

# Acheronta

Revista de Psicoanálisis y Cultura  
[www.acheronta.org](http://www.acheronta.org)

**Número 27**

Mayo 2012



Artículos de:

*Michel Saurval, Rosa Imelda De La Mora Espinosa  
Michele Roman Faria, Gustavo Capobianco Volaco  
Laura Pigozzi, Alexander Cruz Aponasenko, Roberto Lopes Mendonça  
Manuel Camacho Alvarez, Belén Sadi Cadenas, Fernando Ramirez  
Adriane de Freitas Barroso, Joana Souza, Lorena Soledad Garavaglia*

[www.psicomundo.com](http://www.psicomundo.com)  
**PsicoMundo**  
LA RED PSI EN INTERNET

**Número 27**  
**Mayo 2012**

## Sumario

### **Psicoanálisis**

*Presentación* – Consejo de Redacción de Acheronta

*El “afecto” del analista* – Michel Sauval (Argentina)

*Sufrimiento psíquico. Aproximaciones psicoanalíticas* – Rosa Imelda de la Mora Espinosa (México)

*Vocês têm nome de que? A questão do nome próprio em psicanálise* - Gustavo Capobianco Volaco (Brasil)

*Sublimazione e godimento altro* – Laura Pigozzi (Italia)

### **Sadismo y masoquismo**

*Presentación* - Consejo de Redacción de Acheronta

*Algunas cuestiones sobre el masoquismo en Lacan* – Rosa Imelda de la Mora Espinosa (México)

*La estructura del deseo sádico* – Michel Sauval (Argentina)

### **Psicosis**

*Presentación* - Consejo de Redacción de Acheronta

*Delírio, linguagem e psicose: contribuições dos primeiros seminários de Lacan ao tratamento possível das psicoses* – Michele Roman Faria (Brasil)

*El manejo de la transferencia en la psicosis. El secretario del alienado y sus implicaciones* – Roberto Lopes Mendonça (Brasil)

*De la prepsicosis a la estabilización* – Manuel Camacho Alvarez y Belén Sadi Cadenas (España)

### **Política**

*Presentación* - Consejo de Redacción de Acheronta

*Ni yanquis ni marxistas, lacanianos!!!* – Michel Sauval (Argentina)

*Crítica de la razón populista* – Fernando Ramirez (Argentina)

### **Conceptos**

*Presentación* - Consejo de Redacción de Acheronta

*Importaciones en la enseñanza de Lacan* – Michel Sauval (Argentina)

*Sobre a concepção de sujeito em Freud e Lacan* – Adriane de Freitas Barroso (Brasil)

*A angústia em Freud, Lacan e Melanie Klein* – Joana Souza (Brasil)

*Un cuerpo – Tres cuerpos* – Osvaldo Couso (Argentina)

*De un tiempo no reductible al significante* – Alexander Cruz Aponasenko (Argentina)

*Movimientos en transferencia. De la transferencia al deseo del analista* – Lorena Soledad Garavaglia (Argentina)

### **Libros y Revisas recibidos**

#### LIBROS

*Söñar, con Freud. “La interpretación de los sueños” y la historia del movimiento psicoanalítico* - Lydia Marinelli y Andreas Mayer

*El amor Lacan* - Jean Allouch

*Sabina Spielrein, de Jung a Freud* - Sabine Richebacher

*Conversaciones con Jorge Fukelman. Psicoanálisis: juego e infancia* - Paula M. de Gainza - Miguel Jorge Lares

*El sujeto según Lacan* - Guy Le Gaufey

*La “instancia” de Lacan* - Héctor López

*Lacan - Marx. Una introducción al seminario 17* - Diego Coppo

*La cultura masoquista* – Ana Grynbaum

**REVISTAS**

La institución revisitada - Revista "Psicoanálisis y Hospital", número 40, verano

# **Psicoanálisis**

## Presentación sección "Psicoanálisis" Consejo de Redacción de Acheronta

En esta sección agrupamos diferentes textos que abordan y desarrollan diferentes problemáticas del psicoanálisis: fin de análisis, autorización del analista e institución; sufrimiento psíquico; nominación y nombre propio; sublimación y goce; cuerpo; tiempo.

[El "afecto" del analista](#), es la reconstrucción ampliada de la intervención de **Michel Sauval** en el panel de cierre de las "[VI Jornadas de Psicoanálisis y Psicosis Social](#)", realizadas el 14 de abril 2012 en la Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires (UBA). El autor parte de una diferencia explícita planteada entre Jacques-Alain Miller y Colette Soler. El primero, en su libro "*Sutilezas analíticas*", plantea que el "*entusiasmo no sienta bien al analista*", y que el "*desapego es la posición que conviene al analista*". Colette Soler, en cambio, en su libro "*Los afectos lacanianos*" plantea, no solo que el "*afecto de entusiasmo es muy necesario para sustentar el deseo del analista*", sino que, según su lectura, Lacan consideraría al entusiasmo como "*el índice necesario del analista*", índice a evaluar en los procedimientos del pase.

*"Blanco para uno, negro para el otro. ¿Qué alcances tiene esta diferencia? ¿Se trata de una diferencia teórica de peso, que permitiría desenvolver o exponer otras eventuales diferencias no tan explicitadas? ¿O, paradójicamente, se trata, tras una aparente diferencia, de una profunda coincidencia de concepción de lo que es el psicoanálisis y, sobre todo, de la relación del psicoanálisis con la institución?. El análisis de estas opciones nos brindará la ocasión de retomar y desarrollar los problemas inicialmente planteados y actualizar aquella reflexión sobre los impasses y consecuencias, para el psicoanálisis, de pretender fundar el agrupamiento de los analistas, en alguna especificidad "analítica", aún más, en el acto analítico mismo".* Luego de analizar críticamente la diferencia planteada entre los mencionados libros, el autor profundiza la lectura de la "*Nota italiana*" de Jacques Lacan (incluyendo la referencia a su contexto histórico), señalando modificaciones producidas del texto en la edición francesa de Seuil de "*Autres écrits*" y varios problemas de traducción, tanto de ese escrito, como de otros, en la edición de Paidós de "*Otros escritos*". En particular, analizará los problemas de la autorización del analista, la instrumentación del pase y la relación entre fin de análisis y la pretensión de las instituciones de psicoanalistas de fundarse en el acto analítico.

### **Michel Sauval**

Psicoanalista y Director de la revista Acheronta

E-mail: [ms@sauval.com](mailto:ms@sauval.com)

Web: [www.sauval.com](http://www.sauval.com)

(Argentina)

En [Sufrimiento psíquico. Aproximaciones psicoanalíticas](#), con un pequeño desplazamiento de términos, **Rosa Imelda De La Mora Espinosa** ubica la temática comunmente designada como "malestar en la cultura" por el costado de las demandas de curación que la singularidad del "sufrimiento psíquico" genera, y la atopia en que se encuentra la práctica analítica respecto de las respuestas que ofrecen las "profesiones" (psiquiatría, psicología) y las religiones, y los desafíos que plantean "*estos tiempos de comunicación instantánea e internacional, de globalización de mercados, de fabricar modos y formas de percepción e interacción virtual, de hiperespecialización de alta tecnología y eficiencia profesional y farmacológica, en donde el sufrimiento humano, se ve reducido a un objeto de estudio manipulable e impersonal, previamente catalogado y tan especializado, que incluso las razones personales de alguien pasan a ser secundarias para su diagnóstico y tratamiento, y éste se convierte solamente en el depositario de esa enfermedad*", cuando incluso "*el sufrimiento psíquico puede convertirse en una forma de vida*", donde un sujeto, que Dany-Robert Dufour ha denominado "sujeto autorreferencial", "*alguien que no dialoga con otros, que no busca ser escuchado*".

### **Rosa Imelda De La Mora Espinosa**

Dra. en Psicología y Educación. Psicoanalista. Profesora-investigadora Facultad de Psicología,

Universidad Autónoma de Querétaro

Email: [rosidelamora@yahoo.com.mx](mailto:rosidelamora@yahoo.com.mx)

(México)

En [Vocês têm nome de que? A questão do nome próprio em psicanálise](#), **Gustavo Capobianco Volaco** se pregunta qué es un nombre, para qué sirve, qué hacemos con él y, en particular, qué hacemos con él en un análisis. El autor desarrolla estas preguntas por la vía de los diferentes registros (RSI), algunas viñetas clínicas, los seminarios 9 (la identificación) y 12 (problemas cruciales del psicoanálisis), y Joyce.

**Gustavo Capobianco Volaco** es Psicoanalista. Graduado em Psicologia pela PUC-Pr; Pós-graduado em Literatura Brasileira e História Nacional pela UTFRP; Mestre em Letras na UFPR. Ex-membro da *Biblioteca Freudiana de Curitiba - Centro de trabalho em Psicanálise*; Analista Membro Fundador da *LETRA - Associação de Psicanálise*; Membro fundador da *Noutravia - clínica de psicanálise*  
Email: [gustavovolaco@hotmail.com](mailto:gustavovolaco@hotmail.com).  
(Brasil)

En [Sublimazione e godimento altro](#), **Laura Pigozzi** aborda la relación entre goce y sublimación. Para la autora, hacer arte es una obra en el borde de la Cosa, alrededor de un agujero central, un vacío que llama continuamente a sí mismo. La creación artística es de por sí el riesgo: por esta razón, en todo arte está en juego la relación entre la pulsión de muerte y sublimación. El goce otro, femenino, es el corazón de cada movimiento inventivo y sublimatorio. También será importante distinguir *sublime* y *sublimación*, figuras contiguas pero diferentes, que intervienen en el mismo proceso pero con funciones distintas. Lo *sublime* es el sentimiento frente a la cosa: eso representa la tentación y el fracaso de toda *sublimación*. Pero sin lo *sublime* ninguna *sublimación* es posible.

#### **Laura Pigozzi**

Cantante. Docente di canto, psicanalisi della voce e formazione alla vocalità (<http://www.pigozzi.info/>). Libri: "A Nuda Voce", Antigone Edizioni (2008, rist. 2009, 2010) e "Voci smarrite" (2011) con lo stesso editore. Già vicepresidente di Forum Lou Salomé. Donne psicanaliste in rete, ho fondato nel 2011 Rapsodia-Rete di psicanalisi  
Email: [lapigozzi@gmail.com](mailto:lapigozzi@gmail.com)  
(Italia)

# El "afecto" del analista

Michel Sauval

Reconstrucción (extendida) de la intervención en el panel de cierre de las  
"VI Jornadas de Psicoanálisis y Psicosis Social" 2,  
realizadas el 14 de abril 2012 en la Facultad de Psicología,  
Universidad de Buenos Aires (UBA)

## Sumario

- Introducción
- [Un poco de historia](#)
- [Psicoanálisis puro y aplicado](#)
- [Entusiasmo y desapego](#)
- [La "prueba del afecto"](#)
- [JAM vs Soler / Soler vs JAM](#)
- [Soler "conducción"](#)
- [Análisis y autorización](#)
- ["Deseo de saber" / "Horror de saber"](#)
- ["Conversión del horror en entusiasmo"](#)
- [Contexto del "entusiasmo"](#)
- [El problema del fin de análisis](#)
- ["Estilo de vida"](#)
- [Comentarios finales](#)

*"Así, una coherencia persiste en esas desviaciones de la experiencia analítica que enmarca su eje, con el mismo rigor con que las esquirolas de un proyectil, al dispersarse, conservan su trayectoria ideal en el centro de gravedad del surtidor que trazan"*

Jacques Lacan  
*"Variantes de la cura tipo"*

## Introducción

Agradezco la invitación a estas jornadas sobre psicoanálisis y "psicosis social", en particular a Raúl Courel, quien encontró la motivación, para incluirme en este panel sobre "la psicosis social y los agrupamientos de psicoanalistas", en su lectura del texto "El fracaso de las instituciones psicoanalíticas" 3, que escribí a fines de 1998, al modo de una "carta abierta", dirigida a quienes participaban, entonces, de los foros surgidos de la fractura de la AMP entre Jacques-Alain Miller y Colette Soler.

Más allá de los comentarios y debates que dicho texto ha generado en el transcurso de estos casi 15 años, esta invitación me ha planteado la exigencia de repensar la "actualidad" de algunos de los problemas allí planteados. Principalmente el que acaba de resaltar Courel en su introducción a esta mesa, cuando cita el siguiente fragmento de dicho texto: "*En síntesis, es el proyecto mismo de poner en pie una institución fundada en el acto analítico lo que está en cuestión. Y este problema no se resuelve insistiendo una y otra vez por la misma vía con simples modificaciones administrativas. Hace tiempo que los psicoanalistas lacanianos vienen teorizando acerca de ciertos imposibles respecto de este objetivo. Pero esto no nos ha evitado repetir una y otra vez la misma historia. Evidentemente algo no funciona en esas teorizaciones*" 4.

Se aprecia el carácter general que proponía para el abordaje del problema, aún cuando, tanto mi interés como el de los destinatarios de la carta, estuviese aparentemente acotado a los avatares de la experiencia institucional concreta de la que participábamos. Actualmente ya no estoy tomado por algún contexto institucional particular, pero creo que el problema señalado - la idea de que los analistas puedan tener un tipo de agrupamiento específico fundado en el acto analítico - sigue teniendo su pertinencia e importancia,

en la medida en que (como ya lo explicitaba entonces en aquél texto), por un lado, la forma en que los psicoanalistas piensan y practican sus agrupamientos no es sin relación con la forma en que piensan y practican el psicoanálisis, y por el otro, lo que piense y haga cada cual, tampoco es sin relación con lo que piensan y hacen los otros (incluyendo tanto las mayorías como las minorías). En otros términos, estemos en una institución u otra, o en ninguna, de todos modos, participamos de ese gran malentendido que recubren los nombres de Freud y Lacan, y la práctica del psicoanálisis [5](#). Pretender quedar o poder actuar por fuera de ese gran malentendido, es un sin sentido o simplemente un delirio.

