" has been noted. What has not been fully remarked until today is that the reformulation of the subject of desire undertaken by Lacan, and for which we are responsible as psychoanalysts, implies a direct critique of the presuppositions of infantile neurosis. That is, the reformulation of the subject of psychoanalysis implies a revision of the place of childhood in our theoretical tradition. Here, we will develop Lacan's diagnosis, which considers that incarnating our subject in childhood is an archaic illusion fertile in errors, linked to the existence of a false position on the notion of the real in psychoanalysis. This false position on the notion of the real includes a series of prejudices (biologist, evolutionist, Eurocentric) linked to the present clinical limits of the model of infantile neurosis of Freudian theorization. In this way, the reconceptualization that Lacan undertakes with R-S-I makes it possible to relocate the idea of infancy in psychoanalytic theory and thus overcome the clinical limits and prejudices of the model of infantile neurosis.

KEYWORDS: psychoanalysis - infantile neurosis - infancy - subject - real - prejudice - eurocentrism - psychoanalytic clinic.

Si el conocimiento, en los escritos teóricos, está referido tan a menudo a algo análogo a la relación entre ontogénesis y la filogénesis, ello se debe a una confusión (...). Toda la originalidad del análisis radica en no centrar la ontogénesis psicológica en los pretendidos estadios, los cuales, literalmente, no tienen ningún fundamento discernible en el desarrollo observable en términos biológicos. El accidente, el

³⁴¹ Este artículo es una reformulación y ampliación del trabajo presentado en las terceras Jornadas Internacionales de APOla (Diciembre de 2022).

*tropiezo de la tyche anima el desarrollo entero, y ello porque la tyché nos lleva al mismo punto en el cual la filosofía presocrática buscaba motivar el mundo.*³⁴²

Introducción

En las primeras Jornadas Internacionales de APOLa (2019), presenté un capítulo de mi investigación sobre el sufrimiento neurótico en Freud y Lacan. Allí argumenté que la teoría de la neurosis de Lacan deja de lado el mecanismo del conflicto psíquico entre el yo y las pulsiones. Y que en su lugar, propone la relación entre sujeto y Otro como el conflicto más fundamental para el sufrimiento del que se ocupa el psicoanálisis (relación de confianza - paradoja entre lenguaje y habla). De allí hasta hoy, esta investigación continuó por diversos caminos. En esta oportunidad, quiero compartir con ustedes el avance que fue en la dirección de repensar el lugar teórico y clínico dado a la infancia en la etiología de las neurosis.

Primero formulo la tesis y después desarrollaré el argumento. **La tesis:** el modelo de la neurosis infantil, deducido por Freud a partir de la neurosis adulta -este no es un dato menor- y “confirmada” por la experiencia psicoanalítica directa con niños, Anna Freud, Melanie Klein y tantos otros -tampoco es un dato irrelevante que esta experiencia sea considerada por Lacan como unos de los motivos fundamentales del desvío del psicoanálisis-, constituye una “anomalía significativa”³⁴³ para la continuidad de la comprensión, tratamiento e investigación del sufrimiento neurótico – por lo menos en el marco de la teoría de Lacan.

Además, es una anomalía significativa que está atravesada por prejuicios -individualistas, biologicistas, evolucionistas y eurocéntricos-, íntimamente vinculados con dificultades clínicas. La formulación sintética de este diagnóstico podría ser: en el modelo de la neurosis infantil existe una posición falsa sobre la noción de real en juego en la experiencia psicoanalítica, que está íntimamente vinculada con los prejuicios mencionados. Mediante una “ilusión arcaica”, se ha encarnado el sujeto de la experiencia psicoanalítica en las fases psicosexuales del desarrollo evolutivo del niño -el sujeto colocado antes del discurso-, es decir, en el campo de la psicología individualista.³⁴⁴ La definición más amplia de la posición

³⁴² Lacan, J. (1984). *El Seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. p. 71.

³⁴³ Término utilizado por Imre Lakatos (1989) para explicar el funcionamiento de los programas científicos. En el curso de un programa de investigación existen muchas anomalías que son reconocidas por los investigadores, pero que no son consideradas como significativas hasta no tener la fuerza necesaria para alterar los aspectos fundamentales y eficientes del saber producido hasta el momento. Pero, después de un tiempo, algunas anomalías pueden alcanzar un carácter significativo y exigen que sean consideradas como capaces de alterar el saber producido hasta ese momento.

³⁴⁴ Tanto Lacan como los psicoanalistas post lacanianos se refieren a la psicología como una unidad. Creemos que es necesario destacar que se trata de la psicología individualista y positiva, para diferenciarla, sobre todo, de la psicología social.

falsa sobre la noción de real que articula Lacan es justamente esta, la de poner al sujeto, en este caso identificado con el individuo, antes del discurso.³⁴⁵ Posición reconocible tanto en la teorización freudiana como en la de Jean Piaget, por ejemplo.

El modelo freudiano de la neurosis infantil

Para poder probar nuestra tesis, tendremos que recorrer, aunque más no sea de una forma breve, el modelo freudiano de la neurosis infantil. Así, intentaremos demostrar los prejuicios y límites clínicos de esta elaboración teórica; y que más tarde serán objeto de la reformulación conceptual llevada a cabo por Lacan.

El adulto lleva **dentro de sí el germen** de complejos reprimidos en la infancia que van a colaborar en la **deformación del carácter y en la predisposición para una neurosis**.³⁴⁶

La neurosis infantil es una predisposición particular. Los complejos reprimidos en la infancia (pulsiones sexuales reprimidas), que están en el interior del individuo, se exteriorizan como neurosis o como deformación del carácter. Un mínimo de conocimiento de la historia de la locura permite advertir con facilidad la proximidad de esta idea con la teoría de la degeneración. La noción de predisposición, tan central para la teoría freudiana de la neurosis, mantiene una relación de intertextualidad con la producción psiquiátrica del siglo XIX (Kraepelin y Morel). Como dicen, ¡Freud es hijo de su época!

Lo que aparece hasta el sexto o séptimo año de vida **no es solamente el comienzo de la enfermedad, sino la enfermedad misma**.³⁴⁷

Si en la vida adulta surge **una neurosis**, el análisis revela, que es la **continuación directa de aquella enfermedad infantil**.³⁴⁸

Lo que se está afirmando aquí, y que constituye gran parte de nuestros prejuicios, es que no existe sufrimiento neurótico adulto. Que después de la infancia ninguna situación, por dolorosa que sea, tiene potencial etiológico para provocar un sufrimiento neurótico. No es

³⁴⁵ Lacan, J. (1965). Leçon 12. En *Séminaire 12. Problèmes cruciaux*. Disponible en: <http://staferla.free.fr/>

³⁴⁶ Freud, S. (1994 [1909]). Análisis de la fobia de un niño de cinco años. En *Obras Completas, Tomo X*. Buenos Aires: Amorrortu Ed. p. 115.

³⁴⁷ Freud, S. (1994 [1909]). A propósito de un caso de neurosis obsesiva. En *Obras Completas, Tomo X*. Buenos Aires: Amorrortu Ed. pp.130-131.

³⁴⁸ Freud, S. (1994 [1916-1917]). Conferencias de introducción al psicoanálisis. Parte III. Doctrina general de las neurosis. 23 Conferencia. Los caminos de la formación del síntoma. En *Obras Completas, Tomo XV*. Buenos Aires: Amorrortu Ed. p. 331.

difícil adivinar que desde el inicio debían existir algunas anomalías desconsideradas por no representar una amenaza importante para el modelo teórico de la neurosis infantil; o por ser pasibles de incluirse en las clasificaciones nosológicas de la neurosis de angustia y de neurastenia. Pero digamos que, en la medida en que avanzaba el descubrimiento psicoanalítico y que se ampliaba su campo de aplicación, fueron surgiendo fenómenos como las reagudizaciones sintomáticas y las neurosis traumáticas o de guerra -entre otros-, que exigieron hipótesis auxiliares más complejas para mantener la coherencia del modelo de la neurosis infantil -ya veremos esto con más detalle.

Hace mucho que sabemos que el **neurótico quedó adherido a algún punto de su pasado.**³⁴⁹

Muchísimos seres humanos siguen teniendo **una conducta infantil frente al peligro** y no superan condiciones de angustia perimidas; discutir esto significa **desconocer el hecho mismo de la neurosis**, pues justamente **llamamos neuróticas a estas personas.**³⁵⁰

Aquí está la explicación del porqué no hay neurosis propia de la vida adulta. La fenomenología del sufrimiento es entendida como una conducta infantil, no adecuada a un cierto ideal de racionalidad eurocéntrica -hombre blanco heterosexual. Se dice que muchísimos seres humanos, fijados al pasado, al principio del placer, huyen del principio de realidad, que se sustituye una acción exterior por una adaptación interior. Todos nosotros sabemos los efectos adversos que esta concepción provocó en la dirección del tratamiento, sobre todo, a partir de su operacionalización en el manejo de la transferencia. Y tampoco se nos escapa como Lacan se empeñó en modificar esta situación. Fundamentalmente, a partir de la separación conceptual entre transferencia y repetición; de la introducción del concepto de demanda; de establecer el estatuto de la falta de objeto en los tres registros; y también, por medio del tiempo lógico y el futuro anterior.

Es fácil explicar la preferencia etiológica por la primera infancia. Como sabemos, **las neurosis son perturbaciones del yo**, y no es de sorprender que este (el yo), **en cuanto es débil, inmaduro e incapaz de resistencia, fracase** frente a tareas que más tarde podría resolver con la mayor facilidad (...) En efecto, el **pequeño ser primitivo tiene que convertirse, después de unos pocos años, en un ser humano civilizado**; deberá

³⁴⁹ Ibid. p. 333.

³⁵⁰ Freud, S. (1994 [1925-1926]). Inhibición, síntoma y angustia. En *Obras Completas, Tomo XVI*. Buenos Aires: Amorrortu Ed. p. 140.

recorrer, en un brevísimo tiempo, un trecho inmenso de la **evolución cultural humana**”.³⁵¹

La preferencia de Freud por el modelo etiológico de la primera infancia, que supone una fenomenología repleta de temores infantiles frente al peligro, no obedece simplemente a su innegable talento clínico. El ojo clínico del padre del psicoanálisis mira a través de las lentes eurocéntricas de las ciencias sociales del siglo XVIII y XIX. En el modelo de la neurosis infantil, la asociación entre niño y primitivo no es casual. Es la consecuencia de la separación, histórica y social, entre primitivos y civilizados, salvajes y hombres de razón, entre América y Europa. El niño y los salvajes (los no europeos), tienen que enfrentarse –se agrega en poco tiempo– con un “enorme trecho de la evolución cultural humana”, sobreentendida como occidental. El ego tiene que poder fortalecerse, diferenciarse de ese estado primitivo (Ello) del cual surge, dice Freud, y alcanzar su autonomía. La relación entre ese “Ego” individual y diferenciado, y el eurocentrismo, fue bastante indagada por Enrique Dussel.³⁵²

La concepción de la evolución cultural europea –que está funcionando en Freud–, como bien lo muestran los estudios decoloniales, se sostiene en el mito del eurocentrismo. Este mito es producto de la articulación de algunas ideas. Básicamente:³⁵³ a) el pensamiento dualista aplicado a todo orden de realidad, primitivo-civilizado; tradicional-moderno; hombre-niño, etc.; b) evolucionismo unidireccional de un estado de naturaleza a la sociedad moderna; c) relocalización temporal de las diferencias culturales como pasado de Europa. En definitiva, se niegan las diferentes racionalidades que constituyen el cambio histórico de Europa y se las expulsa hacia el pasado primitivo ya superado.

De esta manera, la neurosis del hombre moderno pasa a representar un resto salvaje -del pasado- mal procesado y en conflicto con las exigencias del progreso civilizatorio. “Adheridos a alguna parte de su pasado”. Quien quiera levantar la duda acerca de la extensión de esta idea en la obra de Freud, puede dirigirla hacia el texto *Tótem y tabú*. Allí, además de encontrarse con la referencia constante a la antropología eurocéntrica del siglo XIX, verá surgir –imaginamos que con la misma sorpresa nuestra– el complemento eludido, reprimido, del título de dicho texto: “algunas consideraciones en la vida anímica de los salvajes y los neuróticos”. Ahora cabe preguntarse: ¿Por qué los psicoanalistas abreviamos el

³⁵¹ Freud, S. (1994 [1937-1939]). Esquema del psicoanálisis. En *Obras Completas, Tomo XXIII*. Buenos Aires: Amorrortu Ed. pp. 184-185.