## Un poco de historia

Recordemos que Jacques-Alain Miller y Colette Soler compartieron una larga vida institucional psicoanalítica. Formaron parte de la EFP en tiempos de Lacan, a quien acompañaron hasta el momento de disolución de la misma y la creación de la nueva ECF. Luego, y durante casi 20 años, compartieron los avatares de dicha ECF (incluida su parodia de "disolución" y refundación en 1989/90), así como la construcción de las otras "escuelas" y la fundación de la AMP (Asociación Mundial de Psicoanálisis). Hasta que en 1998, en el Congreso de Barcelona, se produjo la fractura entre ambos, con escandalosas acusaciones cruzadas (Miller acusaba a Soler de "plagiar" ("*pompage*") lo que él consideraba su "enseñanza" y seminarios, y Soler acusaba a Miller de manipular los procedimientos del pase).

La escisión (o expulsión, según de qué lado se la considere) de Colette Soler tuvo la magnitud suficiente para dar lugar al desarrollo de un paralelo institucional que, tras algunas vicisitudes [6](#), culminó en la actual EPFCL (Escuela de Psicoanálisis de los Foros del Campo Lacaniano).

Ya estamos acostumbrados a cierto contraste entre la aparente "unidad" institucional que la gran mayoría de los postfreudianos mantienen en torno a la IPA, y la dispersión institucional que caracteriza al vasto campo de los "lacanianos".

A diferencia de la IPA donde, por mayúsculas que puedan parecer las eventuales diferencias teóricas [7](#), estas nunca conllevan la fractura del ámbito institucional, preservando siempre el núcleo de razón que explicita la denominación inglesa clásica de su asamblea de miembros titulares: el "*business meeting*" [8](#), entre los "lacanianos", cualquier tipo de diferencia suele transformarse en un cruce de críticas sobre el funcionamiento y manejo institucional. Es difícil encontrar algún conflicto que no se ubique al mismo nivel de lo que, en su momento se expuso, en la fractura entre Miller y Soler: imputaciones de carácter personal, de mala fe, etc. De un modo u otro, el problema parece reducirse siempre, en última instancia, a que el "otro" es "malo" y abusa de los privilegios de su posición, de modo que su actuación, si no es considerada lisa y llanamente contraria a los "principios" del psicoanálisis, será tildada por lo menos de contraproducente para dicha práctica. La discusión podrá ir desde el padre hasta el pase, recorriendo todo el espinel de las referencias lacanianas, pero lo más probable es que todo termine articulándose concretamente en términos de exclusiones institucionales (más allá de que las mismas sean más tirantes o más amigables).

Si no estuviésemos tan "acostumbrados" (¿o resignados?) a esta "realidad", la circunstancia de encontrarnos en las vísperas de sendos congresos (o encuentros) mundiales de las principales internacionales lacanianas (la AMP orientada por Miller [9](#), la EPFCL que dirige Soler [10](#), y la "Convergencia" [11](#)) debería generar la pregunta por las diferencias que pudiera haber entre los planteos de un grupo y otro.

Amén de estos próximos congresos, también podríamos tomar nota de la reciente publicación de libros de cierta relevancia, tanto por parte de Jacques-Alain Miller (JAM) como de Colette Soler. ¿Qué mejor ocasión y lugar podría ofrecerse para cernir alguna eventual diferencia teórica? [12](#) De hecho, en ellos encontraremos, de un modo explícito y aparentemente sencillo, al menos un punto de diferencia. En su libro "*Sutilezas analíticas*" [13](#), JAM plantea que el "*entusiasmo no sienta bien al analista*" [14](#), y que el "*desapego es la posición que conviene al analista*" [15](#). Colette Soler, en cambio, en su libro "*Los afectos lacanianos*" [16](#) plantea, no solo que el "*afecto de entusiasmo es muy necesario para sustentar el deseo del analista*" [17](#), sino que, según su lectura, Lacan consideraría al entusiasmo como "*el índice necesario del analista*" [18](#), índice a evaluar en los procedimientos del pase.

Blanco para uno, negro para el otro. ¿Qué alcances tiene esta diferencia? ¿Se trata de una diferencia teórica de peso, que permitiría desenvolver o exponer otras eventuales diferencias no tan explicitadas? ¿O, paradójicamente, se trata, tras una aparente diferencia, de una profunda coincidencia de concepción de lo que es el psicoanálisis y, sobre todo, de la relación del psicoanálisis con la institución?

El análisis de estas opciones nos brindará la ocasión de retomar y desarrollar los problemas inicialmente planteados y actualizar aquella reflexión sobre los impasses y consecuencias, para el psicoanálisis, de pretender fundar el agrupamiento de los analistas, en alguna especificidad "analítica", aún más, en el acto analítico mismo.

## Psicoanálisis puro y aplicado

Vamos a comenzar con el planteo de JAM. Para ello, es necesario que tengamos en cuenta el contexto de su presentación.

En el primer capítulo de su libro (correspondiente a la primer sesión de su seminario 2008/9), JAM plantea la necesidad de un "*retorno a Lacan*" [19](#) como reacción ante el fenómeno de arrastre que sufriría el psicoanálisis detrás del "*movimiento del mundo*", situación que lo estaría alejando [20](#) de la enseñanza de Lacan.

Esta rendición del psicoanálisis ante la cultura se evidencia, en términos de JAM, en "*el prejuicio terapéutico, por la reducción del psicoanálisis al ejercicio profesional de psicoanalistas confundidos con los psi y los trabajadores sociales, que se presentan como orientados, todos, por la enseñanza de Lacan y, al mismo tiempo, animados por la preocupación del bienestar de sus contemporáneos, de la salud mental de sus conciudadanos. Y esto, por supuesto, ocurre en nombre de la ciudad*" [21](#).

Según JAM, ya "*nadie se avergüenza de mendigar, de seguir los programas gubernamentales de salud mental y de poner a trabajar a la gente que se forma en el análisis en función de los requisitos formulados por el ministerio de salud*" [22](#). Esta situación pone de manifiesto, una vez más, una tendencia a la psicologización, ya denunciada por Lacan en diversas ocasiones. Para el caso, JAM trae a colación una cita del "silabario" que Lacan agrega (al momento de la publicación de los "Escritos") como complemento de su texto memorativo de Ernest Jones, donde dice que "*ningún pudor prevalece contra un efecto del nivel de la profesión, el del enrolamiento del practicante en los servicios en los que la psicologización es una vía muy propicia para toda clase de exigencias bien especificadas en lo social*" [23](#).

JAM debe reconocer que "*la cosa se dice alegremente en estos tiempos con una fórmula que creo que me toman prestada: hablar la lengua del Otro; es necesario hablar la lengua del Otro*" [24](#).

En realidad, no se trata solo de "*una fórmula*" que le han tomado "*prestada*", sino que es él mismo quien ha estado promoviendo activamente esta adecuación del psicoanálisis a los requerimientos del mercado de la salud mental. Lo ha promovido desde años antes y lo seguirá sosteniendo en los años siguientes. En efecto, recordemos que estas sesiones de su seminario son de noviembre de 2008, es decir, justo entre los encuentros 3 y 4 de PIPOL ("*Programa Internacional de Psicoanálisis Aplicado de Orientación Lacaniana*"). El PIPOL 3, se había reunido en París, los días 30 de junio y 1 de julio de 2007, bajo el lema "*Psicoanalistas en contacto directo con lo social*" [25](#), y el PIPOL 4 estaba convocado para los días 11 y 12 de julio de 2009 en Barcelona, bajo el título "*Desinserción. Clínica y pragmática de la desinserción en psicoanálisis*" [26](#). El blog de la ELP (de España) da cuenta de ello aún, en los siguientes términos: "**Psicoanalistas en contacto directo con lo social es también un requisito para la función del analista, hoy, tal como recordó Jacques Alain Miller en su alocución de clausura. Los cuatro años de funcionamiento del CPCT-Chabrol, al que ya se suman otros muchos en Francia, Italia y la red española (CPCT's de Barcelona, Madrid, Bilbao, Málaga y Clínica Psicoanalítica del Campo Freudiano en A Coruña), sellan esta nueva alianza del psicoanálisis con el tiempo presente**" [27](#) (subrayado mío).

En su alocución de cierre del PIPOL3, utilizada como texto de convocatoria del PIPOL4 [28](#), JAM planteaba la necesidad de desprendernos del "*fosilizado concepto del encuadre*", para poder "*concebir al psicoanalista como objeto nómada, y al psicoanálisis como una instalación móvil, susceptible de desplazarse a nuevos contextos*". Retomando su viejo planteo del AE, es decir del analista definido como un "*a priori*" [29](#), es decir, con independencia de quien venga a consultarlo (ni cómo, ni porqué), proponía la

selección de "*practicantes confirmados y aguerridos*" para ocupar los lugares "*Alfa*" en las instituciones, para desde ahí responder adecuadamente a los requerimientos que nos plantearían las "*patologías de la desinserción social*". En ese mismo texto plantea incluso, como conclusión lógica de este consentimiento a avenirse a la "*exigencia de rendir cuentas a los poderes públicos*", la necesidad de elaborar una BPS, "*Base Psicoanalítica de Síntomas*", es decir, un nuevo DSM propiamente "*psicoanalítico*" (sic!!), que cumpla con la exigencia de "*hacer pasar los resultados a la estadística, a las máquinas de clasificación, a los ordenadores*". Para JAM esa será "**la ocasión de hacer pasar nuestra clínica, sus diagnósticos y sus descubrimientos, al circuito de la comunicación común**" [30](#) (subrayado mío).

¿En qué quedamos entonces? ¿"*Retorno a Lacan*" u ocasión de hacer pasar "*nuestra clínica*" al "*circuito de la comunicación común*"?

En la sesión siguiente (la del 19 de noviembre de 2008) JAM parece profundizar su autocrítica a esta promoción del "*psicoanálisis aplicado*". Dando un paso más respecto a la sesión anterior, reconoce que no se trata solo de otros que le habrían tomado prestada alguna "fórmula" sino que fue él mismo quien buscó "revalorizar" la intervención de los psicoanalistas en los centros asistenciales "*calificándola de psicoanálisis aplicado*", y que el problema es que "*cuando se lo practica, uno cree ser psicoanalista. Pero volvamos al origen: es psicoterapia!*" [31](#) (subrayado mío).

Sin embargo, la contundencia que parece tener esa afirmación, tanto en cuanto a la propia implicación de JAM, como en cuanto a las conclusiones prácticas a extraer, se relativiza muy rápidamente en los párrafos siguientes, por la vía de "contextualizaciones" temporales. En efecto, todo se reduciría a un "error" puntual cometido en un tiempo acotado: "*hace unos cinco años*", es decir, cuando comenzaron los PIPOL y el trabajo en los CPCT. "*Sin duda, hace cinco años quise despertar entusiasmo y lo conseguí... Por eso, me equivoqué*" [32](#). Pero como vimos, el texto de promoción del lugar "alfa" y de la "*clínica de la reinserción social*" es de apenas un año antes, y está destinado a seguir "despertando entusiasmo" con vistas a la preparación del encuentro organizado para... el año siguiente!!

La contradicción, resaltada por esta coincidencia temporal, entre la urgencia del "*retorno a Lacan*" planteado en el primer capítulo (sesión del 12 de noviembre 2008) y la vigencia de la convocatoria al PIPOL 4, es decir, la insistencia en la necesidad de alinear a los psicoanalistas en el servicio de las demandas de la "*reinserción social*" y las exigencias del "*circuito de la comunicación común*", podría reducirse a la crítica que habitualmente se le hace a JAM de poner huevos en varias canastas, de modo de poder funcionar como líder, tanto de los que "prefieran" la promoción de un psicoanálisis "aplicado" que se ajuste a los requisitos del mercado de la salud mental, como de los que prefieran las justas sobre la "pureza" del psicoanálisis en intensidad, más afín a la pretendida especificidad de las instituciones "psicoanalíticas".

Pero seguir esa vía implicaría degradar el debate (y el problema) al nivel de la mera denuncia de la espuria o miseria de eventuales características personales, es decir, la vieja idea de un líder o amo "malo" cuyos discursos y acciones no tendrían más alcance que el de la búsqueda de un beneficio personal. Quizás JAM sea "malo", pero nunca leí ni escuché nada productivo de quienes agotan su pasión en la denuncia de esa "maldad". El principal problema que resulta de reducir las cosas a un mero oportunismo de JAM es suponer que podríamos estar exentos de ese problema, sea porque nuestra "pureza" estaría asegurada por otra vía, sea porque nuestra eventual "profesionalización" del psicoanálisis tendría otros recursos para saber esquivar los desvíos de la psicologización. Es decir, el problema se reduciría a estar en un barco u otro, a estar en el barco "correcto". Justamente, tal como lo señalaba al comienzo de esta intervención, yo no creo que haya muchos barcos. Podría decir que la principal enseñanza que he podido extraer de mis propias frustraciones con las instituciones "psicoanalíticas" es que, nos guste o no nos guste, en cierto sentido, estamos todos en el mismo barco.

El problema con lo que dice JAM, no es que ponga huevos en varias canastas sino, por el contrario, que organiza todas las canastas en torno a los mismos huevos.

Retomemos la supuesta oposición que plantea entre las desviaciones promovidas junto al "*psicoanálisis aplicado*" y las necesidades de un "*retorno a Lacan*" para las vías de un psicoanálisis más "puro". Lo llamativo del asunto es que este pomposo "*retorno a Lacan*" (es decir, la línea de la "pureza") no se aparta

ni un milímetro del "nivel de la profesión": solo retoma, en otra espira, el mismo planteo con el que fundamentaba y promovía el "entusiasmo" respecto al psicoanálisis "aplicado".

En efecto, como acabo de señalarlo (y como lo he analizado más detalladamente en los textos referidos [33](#)), el eje de la caracterización de los lugares "alfa" en las instituciones y, por lo tanto, de la garantía de que esas intervenciones "aplicadas" sean adecuadamente "psicoanalíticas", pasa por la evaluación y caracterización de las "cualidades del analista": "practicantes confirmados" (¿"confirmados" por quien sino por la institución "psicoanalítica" "adecuada"? ) y "aguerridos", es decir, plenos de "entusiasmo" (el que buscaba infundirles el propio JAM).