³⁵² Dussel, E. (1995). *The Invention of the Americas*. Nueva York: Continuum.

³⁵³ Quijano, A. (2005). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO.

título de tan relevante artículo? Tal vez sea esta omisión la que permita que hoy día se pueda decir, sin el menor temor: “el goce mortífero imposible de simbolizar”.

Entonces, el modelo de la neurosis infantil expresa que **el hombre adulto racional y civilizado sufriría las marcas de un niño primitivo y sexual**. Freud articula magistralmente, con una incomparable potencia heurística, el sentido común del siglo XIX y lo torna un universal antropológico: **el niño es el padre del hombre**. La infancia es la fase más importante y determinante de nuestra subjetividad. La neurosis adulta es la continuidad de una neurosis infantil -el mito de la superioridad adulta.

No fue casual que en nuestro campo haya surgido la idea de la identificación con el yo, adulto, del analista. Cualquiera de nosotros podría decir que no trabajamos con esta idea y mucho menos con estos prejuicios. Puede ser. Pero aún así, no podemos estar tan seguros de no encarnar el sujeto en la infancia. Muchos pacientes lo hacen. Algunos elementos de nuestro dispositivo y la tradición de nuestro discurso pueden llevarnos, con cierta facilidad, en esa dirección. La idea, eurocéntrica, de que el niño es el padre del hombre, funciona como un supuesto universal absolutamente naturalizado. Si no se la piensa, no hay manera de que no opere en nosotros, que no se adueñe de nuestro dispositivo. En otras palabras, no alcanza con la distinción entre imaginario y simbólico.

Limitaciones teóricas y clínicas del modelo de la neurosis infantil

El límite, el imposible del modelo freudiano del sufrimiento neurótico, es la neurosis adulta. Siempre tiene que haber algo antes que haga de predisposición. ¿Por qué? Porque en Freud opera no sólo la tradición psiquiátrica del siglo XIX, sino también el prejuicio eurocéntrico -evolucionista- de superioridad, es decir, que el adulto racional y civilizado no puede sufrir por insignificantes peligros. Necesariamente la neurosis adulta tiene que ser la continuidad de la neurosis infantil. Como anticipamos, al margen de esta idea, las anomalías se multiplicaban en número e importancia. Mencionemos apenas dos de ellas, ya con sus respectivas hipótesis auxiliares, con su cinturón protector, con su heurística negativa:

- a) **Las reagudizaciones sintomáticas:** aumento de excitación por oleadas pulsionales dependientes de algún desequilibrio hormonal -como andropausia o menopausia-; y también por el establecimiento de lazos asociativos, no muy bien identificados, entre sufrimientos actuales y núcleos inconscientes inactivos hasta el momento.
- b) **El surgimiento de los cuadros de neurosis traumáticas y de guerra:** Freud admitió que para este grupo de neurosis no se pudo encontrar ni vivencias infantiles traumáticas

ni vínculo con pulsiones sexuales, es decir, que no se pudo identificar ningún vestigio de neurosis infantil. La resolución, la hipótesis auxiliar, vino a partir de establecer una equivalencia entre las pulsiones y los estímulos hiperintensos que perforan la barrera anti estímulos del yo –peligro interior y peligro exterior. A esto se le suma toda una teoría novedosa del yo de paz y de guerra, aportada por Ferenczi y Abraham.

Los límites argumentativos de este trabajo no nos permiten avanzar sobre la tan necesaria actualización de anomalías –nuevas formas de depresión, ansiedad, pánico y estrés post traumático, constituyen una vía posible para esta tarea. Pero, en esta oportunidad, nos contentaremos con evidenciar que el modelo de la neurosis infantil comenzó a producir una heurística negativa desde el inicio del siglo XIX y a la sombra del propio Freud. Si bien las hipótesis auxiliares aquí presentadas consiguen mantener dicho modelo –conflicto entre pulsiones/estímulos y el yo (débil)–, también abren la puerta de par en par, para que el descubrimiento freudiano tome la vía -el desvío, según Lacan- del análisis del yo.

En definitiva, mantener la centralidad de la infancia y la sexualidad para explicar la totalidad del sufrimiento neurótico, supone quedar presos a una parcialidad, a una vía de acceso del descubrimiento del inconsciente.

La reformulación del sujeto de Lacan supone otro real y otras posibilidades clínicas

A diferencia de los posfreudianos, Lacan no sigue la vía de las hipótesis auxiliares freudianas. Percibe la importancia de estas anomalías y les da otro tratamiento. Por eso, abre su enseñanza identificando en el análisis de niños –recuerden que era aquel que confirmaba empíricamente la hipótesis de la neurosis infantil– uno de los tres caminos por donde se operó el desvío de la verdad psicoanalítica.³⁵⁴

En APOLa, mucho se ha dicho sobre la responsabilidad subjetiva. Se ha hecho notar el desvío postlacaniano mediante la interpelación del sentido consagrado para la frase: “de nuestra posición de sujeto(s) somos siempre responsables”. Lo que no ha sido totalmente remarcado hasta hoy, es el contexto en que se da la reformulación del sujeto del deseo emprendida por Lacan. Entonces, lo que hay que rescatar, es que esta sentencia es enunciada en el contexto inmediato de una crítica directa a los presupuestos de la neurosis infantil. Es decir, que Lacan necesita comenzar haciendo responsables a los analistas por el lugar que

³⁵⁴ Lacan, J. (1998 [1953]). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. En *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 243.

ocupa la infancia, como universal antropológico, en la teoría y práctica psicoanalítica. Hablando de la neurosis infantil dice: “sin dudas forma parte de nuestro texto [la teoría psicoanalítica], ¿pero la novedad que trae el psicoanálisis se reduce a eso?”.³⁵⁵

Inmediatamente pasa a recordar que la idea de que el **infante es el padre del hombre** -la que opera en el determinismo freudiano-, es decir, la exigencia de que el hombre sea algo diferente que el infante (crecer), y que las exigencias del niño se hagan sentir perpetuamente en el hombre, no estaba presente en la época de Pascal (Siglo XVII). En esa época, dice Lacan, la referencia al pensamiento adulto no implicaba, en ningún caso, la búsqueda de una marca en el pensamiento infantil.³⁵⁶ Lacan le otorga un contexto socio-histórico muy particular a este “comercio entre la vida adulta y la infancia”: en la revolución industrial y el romanticismo inglés.

Sea como sea, establezco que toda tentativa, o incluso toda tentación en que la teoría corriente no cesa de reincidir, de encarnar más allá del sujeto, es errancia, siempre fecunda en error, y como tal equivocada. Así encarnarlo en el hombre, el cual regresa con ello al niño. Pues ese hombre será allí el primitivo, lo cual falseará todo lo del proceso primario, del mismo modo que el niño desempeñará el papel del subdesarrollado, lo cual enmascarará la verdad de lo que sucede, durante la infancia, de original.³⁵⁷

Bueno, Lacan lo dice, pero no con todas las letras. Por más crítica o posmoderna que pueda resultarnos la teoría de Lacan, no deja de tener el punto ciego del colonialismo.³⁵⁸ Algunos párrafos más arriba incorporamos, a partir de los estudios decoloniales, las letras que faltaban para identificar el contexto: eurocentrismo. Qué pasó entre la época de Pascal y el romanticismo inglés, sino la revolución industrial que tiene en su base propulsora el dominio y la exploración de América, África y, a esas alturas, también oriente.³⁵⁹ Si este no fuera el contexto al que alude Lacan, no se entiende por qué encarnar el sujeto en el hombre nos llevaría al niño y de ahí, sin escalas, hasta el primitivo o el subdesarrollado. Esta identificación entre niño y primitivo, sólo puede ser válida si se supone actuando el dominio de una cultura colonial y eurocéntrica.

³⁵⁵ Lacan, J. (2008 [1959-1960]). Aula 2. En *O seminário 7. A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 35.

³⁵⁶ Ibid. p. 36.

³⁵⁷ Lacan, J. (1999 [1966]). La ciencia y la verdad. En *Escritos 2*. México: Siglo XXI. pp. 837-838.

³⁵⁸ de Sousa Santos, B. (2000). Por que é tão difícil construir uma teoria crítica? En *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez editora. pp. 23-37.

³⁵⁹ Said, E. (1979). *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.

“De nuestra posición de sujeto somos siempre responsables”. Somos responsables de la tentación, de la “ilusión arcaica”, de retornar al modelo de la neurosis infantil para encarnar el sujeto en el hombre y propiciar así que los prejuicios evolucionistas, universalistas y biologicistas del eurocentrismo, coloquen al niño, al neurótico, en el lugar del subdesarrollado y del primitivo. En definitiva, no basta con decir que el sujeto no es lo mismo que el yo, tenemos que abandonar el modelo freudiano de la neurosis infantil, ya que es el lugar privilegiado por donde encarnamos, psicologizamos y, al parecer también colonizamos, el sujeto que formulamos.

Sin la noción de “sujeto del significante”, el psicoanálisis es proclive a deslizarse, mediante una ontologización de las pulsiones, hacia una naturalización del biopoder. Se le escapa el carácter histórico y político de los procesos de histerización del cuerpo femenino, de la pedagogía sexual de los niños y de la psiquiatrización de los placeres perversos, llevados a cabo por el somatopoder y la sexopolítica de la sociedad disciplinar (Siglo XVIII) –y del “poder farmacopornográfico” de la actualidad.³⁶⁰ En definitiva, se le ocultan los procesos, eurocéntricos, de la modernización de la sexualidad,³⁶¹ es decir, el carácter ficcional de la pulsión sexual –la repetición performativa de los procesos de construcción política.³⁶²

Pero también, esta posición, esta formulación del sujeto que se realiza en el modelo de la neurosis infantil, enmascara lo que hay de original en la infancia y que descubrió el psicoanálisis. Enmascara, y por lo tanto, es una posición falsa acerca del real psicoanalítico. Esto quiere decir que encarnar el sujeto en las fases libidinales del desarrollo psicosexual lleva a pensar, de forma equivocada, que el real en juego en nuestra experiencia está dentro del desarrollo madurativo y del determinismo natural (predisposición) –sobre este punto hubo una interesante discusión con Françoise Dolto, que se resistía a abandonar las fases libidinales y se lo hacía saber a Lacan, quien le respondía con el mal encuentro a nivel de lo sexual.³⁶³ La pseudo-maduración que organiza las fases libidinales, la psicosexualidad, se constituye en torno de una noción falsa de real.³⁶⁴ Entonces, ¿qué hay de más original en la infancia que la encarnadura primitiva del hombre y las fases psicosexuales enmascararían?

Poco importa (...) toda la serie de experiencias reales del sujeto, que van (a) inscribirse en un cierto número de respuestas gratificantes o frustrantes. Aunque sean evidentemente

³⁶⁰ Preciado, P. B. (2018). A era farmacopornográfica. En *Testo Junkie. Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1 edições.

³⁶¹ Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

³⁶² Butler, J. (2003). *Problemas de género: feminismo e a subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

³⁶³ Lacan, J. (1984). Op. cit. p. 72.

³⁶⁴ Lacan, J. (1965). Op. cit.

bastante esenciales **en la medida en que en ellas se inscribe cierta modulación de la historia del sujeto**, no interesan al análisis formal, sincrónico, al que damos proseguimiento ahora: volvamos al estadio inicial, la **relación entre la demanda y el Otro**.³⁶⁵

Es por intermedio de la demanda que **todo el pasado** se entreabre hasta **el fondo de la primera infancia**.³⁶⁶

Se trata de la relación del hombre con el lenguaje.³⁶⁷ Los efectos radicales del símbolo en el ser humano. ¿Por qué no hay psicosis infantil y sí neurosis infantil? La diferencia no estaría de ningún modo en el nivel de la ontogénesis. De hecho, en ese nivel, se puede ver con relativa facilidad, si se quiere, que en los discursos de las psicosis, incluso en los de sus allegados, están presentes los traumas sexuales infantiles, las exigencias pulsionales y todo aquello que pueda haber afectado el “frágil yo” del infante. A diferencia de la neurosis, lo que no hay en este caso, es la integración de los acontecimientos de la vida, la modulación de la historia mediante la combinatoria significativa sobre la función del significante del Nombre-del-Padre.³⁶⁸

En el fondo de la primera infancia, neurótica, no hay hechos (puros) traumáticos, ni una infancia última. Para Lacan, lo que encontramos en el fondo de la infancia es la demanda entre sujeto y Otro –el sujeto y el Otro no han hecho otra cosa que demandar. Es la demanda, neurótica, la que reabre todo el pasado y lo lleva hasta el fondo de la *infantia*.

En definitiva, no habría ninguna regresión o fijación al pasado infantil como lo propone el modelo freudiano de la neurosis infantil. El sujeto neurótico no se comportaría como un primitivo, como un niño, frente al peligro. Tampoco lo haría en la repetición que se da en el dispositivo analítico –esto es una captación imaginaria y parcial del fenómeno, como consecuencia de la posición falsa en relación al real del psicoanálisis. Entonces, lo que hay es actualización, presentificación de los significantes de un tipo particular de demanda dirigida al Otro y de éste al sujeto. Lo que hay en el fondo de todo pasado es *infantia*.³⁶⁹ Una incapacidad de hablar en relación a Otro. Es decir, un “inter-dicho que es un intra-dicho, de un entre-dos-sujetos.”³⁷⁰

³⁶⁵ Lacan, J. (2016 [1958-1959]). Aula 22. En *O Seminário 6. O desejo e sua interpretação*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 402.

³⁶⁶ Lacan, J. (1966). Leçon 23. En *Séminaire 13. L'objet*. Disponible en: <http://staferla.free.fr>

³⁶⁷ Lacan, J. (1957-1958). Leçon 21. En *Séminaire 5. Les Formations de l'inconscient*. Disponible en: <http://staferla.free.fr/>

³⁶⁸ Lacan, Jacques. (1953-1954). Leçon 15. En *Séminaire 1. Ecrits techniques*. Disponible en: <http://staferla.free.fr/>

³⁶⁹ Agamben, G. (2007). *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

³⁷⁰ Lacan, J. (1998 [1960]). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. En *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 815.

Un buen ejemplo de todo lo que venimos diciendo es el del análisis, con Lacan, de los tres médicos de Togo. Según el analista, Lacan, en el inconsciente de estos médicos no había rastro de las costumbres y creencias tribales, “primitivas”, en las que crecieron. Es decir, no había neurosis infantil, no hay rastros de aquella continuidad destacada por Freud. La infancia de estos médicos era vivida retroactivamente con las categorías edípicas impuestas en la época colonial.³⁷¹

Otra referencia importante para el argumento que venimos desarrollando es la “Conferencia de Ginebra”. Allí se dice con todas las letras que, al vérmolas con la experiencia de la infancia, lo hacemos del mismo modo que con los sueños y los actos fallidos. Esto quiere decir, en su valor de segundo relato. La infancia, como los sueños, adquiere su valor de la narración, del discurso.³⁷²

Con todo esto, no podemos menos que concluir que el fondo de la primera infancia, como el de la vida adulta, es la *infantia*. Y que esta, al tener una materialidad discursiva, nos exime de seguir el modelo de pensamiento del desarrollo madurativo. Sin este modelo, sin la naturalización y universalización de la idea de que el niño es el padre del hombre, ¿por qué deberíamos reducir la neurosis al modelo de la neurosis infantil? ¿Si, en la neurosis, la infancia es retroactiva, y puede serlo desde la propia infancia, no sería pensable que la vida adulta también es retroactiva, o incluso, una anticipación de una retroacción? ¿Dónde colocar la infancia en algunos casos de neurosis traumáticas? ¿Estamos en condiciones de afirmar que no se puede resolver cuestiones infantiles, que siempre, cualquier sufrimiento, estará necesariamente asociado con demandas edípicas? ¿Todos los fenómenos de la vida son integrados a la ley edípica? ¿Esta es la única matriz simbólica? ¿Sólo en la infancia se produce tal integración? ¿Es así en todas las culturas y sociedades?

Sobre estos interrogantes mencionaremos dos conjuntos de ideas que no podremos desarrollar aquí. El primero, se refiere a la constatación que en las diversas culturas la Ley simbólica opera en diversos planos. El complejo de Edipo ocupó -tal vez lo siga haciendo en algunas culturas-, una posición privilegiada en una etapa de la civilización occidental. Otras estructuras, en la misma cultura occidental y en otras, pueden ocupar el lugar de la integración simbólica de la Ley (Lacan lo mostró con el caso clínico referido a la Ley del Corán).

El segundo conjunto de ideas, exige que concordemos en el hecho que la captación teórica y práctica realizada por Freud sobre su propio descubrimiento fue parcial e imprecisa.

³⁷¹ Lacan, J. (1999 [1969-1970]). Clase 6. En *El Seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

³⁷² Lacan, J. (2001 [1975]). Conferencia en Ginebra sobre el síntoma. En *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial.

No es algo muy difícil de admitir en la historia de las ciencias. El modelo de la neurosis infantil es una descripción parcial e imprecisa, no sólo por la cantidad de prejuicios operantes, sino también por una deficitaria teorización del inconsciente, de los efectos del símbolo en la vida humana. Es por eso que Lacan introduce otra dimensión del traumatismo (la indeterminación) a aquella de la determinación inconsciente de la neurosis. El inconsciente, el sujeto como corte, lo que cojea, falta, tropieza, lo no realizado, se sitúa entre la causa y lo que ella afecta. ¿Esa oquedad, ese corte, se localiza solamente en la infancia? ¿Esa es su temporalidad? La repetición que se articulará a esta reconceptualización del inconsciente será la del desencuentro entre sujeto y real, no la de la reproducción del pasado en el presente.

BIBLIOGRAFÍA:

1. Agamben, G. (2007). *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
2. Butler, J. (2003). *Problemas de gênero: feminismo e a subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.
3. de Sousa Santos, B. (2000). Por que é tão difícil construir uma teoria crítica? En *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez editora. pp. 23-37.
4. Dussel, E. (1995). *The Invention of the Americas*. Nueva York: Continuum.
5. Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
6. Freud, S. (1994 [1909]). A propósito de un caso de neurosis obsesiva. En *Obras Completas, Tomo X*. Buenos Aires: Amorrortu Ed. pp.130-131.
7. Freud, S. (1994 [1909]). Análisis de la fobia de un niño de cinco años. En *Obras Completas, Tomo X*. Buenos Aires: Amorrortu Ed. p. 115.
8. Freud, S. (1994 [1916-1917]). Conferencias de introducción al psicoanálisis. Parte III. Doctrina general de las neurosis. 23 Conferencia. Los caminos de la formación del síntoma. En *Obras Completas, Tomo XV*. Buenos Aires: Amorrortu Ed. p. 331.
9. Freud, S. (1994 [1925-1926]). Inhibición, síntoma y angustia. En *Obras Completas, Tomo XVI*. Buenos Aires: Amorrortu Ed. p. 140.
10. Freud, S. (1994 [1937-1939]). Esquema del psicoanálisis. En *Obras Completas, Tomo XXIII*. Buenos Aires: Amorrortu Ed. pp. 184-185.
11. Lacan, J. (1998 [1953]). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. En *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 243.
12. Lacan, Jacques. (1953-1954). Leçon 15. En *Séminaire I. Ecrits techniques*. Disponible en: <http://staferla.free.fr/>
13. Lacan, J. (1957-1958). Leçon 21. En *Séminaire 5. Les Formations de l'inconscient*. Disponible en: <http://staferla.free.fr/>
14. Lacan, J. (2016 [1958-1959]). Aula 22. En *O Seminário 6. O desejo e sua interpretação*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 402.
15. Lacan, J. (2008 [1959-1960]). Aula 2. En *O seminário 7. A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 35.
16. Lacan, J. (1998 [1960]). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. En *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p. 815.
17. Lacan, J. (1965). Leçon 12. En *Séminaire 12. Problèmes cruciaux*. Disponible en: <http://staferla.free.fr/>
18. Lacan, J. (1999 [1966]). La ciencia y la verdad. En *Escritos 2*. México: Siglo XXI. pp. 837-838.

19. Lacan, J. (1966). Leçon 23. En *Séminaire 13. L'objet*. Disponible en: <http://staferla.free.fr>
20. Lacan, J. (1999 [1969-1970]). Clase 6. En *El Seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
21. Lacan, J. (2001 [1975]). Conferencia en Ginebra sobre el síntoma. En *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial.
22. Lacan, J. (1984). *El Seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. p. 71.
23. Preciado, P. B. (2018). A era farmacopornográfica. En *Testo Junkie. Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1 edições.
24. Quijano, A. (2005). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO.
25. Said, E. (1979). *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.

MARTÍN MEZZA

Psicoanalista argentino, Miembro de A.P.O.La Internacional y director de A.P.O.La Salvador, Brasil. Psicólogo (UBA); Magister en SMC (UNLA); Doctorado (UFBA, ISC, Brasil); Profesor de cursos de posgrado en Brasil.

E-mail: martinmezza@hotmail.com / mezzamartin@yahoo.com.ar

Lectura crítica de la noción de falta en *El malestar en la cultura*.

Critical reading of the notion of lack in *Civilization and Its Discontents*.³⁷³

HAYDÉE MONTESANO

RESUMEN:

El proyecto de investigación que quiero proponer apuesta en esta primera instancia, a formalizar el problema teórico que plantea para el psicoanálisis interrogar del valor epistemológico con el que se pondere la noción de *falta*.

La idea que da lugar a este desarrollo se genera en la conjunción de lo trabajado por Alfredo Eidelsztein, en relación a la posmodernidad y a la lectura que él nos propone sobre la obra de Marshall Sahlins. En este sentido, la idea central que retomo es el cuestionamiento a considerar la existencia de una *naturaleza humana* y, ligado a esto la idea de *una economía natural*, planteando las consecuencias que esta posición implica.

El avance de esta idea se articula con el diagnóstico de época que sostiene nuestro PIC, fundamentalmente al punto sobre la crítica a la tendencia a la biologización.

PALABRAS CLAVE: malestar– falta – sujeto – deseo – naturaleza – cultura.

ABSTRACT:

The research project that I want to propose bets, in this first instance, to formalize the theoretical problem posed for psychoanalysis to question the epistemological value with which the notion of lack is pondered.

The idea that gives rise to this development is generated in the conjunction of what Alfredo Eidelsztein worked on, in relation to postmodernity and the reading that he proposes to us about the work of Marshall Sahlins.

In this sense, the central idea that I return to is the questioning of considering the existence of human nature and linked to this; the idea of a natural economy, proposing the consequences that this position implies.

The advance of this idea is articulated with the epochal diagnosis that our SRP (Scientific Research Program) supports, fundamentally to the point about the criticism of the tendency to biologization.

KEYWORDS: discomfort – lack – subject – desire – nature - culture.

Introducción

Este avance que comparto es el primer paso de una investigación más extensa que tiene su origen en la serie de presentaciones que realizó Alfredo Eidelsztein en el año 2022, en el marco del Seminario Central de APOLa, fundamentalmente en la reunión *Ciencias de la vida y psicoanálisis, 2ª parte*.

Uno de los autores de referencia de esa presentación es Marshall Sahlins, un antropólogo que se dedicó fundamentalmente a investigar en el campo de la antropología económica. Del conjunto de sus argumentos, tomaré puntualmente una idea que es parte de su cuestionamiento a definir lo humano según una naturaleza biológica: la derivación en considerar la economía de mercado como una “economía natural”, por lo tanto inherente a la condición humana. La lógica de la economía de mercado implica un paradigma que sostiene

³⁷³ Se conserva la traducción al inglés, tal como figura en las ediciones oficiales del texto de Freud.

que las necesidades del hombre son infinitas y los recursos escasos, lo que implica sostener la permanente búsqueda de satisfacer esas necesidades, lo que en ciertos términos es pensado como *deseo*.

El punto que destacó Alfredo Eidelsztein sobre el efecto de esta idea es que pone en relación a la falta y el deseo con un estatuto universal e invariante, ya que se postula como inherente a la naturaleza humana. Esto nos lleva a cuestionar la modalidad que adquiere en el campo del psicoanálisis la condición del deseo, ya que si acordamos con la orientación del PIC, estamos ante una posición que sostiene el contexto de época, las variantes ligadas a los cambios de paradigma social y la consecuente diversidad cultural.

En el desarrollo que sigue, introducimos una primera indagación sobre la noción de *falta* en relación a la idea de *malestar*, tal como la plantea Freud en su célebre texto y en la modalidad que la lee Lacan.