Más allá de los matices y variaciones que pueda haber en los criterios de selección a aplicar para una u otra función, este es el mismo eje que JAM propone para la vía de la "pureza", donde también se trata de detectar y evaluar a los analistas que habrá que certificar con el título de nobleza que corresponde a ese ámbito: AE [34](#).

Así como para JAM los AE son analistas "de jure" [35](#) (es decir, *avant coup* y sin importar quien sea el paciente candidato a "analizante"), los lugares "alfa" en las instituciones obtienen su "carácter" psicoanalítico, por transitividad, de aquél "analista" que, más que ocuparlo (al lugar "alfa"), lo define o constituye con su presencia.

La lógica de JAM, para ambos casos (psicoanálisis "aplicado" y psicoanálisis "puro", extensión e intensión), es atributiva y *avant coup*.

Y es en este contexto que se ubica la cuestión del afecto que podría "convenir" o tipificar al analista.

## Entusiasmo y desapego

Según JAM, "una vez que están establecidos en la profesión, los analistas ya no piensan en lo que los convirtió en analistas. Hay como una regla, un olvido del acto del que han surgido. Pagan su estatuto, según Lacan, con el olvido de lo que les dio existencia" [36](#). Una vez que están establecidos, "una vez que alcanzaron su singularidad, toman el inconsciente como un hecho de semblante" [37](#). En otros términos, esta relación con el inconsciente sería, en cierta medida, un parámetro de la vigencia del psicoanálisis o su degradación al nivel de la profesión.

Coherentemente con ese problema, y "con el nombre de pase, Lacan intentó reclutar al analista a partir de lo que la experiencia analítica modificó de su inconsciente, partiendo de la hipótesis de que un inconsciente analizado **se distingue**" [38](#) (subrayado mío). Es decir que, para JAM, el fin del pase es el "reclutamiento" de los analistas y su método la discriminación de un inconsciente en tanto "analizado". JAM lo resume de un modo claro y preciso: "un inconsciente **más** su elucidación hace que se sueñe de otro modo" [39](#) (subrayado de JAM).

La detección de esa modificación de la relación del sujeto con su inconsciente y, por lo tanto, con la represión primordial (que no desaparece), nos brindaría el criterio de detección y reclutamiento de los analistas.

JAM propone dar los primeros pasos por la vía inversa, es decir, por aquello que nos permitiría detectar lo contrario, a saber, el "olvido" de esta nueva "relación". Es ahí donde introduce la referencia al "entusiasmo" que, según JAM, testimonia "**el olvido del inconsciente**, el olvido de la permanencia del inconsciente" [40](#) (subrayado mío).

La infaltable cita de Lacan que daría sustento a este planteo se encuentra en "Del sujeto por fin cuestionado", el comentario con que Lacan introduce, en la edición de 1966 de los "Escritos", su texto de 1953, "Función y campo de la palabra y el lenguaje". En el comienzo de dicho comentario leemos que "un grano de entusiasmo es en un escrito el rastro más seguro que pueda dejarse para que revele su época, en el sentido lamentable" [41](#). Según JAM, ese entusiasmo respondía al momento y contexto de la escisión y creación de la nueva SFP, es decir, "un testimonio histórico", pero ya "anticuado", puesto que "nada envejece más que el entusiasmo" [42](#).

JAM nos recuerda que "entusiasmo" lleva la raíz griega "en theos", "en dios": "se trata pues, de un movimiento de transporte a dios o de un descenso de dios en forma de inspiración. En griego, enthusia, término con el que se calificaban los delirios sagrados de la pitonisa o de Sibila cuando transmitía las palabras de Apolo" [43](#).

Para ilustrar cómo se opera por esta vía del entusiasmo (es decir, de estos ascensos y descensos, hasta y desde la divinidad), JAM remite a sus propias intervenciones, por ejemplo, cuando "me enoja en este curso o cuando parece que manifiesto una emoción personal" [44](#). La posterior aclaración de que "verdaderamente lo hago contra mi voluntad, y creo que no es en absoluto esta cuerda la que hay que tocar" no hace más que resaltar la paradoja de dicha "voluntad", y la gravedad de aquellas situaciones en las que él mismo confesó que es "esa cuerda" la que quiso tocar y tocó, conscientemente. Tal es el caso de su promoción del "psicoanálisis aplicado", para el cual "**quise despertar entusiasmo y lo conseguí**" [45](#) (subrayado mío).

En cambio, ahora, volcado a la defensa del psicoanálisis "puro" (en el marco de su "retorno a Lacan"), en la medida en que el "entusiasmo" revela "el olvido de la permanencia del inconsciente", y la "época, en el sentido lamentable", JAM sostiene, "a partir de lo que Freud y Lacan ejemplifican, que mantener la relación con su yo no quiero saber nada de eso es verdaderamente antinómico de la cultura del entusiasmo" [46](#).

Decididamente, "**el entusiasmo no sienta bien al analista**" [47](#).

Resumamos el razonamiento seguido hasta aquí y las referencias y ejemplos utilizados.

1. Las exigencias, tanto del "retorno a Lacan", como de la promoción del psicoanálisis "aplicado", nos requerirían una calificación positiva del analista que nos permita justificar tanto su selección en las instituciones propiamente analíticas, como su intervención en los lugares alfa de las instituciones no analíticas.
2. Para resolver esa tarea, JAM procede, en primera instancia, por la vía del contrario, es decir, buscando un rasgo que se compruebe contradictorio con la posición que debería caracterizar a un analista. La cita de Lacan en "Del sujeto por fin cuestionado" le ofrece una referencia al "entusiasmo" como rastro o indicio de "época", es decir, de un eventual "olvido".
3. De esa relación entre "entusiasmo" y "época", que en la cita de Lacan se aplica a eventuales escritos donde se encuentre "un grano" de "entusiasmo", a la asociación de este último con el "olvido de la permanencia del inconsciente" que caracterizaría una eventual desviación en la posición del analista, los pasos (o saltos), son de JAM, en particular, el que lleva de la extensión (lectura y análisis de textos) a la intensión (la posición del analista en el dispositivo analítico), es decir, a la conclusión de que el "entusiasmo no sienta bien al analista".
4. El recurso al "entusiasmo" como herramienta política, ilustrado por JAM con el manejo de sus humores, y con la estrategia que siguió para dar fuerza a su promoción del psicoanálisis aplicado, da cuenta de la continuidad que él concibe entre la extensión y la intensión, con el paradójal agravante de que dichos ejemplos vendrían a descalificarlo, al propio JAM, en tanto.... analista! (ya que el "entusiasmo" no le "sienta bien")

El forzamiento final pasará por explotar la pendiente maniquea que este razonamiento incubía: si el "entusiasmo" no favorece al analista, entonces "**¿cuál es el afecto que lo favorece?**" [48](#).

Más aún, ¿cuál sería el "afecto" que, no solo podría "favorecer" al analista en su funcionamiento como tal, sino que permitiría detectar la adecuada "modificación de la relación del sujeto con su inconsciente" en los procedimientos destinados al "reclutamiento" de los analistas?

Amén de que hay otras citas donde Lacan refiere al "entusiasmo" en términos completamente diferentes a los presentados hasta aquí (como lo veremos, más adelante, cuando abordemos el libro de Colette Soler), si algo nos enseña, tanto el psicoanálisis, como Lacan, es que una sucesión de tachaduras o negaciones no nos da necesariamente una positividad del mismo orden que lo que tachamos. En los seminarios de Lacan podremos encontrar largos y minuciosos desarrollos críticos de las posiciones sostenidas por otros analistas (incluido el propio Freud), sin que es a negatividad culmine en una receta positiva sobre lo que sí habría que hacer o sobre cómo "son" realmente las cosas [49](#).

Sin embargo JAM opta por seguir la vía maniquea señalada y, una vez ubicado el "entusiasmo" como rasgo negativo, buscar la respuesta "positiva" entre sus antónimos. No lo convencen ni la "apatía" (porque es excesivo), ni el "hastío" (porque a ese afecto le falta curiosidad), y así, sucesivamente, hasta que finalmente llega a uno que le gusta: el "desapego".

*"Me parece que **el desapego es la posición que conviene al analista**, en la medida en que su acto consiste en **despegar el significado del significante**" 50 (subrayado mío). En ese sentido, "el desapego es quizás menos un afecto que la traducción en ustedes de la distancia que introducen como analistas entre el significante y el significado" 51.*

De este modo, el abc de la operatoria analítica es transformado en una posición subjetiva que caracterizaría a aquél capaz de sostener esa operatoria. En suma, en lugar de tener verificaciones "*après coup*" del acto analítico, tendríamos, en esa "*traducción*" subjetiva llamada "*desapego*", el rasgo "*avant coup*" que tipificaría al analista y anticiparía el estatuto propiamente "analítico" de su operatoria. Con esta inversión lógica, todo se reduce a verificar este rasgo en cualquier presentación clínica o acto "propio" de un "analista".

Ocasión propicia para que el propio JAM vuelva a ofrecerse como modelo y ejemplo de intervención, en un par de anécdotas "analíticas".

La primera refiere claramente a una de sus pacientes, es decir, a un ejemplo de su propia práctica analítica. La anécdota se reduce a la mención de que dicha paciente le recitaba de memoria fragmentos de libros y artículos 52, y a un juego de palabras entre "libros" y "entregarse" (en francés: "*livre*" y "*livrer*"), sin que pueda desprenderse de ello cual sería la función del pretendido "desapego" como rasgo personal, en la "habilidad" para percibir algo tan simple y grosero como eso 53.

La segunda, en cambio, presenta una rara ambigüedad respecto al estatuto de su interlocutor: "*una vez un tipo que se analizaba hacía ya mucho, por otra parte, y que aparentemente él mismo es analista, en fin, practicaba, me contó un sueño. Al escuchar el sueño, pensé que era falso, que no pegaba, y entonces no lo interpreté. La vez siguiente me dijo que me había contado el sueño de uno de sus pacientes como si fuera de él para ver qué me producía. Como ven en este caso el desapego es muy necesario*" 54. La instancia de contarle un sueño, y en dos tiempos, podría llevarnos a pensar que se trata de otro paciente suyo. Pero el comentario de que "*se analizaba hacía ya mucho, por otra parte*" (subrayado mío), y la manifestación de su desconocimiento (inadmisible en caso de que fuera su paciente) sobre la eventual condición de "analista" de ese "tipo" ("*aparentemente*"), nos generan la duda sobre si dicha anécdota proviene del consultorio o de un cruce en un espacio social.

Esto tiene su importancia porque, de tratarse de una interlocución del ámbito social, la eficacia de cualidad analítica "positiva" del desapego se vuelve extensiva, tanto para situaciones específicamente analíticas (intensión) como para situaciones comunes o sociales (extensión), confirmando una vez más, a través de estas anécdotas, la continuidad que el valor "analítico" del "desapego" establece entre un espacio y otro. En otras palabras, para JAM, **se es psicoanalista tanto dentro como fuera del dispositivo analítico.**

Tenemos un muy buen ejemplo de esto, y de sus consecuencias en la concepción y práctica de la transmisión del psicoanálisis, en otra sesión de ese seminario de JAM 55, el capítulo XIII del libro (titulado "*Se terminó, entonces el pase*") , cuando hace intervenir a Bernard Seynhaene (BS), último AE nominado en la ECF. Su presentación establece una continuidad entre dos "tipos" de pase: "*actualmente hace el pase posterior al pase, ese donde hay que satisfacer no solo a un jurado sino a un público informado, preocupado, un público que vibra*" (subrayado mío), porque son personas que han hecho o están haciendo un análisis y quieren saber "*cómo terminarlo, cómo se les presentará a ellos el final*" 56.

La sola idea de que el procedimiento del pase pueda resumirse en la fórmula de tener que "*satisfacer*" a su jurado ya debería producir algo más que escozor, ni que hablar de este planteo de tener que "*satisfacer*" a una masa. Salvo que alguien pueda suponer que una masa deja de ser masa por estar compuesta de gente que supuestamente se "analiza"! ¿Qué pasó con eso que decía Lacan acerca de que la transmisión es "*uno por uno*"? ¿Con los AE accederíamos al nivel de una "transmisión en masa" 57? Después JAM se queja de que sus AE no logran actuar "*contra los atolladeros de la cultura*" 58, situación que lo obliga a seguir siendo, siempre, y más que nunca, el "*al menos uno*" que debe salir a defender la pureza del

psicoanálisis. Pero ¿cómo podrían alcanzar esas exigencias si están constreñidos a la tarea de "satisfacer", y por duplicado, primero a un jurado, y luego a una masa de gente que quiere saber cómo debe hacer para llegar a esa posición de AE, es decir, cómo hacer para realizar sus pases "satisfactoriamente"?

Pero la frutilla del postre es el tercer tipo de pase, no explicitado, al que es sometido BS. En efecto, JAM no tiene empachos en ufanarse de que ese fue uno de sus analizantes: *"estoy implicado en su discurso en calidad de analista"* [59](#). JAM establece una continuidad entre, por un lado, el tiempo puntual en que él operó como analista de BS y las circunstancias propias de ese análisis, y por el otro, este tiempo de disertación en público de Bernard Seynhaene, quien no por portar en ese momento el mismo nombre es forzosamente el "mismo" que cuando se analizaba con JAM. La barbarie que implica la superposición de estas circunstancias se evidencia en las nuevas exigencias a las que queda sometido BS. No solo tendrá que "satisfacer" a la masa que lo escucha ávida por "saber" qué tiene que hacer para aprobar un "pase", sino que ahí se le anticipa que también tendrá que "satisfacer" un "tercer" pase. En efecto, tendrá que demostrar que está a la altura de la siguiente preocupación de JAM: *"Quisiera asegurarme de que mis reflexiones, que les presento cada semana, son congruentes con mi práctica de analista"* [60](#).