Freud y “El malestar en la cultura”

El primer apartado que vamos a trabajar es el que reúne algunas de las ideas presentes en el escrito de Freud *El Malestar en la cultura*.³⁷⁴

Aun a riesgo de simplificar, me permito plantear que una de las líneas centrales de este texto de referencia formula y sostiene una tensión entre la idea de individuo humano y una hipótesis sobre la cultura. Sostener una tensión entre la particularidad del sujeto y la cultura no es un inconveniente de por sí, más todo lo contrario, pero el punto es cuando dicha tensión se define como irresoluble por estar signada en el antagonismo irreductible entre *las exigencias pulsionales y la restricción impuesta por la cultura*, tal como lo sintetiza Strachey en la Introducción del escrito de Freud.

Este procedimiento teórico se apoya en una construcción que otorga una identidad neta, ontológica, al individuo, como expresión de las características generales de la especie humana. En ese sentido, un conjunto de pulsiones que tienden a imponerse en cada uno de los individuos, desatan el conflicto para la vida en comunidad, porque lo común a todos es justamente esa tendencia a tomar al otro como destinatario de la moción sexual o agresiva, según sea el caso.

Esto se puede leer en la siguiente cita:

³⁷⁴ Freud, S. (2007). “El malestar en la cultura”. en *Obras completas. Tomo XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.

El ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad. En consecuencia, el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo.³⁷⁵

Si así queda definido el individuo humano, la cultura, por su parte, es pensada como el espacio de “freno”, “regulación” o, si se prefiere, de “restricción” a esos impulsos naturales.

Sin embargo, en su estatuto opuesto a la naturaleza, su función, evaluada en términos absolutos, es considerada fallida; Freud no escatima ejemplos tomados de la historia para avalar su hipótesis.

Podemos leer en este texto una noción de cultura entendida en términos restringidos; caracterizada por aspiraciones de racionalidad y equilibrio, relacionada con la idea de lo culto.

A su vez, desde esa concepción de una cultura racional y ajustada a la leyes, Freud le adjudica la capacidad de participar en las formaciones psíquicas del individuo al servicio de limitar la irrupción de las pulsiones en la vida social. Pareciera localizarse en este punto un modo de articulación entre la interioridad del individuo y el mundo externo.

En la siguiente cita podemos sintetizar lo central de nuestro interés en este texto:

[...] La cultura tiene que movilizarlo todo para poner límites a las pulsiones agresivas de los seres humanos, para sofrenar mediante formaciones psíquicas reactivas sus exteriorizaciones.³⁷⁶

Aún sin avanzar en los distintos capítulos que Freud destina a establecer las complejidades de la conciencia moral, el Superyó, el siempre incómodo papel del yo, tensionado entre sus raíces hundidas en el Ello y las exigencias de la vida civilizada, ya podemos localizar el eje de nuestro interés.

También, como parte de la complejidad de su sistema teórico, se presenta la condición evolutiva del ser humano, que pareciera medir su progreso en la eficacia de la cultura, pero que arrastra esos primeros pasos del *hombre primitivo* -tal como Freud lo piensa, y veremos su vigencia en lo que él considera como los salvajes, en el niño y en el neurótico.

³⁷⁵ Freud, S. (2007). Op. cit. p.108.

³⁷⁶ *Ibidem*. p.109.

Esto nos indica un criterio de universalidad que implica una esencia en lo humano, tanto para el orden de la sexualidad y su función bien distinguida entre varones y mujeres, como también de la agresividad mortífera hacia los otros que puede incluir la autodestrucción de la humanidad, en tanto más falle la cultura.

En este sentido, no resulta sencillo ni lineal entender cómo opera la condición del malestar. ¿Es estrictamente el malestar que se genera en el individuo por la renuncia pulsional en nombre de una vida en comunidad? ¿Es la falta de eficacia de la cultura que no alcanza a garantizar una vida feliz en el disfrute de la racionalidad y el refinamiento? Probablemente, el punto sigue siendo lo que Strachey presenta en su introducción al escrito de Freud: el irreductible antagonismo entre lo pulsional y la cultura.

Ahora bien, tenemos que incluir un dato, que se refiere a las razones por las cuales a los hombres se les hizo imperioso agruparse y luego generar el progreso del conocimiento; se trata de la fuerza de la naturaleza y su avasallante superioridad a la hora de medirse con la “pequeñez humana”. “Pequeñez” que se vincula directamente con el sentimiento de desamparo originario, el *Hilflosigkeit*, término con el que Freud plantea la situación en el origen del individuo, definida como desvalimiento y falta de recursos.

A partir de lo dicho ¿cómo pensar el estatuto de la falta en el contexto de la relación humanidad – cultura en los términos freudianos?

Pienso que se lo puede formular en tres registros diferenciables y relacionados entre sí.

- 1) La escasez humana que bien sintetiza el término recién mencionado: *Hilflosigkeit*, en la extensión que le damos en la relación humanidad – fuerza de la naturaleza. Podemos considerar que es una manera de plantear la falta como intrínseca a la naturaleza humana, en tanto es pensada no solamente como su circunstancia objetiva, sino además el registro experimentado y concientizado por el hombre.
- 2) El impedimento de satisfacer las mociones pulsionales también implican una forma de la falta en la incongruencia de una naturaleza humana que por una parte exige lograr su destino y por la otra se ve privada de su objeto de satisfacción. En este sentido, la pérdida se establece como una insatisfacción que persevera en la falta.
- 3) Por último, se formula la falta en los términos de la sanción legal y moral presentes en la cultura, lo que la establece en términos simbólicos, como falta al requerimiento normativo que exige la vida en sociedad.

Es interesante señalar que, en buena medida, ni siquiera es necesario transgredir fehacientemente el orden de alguna forma de legalidad para que esté presente el registro de la falta; solo con desear lo prohibido alcanza.

Con esto cerramos este punto, para introducir la lectura realizada en Lacan y que luego retomaremos en las conclusiones.

Lacan

El contexto del recorte que propongo sobre el planteo de Lacan acerca del deseo y su articulación con las nociones de cultura y falta, es la clase del 3 de junio de 1959 del *Seminario 6: El deseo y su interpretación*.³⁷⁷

En el inicio de esta clase señala la complejidad que entraña en nuestra tarea como analistas el establecimiento del deseo, plantea abordar esa complejidad situando cada uno de los pasos, de necesidad lógica, que habrá que dar para construir la dialéctica del deseo.

En ese sentido, la primera mención es al *sujeto*, al *inconsciente*; puestos los términos en esa sucesión los entendemos como elementos indisociados, uno lleva necesariamente al otro. Se trata de la modalidad del sujeto a partir de la existencia del inconsciente.

Sin embargo, no dará continuidad explícita a los términos sujeto – inconsciente, ya que plantea retomar la línea de lo que estaba trabajando en la clase precedente: el término *ser*:

Lo presenta aclarando que no considera al *ser* previo al pensamiento. Ubicado conceptualmente como siendo de lo real, pero que no puede estar más que en lo simbólico, se trata de aquello que implica decir que algo *es*; esto nos deja advertidos que se trata de lo que el lenguaje o los significantes habilitan.

Su localización es en el intervalo: donde es el menos significante de los significantes.³⁷⁸ Ese intervalo implica que está en juego una cadena significativa en relación al inconsciente, que subsiste a partir de la fórmula: todo sujeto es *ninguno*.

Esta fórmula establece la diferencia entre el *Uno* del ser y la condición de *ninguno* para el sujeto; como *ninguno* es la forma de aparecer del sujeto barrado.

Para sintetizar por razones de extensión, se puede adelantar que al estar en juego una hipótesis de sujeto que no se establece por el ser, congruentemente no habría objeto de deseo que le corresponda *per se*. Por lo tanto:

Es evidente que esto está enlazado al hecho de que, en el nivel del deseo, el objeto capaz de satisfacer no es, como mínimo, de simple acceso. Diremos incluso que no es fácil dar

³⁷⁷ Lacan, J. (2014). *El seminario. Libro 6: El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós.

³⁷⁸ *Ibidem*. p. 454.

con él, y esto se debe a razones estructurales en las que más adelante trataremos de penetrar.³⁷⁹

A continuación, Lacan pone en escena -sin explicitarlo-, el cuestionamiento a las fases evolutivas libidinales con sus respectivas correspondencias de los objetos; se pregunta irónicamente, si acaso el objeto del deseo fuera el más maduro de los objetos, el genital, entonces no se presentaría la división del objeto. Se refiere a la división entre el objeto de amor o ternura, donde habría unicidad con el otro y el plano donde ese mismo otro es instrumento del deseo. Relaciona esta idea con la tradición religiosa que distingue entre la pasión, la carnalidad y el amor de caridad.

En un desarrollo que avanza en esa línea y que suma a lo que Lacan designa: el horizonte moral e incluso social, plantea lo que vislumbra como algo presente en la experiencia contemporánea, la noción de: no podría haber satisfacción de cada uno sin la satisfacción de todos.

En lo que traza una contradicción flagrante, porque si damos lugar a la libertad en el deseo, ¿cómo podrían acceder todos a esa libertad, si esto implica la libre disponibilidad para cada uno de su deseo? A lo que concluye que la cuestión del deseo está en el primer lugar de las preocupaciones de los poderes, de la forma en la cual se lo pueda administrar en lo social y colectivo.

Es en este punto que plantea:

La cuestión es siempre atemperar cierto malestar – el *malestar en la cultura*, como Freud lo denominó. No hay otro malestar en la cultura que el malestar del deseo.³⁸⁰

Tomando en cuenta lo desarrollado hasta aquí y la cita precedente, la comparación que se puede leer entre el artículo freudiano y el planteo de Lacan es, en primera instancia, el desmontaje de la naturaleza del ser humano expresado en el individuo, a partir de la concepción del sujeto del inconciente que lejos de definirse como el Uno del ser – individuo – es *Ninguno*.

También podemos vislumbrar otro criterio para pensar el campo de la cultura al incluir la religión, lo político y el mismo discurso del psicoanálisis -entendido en este caso como la tradición freudiana que propugna en la genitalidad la madurez del individuo. Aún en la

³⁷⁹ Ibidem. p. 456.

³⁸⁰ Ibidem. p. 458.

amplitud de lo que Lacan designa como “los poderes”, es factible leer una consideración diferente a la modalidad planteada por Freud, no tanto por la lista de instituciones citadas, ya que también en el escrito freudiano está presente la religión y lo político, sino por la complejidad establecida en las contradicciones de carácter dialéctico. En Freud se trata del antagonismo entre dos términos de distinta índole: la naturaleza humana – la racionalidad de la cultura; en Lacan está en juego la relación dialéctica entre dos espacios – el sujeto y la cultura – que comparten el mismo estatuto, el campo del lenguaje.

Para cerrar este punto, diremos que la noción de falta que se puede establecer en este recorte, es el de la falta en ser del sujeto. Falta que afectará la relación al deseo, en tanto el descentramiento del objeto, pero también del sujeto; algo que Lacan localiza en la estructura, incluyendo en esto su condición intrínseca de insatisfacción.

Conclusiones

Reservé para este punto el eje metodológico que organiza nuestras investigaciones: el PIC.

A partir de la lógica del diagnóstico que se propone desde los conceptos centrales, resulta evidente la crítica a la concepción de la falta presente en la obra freudiana, la tendencia a la biologización fundada en una naturaleza humana, el individualismo que se pronuncia con la identidad del individuo como unidad de la especie y el nihilismo presente en el antagonismo irresoluble, podemos plantear que la respuesta de Freud va en la misma dirección que la razón del problema del malestar.

Por otra parte, si bien en buena medida el conjunto de argumentos que fundamentan nuestro diagnóstico se basan en la propuesta de Lacan, tomo en cuenta que trabajamos con el método *Otro Lacan*, tal como lo plantea Alfredo Eidelsztein. Esto implica que si bien la falta en ser es una respuesta congruente a la lógica del PIC, no podemos omitir que nuestro diagnóstico es de época y en ese sentido, el problema de la falta en relación al sujeto y el deseo es planteado por Lacan como una relación intrínseca de insatisfacción, como una invariante, a pesar que establece que el sujeto con el que trabajamos es el sujeto de la ciencia moderna.

Podemos hipotetizar que tal vez el problema es atar el deseo como insatisfecho a la falta en ser y dar por sentado que la pregunta por el ser es universal y, por lo tanto, atraviesa a la humanidad toda.