Evidentemente, no era chiste eso de que cuando se toma la cicuta, hay que hacerlo hasta la última gota. Quien acepte recibir el título de AE no solo tendrá que dar "testimonio" hasta el hartazgo, sino que además tendrá que ajustar su discurso a las "enseñanzas" semanales de JAM. No sorprenderá, entonces, que BS comience su "testimonio" diciendo que *"al comienzo está la transferencia, concepto que entiendo aquí como lo formuló Jacques-Alain Miller en su curso de hace dos semanas"* [61](#) (subrayado mío). No esperábamos menos: el hombre viene asistiendo al seminario de JAM, y seguramente está dispuesto a convalidar, con su propio "caso", los contenidos de cada clase del mismo.

Lo interesante del asunto es que lo que BS eleva al nivel de "concepto" es una nueva definición que da JAM de la transferencia como *"un fenómeno de apego (...) el paciente se apega al analista, lo que no significa que lo ame. Puede amarlo, pero no se trata de eso"* [62](#). BS viene a testimoniar sobre la transferencia ya no como amor sino como "apego". En esa sesión a la que refiere BS (la del 11 de marzo 2009, capítulo XI del libro) [63](#), JAM señala que el paciente se apega al inconsciente, al hecho de hablar en análisis, como correlato o modalidad de una relación de satisfacción. El planteo no deja de tener su lógica: el analizante comenzaría con un "apego", y si completa su análisis, y lo termina, debería desembocar en el... "desapego".

¿Acaso sería una prueba de tal "desapego" la participación de BS en el seminario de JAM, su adhesión a los nuevos "conceptos" desarrollados en dicho seminario, y el "testimonio" de su análisis ante el juicio atento de su ex analista, quien le anticipa que lo escucha para asegurarse que sus "reflexiones" semanales son "congruentes" con su "práctica de analista"? ¿Qué otro resultado podría salir de ahí sino la confirmación de que el análisis fue "exitoso" y ajustado a la teoría desarrollada por el analista? ¿Qué otra cosa son esos "testimonios" sino la degradación de aquello que tuvo lugar en el análisis, al nivel de un mero "tema de conversación" [64](#)? ¿Cómo superar, en el "testimonio", la impasse que implica la pretensión de poder presentar, uno mismo, lo que fue su cura, como un "caso clínico"? ¿No es el "testimonio" de BS, en la sesión del 25 de marzo 2009, un buen ejemplo de lo que JAM denunciaba en la sesión del 19 de noviembre 2008, cuando decía, de los analistas, que, *"una vez que están establecidos y - en el mejor de los casos - una vez que alcanzaron su singularidad, toman el inconsciente como un hecho de semblante"* [65](#)? ¿Cómo podría el "testimoniante" referir a la acción de la represión primordial, en sí mismo, sin que ello no conlleve tomar al inconsciente como un hecho de semblante, es decir, aquella forma de "olvido" que JAM asoció, al comienzo, con el "entusiasmo"? Justamente, ¿no es mucho "entusiasmo" el requerido para sostener estas "giras testimoniales", y el que, con ellas, se busca infundir en los "analizantes" ávidos de "progresar" en su "profesión"?

No nos sorprenderá que el próximo congreso de la AMP, tal como se anuncia en su programa, arranque con nuevos y sendos... "testimonios" (bajo la atenta supervisión de JAM)!! [66](#)

## La "prueba del afecto"

Veamos ahora como plantea Colette Soler (CS) esta cuestión del "afecto" apropiado a la condición de psicoanalista. El libro en cuestión es *"Los afectos lacanianos"* [67](#), publicado el año pasado, en Francia por

PUF, y en Argentina por Letra Viva (en la traducción de Luciano Lutereau y Agustín Kripper). El capítulo relevante para este debate es el de "los afectos analíticos", en particular, los "afectos de fin de análisis", que "son afectos de posición respecto a lo real".

Para CS el final de un análisis no se puede reducir a un balance de saber o no saber sino que requiere de "una respuesta ética a ese balance" [68](#). El análisis permite sacar a la luz los efectos de destino de la estructura: falta en ser, castración, destitución subjetiva, relación imposible, goce que haría falta que no fuese, etc. Pero "en el eje del saber, las revelaciones que se producen por la asociación libre nunca son conclusivas a falta de un término que valga como respuesta última" [69](#). Por eso, para CS el fin de análisis requiere un paso más, una aceptación, una respuesta del ser a lo que el inconsciente descubre, una posición, no respecto a las normas o los valores del discurso, sino "una posición respecto de lo real" [70](#), que es cómo Lacan habría definido la ética, y como, en cierto sentido, se planteaba el propio Freud la resolución al impasse del rechazo de la castración: "Nos consolamos con la seguridad de haber ofrecido al analizado toda la incitación posible para reexaminar y variar **su actitud** frente a él" [71](#) (subrayado mío). Lo que para Freud era la "actitud" del paciente, para CS es una "posición ética".

CS toma nota de la existencia de diferentes respuestas a esta problemática, desde los eventuales "estallidos de depresión grave" [72](#) planteados por Freud en "Análisis terminable e interminable", hasta "la satisfacción **específica** que marca el fin de análisis" [73](#) (subrayado mío) que Lacan introduciría en 1976 en el "Prefacio a la edición inglesa del Seminario 11". Subrayo el "específica" en esta cita porque es un término que CS introduce dentro de la cita original de Lacan que ella está parafraseando, donde solo se habla de "la satisfacción que marca el fin de análisis" [74](#). Veremos en qué sentido ese agregado marca el acento de la lectura que hace CS, acento que volveremos a encontrar en el manejo de otras citas y referencias, y que constituirá el punto de discusión.

En contraste con las tesis del duelo (planteada por Lacan, pero antes por Balint y por Melanie Klein) y del estancamiento de la "reacción terapéutica negativa" freudiana, para CS, la insatisfacción deprimente que se produce en el análisis "no es su afecto final" [75](#): "el cierre de la experiencia (del análisis) va acompañado de lo que yo podría llamar una **reacción terapéutica positiva** que depende de una aceptación, aunque fuese de las negatividades de la estructura" [76](#) (subrayado mío). Esta aceptación depende menos de la estructura que del sujeto y "pone término a la búsqueda del analizante", con el consiguiente "alivio" o "satisfacción" [77](#).

En otros términos: "no basta con un analizado para producir un analista, además se necesita una posición que no todo análisis produce" [78](#). Para producir esa posición, es necesario un "plus". El asunto, entonces, es precisar el carácter "específico" de esa satisfacción planteada como "final" y correlacionada con esa "respuesta ética".

Según CS, en la "Nota italiana" [79](#), Lacan plantearía la cuestión del fin de análisis y la "respuesta ética" requerida, bajo el modo de una "conversión del horror en entusiasmo" [80](#). Una vez cernida la causa del "horror de saber", el analizante "sabrà ser un desecho" [81](#) y, por esa vía, accederá al "entusiasmo" en tanto afecto propio de un fin de análisis capaz de producir un analista. Citando a Lacan, CS subraya que si el analizado "no es conducido al entusiasmo, bien puede haber habido un análisis allí, pero de ser analista no tiene ninguna posibilidad" [82](#).

Volveremos, paso a paso, sobre esa cita, sobre esa "conducción al entusiasmo", y sobre esa "conversión del horror en entusiasmo". Pero completemos primero el planteo de CS

Dado que "este afecto de entusiasmo es muy necesario para sustentar el deseo del analista" [83](#), se comprenderá la pertinencia de "hacer de ese entusiasmo **el índice necesario del analista**" [84](#) (subrayado mío). Consecuentemente, "el dispositivo del pase cambia", pues ya no se trataría solo de saber si el análisis es terminable o si se ha podido llegar hasta el punto de producir un analizado que "sepa ser un desecho", "sino de **seleccionar según el efecto de afecto** de ese saber" [85](#) (subrayado mío). Parafraseando al autor de la "Nota italiana", CS concluye de modo muy concreto: "si haber ceñido su "horror de saber" no ha conducido al candidato al entusiasmo "devuélvalo a sus caros estudios", dice Lacan" [86](#) (las partes sin itálicas son las citas de Lacan que CS enlaza en su conclusión). Esta sería la aplicación de Lacan al dispositivo del pase, de lo que CS llama "la prueba del afecto" [87](#).

## JAM vs Soler / Soler vs JAM

Tenemos, entonces, que para CS el entusiasmo es "*el índice necesario del analista*", en tanto que para JAM, el entusiasmo "*no sienta bien al analista*". La afirmación de CS se basa, principalmente, en la "*Nota italiana*", y la de JAM, en "*Del sujeto por fin cuestionado*". ¿Qué ha pasado aquí? ¿Acaso CS no conoce el texto de los "Escritos"? ¿Acaso JAM no conoce la "*Nota italiana*"?

Cada cita de Lacan puede dar lugar a contradicciones en el propio Lacan, y sería esterilizante pretender chequear y dar cuenta de todas ellas cada vez que vamos a utilizar alguna referencia. Esa exigencia habrá de adecuarse a la lógica y coherencia de nuestro propio planteo. Pero justamente por eso, ante desarrollos que culminan en afirmaciones tan taxativas como los de JAM o CS, cabe preguntarnos por qué ninguno de los dos consideró pertinente tomar en cuenta la referencia que usó el otro.

Para poder afirmar que el entusiasmo "*no sienta bien al analista*", ¿no correspondería tomar alguna posición respecto a la cita de la "*nota italiana*"? La contradicción es flagrante puesto que dicha cita es explícita en cuanto, no solo una "*conveniencia*", sino hasta una necesidad de cierto "entusiasmo", para la producción del analista.

Pero también cabría preguntar si, antes de constituir al "entusiasmo" en "*el signo del analista*" [88](#), ¿no convendría registrar la desconfianza que el propio Lacan plantea respecto al contexto de "época" que supondría el "*rastró*" de algún "*grano de entusiasmo*" en un escrito? De hecho, y como analizaremos más adelante, la "*nota italiana*" tiene todo un contexto político e histórico respecto al cual no se ve por qué no podría valer la relativización planteada por Lacan (y anotada por JAM), en "*Del sujeto por fin cuestionado*".

Para avanzar en esta contradicción vamos a comenzar analizando más en detalle la "*nota italiana*", para ver si la lectura de CS es tan precisa y si podemos concluir, tan taxativamente como ella, con que ese afecto sea el "*índice necesario del analista*".

En particular, veamos qué dice Lacan respecto de las dos cuestiones que estructuran el razonamiento de CS:

1. la eventual "insuficiencia" del análisis para que haya analista (en palabras de CS: "*no basta con un analizado para producir un analista*" [89](#))
2. la función del entusiasmo en la producción del analista (en palabras de CS: la "*conversión del horror en entusiasmo*" [90](#)).

## Soler "conducción"!!

Como vimos, la referencia de CS para esa "insuficiencia" es una frase de la "*Nota italiana*" que CS traduce, en la edición castellana de su libro, del siguiente modo: "*Si no es **conducido** al entusiasmo, bien puede haber habido un análisis allí, pero de ser analista no tiene ninguna posibilidad*" (subrayado mío), con la siguiente aclaración en nota a pie de página número 21: "*Lacan, J., "Note italienne", en "Autres écrits", op. ci., p. 309*".

La nueva traducción [91](#) de dicha "*Nota italiana*" que nos ofrece "*Otros Escritos*" comienza esa frase del siguiente modo: "*Si **él** no lo **ha llevado** al entusiasmo...*" [92](#) (subrayado mío). Por su parte, la clásica traducción de Carmen Gallano y Vicente Mira [93](#), que circula desde hace años (con la correspondiente autorización de JAM), comienza así: "*Si **ello** no **le lleva** al entusiasmo...*" (subrayado mío). En francés es « *s'il n'en est pas **porté** à l'enthousiasme...* » [94](#) (subrayado mío).

¿Por qué los traductores de CS prefirieron innovar con "es **conducido**" en lugar del "*lo ha llevado*" o "*le lleva*"? No parece ser un simple "error" [95](#), puesto que el supervisor de dicha traducción, Pablo Peusner, conocía muy bien la versión de Gallano y Mira [96](#). O es una decisión consciente, o un lapsus político; en

cualquiera de los casos, muy revelador sobre el sentido y alcance que, como veremos, CS (y sus seguidores) le da a esta promoción del entusiasmo como "*índice necesario del analista*".

En efecto, los recubrimientos semánticos que hay entre "conducir" y "llevar" de ningún modo pueden eliminar la diferencia que implica los usos del primero en el sentido de "**guiar**" ("*guiar un vehículo*" o "*mandar, dirigir una empresa o una actuación*"), sobre todo en un país como Argentina (lugar de publicación de la edición castellana del libro de CS) donde ese sentido del verbo "conducir" es tan difundido [97](#). Esa diferencia de matices resulta más evidente si recordamos que el verbo usado en francés es "*porter*" (que proviene de *portāre* [98](#)) cuya traducción literal al castellano es "portar" [99](#) (que da lugar a compuestos como "soportar", "transportar", etc.). Como se ve, es mucho más sensata la elección (tanto de Gallano y Mira, como la de Esperanza) del verbo "llevar".

Lo sorprendente del asunto es que este forzamiento del "*conducir*" calza, a su vez, sobre otro problema, en cierto modo más grave. Como lo señalé en mis subrayados anteriores, en el texto en francés hay un "*en*" ("*s'il n'en est pas porté...*") que es completamente omitido en el libro de CS ("*si no es conducido...*"), y que es traducido de modos diferentes por Gallano-Mira y por Esperanza. Los primeros traducen utilizando el pronombre neutro "*si ello no le lleva...*". En cambio Esperanza prefiere darle carácter masculino a dicho pronombre: "*si él no lo ha llevado...*". ¿A qué o quién refieren ese "*ello*" (Gallano y Mira) o ese "*él*" (Esperanza) que CS omite?

Esto nos remonta a la frase anterior, donde siguen las sorpresas: la edición Seuil de "*Autres écrits*" modificó el texto original (o que considerábamos como tal hasta ahora). En la página 309 podemos leer: « *C'est ce que l'analyste a dû lui faire au moins sentir. S'il n'en est pas porté à l'enthousiasme...* » [100](#), cuando, desde su primera publicación en 1978 (en « *Lacan en Italie* ») hasta ahora, en las diferentes publicaciones de la "*Note italienne*" siempre había figurado lo siguiente: « *C'est ce que l'analyse a dû lui faire au moins sentir. S'il n'en est pas porté à l'enthousiasme...* » [101](#). De hecho, así es cómo fue tomado en la traducción de Gallano y Mira (autorizada por JAM) desde 1990: "*Es lo que el análisis ha debido, al menos, hacerle sentir. Si ello no le lleva al entusiasmo...*" [102](#).