Cierro con una cita de Alfredo Eidelsztein de la clase 5 del seminario del 2022:

Las pulsiones (lo que mueve) viene de la sociedad y el deseo de la cultura. La energía proviene de la sociedad y el deseo como registro de lo que falta (no aquello que como objeto puedo desear) proviene de la cultura.³⁸¹

A lo que agregó, proviene de esa cultura que no puede leerse en el continuo de una hipotética esencia universal.

³⁸¹ Eidelsztein, A. (2022). *Seminario Central de APOLa. Clase 5*. Inédito.

BIBLIOGRAFÍA:

1. Eidelsztein, A. (2022). *Seminario Central. Clase 5*. Inédito.
2. Freud, S. (2007). “El malestar en la cultura”. En *Obras completas, Tomo XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.
3. Lacan, J. (2014). *El seminario. Libro 6: El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós.
4. Sahlins, M. (1983). *La economía en la edad de piedra*. Madrid: Akal.

HAYDÉE MONTESANO

Doctora en psicología por la Universidad de Buenos Aires. Psicoanalista y socia de APOLa. Docente e investigadora de la cátedra de Ética y DDHH de la Facultad de Psicología – UBA.

E-mail: haydeemontesano@gmail.com

Estudios de parentesco y psicoanálisis.

Kinship studies and psychoanalysis.

MARÍA INÉS SARRAILLET

RESUMEN:

Diversos autores y autoras procedentes del campo de la filosofía, las ciencias sociales y los estudios de género, caracterizan al psicoanálisis como una teoría de reproducción del parentesco, basada en la tematización del mito de Edipo como determinante de un orden familiar a-histórico y normalizador.

El presente trabajo se apoya en el sistema conceptual del Programa de Investigación Científica de Apola para revisar el problema planteado desde las disciplinas mencionadas, considerando la lógica del parentesco desde una perspectiva científica. Este abordaje implica rechazar el recurso al mito, e incorporar un punto de vista no esencialista, sostenido en los aportes de investigaciones etnológicas realizadas a la luz del relativismo histórico, lingüístico y cultural.

PALABRAS CLAVE: Psicoanálisis - Parentesco - Mito - Estructura - Relativismo - Anti-individualismo - Anti-biologismo - Inmixión de Otredad.

ABSTRACT:

Various authors from the field of philosophy, social sciences and gender studies characterize psychoanalysis as a theory of kinship reproduction, based on the thematization of the Oedipus myth as a determinant of an a-historical and normalizing family order.

The present work is based on the conceptual system of the Apola Scientific Research Program to review the problem raised from the aforementioned disciplines, considering the logic of kinship from a scientific perspective. This approach implies rejecting the use of myth, and incorporating a non-essentialist point of view, supported by the contributions of ethnological research carried out in the light of historical, linguistic and cultural relativism.

KEYWORDS: Psychoanalysis – Kinship – Myth – Structure – Relativism – Anti individualism – Anti biologicism – Inmixion of Otherness.

Algunos autores provenientes de la antropología y de los estudios de género consideran al psicoanálisis como un saber referido al problema del parentesco. Joan Bestard, en su libro *Parentesco y Modernidad*,³⁸² plantea que en la sociedad industrial la identidad subjetiva pierde el estatus fijo y permanente que detentaba en la época pre-moderna. Así, sostiene que se instala en la cultura occidental el sentimiento de nostalgia por la estabilidad que proporcionaría el parentesco: Identidad, permanencia, tradición, satisfacción emocional, etc. De este modo, con la profundización del individualismo, en la posmodernidad, el sentimiento de nostalgia por la familia nuclear tendería a profundizarse.

Es así que en este contexto histórico-social en el que el Estado se encarga cada vez más de la educación, la economía, y las determinaciones jurídicas, al parentesco (familia nuclear) sólo le quedaría como función la “domesticación” de los sentimientos y pasiones, dando lugar al surgimiento del psicoanálisis **como discurso del parentesco.**

³⁸² Bestard, J. (1998). *Parentesco y Modernidad*. Buenos Aires: Paidós.

A su vez, en esta misma línea argumentativa existen autoras, como Judith Butler o Gayle Rubin,³⁸³ que proponen al psicoanálisis como una **teoría de reproducción del parentesco**, con una fuerte crítica a la teoría edípica como determinación de una forma de parentesco, que plantearía un orden simbólico atemporal y normativo.

En este marco, el trabajo propuesto busca indagar de qué modo el PIC de APOLa podría responder a estos cuestionamientos, teniendo en cuenta que incluye entre sus conceptos articulados la diferenciación entre el A y el Otro histórico y encarnado, constituido al menos en tres generaciones, lo que involucra la dimensión del parentesco.

Es así que, la presente investigación en curso retoma los problemas planteados desde las disciplinas referidas, invitando a interrogarnos sobre la posibilidad de trabajar desde el PIC con una o más teorías del parentesco formuladas en antropología. En principio se tomarán los aportes de dos exponentes del campo antropológico contemporáneo que no están articulados en la obra de Lacan: David Schneider y Marilyn Strathern.

El parentesco desde el mito o el mito del parentesco.

En la clase del 18 de febrero de 1970, del *Seminario 17*, Lacan refiere haber tomado en análisis, en los años '40, a tres personas del país de Togo, que habían pasado su infancia en su país de origen. Lacan afirma allí no haber podido encontrar ninguna huella de las costumbres y creencias tribales:

En sus análisis no pude hallar lo olvidado, su inconsciente funcionaba de acuerdo a las buenas reglas del Edipo.³⁸⁴

Según nos comenta:

Era el inconsciente que les habían vendido junto con las leyes de la colonización, forma regresiva del discurso del amo. Su inconsciente no era el de sus recuerdos de infancia, sino que su infancia era vivida retroactivamente con nuestras categorías *femme-il-iales*.³⁸⁵

³⁸³ Rubin, G. (1986). "El tráfico de mujeres: Notas sobre la economía política del sexo." En *Revista Nueva Antropología*, 8 (30). p. 118. Asociación Nueva Antropología: México. p. 118. Disponible en : <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15903007>.

³⁸⁴ Lacan, J. (1992). *El Seminario. Libro 17*. Buenos Aires: Paidós. p. 96.

³⁸⁵ *Ibidem*.

Aquí resulta evidente que Lacan encuentra una seria dificultad en el planteo teórico del complejo de Edipo freudiano, formulado como universal y ahistórico, ya que señala en este momento algunas de sus consecuencias problemáticas a nivel de la cura en algunos de sus casos, constatando a su vez que se ha favorecido el olvido a partir de una operación teórica inscripta en el sentido de la cultura eurocéntrica y colonial.

En este punto, Lacan coincide con varios de los pensadores y pensadoras actuales que ponen en jaque con sus críticas el universalismo del psicoanálisis y su desconocimiento de las variaciones culturales.

Judith Butler, por ejemplo, en *El Grito de Antígona*,³⁸⁶ se interroga citando a G. Steiner: ¿Qué pasaría si el psicoanálisis hubiera tomado el drama de Antígona, en lugar de Edipo, como punto de partida? ¿Por qué el psicoanálisis se ha visto llevado a articular, en su teoría sobre las neurosis, una historia que vincula el incesto y el parricidio en lugar de otra en la que se sobrevalora la relación de hermandad y los valores ancestrales en oposición a la ley común de la Polis o del Estado? Para J. Butler, Edipo determina una forma de parentesco que se institucionaliza como orden simbólico atemporal, cuando el parentesco es social.

Una idea similar aparece en *La otra mitad de Dios*,³⁸⁷ de G. Bompiani, quien se pregunta cómo hubiese sido el castillo del Psicoanálisis si se hubiese basado en la historia babilónica de Enkidu, Gilgamesh y Humbaba. La narrativa de esta configuración mítica incluye el pasaje de una rivalidad mortal entre dos personajes (Gilgamesh y Enkidu) que deriva en una amorosa amistad entre ambos, truncada por la celosa venganza de la diosa Innana que introduce al temible Humbaba. La pendiente trágica de la historia se produce con la muerte de Enkidu, como resultado del castigo de los dioses.

¿Podríamos imaginar por un momento con qué claves interpretativas operaría un psicoanálisis fundado en el funcionamiento de las relaciones jerárquicas, de subordinación, de rebelión, amorosas, agresivas, prescriptas, proscriptas, punitivas, etc. que se desarrollan en el mito de Antígona o en la epopeya Babilónica? ¿Por qué razón se debería privilegiar el mito de Edipo en nuestra disciplina en lugar de otras formaciones míticas del imaginario Occidental? Sostener que el Complejo de Edipo fue descubierto a partir de la experiencia freudiana con sus sueños y los de sus pacientes, es desconocer que primero hace falta haber conocido la trama de la historia griega sobre el drama de Edipo para que luego, este saber previo haga lugar o produzca una “experiencia clínica” con la trama del complejo de Edipo como complejo nodular en las neurosis, tal como propone Freud.

³⁸⁶ Butler, J. (2001). *El Grito De Antígona*. Barcelona: El Roure Editorial. p. 81.

³⁸⁷ Bompiani G. (2021). *La Otra Mitad de Dios*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Ed.P.290

J. Butler, G. Steiner y G. Bompiani plantean este obstáculo de difícil resolución para una teoría que incluya elementos mitológicos en sus argumentos basales.

El Programa de Investigación Científica

El Programa de Investigación Científica elaborado en APOLa nos aporta conceptos articulados que permiten avanzar sobre este obstáculo diagnosticado por Lacan y por tantos referentes de la filosofía, antropología, feminismo, estudios de género y ciencias sociales en general, al sustituir la dimensión del parentesco pensada desde un mito por su estudio desde la perspectiva estructural:

a) Del Otro, A y A barrado. Bajo la noción de estructura con la que trabajamos, la subjetividad sólo puede ser pensada a partir de la existencia del Otro y del A; dicho de otra manera: No hay sujeto sin Otro/A en una relación de inmixión (indistinción).

1. Distinguimos Otro y A: hay diferencia entre **el Otro histórico y encarnado** y el lugar o sitio del A, según la escritura del álgebra lacaniana, que indica la batería, tesoro, enjambre y conjunto significante.

2. Distinguimos el padre (en tanto genitor) del Nombre-del-Padre (que no debe ser equiparado a ninguna persona ni a un sexo), asimismo también distinguimos la madre biológica de la Madre, en tanto encarnadura del A.³⁸⁸

Más adelante se aclara que el Otro encarnado está articulado al menos en tres generaciones y que la repetición se considera como repetición de la falla en tres generaciones:

c) Del Objeto a y del deseo:

4. La repetición en psicoanálisis será considerada como repetición de la falla entre varias generaciones y respecto de la articulación entre deseo y ley. No debe confundirse con la versión más difundida entre los psicoanalistas de encuentro imposible de la satisfacción o del objeto. Todo esto planteado en términos significantes: padre, madre, hijo, abuela, etc.) de una trama textual.³⁸⁹

³⁸⁸ APOla. (2019) Programa de investigación Científica. Redactado por A. Edielsztein. Disponible en <http://apola.online/programa>. P. 18.

³⁸⁹ Ibid. p. 22.

d) Del significante, la cadena, el inconsciente y la oquedad (béance)

5. El antecedente lógico de todo sujeto es la existencia del A - tesoro y batería del significante y su lógica- y del Otro – encarnado en alguien, articulado, al menos, en tres generaciones.³⁹⁰

Entonces “Madre”, como encarnadura del Otro, es decir el Otro histórico y encarnado en alguien, involucra las generaciones precedentes. Es imposible definir al Otro, de acuerdo a estas coordenadas, en términos de un individuo en su singularidad.

Al respecto, en su libro *No hay sustancia corporal*, A. Eidelsztein define a este Otro como “*los personajes que han representado y representan la autoridad y la incompletud del A Y del A/ en cada caso particular.*”³⁹¹

También en el curso *El cuerpo en psicoanálisis*,³⁹² que resulta el antecedente de este libro, A. Eidelsztein propone que el concepto de *lalangue* de Lacan puede considerarse como una categoría equivalente a la noción de *Otro*, que se distingue como la encarnadura del A (conjunto de los significantes) para cada caso, tramitado en tres generaciones. *Lalangue* se presenta en el psicoanálisis de Lacan como un término conceptual que no trabaja la sociología ni la antropología y que el psicoanálisis puede aportar a dichas disciplinas en un trabajo interterritorial.³⁹³ La referencia posible es el *Seminario 24*, donde se asimila a la otra escena, con estructura de parentesco.