¿A qué se debe esta modificación del texto de la carta de Lacan en "*Autres écrits*"? Si solo se trata de una "errata", ¿por qué los traductores al castellano de la edición Paidós de "*Otros escritos*" no la hicieron valer como tal [103](#), y en cambio la han tomado por válida, escribiendo: "*Es lo que el analista ha debido...*" [104](#)?

Si para saber "*ser un desecho*", el analista "*debe haber cernido la causa*" de su "*horror de saber*", es evidente el contrasentido que implica decir que eso sea lo que "*ha debido, al menos, hacerle sentir*" su "*analista*" en lugar de su "*análisis*". Escribir "analista" implicaría una común medida entre "*la causa de su horror*", del analizante, y la de su "analista" (amén de la pregunta que surgiría respecto de cómo un "analista" podría "*hacerle sentir*" cosas a sus analizantes). En cambio sí, como escribe Lacan, la "*causa*" que "*debe haber cernido*" es la de "*su horror, del propio, el suyo, separado del de todos, horror de saber*" [105](#), entonces eso es algo que solo puede correr por cuenta de su "análisis".

Paradójicamente, el forzamiento, en la edición castellana del libro de CS, de traducir "*conducido*", a pesar de ser anterior, cronológicamente, a la edición Paidós de "*Otros escritos*", se alinea cabalmente con las implicaciones de la modificación que ahí se hace de la frase anterior. En efecto, si es del "analista" de quien depende que el analizante "sienta" que es un "desecho", y así alcance el "entusiasmo" (que atestiguaría su conversión en analista), el verbo "*conducir*" resulta muy adecuado para dar cuenta de esa operación. Y la omisión lisa y llana del "*en*" francés es tanto o más "conveniente" que el forzamiento al que se ve obligada Esperanza con ese masculino "*él*" del pronombre de tercera persona.

En suma, ya hemos visto como JAM promueve el "desapego" en sus "analizados". Ahora comenzamos a intuir como CS "conduce" a los suyos hacia el "entusiasmo".

En ambos casos (tal como lo confirma la nueva "versión" de la "*Note italienne*" de "*Autres écrits*" editada por Seuil con el acuerdo de JAM), la función del analista en la "guía" de sus analizantes parece ser decisiva.

## Análisis y autorización

Veamos un poco más en detalle cómo plantea Lacan la eventual insuficiencia del análisis respecto a la producción del analista. Antes de llegar a la cita que utiliza CS, Lacan relaciona esa insuficiencia con la autorización del analista: "*No-todo ser que habla podría autorizarse a **hacerse analista**. Prueba de ello es que el análisis es ahí necesario, aunque no es suficiente*" [106](#) (subrayado mío).

Aquí nos enfrentamos con más problemas de traducción. En francés dice «*Pas-tout être à parler ne saurait s'autoriser à **faire un analyste**. A preuve que l'analyse est nécessaire, encore n'est-elle pas suffisante*» [107](#) (subrayado mío). Gallano y Mira ya habían percibido que no es lo mismo decir «*faire un analyste*» que «*se faire analyste*», que es lo que correspondería a la traducción que propone Esperanza, y por eso se atuvieron a una traducción más literal: "*hacer un analista*". Ahora bien, la introducción de ese "se" reflexivo en la traducción de Esperanza no cae del cielo. Es la consecuencia directa del modo en que traduce la fórmula de la autorización del analista, que aparece unos renglones antes.

En francés es "*l'analyste ne s'autorise que de **lui même***" [108](#). La traducción de esta fórmula, escrita por primera vez en la segunda versión (la publicada en Scilicet) de la "*Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela*", ha sido motivo de extensos y minuciosos debates. Sin embargo, y a pesar del carácter "oficial" (es decir, aval de JAM) que tuvo la traducción de Diana Rabinovich publicada en 1987: "*El analista solo se autoriza a partir de **él mismo***" [109](#), por razones todavía no elucidadas, la misma fue progresiva y sistemáticamente sustituida, tanto entre los discípulos como entre los enemigos de JAM, por una variedad de otras expresiones [110](#), todas ellas concluyendo de este modo: "*sí mismo*". Esa sustitución de "*él mismo*" por "*sí mismo*" es ahora convalidada y sancionada con la nueva traducción que hace Esperanza, tanto de la "*Nota italiana*" ("*El analista no se autoriza sino por **sí mismo***" [111](#)), como de la nueva versión de la "*Proposición...*" que se incluye en esta edición de "*Otros escritos*" ("*el psicoanalista no se autoriza sino a **sí mismo***" [112](#))

"*Si mismo*", en francés, es "*soi même*", que no es lo que escribe Lacan. No es lo mismo el pronombre reflexivo "*soi*" que el pronombre de la tercera persona "*lui*". Si decimos "*sí mismo*" entonces todo gira en torno a la "persona" de aquél que se pretende analista, es decir, quien "se" considera, a "*sí mismo*", como tal. Recordemos que "*sí mismo*" es la expresión que suele usarse en psicología como equivalente de los términos "*Selbst*" en alemán y "*self*" en inglés.

Si el analista se autorizara por "*sí mismo*", entonces no tendría sentido la aclaración que Lacan agrega pocos renglones después, cuando señala que su tesis no implica "*que cualquiera sea analista*", porque, "*en lo que ella enuncia, es del analista de lo que se trata, ella supone **que lo haya***" [113](#) (subrayado mío). En francés es "*c'est de l'analyste qu'il s'agit, elle suppose qu'il y en ait*" [114](#) (subrayado mío). Nótese el mismo "*en*" que ya vimos en la frase en la que se planteaba que "*ello ha de llevarlo al entusiasmo*".

La tesis de Lacan es, en cierto sentido, "circular" (como tantas otras "definiciones" de Lacan, por ejemplo, la del significante: "*un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante*"). Su fórmula diferencia dos "analistas": el que se autoriza y aquello en lo que se autoriza. Hay un "analista", el primero, el que se autoriza, para el que vale "el" ("el analista"), y otro, segundo (en lo que el primero habrá de autorizarse), para el que vale "ello" ("*que lo haya*"). Es necesario que "haya" analista para que "el analista" pueda autorizarse como tal. El que "*haya analista*" es la fórmula que Lacan introduce en el seminario XV del "acto analítico": "*il y a du psychanalyste*", donde el "du", no es la contracción de la preposición "de" y el pronombre "el", en "del", sino un artículo partitivo, que es una figura del francés que no existe en castellano. Ese artículo partitivo siempre acompaña a sustantivos que no serían medibles. Lacan dice "*du psychanalyste*" como se dice "*du pain*" (pan) o "*du fromage*" (queso), es decir, como una partición de esa referencia (aunque la manera de obtener "*du psychanalyste*", obviamente, no sea la misma que la requerida para obtener "*du fromage*"). Dicha partición indica que, del mismo modo que a partir de "*du pain*" ("pan") no obtenemos forzosamente "*un pain*" ("un pan"), la autorización del analista no hace de este un "uno", es decir, "un" psicoanalista. El partitivo efectúa en la lengua lo que Lacan inscribe en la lógica con el no-todo [115](#). En otros términos, por esta misma relación de autorización, el analista es "no todo" analista, o lo que es lo mismo, no es "un" analista. La idea de "un" analista conlleva la pertenencia a "una" supuesta clase, para el caso, la de los psicoanalistas. De ese modo, en un solo paso quedan asociados la identidad – ser psicoanalista – y la pertenencia a la institución garante [116](#). Entonces, si aunque necesario, el análisis no es forzosamente suficiente para que haya analista, ¿qué más debe ocurrir?

## "Deseo de saber" / "Horror de saber"

En primer lugar que, respecto a una humanidad que no desea el saber, "ese deseo le venga", en la medida en que, por esa vía, ya "sea el desecho" de dicha humanidad. ¿Qué tipo de "deseo" y de "desecho" ("rebut") se trata? y ¿cómo se articulan ese deseo y el desecho?

¿"Deseo de saber"? Es lo que, a partir de una deducción aparentemente obvia, algunos muy rápidamente transforman en una pretendida "cita" como, por ejemplo, en el "Anuncio de las VIII Jornadas de Escuela de la EPFCL-F7" [117](#), donde atribuyen a la "nota italiana" la siguiente frase: "No hay analista sin que el deseo **de saber** le surja" (subrayado mío). Pero en la "nota italiana" no dice "deseo de saber". Como vimos, dice "que **ese** deseo le venga", donde "ese" refiere al deseo que la humanidad no tiene respecto al saber de la ciencia. La deducción fácil es que si la humanidad no tiene deseo respecto al saber, y al analista debe venirle "ese deseo", entonces "ese" deseo debería ser un "deseo de saber". La experiencia enseña que los razonamientos apurados suelen hacernos perder de vista detalles substanciales, por caso, las características que hacen de "ese deseo", propiamente, un "deseo inédito" (que es como caracteriza Lacan al deseo del analista). El primer malentendido que acecha es confundirlo con el deseo de saber que podría tener la ciencia. Lacan señala que la relación entre el saber científico y ese "deseo inédito" está mediada, pues se transmite "solo a los desechos de la docta ignorancia" [118](#). Entre el saber de la ciencia y el "deseo inédito" tenemos la etapa intermedia de la "docta ignorancia", que es una primera forma de rechazo del saber de la ciencia. Y para llegar a ser "desecho" de esta "docta ignorancia", el analista tendrá que "haber cernido la causa de su horror, el propio, separado del de los demás, horror de saber" [119](#).

En otros términos, la relación del "deseo inédito" con el saber, no es una relación directa, como lo sugiere la expresión "deseo de saber", sino una relación mediada por el "horror de saber". De lo que se trata es de ir más allá del rechazo de saber de la "docta ignorancia", y la vía para ello es cernir la causa de nuestro propio "horror de saber". Es decir, no se trata de ser "desecho" del saber sino del rechazo de saber.

Esta precisión respecto del estatuto del "desecho" tiene importancia, tanto para medir los forzamientos que hemos venido señalando respecto a ciertas traducciones y citas, como para terminar de preguntarnos, ahora, cómo se presenta la cuestión del entusiasmo.

## "Conversión del horror en entusiasmo"

Cómo vimos anteriormente (en el punto "Soler conducción"), el fragmento que relaciona el "horror" con el entusiasmo es el siguiente (siguiendo la traducción de Gallano y Mira): "...debe haber circunscrito la causa de su horror, el suyo propio, el de él, separado del de todos, horror de saber. Desde ese momento, sabe ser un desperdicio. Es lo que el análisis ha debido, al menos, hacerle sentir. Si ello no le lleva al entusiasmo bien puede haber habido análisis, pero analista ni por asomo" [120](#)

Eso es todo. Lacan no explicita porqué, o como, el saber "ser un desecho" habría de llevar al analista al "entusiasmo", ni aquí, ni en otro tramo de la "Nota italiana". Tampoco retoma esa referencia al "entusiasmo" en algún otro escrito. Ese paso se presenta como un salto, como un hueco que, en tanto tal, convoca o incita a ser cubierto y/o explicado

Es lo que pretende hacer CS, caracterizando ese "pasaje" del "horror" al "entusiasmo" como una "conversión" ("transformación de una cosa en otra"). Y para explicar esta "conversión del horror en entusiasmo" recurre a la "satisfacción" del fin de análisis que Lacan plantea en el "Prefacio a la edición inglesa del seminario XI": "el espejismo de la verdad (...) no tiene otro término que la satisfacción que marca el fin del análisis" [121](#). Para CS, el "resorte de esa satisfacción" [122](#) proviene de la "seguridad" que tenga el analista de que "al final el beneficio sea posible".

¿Qué "seguridad"? ¿al "final" de qué?, y ¿qué "beneficio"? La "seguridad" es la que el analizante obtendría en "su propia experiencia" de análisis, en la medida en que, llegado al final, esta "le haya demostrado que el desvalimiento transferencial es reductible" [123](#). Dicha "demostración" es el "soporte" de la "satisfacción", del alivio, que conlleva ese final.

Pero si el fin de análisis implica un término a los "espejismos de la verdad", ¿qué testimonio podría dar el analizante "de lo que no podría exponerse en términos de saber" [124](#)? Para CS esto "se muestra indirectamente por medio de un **cambio de satisfacción** que cobra valor de conclusión" [125](#) (subrayado mío).

CS distingue "los afectos del sentido (transferenciales, que dependen del estatuto de la verdad), de los efectos ligados a la caída de sentido, que son afectos de lo real" [126](#). En consecuencia, y tras el largo tiempo de "oscilación entre la verdad y lo real" que constituiría el proceso analítico, encontraremos que "**la satisfacción que marca el fin no tiene otra definición que poner fin a otra satisfacción, la del espejismo del trayecto hacia la verdad. Por ende, es un cambio de satisfacción, el fin de la que ha sostenido todo el proceso del análisis**" [127](#) (subrayados míos). Ese "cambio" sería la "especificidad" [128](#) que, según CS, caracterizaría a esta "satisfacción conclusiva": "es más que el signo de la conclusión: la reemplaza, vale por ella" [129](#).

A tal punto, que debería ser esa misma satisfacción la que de testimonio por el analizante en el dispositivo del pase, puesto que él no podría "atestiguar" de ese final "sin retornar a la verdad que miente" [130](#). Ahora bien, ¿cómo "reconocerla"? He aquí la función del "entusiasmo", tomado de la cita de Lacan, como posible indicador de que el analizante ha ceñido la causa de su "horror de saber". En ese sentido, ese "entusiasmo" sería a expresión de la "significación que marca el fin del análisis", y la "conversión" del horror en entusiasmo, el correlato de ese "cambio de satisfacción" que brindaría el valor de "conclusión".

Pero una analogía no alcanza a ser una explicación. El "cambio de satisfacción" no constituye una explicación para la postulada "conversión del horror en entusiasmo", del mismo modo que ni el primero ni la segunda son planteos propios de Lacan. En ambos casos se trata de desarrollos que propone CS, allí donde Lacan deja huecos. Desarrollos que, por otra parte, tampoco son del todo originales. Ya se han propuesto otras "transformaciones" o "cambios" para responder a las preguntas que abren estas citas de Lacan.

Es el caso, por ejemplo, de Silvia Lippi quien, en "Una alegría "inesperada" del análisis" [131](#), también propone una "conversión", análoga a la de CS, aunque desarrollada por la vía del sentido. Lippi plantea que el "non-sens" ("no sentido", "sin sentido"), en torno al que prosigue el análisis una vez que el analizante acepta la castración bajo la forma de la pérdida, no es una pura y simple ausencia de sentido, sino que "se hace portador de **un sentido nuevo, que se traduce en alegría (allegrezza)**" [132](#) (subrayado mío). Lo llamativo del planteo de Lippi es que redobla el "entusiasmo" de la "Nota italiana" con el término "alegría", al que apela para asociar el sentido que le da Spinoza en su "Ética", a saber, el sentido de "pasaje" de "una menor a una mayor perfección". Lippi considera que, por esa vía, la "alegría" se emparenta con "la satisfacción que el sujeto encuentra en el fin de análisis, según las palabras de Lacan en 1976 en el 'Prefacio al Seminario XI'" [133](#).

La conclusión de Lippi es tan taxativa como la de CS, ya que su artículo finaliza planteando dicha "alegría" como una "**capacidad de asumir lo nuevo**" que habría de "acompañar el fin de **todo recorrido**" ("parcours") **analítico exitoso** ("réussi")" (subrayado mío). Sus pertenencias institucionales son diferentes, pero ambas culminan en una misma operación: la tipificación del fin de análisis para la selección de los analistas.

En suma, ni CS ni Lippi han avanzado en el entendimiento de la razón del "entusiasmo" de la "nota italiana". La pregunta sigue abierta a que alguien pueda demostrar, de un modo más consistente, que dicho "entusiasmo" es una noción importante para articular el fin de análisis con la producción del psicoanalista.

Quizás sea útil precisar un poco la historia y los avatares políticos e institucionales que acompañaron a esta carta dirigida a tres personas convocadas a hacer lo que nadie hizo hasta ahora.

Repasemos, entonces, el contexto del "entusiasmo" de dicha "nota".

## Contexto del "entusiasmo"

Hasta donde sé, el "grupo italiano" es el único, por fuera de la EFP, al que Lacan le propuso, personal y directamente, implementar el pase. La "nota" parece ser uno de los textos más "militante" de Lacan en cuanto al pase (o, quizás, para ser más justos, el más utilizado por los "militantes" del pase). Luego de aludir a las dificultades que habría encontrado su instrumentación en la EFP, Lacan alienta la esperanza de que el "grupo italiano" pudiera llevar dicha experiencia a mejor puerto: *"lo que el grupo italiano ganaría al seguirme sería un poco más de seriedad que la que yo logro con mi prudencia"* [134](#).

La carta fue escrita por Lacan en abril de 1974, dirigida a tres de sus analizantes en Italia - Giácomo Contri [135](#) y Armando Verdiglione [136](#), italianos residentes en Milán, y Muriel Drazien, residente en Roma - quienes habrían de transmitirla al resto de los colegas que, junto a ellos, constituían el "grupo italiano", con la perspectiva de constituir una escuela de orientación lacaniana. La carta no tenía ni título ni firma, y la fecha de su redacción se conoció a posteriori, cuando fue publicada por primera vez cuatro años después [137](#).

Lacan había presentado su proposición sobre el "analista de la escuela" y el pase, el 9 de octubre de 1967 [138](#). Su instrumentación en la EFP requirió importantes debates que concluyeron con la partida de algunos de sus miembros y una votación entre tres propuestas, en enero de 1969 (donde gana la de Lacan por 198 votos contra 107 y 46 para las otras dos) [139](#).

El antecedente más inmediato a la "Nota italiana" es la intervención que Lacan improvisó sobre el pase, en noviembre de 1973, en el congreso de la EFP en "La Grande-Motte" (cerca de Montpellier) [140](#), donde señala que el pase es "una experiencia en curso". En dicho congreso se presentó también un informe (a cargo de Contri, Verdiglione y Frachinelli) sobre el proceso de reagrupamiento de los psicoanalistas italiano. Recordemos que en febrero de ese mismo año, Contri había invitado a Lacan [141](#) a dar una conferencia (que llevó por título "La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel" [142](#)) en Milán y a participar de la reunión que dio lugar a la fundación del grupo llamado "Scuola Freudiana, circolo italiano di studio". Paralelamente, Verdiglione había dado a conocer la existencia, en la misma ciudad, de su grupo "Semiótica y psicoanálisis" (en el congreso de la EFP se informa que ese colectivo funcionaba, en realidad, desde hacía 3 años), y un tercer grupo se crea en Roma, alrededor de Muriel Drazien. Las diferencias entre estos grupos se evidencian en el congreso de la EFP, en particular las que hay entre Contri y Verdiglione [143](#).

En marzo de 1974, los acontecimientos comienzan a precipitarse en ocasión de un nuevo viaje de Lacan a Italia. Comienza por Roma donde, invitado por Muriel Drazien, da la conferencia "La lógica del amor". Luego sigue a Milán donde, el 30 de marzo, respondiendo a la invitación de Contri, da la conferencia "Alla scuola freudiana" [144](#), y el 31 de marzo participa de un encuentro de discusión general con el grupo de Verdiglione. Según Contri, es en ese contexto que Lacan tomó la iniciativa de "proponer de manera resolutiva, a los que consideraba sus alumnos más próximos en Italia, G.B. Contri (Milán), M. Drazien (Roma), A. Verdiglione (Milán), constituir, para frenar la fragmentación de los "grupos", un lugar unitario en forma de asociación legalmente constituida, a la que sugiere llamar "La Cosa freudiana" [145](#). A su regreso a París, en la sesión del 9 de abril de 1974 [146](#), Lacan desarrolla varios temas que aparecerán en la "Nota": el grupo, la cuestión de la autorización del analista, la invención del saber [147](#), el saber en lo real y el horror de saber.

Según Contri, Lacan escribe la famosa "carta", en abril de 1974, ante su propia insistencia, con la clara intención de que "Lacan asuma de modo explícito aquello que otros llamarían la 'paternidad' de la iniciativa: que no sea solo, pero que sea él mismo quien enuncie las líneas directrices" [148](#), de donde el título con que fue publicada la "carta" por primera vez: "Directivas".

El 1º de junio, Lacan vuelve a viajar a Milán, y participa de una reunión junto a medio centenar de personas, pertenecientes en su mayoría a los grupos de Contri y Verdiglione, más algunos miembros del grupo romano de Drazien y otros de la revista "Il piccolo Hans", ante quienes reformula públicamente su invitación a constituirse en lo que él ya llama "La Cosa freudiana" [149](#). La jornada culmina con una reunión con el "trípode", en el hotel.

Lo que llama la atención es que, para ese entonces, nada se dice de aquellas "Directivas". ¿Qué ha pasado con ellas? ¿Han caducado? ¿O simplemente han "superado" a sus destinatarios?

Entre los testimonios recogidos por Erik Porge, se encuentra la confirmación por parte de Muriel Drazien (uno de los miembros del "trípode"), de que la iniciativa inicial fue de Contri, así como del estado de confusión ("désarroi") en la que quedaron sumidos, tanto ella como los dos otros miembros del "trípode", luego de la recepción de dicha "carta": "*Pienso que Contri dice la verdad cuando dice haber demandado una indicación a Lacan para poder proceder. La indicación dada, naturalmente, solo vino a complicar el asunto. No había ningún consejo práctico en ese texto enviado a lo de Contri y que leímos juntos con Verdiglione en el gabinete de Contri. Estábamos más bien consternados. Cómo proceder a un pase en esas condiciones? Hacía poco que yo había comenzado a ejercer en Roma, ellos dos tenían grupos, a parte, y (...) lamentablemente no conozco ningún otro miembro de esos dos grupos que haya seguido la vía analítica. Pasadores? Jurados?*" [150](#).

De hecho, el periodo que sigue a junio 1974 es un poco caótico en relación a la creación de "La Cosa Freudiana". En el congreso de la EFP de octubre, en Roma (ocasión en que Lacan pronuncia "La tercera"), nada se dice respecto a la situación italiana ni, por supuesto, de la "carta a los italianos". Finalmente, en diciembre se redacta un protocolo de principios, también llamado "estatutos", para la fundación de "La Cosa freudiana". Dicho protocolo fue firmado, en París, por el "trípode" y Musotto (un analista de Palermo por cuya presencia insistió Drazien). El testimonio de Drazien es elocuente en cuanto a la situación: "*Para explicarte el punto en el que nos encontrábamos al 1° de diciembre de 1974 (la firma de la hoja escrita sería una semana o diez días más tarde en París), nadábamos todavía en la oscuridad en cuanto a un estatuto. Clavreul, que estaba en Roma para una conferencia en casa (he olvidado el tema) se había mezclado en la discusión e insistió para que firmemos juntos el papel. Nada de nada sobre el pase*" [151](#). En cambio, al comentar la reunión que realizaron una veintena de personas provenientes de los diferentes grupos, el 29 de junio de 1975, para examinar la cuestión del "pase", Contri señala que ese era un tema al que "*los estatutos de la asociación hacían explícita referencia*".

Finalmente, el reagrupamiento de los italianos no prosperó (mucho menos la posibilidad de alguna instrumentación del pase). Y cuando la "carta" pasó a ser publicada bajo la órbita Milleriana (en 1982, en "Ornicar?"), fue acompañada del pudoroso comentario "*las personas concernidas no siguieron las sugerencias expresadas aquí*" [152](#).

De hecho, las dos personas más relevantes del famoso "trípode", Contri y Verdiglione, se alejaron completamente de la órbita lacaniana. El caso más problemático es el de Verdiglione, quien, a finales de la década del setenta, resultó condenado en un juicio penal promovido por una colaboradora y por los familiares de varios de sus pacientes, que lo acusaban de quitarles dinero valiéndose de sus problemas mentales [153](#).

Las calificaciones que utiliza E. Roudinesco para con este personaje son lapidarias: lo trata de "*combinación de testigo de Jehová y padrino de opereta*" [154](#) y de "*mafioso de la cultura*" [155](#), al tiempo que comenta que fue "*violentamente expulsado de la EFP sin jamás ser miembro de ella*" [156](#).

Está claro que la medida del valor de una "carta" no lo da la historia de vida de sus destinatarios. Pero no deja de generar interrogantes que Lacan pudiera abrigar algún tipo de esperanza o "entusiasmo" en estas personas.

El propio Lacan resaltó, en su momento, "*el contexto de pelea en el cual yo impulso todo eso*" [157](#), y que esos contextos de batalla cambian y/o "superan". Supo, incluso, tener el suficiente sentido del humor para relativizar la importancia de todo un párrafo de debate con el psicoanálisis yanqui, en "*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*" con una ironía: "*¿donde teníamos la cabeza?*" [158](#) ¿Acaso sería muy desacertado acudir a esa misma "pregunta" para aplicarla al balance de esta "*batalla superada*" con el "grupo italiano"?

Si admitimos esa perspectiva, podría relativizarse el alcance de algunos términos de la "carta". No todos, obviamente. Seguramente no aquello que pueda articularse con alguna coherencia con otras instancias en la enseñanza de Lacan. Pero quizás si aquello que permanezca en cierto modo sobre agregado y que podría asociarse a la dimensión más contextual de la "batalla" en juego. Por el ejemplo, la referencia al

“entusiasmo”: una cosa es tomarla como elemento de reflexión e interrogación sobre las condiciones de producción del analista, y otra cosa es erigirla en basamento de una tipificación del fin de análisis.

Hay quienes se proponen como nuevos destinatarios de la “carta”, y eventual buen puerto para aquellas “directivas” en su propia instrumentación del pase [159](#). Ese parece ser el caso también de quienes, aún sin presentarse explícitamente en esos términos, hacen un uso “militante” de la “carta”.

## El problema del fin de análisis

Una de las cuestiones que han quedado definitivamente explicitadas a partir de la enseñanza de Lacan, es la relación íntima entre cómo se piensa y practica el psicoanálisis, y el modo en que se plantea el fin de análisis. Como señala Lacan en "*Variantes de la cura tipo*", los criterios terapéuticos, por inconsistentes y variados que sean, no dejan de funcionar como un velo destinado a habilitar un reconocimiento como profesión o ciencia y ocultar el principio de extraterritorialidad [160](#). Ese velo siempre fue afín al modo de organización de la IPA, con su ubicación intermedia entre lo que sería una práctica médica y una selección "especial" de sus miembros. Y no por azar la enseñanza de Lacan fue la única sobre la que recayó una excomunión por parte de dicha comunidad. Justamente porque ella llevó adelante una interrogación radical sobre los fundamentos de la práctica analítica, la naturaleza de su cura y, sobre todo, la posición del analista.

La cuestión del fin de análisis está implicada en los desarrollos y articulaciones de diversos temas y problemas a lo largo de toda su enseñanza. Y también fue una de sus preocupaciones institucionales. La proposición sobre la autorización del analista, así como constituye un paso fundamental en el hilo de esa interrogación, también se acompaña de una propuesta de nominación del "analista de la escuela". Su desarrollo no fue sin su correspondiente contexto de "batalla" (acabamos de mencionar la expulsión de Lacan de la IPA), en particular la instrumentación del pase, claramente atravesada por numerosos avatares políticos y peripecias institucionales, como lo atestiguan, tanto los conflictos que generó en la EFP y las dificultades que presentó la conformación y funcionamiento de los jurados, como la aventura con el "*grupo italiano*".

El problema es que, desde el comienzo, dicha propuesta tuvo dos dimensiones en constante tensión. Por un lado el interés por saber algo más sobre lo que sería un fin de análisis lacaniano y las condiciones de producción de un analista. Por el otro, el manejo institucional de las nominaciones y los grados. En cierto sentido, parece que una cosa no puede ir sin la otra. Pero en otro sentido, parece que cada una anula o desnaturaliza a la otra.