Lacan: el parentesco de L Strauss a Needham.

Es sabido que Lacan, apoyado en la teoría de la alianza y el análisis estructural de los mitos de Lévi-Strauss, sostiene la fuerte propuesta de abandonar la versión monolítica del mito de Edipo freudiano para concebir las relaciones de parentesco y analizarlas desde el método de descomposición estructural.³⁹⁴ Es justamente el abordaje estructural levistrossiano

³⁹⁰ Ibid. p. 23.

³⁹¹ Eidelsztein, A. (2022). *No hay Sustancia corporal*. Buenos Aires: Letra Viva. p. 140.

³⁹² Eidelsztein, A. (2011). Seminario sobre el cuerpo en psicoanálisis. UBA. Inédito. Clases 8 y 9.

³⁹³ Las tres generaciones que se articulan en *lalangue* (Incluidas en el Otro para cada caso) se comportan como el sujeto, se consideran como UNO, y constituyen tres generaciones relacionadas en una estructura que no contiene ni principio, ni centro, ni fin. En cualquier caso podría incluirse, efectivamente también el trabajo analítico con una cadena de más de tres generaciones. La escritura que propone Eidelsztein en este caso es una banda de Moebius con tres (3) semitorciones, que inscriben al sujeto en sus in-versiones, r-epeticiones y relaciones oposicionales en cada generación.

³⁹⁴ En el *Seminario 8* de Lacan se despliegan los argumentos principales referidos al trabajo analítico con la legalidad que se desprende de la cadena de tres generaciones. Lacan se ocupa de tratar la historia de *Edipo Rey* como una referencia entre otras en la que se despeja la lógica entre las tres generaciones. Esta articulación se profundiza con su análisis de la Trilogía de Claudel.

del mito el modelo que Lacan utiliza para analizar la re-petición de las configuraciones significantes en la historia particular articulada en el análisis, que incluye las cadenas generacionales y la legalidad y regularidad a la que responden,³⁹⁵ En la re-escritura de la historia en un análisis se establecen las relaciones oposicionales entre los elementos de la cadena signifiante, tomando la historia particular en su dimensión de mito -no necesariamente edípico-, entendida como un conjunto de versiones del mismo en donde se despejan haces de relaciones entre sus términos que configuran un juego de repeticiones.

Sin embargo, justamente en el *Seminario 24*, en la clase del 19 de abril de 1977, a Lacan le hace falta rescatar a un crítico de Lévi-Strauss: Rodney Needham, para subrayar el carácter **no-universal del parentesco**. Para ello se apoya en el libro *El parentesco en cuestión*,³⁹⁶ de 1971. Lévi-Strauss concibe el parentesco en todas las sociedades a partir del funcionamiento de la alianza como forma reconocida de unión sexual, prohibición del incesto y división sexual del trabajo.

Pero R. Needham y E. Leach demuestran, en contra de Levi-Strauss, que no hay parentesco, ya que: no hay definiciones universales de matrimonio, incluso hay sociedades que no poseen esa expresión. En las diferentes culturas las reglas y derechos no se corresponden con un único tipo de descendencia. (matrilineal, patrilineal, etc.). Por otra parte, el término *incesto* es un concepto sociológicamente equivocado y no es universal, atendiendo a la diversidad semántica derivada de cada lengua.

Por lo tanto, el parentesco se caracterizaría como intraducible, resultaría imposible establecer correspondencias uno a uno entre los términos de las diversas culturas, ya que el parentesco está determinado por cada lengua. En este contexto de ideas nos encontramos con Lacan siguiendo a Needham:

De modo que *La parenté en question*, un libro publicado en Seuil, que *La parenté en question* pone de relieve este hecho primordial de que es... que es de la lengua de lo que se trata... no tiene para nada las mismas consecuencias... Que el analizante no hable más que de eso porque sus parientes cercanos le enseñaron la lengua... no diferencia lo que especifica su relación, la suya con sus parientes cercanos.

Es un hecho que *l'élangué*, lo escribo é-l-a-n-g-u-e, que *l'élangué* se elongan al traducirse una a la otra, pero el único saber sigue siendo saber *d'élangué*, el parentesco de hecho no se traduce, y no tiene en común más que esto: que los analizantes no hablan de otra cosa.

³⁹⁵ Este punto de vista se sostiene desde la presentación de “El mito individual del neurótico” (1953), con un planteo que toma como punto de partida una idea del mismo Lévi-Strauss (En su artículo “La eficacia simbólica”).

³⁹⁶ Needham, R. (1971). *Rethinking Kingship and Marriage*. Londres: Ed. Routledge.

Pero es completamente sorprendente que los analizantes ¡no hablen más que de eso! De modo que, indiscutiblemente, la observación de que el parentesco tiene valores diferentes en las diferentes culturas no impide que los analizantes machaquen sobre su relación con sus parientes, a los que, además, hay que llamarlos cercanos, es un hecho... es un hecho que el analista tiene que soportar. **No hay ningún ejemplo, ningún ejemplo, de que un analizante note la especificidad, la particularidad que lo diferencia de otros analizantes en su relación con sus parientes más o menos inmediatos.** El hecho de que él no hable más que de eso es en cierto modo algo que (suspira) que tapa todos los matices de su relación específica.³⁹⁷

Con el apoyo del punto de vista de R. Needham, Lacan establece entonces que la lengua y el parentesco están articulados: La lengua está estructurada y su estructura elemental es el parentesco. Pero los analizantes, que no hablan más que de sus “parientes próximos” desconocen las relaciones específicas con ellos y entre ellos. Lacan plantea que ningún analizante nota la especificidad, la particularidad que lo diferencia de otros analizantes en su relación con sus parientes más o menos inmediatos. Es evidente que la teoría del Edipo universal inmiscuida en la cultura puede tener el efecto de opacar y censurar estas diferencias, como en los pacientes del Alto Togo.

Entonces, en Lacan encontramos al menos dos pasos: la sustitución del mito de Edipo freudiano como clave para interpretar las relaciones de parentesco, por el análisis estructural, y el establecimiento necesario en las curas de las relaciones específicas con los parientes próximos, es decir, la estructura particular de la lengua en cada caso.

En apoyo a la concepción del parentesco derivada de los conceptos del Programa de Investigación Científica: David Schneider (anti-biologismo) y Marilyn Strathern (anti-individualismo).

David Schneider, antropólogo estadounidense, avanza sobre el cuestionamiento de la categoría de parentesco desde el campo de la antropología cultural (1972).³⁹⁸ A partir del análisis de la cultura de los Yap, plantea que los símbolos que definen a una persona como pariente se usan también para quienes comparten una misma nacionalidad o religión. No existiría el dominio diferenciado del parentesco, ya que se hallaría entremezclado con la dimensión de lo jurídico, la nacionalidad, lo político y lo religioso.

³⁹⁷ Lacan, J. (1974). Clase del 19 de abril de 1977. *Seminario 24: L'insu*. (Inédito).

³⁹⁸ Cf. Schneider, D. (2007). De qué va el parentesco. En *Antropología del parentesco y de la familia*. R. Parkin y L. Stone. Madrid: Ed. Universitaria Ramón Areces.

En esta revisión crítica de los estudios de parentesco postula que la antropología se ha basado en un prejuicio etnocéntrico: “la fuerza de la sangre”, ya que la categoría del parentesco fundada en las relaciones de filiación o de alianza supone que estos lazos se definen únicamente en función de la procreación y las relaciones sexuales entre hombres y mujeres. Por lo tanto, el modelo se basa exclusivamente en el parentesco biológico, que Schneider considera proveniente de la cultura europea occidental: los parientes (padre-hijo) se definen por compartir la misma sangre y por el acto de procreación-reproducción sexual: “la sangre es más pesada que el agua”. Según este modelo, que Schneider diferencia en 1984, el parentesco se concibe como un status, es una cuestión de *ser*,³⁹⁹ que se establece a partir de compartir la misma sustancia biológica. Entre los yap, en cambio, se presenta otro modelo, que implicaría concebir el parentesco como *proceso*. Las relaciones se configuran a partir de las acciones y papeles que se cumplen y no por estados de ser. La relación padre-hijo es reversible cuando el hijo es adulto y el padre anciano necesita protección, y los lazos entre la gente se constituyen a través de la tierra que se instituye como símbolo a través del cual se expresan las relaciones. La relación a la tierra es una forma de actuar y hacer. La gente pertenece a la tierra -y no la tierra a la gente-, se pertenece a la casa, y al alimento que se produce, como sustancia compartida. El vínculo no es necesariamente producto de la reproducción y no radica en la sangre. Esta versión del parentesco como sistema de símbolos y significados que dan forma a la acción, imbricado con otras dimensiones culturales, nos puede ayudar como analistas a protegernos del prejuicio biologicista en la orientación de las curas. Es decir, la superposición del término padre con el progenitor biológico, por ejemplo. A la vez, este punto de vista nos muestra al parentesco en su textura de lenguaje -es frecuente que en antropología se lo defina como idioma en el que se formulan las relaciones. En particular, Schneider lo concibe como una instancia cultural que no define el ser de ningún individuo, sino los roles y personajes móviles que se presentan en función de acciones y actitudes culturalmente condicionadas.

En el mismo sentido, el psicoanálisis que el PIC propone plantea los términos de la escena del Otro histórico inter-generacional, como significantes, al modo de personajes cuyos valores están sujetos a las variaciones de la trama textual y del acto interpretativo. Es así como cualquier valoración positiva o negativa en términos de amor, odio, rechazo, aceptación, padecimiento, goce, alivio, falta, exceso, etc, que recaiga sobre un personaje histórico puede mutar de modo tal que por ejemplo un padre, madre, hermano, esposo, etc.

³⁹⁹ Cf. Bestard, J. (1998). *Parentesco y Modernidad*. Buenos Aires: Paidós.

nunca cuente como igual a sí mismo en tanto significativo. Un pariente canalla puede dejar de serlo (y viceversa) en función de la variabilidad de las versiones textuales de la historia producidas por el acto interpretativo y el advenimiento de nuevos efectos de verdad.⁴⁰⁰

Por su parte, Marilyn Strathern, a partir de sus investigaciones en la sociedad Melanesia distingue el funcionamiento de la persona-ego como centro de la red de relaciones en el mundo occidental, -como persona-sustancia-irreductible que se relaciona con otras persona-sustancias- de la persona en los pueblos melanesios. En esta región la persona es idéntica a las relaciones. Es fruto de sus relaciones y estas forman parte integrante de ella. El *Kamo* (término que designa la entidad viva)⁴⁰¹ sólo alcanza la existencia a través de las relaciones.

Así, Strathern toma el término *Dividual* de Mc. Kim Marriot (1976) para caracterizar la persona melanesia: Es múltiple y social.⁴⁰² Nace y depende de otros. Es el **lugar** plural y compuesto de las relaciones que lo producen, una persona aparece como una versión de otros que lleva adentro. Cuando se reproduce genera **diferenciación**, se crea un conjunto de relaciones diferentes.

De este modo, la socialidad es singular y plural. No tienen lugar las categorías de individuo-sociedad, ni el rol jerárquico de lo social dominando al individuo. Plural y singular son lo mismo. La acción colectiva cuenta como una (individual), ya que se eliminan las diferencias. (Por ejemplo: en un culto, rito, o en una organización. colectiva, etc.). El género es planteado como un movimiento a partir de una androginia, una dualidad interna *dividual* que se transforma y se vuelve individual en presencia de *otro diferente* que opera como **la causa que la provoca**: (pasiva-externa), es decir, un otro como causa. El compuesto *dividual* de elementos masculinos y femeninos, netamente plural, se elimina y se eclipsa ante la presencia de *otro diferente*. Respecto al parentesco, en este modelo un recién nacido es un ser del pasado, reencarnación de un ancestro y a la vez un ser genérico, encarnación del espíritu del clan. Y ante un cambio de residencia de los padres los hijos se conciben como miembros del clan de la nueva región en la que se han nutrido a su vez con sus productos, ya que el alimento es elemento básico de composición de la persona. En este modelo tampoco la sangre es condición de filiación.

Podríamos pensar que la noción de persona *dividual* se aproxima claramente a la de inmixión de Otredad trabajada desde el PIC. La misma nos aporta otra referencia no

⁴⁰⁰ Lo que Lacan denomina *varité* en el seminario 24.