La situación queda radiografiada en la confesión que finalmente hace el propio Lacan, en 1978, que "*este pase es un completo fracaso*" [161](#). ¿En qué sentido fue un "fracaso"? Según Lacan, la pregunta que lo motivaba era saber "*¿qué es lo que se le pasa por la cabeza a alguien para autorizarse a ser analista?*". Lo que quería obtener eran "*testimonios*" sobre eso. Lamentablemente, y a pesar de la nominación de varios AE a lo largo de esos casi 10 años de instrumentación, el fracaso parece total: "*no he tenido ninguno, testimonios de cómo eso se producía*" (subrayado mío). En casi 10 años, nada.

Ahora bien, si el pase, en general, fue un fracaso, entonces ¿todas esas nominaciones fueron una impostura? Sin embargo a nadie se le ocurrió declararlas caducas. Que el fracaso recaiga solo sobre los resultados obtenidos respecto al costado más de investigación o de saber, y no se haga extensivo al manejo institucional de las nominaciones, da cuenta de **la tensión interna de la propuesta y el impasse que se verifica entre fin de análisis e institución.**

¿Acaso Lacan hubiese quedado más satisfecho con las giras testimoniales de los nuevos AE de las escuelas de la actual AMP? ¿Acaso los habría llevado a testimoniar a su seminario, como lo hizo JAM con BS, para asegurarse que las "reflexiones" que presentaba cada semana fuesen "*congruentes con mi práctica de analista*" [162](#)? ¿O habría supervisado esas ceremonias testimoniales de AE con que debutan los congresos de la AMP, tan parecidas a las "presentaciones" que ofrecen, en sus trasnoches televisivas, grupos religiosos como la *Iglesia Universal del Reino de Dios*?

Por otra parte, no hace falta participar de esos excesos escénicos para, eventualmente, adherir a los mismos principios que los organizan. En ese sentido CS no necesita "plagiar" a JAM para postular lo

mismo en sus textos. Las diferencias entre ambos sobre la cuestión del "entusiasmo" parecen grandes, en lo formal, pero se reducen a poco en lo fundamental. Como vimos, lo que se desprende de las contradicciones internas en los desarrollos de cada uno, así como las contradicciones entre ambos, es la manipulación que hacen de las diferentes referencias lacanianas para abonar la justificación de criterios de calificación (o descalificación) de los psicoanalistas, ubicándose a ellos mismos, y a sus respectivas instituciones, en la posición de jueces y garantes de la práctica y el desarrollo del psicoanálisis.

Parafraseando a Lacan, podríamos decir que una "*aprehensión de conjunto de las divergencias, que separa a su sincronía, puede alcanzar la causa de la discordia*" [163](#). El "*centro de gravedad del surtidor que trazan*" esas divergencias se encuentra en la pretensión de poder fundamentar la institución en el acto analítico, es decir, en aquella propuesta de Lacan del pase y el "*analista de la escuela*".

En las instituciones lacanianas se suele plantear que el pase es voluntario y que el principal objetivo del mismo sería avanzar en el mismo sentido de la pregunta que se hacía Lacan. Hasta ahí, todos acuerdan. Los problemas comienzan, en cambio, a la hora de su instrumentación. Digan lo que digan, hagan lo que hagan, lo que los hechos verifican es la imposibilidad de que sus títulos escapen a la lógica institucional. Aunque la nominación supone una garantía otorgada por la escuela, es importante percibir la otra parte del circuito implicado. Los AE también son indispensables para la institución, son "*la correa de transmisión, más precisamente, de extracción a partir del dispositivo del pase, de esa garantía que la institución pretende poder fundar en el acto analítico*" [164](#). Cuando una institución tiene AE para mostrar, eso hace suponer que al menos parte de su funcionamiento tiene fundamento en el acto analítico. Y por extensión, toda la institución pasa a ser la sede de esa garantía que, luego, puede ofrecer y otorgar, a otros candidatos.

Ya en 1999, y "*en nombre del realismo*", CS se preocupaba por señalar que "*no debemos hacer nada para debilitar los títulos que sancionan la "calificación" analítica*" ("*il ne nous faut rien faire pour affaiblir les titres qui sanctionnent la "qualification" analytique*" [165](#)), pronunciándose explícitamente a favor de "*títulos fuertes*" (donde la "*fuerza*" debía medirse en su competencia con los títulos del mercado: universitarios, psiquiátricos, médicos, etc.). Obviamente, no dejaba de señalar inmediatamente la necesidad de "*hacer todo para que esa calificación no esté dominada por consideraciones y potencias extra-analíticas*" ("*qu'il faille tout faire pour que cette qualification ne soit pas dominée par des considérations et des puissances extra-analytiques*"), sin percibir, "aparentemente", que la "*potencia extra-analítica*" no hay que buscarla, ni proviene, de ninguna exterioridad, sino que se concentra toda en el término mismo de "*calificación*" y en la asumida voluntad de dotar de "*fuerza*" competitiva a los "títulos".

Este tipo de desviaciones adquiere muy fácilmente dimensiones de "campo" de discusiones "teóricas", como lo testimonia Gerardo Arenas cuando, en su muro de Facebook [166](#) (el 26 de abril, a las 14 hs) comentaba las presentaciones de una de las mesas del congreso de la AMP del siguiente modo: "*Esta mañana, Antoni Vicens dijo que **el analista se define por un modo de gozar. Toda la mesa de los carteles del pase en la cual participó parecía converger en esa osada afirmación enunciada por él***" (subrayado mío). Obviamente, el problema no es cuál sería el modo de gozar o no del analista, incluso el contrasentido de que el analista goce en su acto, sino que, a semejanza de lo visto respecto a la "calificación" de los títulos, o al uso de las referencias al "entusiasmo" o el "desapego", la distorsión radica en usar el "*modo de gozar*" para una absurda "*definición*" del analista.

## "Estilo de vida"

Un último detalle en el planteo de CS permitirá apreciar los alcances o implicancias prácticas que pueden resultar de sus desarrollos políticos. Siguiendo el razonamiento de que "*en todos los casos*" el pase ha de soportar "*ese deseo inédito que es el deseo del analista*" [167](#), deseo que "*no es para todo analizado*" [168](#), entonces no podrá faltar "*su traducción al nivel de la conducta*", por lo que estaría muy justificado ampliar el campo de evaluación e "*interrogar el estilo de vida del analista*" [169](#) (subrayados mío). Este es el extremo al que llegamos: una selección política de los analistas en función de su "*estilo de vida*"!

Obviamente, no encontraremos ninguna referencia a "*estilo de vida*" en la "*Nota italiana*" y, en general, no encontraremos ninguna cita donde Lacan atribuya un "*estilo de vida*" al "*analista*". Sí encontraremos, en cambio, citas donde se asocia la "escuela" u otras instituciones a cuestiones de "*estilo de vida*". Por ejemplo, en la sesión del 27 de enero de 1965 de su seminario "*Problemas cruciales del psicoanálisis*",

Lacan señala que su "escuela, si merece su nombre, en el sentido en que ese término se emplea desde la antigüedad, es algo donde se debe formar un estilo de vida" [170](#). Encontraremos otra cita, incluso más parecida a la de CS, en el "Acta de fundación" de la EFP, donde la escuela se plantea, respecto "al malestar del psicoanálisis", como un campo destinado a un trabajo de crítica, de apertura del fundamento de la experiencia y a "la puesta en tela de juicio del estilo de vida en que desemboca" [171](#). Nótese que, a diferencia de la sesión del 27 de enero de 1965, aquí no se trata del "estilo de vida" en que desembocaría una formación de la escuela sino en el "estilo de vida" en que desembocaría el psicoanálisis, más precisamente, el "malestar del psicoanálisis", de ahí la necesaria "puesta en tela de juicio".

Como se evidencia en estas referencias, no es lo mismo hablar de "estilo de vida" para referirse a una formación de escuela [172](#) que tratar de especificar un "estilo de vida del analista" que permita "reconocer", o habilite "calificar" (o descalificar), al analista como tal [173](#).

## Comentarios finales

El problema de esa orientación político institucional (como el de cualquier otra), es que impregna todo el ámbito de la práctica analítica.

Entre otras cosas, marca el modo de leer, sea a Freud o Lacan, o cualquier otro autor. Si la preocupación es institucional, y muy precisamente, buscar una fundamentación de la institución en la práctica del psicoanálisis, la lectura que se haga de Lacan, y la teoría que se desarrolle del psicoanálisis, estarán condicionadas por esa pregunta.

Esto es algo inevitable: no hay manera de abordar un texto si no es desde ciertas preguntas, aún cuando estas no están explicitadas. El asunto no consiste en pretender alcanzar una absurda neutralidad que se presentaría vaciada de preguntas, sino en poder explicitar las preguntas que nos animan y su alcance. El modo de lograrlo es analizar las respuestas que se dan. En ese sentido, los forzamientos que se van produciendo en las lecturas no dejan de constituir indicios de la posición del correspondiente "lector".

Eso es lo que enseña el psicoanálisis, y señala el propio Lacan, por ejemplo, al comienzo de "La cosa freudiana", cuando al reseñar las virtudes de la "disciplina del comentario" subraya la conveniencia de medir si la respuesta que aporta, una palabra o un texto, "a la pregunta que plantea", "ha sido o no rebasada por la respuesta que se encuentra en ella a las preguntas de lo actual" [174](#). La cuestión, justamente, es explicitar, en cada caso, cuáles son "las preguntas de lo actual".

¿La fundamentación de la institución en el acto analítico es la "pregunta de lo actual"? ¿La promoción de los títulos de AE, con sus "testimonios", es la "pregunta de lo actual"? ¿La promoción (o supervivencia), del psicoanálisis, es la promoción (o supervivencia) de sus grandes instituciones? ¿La cuestión del fin de análisis se condensa en una "definición" del analista o en una tipificación de los modos de su producción?

## Notas

1 [www.sauval.com](http://www.sauval.com)

2 Ver

en [http://www.psi.uba.ar/extension.php?var=extension/jornadas\\_congresos/jornadas\\_congresos\\_realizados/psico\\_psicosis\\_2012/index.php](http://www.psi.uba.ar/extension.php?var=extension/jornadas_congresos/jornadas_congresos_realizados/psico_psicosis_2012/index.php) y en <http://vijornadapsicoanalisispsicosissocial.blogspot.com/>

3 Disponible en <http://www.sauval.com/articulos/carta1.htm> o como archivo en PDF

en <http://www.sauval.com/articulos/El%20fracaso%20de%20las%20instituciones%20psicoanaliticas.pdf>

4 Michel Sauval, "[El fracaso de las instituciones psicoanalíticas](#)"

5 Como veremos al final de este texto, el desarrollo mismo del panel y el debate subsiguiente demostraron de qué modo y hasta qué punto estábamos participando, en ese mismo momento, de ese gran malentendido.

6 Particularmente, los debates y conflictos en los Foros de Buenos Aires y San Pablo, en los que participé, y que motivaron esa "carta abierta".

7 A modo de ejemplo, el último congreso de la IPA, realizado en 2011 en México (DF) contó con la participación activa de reconocidos frommianos. Recordemos que las diferencias con Fromm fueron uno de los pocos casos, amén del de Lacan, que derivaron en su expulsión de la IPA, en 1953. Poco después, en 1956, Fromm fundaba SMP (Sociedad Mexicana de Psicoanálisis), y más tarde, en 1963, el Instituto Mexicano de Psicoanálisis (ver al respecto el artículo de Millán sobre la SMP y el IMP, [aquí](#)). Este último sigue existiendo, con el mismo nombre, y reivindicándose explícitamente de las enseñanzas de Fromm. La SMP, en cambio, dejó de existir. Fromm se fue de México a comienzos de la década del 70', muy peleado con sus discípulos.

8 Las diferencias teóricas serán diferencias teóricas, pero los negocios son los negocios

9 Se reunirá en Buenos Aires, Argentina, en abril 2012, bajo el título "*El orden simbólico en el siglo XXI*". Ver en <http://congresoamp.com/es/template.php>

10 Se reunirá en Río de Janeiro, Brasil, en julio 2012, bajo el título "*¿Qué responde el analista? Ética y clínica*". Ver en <http://www.champlacanien.net/public/3/evRDV.php?language=3>

11 Se reunirá en Porto Alegre, Brasil, en junio 2012, bajo el título "*El acto analítico y sus incidencias clínicas, políticas y sociales*". Ver en <http://www.convergenciafreudlacan.org/web/es/congresos/detalle/>

12 Lamentablemente no es común, entre los psicoanalistas, la lectura crítica y comparada de autores diferentes. Lo más frecuente es que cada cual siga los libros de su "maestro" y de su "escuela", y descarte la lectura o crítica de otros "maestros" y otras "escuelas".

13 Jacques-Alain Miller, "*Sutilezas analíticas*", Editorial Paidós. Este libro, publicado en 2011, reúne las sesiones de su seminario 2008/9 titulado "*Choses de finesse en psychanalyse*", según el establecimiento de Silvia Elena Tendlarz, con la traducción de Silvia Baudini.