⁴⁰¹ Do Kamo” de M. Leendhardt, referido por Lacan en “Función y Campo de la palabra y del Lenguaje en Psicoanálisis” y en textos y conferencias.

⁴⁰² Cf. Strathern, M. (1988). *The Gender of the Gift*. Londres: Prensa de la Universidad de California.

individualista para pensar las posibles analogías y homologías con el trabajo de *lalangue* en cada caso, como escena del Otro histórico, intergeneracional y plural.

D. Schneider y M. Strathern son sólo dos de los exponentes del campo de la antropología cultural de fines del siglo XX y comienzos del XXI. Ambos han elaborado categorías de pensamiento innovadoras en sus propios campos de estudio, que -como intentamos demostrar- nos pueden resultar operativas para revisar y precisar nuestras herramientas conceptuales y nuestra posición ética desde el psicoanálisis de APOLa. Con esta perspectiva, el recorrido argumentativo ha buscado la posibilidad de enriquecer nuestro andamiaje teórico, estableciendo una apuesta por un psicoanálisis que conciba al parentesco desde una perspectiva científica, sin caer en el recurso a la universalidad arquetípica del mito.

BIBLIOGRAFÍA:

1. APOLa. (2019) Programa de investigación Científica. Redactado por A. Edielsztein. Disponible en: <http://apola.online/programa>.
2. Butler, J. (2001). *El Grito De Antígona*. Barcelona: El Roure Editorial.
3. Bompiani, G. (2021). *La Otra Mitad de Dios*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Ed.
4. Bestard, J. (1998). *Parentesco y Modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
5. Edielsztein, A. (2022). *No hay Sustancia corporal*. Buenos Aires: Letra Viva Ed.
6. Edielsztein, A. (2011). *Seminario sobre el cuerpo en psicoanálisis*. UBA, Inédito. Clases 8 y 9.
7. Lacan, J. (1992). *El Seminario: Libro 17*. Buenos Aires: Paidós.
8. Lacan, J. (1974). *Seminario 24: L'insu*. (Inédito).
9. Needham, R. (1971). *Rethinking Kingship and Marriage*. London: Ed. Routledge.
10. Schneider, D. (2007). De qué va el parentesco. En *Antropología del parentesco y de la familia*. R. Parkin y L. Stone. Madrid: Ed. Universitaria Ramón Areces.
11. Strathern, M. (1988). *The Gender of the Gift*. Londres: Prensa de la Universidad de California.

MARÍA INÉS SARRAILET

Socia de APOLa Sede La Plata.

E-mail: marisarra1@hotmail.com

Un *Héteros* no normativo. Debates contemporáneos acerca de la diferencia sexual.

A Non-normative Heterosexuality. Contemporary debates about sexual difference.

ROSELLA VILLA PUSINERI

JULIANA ZARATIEGUI

RESUMEN:

En este trabajo se busca dar un paso más respecto de lo situado en elaboraciones anteriores acerca de la articulación de los planteos de Lacan sobre el *héteros* en el marco del desarrollo de las fórmulas de la sexuación y en tensión con el feminismo de la década del '70. Proponemos, siguiendo a pensadoras como Françoise Collin y Fina Birulés, que persisten las posiciones universalistas y esencialistas de la década del '70 en las ideas de Judith Butler y las de Joan Copjec y Alenka Zupančič respectivamente y que las mismas constituyen el contexto actual de tensión en y con el psicoanálisis. Planteamos una lectura subsidiaria de los desarrollos de J. Lacan que, en la confluencia con otras lecturas filosóficas actuales, represente una alternativa al debate entre universalismo/esencialismo.

PALABRAS CLAVE: *héteros* - psicoanálisis de Jacques Lacan- feminismo - universalismo -esencialismo.

ABSTRACT:

In this paper we seek to take a step further with respect to previous elaborations on the articulation of Lacan's approaches to *héteros* in the context of the development of the formulas of sexuation and in tension with the feminism of the 1970s. We propose, following thinkers such as Françoise Collin and Fina Birulés, that the universalist and essentialist positions of the 1970s persist in the ideas of Judith Butler and those of Joan Copjec and Alenka Zupančič respectively, and that they constitute the current context of tension in and with psychoanalysis. We propose a subsidiary reading of J. Lacan's developments that, in confluence with other current philosophical readings, represents an alternative to the universalism/essentialism debate.

KEYWORDS: *héteros* - Jacques Lacan's psychoanalysis - feminism - universalism - essentialism.

A partir de situar a la mujer como Otro radical, en el contexto del desarrollo de las fórmulas de la sexuación en la enseñanza de Lacan, localizamos la noción de *héteros* que el psicoanalista francés toma de los diálogos Parménides y Sofista de Platón para establecer su idea acerca de la diferencia sexual. Muy sucintamente, *Héteros* o *Eteron* sería lo opuesto a "identidad", por introducir el no ser. La *Diferencia* será productora de ser a partir del no ser. En el decir de Lacan lo que llaman "el sexo" será el *Eteron* por fundarse en esa ausencia de identidad, en el no-todo.

Desde esta perspectiva, la lógica del *héteros* podría constituirse en un concepto fundamental para responder a la sexualización de la identidad como problema de época. Entendemos que nuestra propuesta requiere de un estudio más profundo para poder establecer "un *héteros* lacaniano", es decir la especificidad de este *héteros* en el campo del psicoanálisis porvenir. En esta instancia, intentaremos situar el tema de la diferencia sexual en los debates

contemporáneos entre filosofía, estudios de género y psicoanálisis de modo de ir estableciendo diferencias y coincidencias, tensiones e insistencias para especificar el concepto propuesto en relación con el PIC de APOLa.

Crítica a la metafísica occidental y feminismos de los '70 en Francia

Promediando la primera mitad del Siglo XX, Heidegger introduce, en el campo de la filosofía, una crítica a la racionalidad moderna. Cuestiona la apología del sujeto, la idea del sujeto como dueño y señor de la naturaleza y el objeto, el imperio científico-tecnológico de la razón, al que sitúa como un totalitarismo. Advierte que para la racionalidad occidental moderna, el mundo no es más que un objeto a dominar y explotar. Según el filósofo alemán, como resultado de estas concepciones, se produce la separación del sujeto y el objeto, que reduce el ser a una serie de entes y, a su vez, el sujeto se convence de que es un objeto para sí y entonces se identifica. Heidegger, indica, en cambio, que el ser humano no es el origen del ser ni su fundamento; no es ni su maestro ni su amo, sino que se encuentra a la escucha del ser. Establece, por otra parte, que el lenguaje es la casa del ser. De esta manera, produce un resquebrajamiento del ser que difiere de sí mismo al separar al ser del ente; dejándolo, de esta manera, abierto y expuesto al afuera.

A partir de estos desarrollos, se produce lo que se conoce como “la feminización de la filosofía”, en la medida en que se homologa el pensamiento moderno totalizador, universal y absoluto, al Hombre. Como contrapartida, se propone a la mujer, como lo no-uno, lo infinito y lo no universal. Se inaugura así, una corriente de pensamiento dentro de la filosofía francesa de mediados del siglo XX, conocida como filosofía de la diferencia de la que Derrida, Lyotard, Levinás, Deleuze y Guattari, son algunos de sus representantes. Tanto el feminismo de la década del '70 como los estudios de género y de la diferencia contemporáneos, se articulan a estos desarrollos, por lo que se vuelve insoslayable su revisión para situar el particular posicionamiento del *héteros* de Lacan.

En trabajos anteriores hemos situado el diálogo de Lacan con el feminismo de la década del '70 en Francia,⁴⁰³ como contexto del desarrollo de las fórmulas de la sexuación y del *héteros*. Establecimos que ambas propuestas, íntimamente articuladas, representan una respuesta a las fuertes críticas que el psicoanálisis de Lacan recibía desde su propio seno.

⁴⁰³ Castelli, P., Mascheroni, G., Sarraillet, M., Villa Pusineri, R. y Zaratiegui, J. (2020). *La mujer y lo femenino. Un discurso disruptivo desde el psicoanálisis de Lacan*. Buenos Aires: Prometeo. p. 103-113.

En aquel contexto, se sostenía un antagonismo entre el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia. El primero, de corte iluminista y marxista, cuya máxima referente era Simone de Beauvoir, planteaba a la diferencia como sinónimo de desigualdad y bregaba por su eliminación vía la conformación de una sociedad de iguales análoga a la propuesta por el comunismo. Al final de un proceso dialéctico advendría un sujeto universal y neutro; hombre y mujer no significarían nada. Como contrapartida, el feminismo de la diferencia, de la mano de Luce Irigaray, Antoinette Fouque y otras, bregaban por la afirmación de la diferencia en pos de establecer un orden simbólico y una libido esencialmente femenina, abrevando en lo pre-discursivo de la morfología de los órganos sexuales femeninos y en la capacidad creadora aportada por la maternidad. Consideraban, tomando a Derrida, que el discurso y la razón son falocéntricas. Reinstalaron, de esta manera, una metafísica de los sexos en función de una clasificación esencialista de los sexos: hombre y mujer quieren decir todo.

Françoise Collin afirma que uno y otro feminismo suponen soluciones salvíficas, edénicas, preestablecidas y totalizantes.⁴⁰⁴ El feminismo de la igualdad propone el “fin de la historia” como la indeterminación dichosa en la que no habría ni hombres ni mujeres. Por su parte, el feminismo de la diferencia, afirma la salida del régimen falocéntrico por un “nosotras”, cuya pluralidad se afirma en un cierto igual. Collin sostiene que, de esta manera, habiendo surgido de la crítica a la razón y a la metafísica moderna realizada por Heidegger, terminan retornando al pensamiento de las luces en el que la igualdad pasa por la identidad. A nuestro entender esto es, entre otras cosas, a lo que responde Lacan con su trabajo sobre el *héteros* y las fórmulas de la sexuación, propuestas como un aparato lógico para abordar los problemas que conllevan las respuestas identitarias y totalizantes.

Luego, a partir de la crítica al feminismo de la diferencia, surge una tercera posición al establecer que ambas corrientes feministas francesas terminan abogando por un orden simbólico heteronormativo. Monique Wittig se erige como la precursora de esta corriente de pensamiento a partir de preguntas como “¿son las lesbianas mujeres?”, que surgen de tomar en consideración, por ejemplo a las *Butch* o parejas lesbianas en las que una de los partenaires asume un rol masculino. Asimismo, Wittig dispara “¿En qué orden simbólico serían tenidos en cuenta los gays, los trans?”.

Debates contemporáneos. Filosofía, teoría de género y psicoanálisis

⁴⁰⁴ Collin, F. (2006). *La praxis de la diferencia. Liberación y libertad*. Barcelona: Icaria. p. 45-52.

En un escrito anterior presentamos el debate del millerianismo con el feminismo y los estudios de género en torno a la controversia diferencia sexual/Unarismo del sexo.⁴⁰⁵ En esta oportunidad presentaremos sucintamente el debate que sostienen los estudios de género con, por un lado, una vertiente actual del feminismo psicoanalítico de la diferencia articulado por Alenka Zupančič, y por otro, con lo que el escritor Éric Marty presenta como pensamiento de lo Neutro en su libro *El sexo de los modernos*, de reciente traducción.

Judith Butler y el feminismo americano, a partir de los años '90, heredan el cuestionamiento de Wittig y desarrollan una respuesta apoyada sobre el deconstruccionismo de Derrida y los estudios de Foucault sobre los dispositivos de poder.

Derrida acuña el término “falocéntrico” para Occidente moderno, estableciendo una articulación entre la centralidad del logos y lo fálico en función de su lógica binaria, de oposiciones sujeto/objeto y hombre/mujer; así como por su consideración de la identidad substancial de hombre y mujer.

La perspectiva deconstruccionista de Derrida no opone otra construcción, ni propone la abolición de toda construcción, sino un devenir móvil que vuelve a decidir en acto, socavando los modelos impuestos. De este modo, ninguna de las dos posiciones sexuadas puede fundarse ontológicamente, ni reducirse a sus componentes sociales. El sexo es performativo. “Decir es hacer”: un hacer que se ejerce bajo ciertas condiciones, y es por ello que resulta indecible. Derrida subraya el aspecto iterativo de la performatividad. Butler, a caballo de estas ideas destaca, a su vez, que toda iteración tiene fallas y que en ellas radica la posibilidad de modificar y resignificar los sentidos sexuales recibidos, lo que revela la posición existencialista de esta autora.

Apoyada en Foucault, Butler se desmarca del feminismo que sostiene que la matriz primera de las relaciones humanas es la hegemonía de los hombres sobre las mujeres. Plantea que la matriz primera, entonces, es la constricción de una norma heterosexista más fundamental que define y produce las diferencias de género. Establece el género ya no como la representación social del sexo, que puede o no coincidir con el cuerpo sexuado, sino como una forma de poder social que instituye sujetos inteligibles y un binarismo que convierten en culturalmente significativas las diferencias sociales entre los sexos. De esta manera, se desdibujan las fronteras entre hétero y homosexual. Puede haber heterosexualidad entre dos personas del mismo sexo y homosexualidad entre dos de distinto sexo. El pensamiento queer toma dos caminos para hacer estallar la norma heterosexista. Por un lado, radicaliza el sentido

⁴⁰⁵ Villa Pusineri, R. y Zaratiegui, J. (2022). Unarismo del sexo o Etero-sexualidad. Dos respuestas posibles a un malestar de época. En *El Rey está desnudo. Revista del psicoanálisis por venir*, (19), 127-135.

original del deconstruccionismo,⁴⁰⁶ llevándolo hacia una indiferencia de los sexos bajo la construcción de los géneros. Wittig proponía, en este sentido, el advenimiento de una era posgénero una vez superado el constreñimiento binarista y heteronormativo. Por otro lado, sostiene la necesidad de poner en el centro de la escena “lo queer”, lo raro, lo marginal de la norma: la homosexualidad, la intersexualidad, la transexualidad.

Una de las críticas que reciben estas ideas es que la indiferencia de los sexos funcionaría como una petición de principios que se asemejaría a la afirmación de la neutralidad del individuo y al postulado de lo universal, según el cual cada uno es potencialmente todo, autodeterminándose libremente. De esta manera, se corre el riesgo de retornar a un sujeto amo, dueño de sí, que, en virtud de una libertad radical, podría superar absolutamente las contingencias históricas y sociales con sus elecciones. Vuelta otra vez el hombre como centro, a un humanismo revisitado.

Françoise Collin señala que, tanto la indiferencia como “lo queer”, constituirían también soluciones salvíficas en las que se superarían todas las diferencias.⁴⁰⁷ Esta crítica nos resulta pertinente en tanto señala el riesgo de erigir una solución en Una, que termine ocupando el lugar de un significante Amo o el de la excepción, que se encuentra en el lado Hombre de las fórmulas de la sexuación.

Por otra parte, Butler ha mantenido un debate a lo largo de las últimas décadas con desarrollos acerca de la diferencia sexual que surgieron a partir del psicoanálisis y cuyos representantes son, entre otros, Žižek, Copjec y Zupančič. Estos autores critican el carácter absoluto de construcción social de la sexualidad que sostiene la propuesta de Butler.

Alenka Zupančič es una filósofa eslovena que, en su trabajo sobre la diferencia sexual, se apoya en el psicoanálisis de Lacan. La diferencia sexual constituye, para Zupančič, la base para desarrollar una ontología paradójica. Para esta autora, la sexualidad no es una clase de ser que existe más allá de lo simbólico, sino que la misma sería aquello que opera como la curvatura del espacio simbólico que tiene lugar a causa del significante faltante y de lo que aparece en su lugar, el excedente de goce. La sexualidad es, entonces, lo real como contradicción inherente al ser. Zupančič dirá que la sexualidad es el hueso en la garganta de toda ontología: para hablar de ser hay que amputarle algo al ser que no es el ser. No es algo que brota de la diferencia. Se basa en las ideas de Freud en *Tres ensayos sobre una teoría*

⁴⁰⁶ Esta corriente de pensamiento no se pronuncia ontológicamente acerca de las identidades -ya sea que se definan como diferentes o indiferentes-, sino que subraya el movimiento de destrucción y de reconstrucción que todo acto efectúa. Lo dado no se considera nulo o no sucedido, no se tacha bajo el pretexto de que se ha construido socialmente; más bien se emborriona, se desplaza constantemente.

⁴⁰⁷ Op. Cit. p. 51-53.

sexual (1905) sobre la existencia de un solo sexo y la sexualidad autopropulsada independientemente de su objeto. Sostiene que la diferencia sexual está implicada en la sexualidad, por lo que fracasa en registrarse en lo simbólico. Los dos sexos no son dos de manera significativa, entonces la sexualidad no encaja en dos partes, no constituye un Uno; gira en torno al hecho de que el otro sexo no existe. Es por ello que la diferencia no es ontologizable sino que funciona como la piedra en la que tropieza toda ontología. Asimismo, Zupančič afirma que para el psicoanálisis no hay verdad sobre el sexo ya que no nos dice qué es, por tanto, esta no-existencia es una nada o negatividad con consecuencias. Se apoya en las pulsiones tal como las plantea Freud como dimensión atávica y a-social de la sexualidad, como disruptivas del ser, tanto de lo orgánico como de los vínculos y relaciones sociales. Releva la naturaleza parcial de las pulsiones en la medida en que, paradójicamente, la misma se opone a cualquier idea de unidad, pero a la vez propulsan al sujeto a unirse y formar lazos gracias a los objetos parciales en la contingencia de su articulación. Sobre esta estopa antagónica Zupančič apoya la diferencia sexual, que ya no se trata de la diferencia hombre/mujer sino de una diferencia entre el espacio simbólico con su faltante y lo que aparece en su lugar, una contradicción inherente al ser, lo real, que no puede registrarse como diferencia simbólica.

Butler critica que en esta teoría se le otorga un estatuto trascendental a la diferencia sexual que menoscaba su dimensión contingente e histórica. Por nuestra parte, es inevitable preguntarse si estos desarrollos no constituirían el restablecimiento de la pulsión como concepto límite de Freud, maquillado como ontología negativa, como fundamento de la sexualidad que alimenta la idea de la diferencia dentro de cada uno. Cada uno en su ser porta una diferencia irreductible.

Por último, en el marco de referencias que permiten deslindar y especificar el estatuto de la lógica del *héteros* de J. Lacan, nos referiremos brevemente a la tensión entre las teorías de género y el pensamiento de lo Neutro.

Éric Marty en su libro *El sexo de los modernos, pensamiento de lo neutro y teoría de género*, se refiere a dicha tensión situando las oposiciones, para él visibles, entre los dos discursos como así también las coincidencias de las referencias “aparentemente” comunes entre Butler y aquellos pensadores que agrupa bajo la égida de lo Neutro tales como Barthes, Deleuze, Derrida, Althusser.

Con respecto a las oposiciones sitúa por un lado el silencio del género al que arribaría el pensamiento de lo neutro y por el otro, al activismo nominativo y la “tecnología de la palabra” que encuentra en los desarrollos de la teoría de género.

Marty plantea, de esta manera, que lo Neutro funciona como operador de una suspensión dentro de una estructura binaria. Para dicho pensamiento, el sentido tiene su origen en las oposiciones lingüísticas de tipo binario, por ejemplo, masculino/femenino, y es del y en el lenguaje, donde se apuntará a obtener un fuera de sentido, una exención del sentido (Barthes), otra lógica del sentido (Deleuze), una diferencia (Derrida). Lo neutro será el grado cero del sentido donde un signo marca una ausencia, una falta esencial al definirse como no siendo: ni masculino, ni femenino, ni Uno ni otro. Por lo anterior, lo Neutro permite alcanzar un “**silencio del género**”, su lugar será el de lo especulativo que permite la suspensión de la significación; ni verdadero, ni falso.

Con respecto a los desarrollos de género, E. Marty reflexiona que desarticularían el binarismo masculino/femenino sobre la base de la proliferación de las posibilidades de género. Las multiplicidades permiten a lo excluido por la norma heterosexual acceder a una visibilidad, un nombre y una legitimidad (LGBT+). Esto es lo que el autor nombra como “**activismo nominativo**”.

En la vertiente de las referencias comunes entre los estudios de género y el pensamiento de lo Neutro, el autor localiza como hilo conductor al concepto de performatividad delimitando en el tratamiento de este concepto dos vertientes distintas: una pragmática, la de Austin y otra estructuralista, la de Benveniste, en virtud de su propuesta del “enunciado sui referencial”. Dicha confluencia entre ambas posturas será problematizada en torno al uso indiferenciado que, a su entender, se hace del concepto de performatividad en los desarrollos de J. Butler.

A modo de conclusión:

¿Cómo ubicar la lógica del *héteros* en el marco de estos debates en la perspectiva de un psicoanálisis por venir?

Situaremos algunas discrepancias con las posiciones contemporáneas revisadas:

- A diferencia de los desarrollos de la teoría de género J. Lacan, con la lógica del héteros, sostiene la diferencia sexual para cuestionar su aspecto metafísico a partir de la habilitación de lo uno y lo múltiple a la vez.
- Por esta misma vertiente, planteamos la diferencia con los teóricos de lo Neutro en su pendiente a la suspensión del sentido y la anulación de las oposiciones (ni lo uno-ni lo otro).

- Sostenemos, a su vez, que en la Lógica del *héteros* se encuentra una propuesta distinta de aquellas apoyadas en el psicoanálisis freudolacaniano, ya que las mismas sostienen la diferencia sexual por fuera de lo discursivo-cultural y lo biológico anatómico situando un lugar tercero que le daría a dicha diferencia un estatuto trascendental y ontológico.

Según nuestra propuesta la Diferencia sexual debe situarse en el marco de la lógica, en la medida en que Lacan la apoya en un ejercicio lógico/discursivo propuesto por Platón cuyo correlato son las fórmulas de la sexuación producidas a partir de los seminarios XVIII, XIX y XX; en los que el psicoanalista francés destaca, a su vez, la dimensión performativa del lenguaje. Lo anterior nos conduce a proponer la hipótesis de que Lacan sostiene la diferencia sexual para, a la vez, cuestionarla en su consistencia metafísica proponiendo otra diferencia que reproduce este ejercicio lógico-discursivo y funciona como operador de vaciamiento y creación en el marco del discurso analítico.

BIBLIOGRAFÍA:

1. Auffret, S. (2019). *Historia del feminismo. De la antigüedad a nuestros días*. Buenos Aires: El Ateneo.
2. Birulés, F. (2017). *Entreactos. En torno a la política, el feminismo y el pensamiento*. Buenos Aires: Katz.
3. Castelli, P., Mascheroni, G., Sarraïllet, M., Villa Pusineri, R. Y Zaratiegui, J. (2020). *La mujer y lo femenino. Un discurso disruptivo desde el psicoanálisis de Lacan*. Buenos Aires: Prometeo.
4. Collin, F. (2006). *La praxis de la diferencia. Liberación y libertad*. Barcelona: Icaria.
5. Collin, F. (2001/2002). “Différence/ indifférence des sexes”. *Revue Actuel Marx n°30*. Pp. 183-199. Disponible en línea en www.cairn.info/revue-actuel-marx-2001-2-page-183.htm.
6. Lacan, J. *El Seminario. Libro 18*. Versión Ricardo Rodríguez Ponte. Disponible en lacanerafreudiana.com.ar
7. Lacan, J. *El Seminario. Libro 19*. Versión Ricardo Rodríguez Ponte. Disponible en lacanerafreudiana.com.ar
8. Lacan, J. *El Seminario. Libro 20*. Versión Ricardo Rodríguez Ponte. Disponible en lacanerafreudiana.com.ar.
9. Llevadot, L. (2020). “No somos históricas, somos históricas: Žižek, Butler y el problema de la diferencia sexual”. En *Revista Res Pública Revista de Historia de las Ideas Políticas 23 (3)*. Ediciones Complutense. pp.343-354.
10. Marty, È. (2022). *El sexo de los Modernos: Pensamiento de lo neutro y teoría de género*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Manantial.
11. Villa Pusineri, R. y Zaratiegui, J. (2022). Unarismo del sexo o Etero-sexualidad. Dos respuestas posibles a un malestar de época. *El Rey está desnudo. Revista del psicoanálisis por venir Nro. 19*.
12. Zupančič, A. (2010). *Ética de lo real*. Kant, Lacan. Buenos Aires: Prometeo.
13. Zupančič, A., Copec, J. y Cevasco, R. (2013). *Ser-para-el-sexo*. Barcelona: S&P.

ROSELLA VILLA PUSINERI

Socia de APOLa La Plata.

rosellavillap@gmail.com

JULIANA ZARATIEGUI

Directora de APOLa La Plata.

jzaratiegui@gmail.com