14 Jacques-Alain Miller, op. cit., página 53

15 Jacques-Alain Miller, op. cit., página 55

16 Colette Soler, "*Los afectos lacanianos*", Editorial Letra Viva, Buenos Aires 2011. Edición original en francés "*Les affects lacaniens*", Presse Universitaire de France 2011

17 Colette Soler, op. cit., página 127

18 Colette Soler, op. cit., página 127

19 Esta es una problemática que siempre fue rechazada por Miller, puesto que él mismo aseguraba la correspondencia o fidelidad de su "*orientación lacaniana*" respecto a la enseñanza de Lacan

20 ... al psicoanálisis, claro está, no a JAM

21 Jacques-Alain Miller, "*Sutilezas analíticas*", editorial Paidós, página 18, sesión del 12 de noviembre de 2008. Esta sesión está disponible en internet, entre otros lugares [aquí](#) y [aquí](#). En francés, [aquí](#)

22 Jacques-Alain Miller, op. cit., página 19

23 Jacques Lacan, "*De un silabario a posteriori*", *Escritos 2*, Siglo XXI editores; página 721 de la vieja edición, página 683 de la edición "revisada" de 2008. Ver [aquí](#) o [aquí](#)

24 JAM, op. cit., página 19

25 Ver en <http://ampblog2006.blogspot.com/2006/11/presentacion-de-pipol-3.html> y en <http://ri2007.champfrenudien.org/index.html>

26 Ver en <http://ri2009.champfreudien.org/index.php?nav=37>

27 Ver en [http://www.blogelp.com/index.php/pipol\\_4\\_en\\_barcelona\\_2009\\_observatorio\\_p](http://www.blogelp.com/index.php/pipol_4_en_barcelona_2009_observatorio_p)

28 Ver en [http://ea.eol.org.ar/04/es/template.asp?lecturas\\_online/textos/miller\\_hacia\\_pipol4.html](http://ea.eol.org.ar/04/es/template.asp?lecturas_online/textos/miller_hacia_pipol4.html) o en <http://ri2009.champfreudien.org/index.php?nav=286>

29 Ver al respecto "*El fracaso de las instituciones psicoanalíticas*", el punto "*La cuestión de la garantía*"

30 Ver respecto a este debate mi artículo "*El psicoanálisis líquido*"

31 JAM, op. cit., página 39. Esta sesión también está disponible en internet, [aquí](#). En francés, [aquí](#)

32 JAM, op. cit., página 39

33 Ver "*El fracaso de las instituciones psicoanalíticas*" y "*El psicoanálisis líquido*"

34 JAM no desperdicia la ocasión para renovar el lustre del título máximo de esa "pureza", el de "*al menos uno*", atributo indelegable del propio JAM, el signo de su lazo directo y preferencial con el propio Lacan (el "*al menos uno*" que "*comprendía a Lacan*" – ver Michel Sauval, "*El testamento de Lacan*"). En efecto, JAM critica a sus propios AE señalando que si no se limitaran a narrar su pase (pero, ¿quien los ha confinado a ese triste menester sino el propio JAM?) y actuaran "*contra los atolladeros de la cultura*", podría soñar con que "*tal comunidad desempeñaría el papel de brújula sin necesidad de recurrir al teatro del al menos uno. Para mí sería un alivio*" (JAM, op. cit. Página 21). Pero, pobre JAM, parece que la gente nunca está a la altura de las exigencias requeridas (ni siquiera los AE), así que helo aquí, nuevamente, obligado a seguir "*remando*" por todos nosotros, y por el "bien" del psicoanálisis.

35 Ver al respecto "*El fracaso de las instituciones psicoanalíticas*", el punto "*La cuestión de la garantía*"

36 JAM, op. cit., página 41

37 JAM, op. cit., página 41

38 JAM, op. cit., página 41

39 JAM, op. Cit., página 41

40 JAM, op. Cit., página 51

41 Jacques Lacan, "*Del sujeto por fin cuestionado*", [Escritos 1](#), Editorial Siglo XXI, edición revisada 2008, página 223 (también disponible [aquí](#))

42 JAM, op. cit., página 51

43 JAM, op. cit., página 51

44 JAM, op. cit., página 53

45 JAM, op. cit., página 39

46 JAM, op. cit., página 51

47 JAM, op. cit., página 53

48 JAM, op. Cit., página 51

49 No por casualidad algunos se exasperaban ante tanta negatividad y le reclamaban que, de una buena vez, dijera "lo verdadero sobre lo verdadero"

50 JAM, op. cit., página 55

51 JAM, op. cit., página 56

52 Una situación ni siquiera muy original o bizarra, puesto que hasta se ha utilizado en películas, por ejemplo, en el film "*Deseo y decepción*" (el título original, en inglés, es "*Final analysis*", ver tráiler en [www.youtube.com/watch?v=xWiUQhvxjG4](http://www.youtube.com/watch?v=xWiUQhvxjG4)), donde Uma Thurman "engañaba" a su psiquiatra (Richard Gere), contándole los sueños de Dora que había leído en el libro de Freud.

53 Hubiese sido más interesante que contara cuál fue su intervención y las razones del eventual éxito o fracaso de la misma.

54 JAM, op. cit., página 56

55 La sesión del 25 de marzo de 2009, disponible [aquí](#). No sé porqué, pero esa sesión no está incluida en la [versión en francés](#) del seminario

56 JAM, op. cit., página 193

57 "Transmisión para todos y todas"!!! (chiste accesible en el espacio discursivo de la política argentina)

58 JAM, op. cit., página 21

59 JAM, op. cit., página 194

60 JAM, op. cit., página 195

61 JAM, op. cit., página 199

62 JAM, op. cit., página 163

63 Disponible [aquí](#). En francés [aquí](#)

64 Ver referencia de JAM a los consejos de Freud en op. cit., página 164

65 JAM, op. cit., página 41

66 Ver programa en <http://congresoamp.com/es/Programa.pdf>

67 Colette Soler, "*Los afectos lacanianos*", editorial Letra Viva

68 Colette Soler, op. cit., página 120

69 CS, op. cit., página 118

70 CS, op. cit., página 120

71 Sigmund Freud, op. cit., página 254. Citado por CS en la op. cit., página 124

72 Sigmund Freud, "*Análisis terminable e interminable*", Obras Completas, Editorial Amorrortu, [Tomo XXIII](#), página 253. Disponible en internet en <http://es.scribd.com/doc/57133825/Freud-Sigmund-Analisis-Terminable-e-Interminable>

73 CS, op. cit., página 120

74 Jacques Lacan, "*Prefacio a la edición inglesa del Seminario 11*", "[Otros escritos](#)", Editorial Paidós, página 600. Disponible en internet en [http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=el\\_pase&SubSec=articulos&File=articulos/prefacio\\_seminario11.html](http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=el_pase&SubSec=articulos&File=articulos/prefacio_seminario11.html)

75 CS, op. cit., página 122

76 CS, op. cit., página 123

77 CS, op. cit., página 125

78 CS, op. cit., página 126

79 Jacques Lacan, "*Nota italiana*", en "", "[Otros escritos](#)", Editorial Siglo XXI, páginas 327/331. Disponible, en francés, [aquí](#); y en castellano, [aquí](#)

80 CS, op. cit., página 126

81 Jacques Lacan, op. cit., página 329

82 CS, op. cit., página 126; cita de Lacan, traducción propia de CS (o de sus traductores) de la "*Note italienne*" de "*Autres écrits*", Édition Seuil, página 309.

83 CS, op. cit., página 127

84 CS, op. cit., página 127

85 CS, op. cit., página 126

86 CS, op. cit., página 126

87 CS, op. cit., página 127

88 CS, op. cit., página 127

89 CS, op. cit., página 126

90 CS, op. cit., página 126

91 A cargo de Graciela Esperanza, con supervisión de Guy Trobas

92 Jacques Lacan, "*Nota Italiana*", en "[Otros escritos](#)", página 329

93 Publicada en "*Fascículos de psicoanálisis*": "*La Escuela a ojos vista*", Coloquio Uno por Uno, Madrid, 17 Noviembre 1990, Editorial Eolia. Disponible en internet en el sitio de la EOL, ver [aquí](#)

94 Jacques Lacan, "*Note italienne*", en "*Autres écrits*", página 309

95 Sobre todo teniendo en cuenta que no se trata de la traducción de un pasaje de texto de CS, sino de una cita de Lacan.

96 Al menos desde julio de 2009, puesto que para esa fecha la incluye en su blog : ver [aquí](#)

97 Un claro ejemplo son las clásicas banderas que se agitan en los actos políticos donde se suele leer el nombre de los respectivos dirigentes junto a la palabra "conducción" (ver, por ejemplo, [aquí](#) )

98 *Portāre* pertenecía al latín popular, siendo el correspondiente término literario o culto "*ferre*", que significa "ayuda", "favor".

99 Para precisar el sentido de "portar", podría ser útil analizarlo en otros escritos de Lacan, por ejemplo en "*Variantes de la cura tipo*", donde el término "portar" es utilizado para definir la "*acción analítica*": el analista "*porta la palabra*". Ver en <http://www.sauval.com/articulos/cosa3.htm>

100 Jacques Lacan, "*Note italienne*", en "*Autres écrits*", Ed. Seuil, página 309

101 Así figura también en la versión que ofrece el sitio de la EPFCL (ver [aquí](#)) así como en el "*Pas tout Lacan*" de la *école lacanienne de psychanalyse* (ver [aquí](#))

102 Ver en el sitio de la EOL ([aquí](#))

103 Claro que, conociendo la actitud sumisa y disciplinada que los seguidores de JAM han tenido, históricamente, ante todos los problemas de establecimiento del texto que se han planteado respecto a los Seminarios, o los problemas de traducción de los "Escritos", no debería sorprendernos que dicha actitud prosiga, incluso ante alteraciones tan groseras como esta, de los escritos de Lacan.

104 Jacques Lacan, "*Nota italiana*", en "*Otros escritos*", Editorial Paidós, página 329

105 Jacques Lacan, op. cit., página 329

106 Jacques Lacan, op. cit., página 328

107 Jacques Lacan, "*Note italienne*", en "*Autres écrits*", Edition Seuil, página 310

108 Jacques Lacan, "*Note italienne*", en "*Autres écrits*", Edition Seuil, página 309

109 Jacques Lacan, "*Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela*" (traducción de Diana Rabinovich), en "*Momentos cruciales de la experiencia analítica*", Editorial Manantial, Buenos Aires 1987, página 7

110 "*El analista solo se autoriza a/de/para/por...*", "*El analista no se autoriza sino a/de/para/por...*", etc. Cabe señalar que «*s'autoriser de*» es una expresión propia de la lengua francesa, que significa «*s'appuyer de*» (apoyarse de), «*se prévaloir de*» (prevalerse de), «*se recommander de*» (recomendarse de). Por lo tanto debe priorizarse la traducción "se autorizar de" antes que "se autoriza por" o "se autoriza para". También cabe mencionar otra tergiversación, bien típica del vicio de la repetición ignorante de aforismos lacanianos, donde además de insistir con el error del "*sí mismo*" se pretende convalidar, como si fuera una cita de Lacan, la aneja de un complemento de condicionamiento institucional, en una redacción unificada: "*el analista sólo se autoriza de sí mismo y de algunos otros*" (subrayado mío). Ver al respecto, los artículos de mi sección "*Algunos mitos y leyendas relativos a la enseñanza de Lacan*", en <http://www.sauval.com/articulos/fragmentos.htm> )

111 Jacques Lacan, "*Nota italiana*", en "*Otros escritos*", Edición Paidós, página 327

112 Jacques Lacan, "*Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela*", en "*Otros escritos*", editorial Paidós, página 261

113 Jacques Lacan, "*Nota italiana*" , en "*Otros escritos*", Editorial Paidós, página 328

114 Jacques Lacan, "*Note italienne*", en "*Autres écrits*", Edition Seuil, página 310

115 Guy Le Gaufey, "*El no-todo de Lacan*", Editorial Cuenco de Plata.

- 116 Raquel Capurro, "*Del analista y del analizante*", publicado en el [número 25](#) de la revista *Acheronta*
- 117 Ver en <http://www.ffcle.es/jorn12.htm>
- 118 Jacques Lacan, "*Nota italiana*", en "*Otros escritos*", editorial Paidós, página 329
- 119 Jacques Lacan, "*Nota italiana*", en "*Otros escritos*", editorial Paidós, página 329
- 120 Ver en el sitio de la EOL ([aquí](#))
- 121 Jacques Lacan, "*Prefacio a la edición inglesa del Seminario XI*", en "*Otros escritos*", editorial Paidós, página 600
- 122 CS, op. cit., página 126
- 123 CS, op. cit., página 127
- 124 CS, op. cit., página 133
- 125 CS, op. cit., página 133
- 126 CS, op. cit., página 129
- 127 CS, op. cit., página 134
- 128 CS ya la había caracterizado como "*específica*" en el parafraseo que hacía de la cita de Lacan, en la página 120 de la edición castellana de su libro, y ahora vuelve a insistir con esa calificación en la página 125.
- 129 CS, op. cit., página 134
- 130 CS, op. cit., página 134
- 131 Silvia Lippi, "*La joie "inattendue" de l'analyse*" ("*La alegría "inesperada" del análisis*"), texto presentado en el [Coloquio de 2010](#) de "*Convergencia*" (realizado los días 13 y 14 de febrero de 2010, en París).
- 132 Silvia Lippi, op. cit. (la inclusión del "*allegrezza*", en italiano, entre paréntesis, es de Lippi; no sé a qué responde ese agregado, más allá del origen italiano de la autora)
- 133 Silvia Lippi, op. cit.
- 134 Jacques Lacan, "*Nota italiana*", en "*Otros escritos*", Editorial Siglo XXI, página 330. La "prudencia" a la que refiere Lacan es aquella con la que presento su proposición sobre el analista de la escuela, tal como ya lo señaló en el comienzo de su "*Intervención sobre el pase*", en el congreso de la EFP en "*La Grande-Motte*", en noviembre de 1973: "*La proposition est marquée d'une prudence, d'une prudence peut-être humaine, trop humaine, mais je ne vois absolument pas en quoi j'aurais pu faire une proposition plus prudente*" ("*El modo con el cual la produjo fue la proposición, toda ella impregnada de prudencia, una prudencia quizás humana, demasiado humana: no veo cómo habría podido ser yo más prudente*")
- 135 Ver en Wikipedia [http://it.wikipedia.org/wiki/Giacomo\\_Contri](http://it.wikipedia.org/wiki/Giacomo_Contri) y en el sitio de la "*Società Amici del Pensiero*" <http://www.giacomocontri.it/>
- 136 Ver en Wikipedia [http://it.wikipedia.org/wiki/Armando\\_Verdiglione](http://it.wikipedia.org/wiki/Armando_Verdiglione) y en su sitio "oficial" <http://verdiglione.org/>
- 137 La primera publicación la realizó Giacomo Contri, en 1978, en "*Lacan in Italia 1953-1978 En Italie Lacan*" (un volumen bilingüe que reúne textos y conferencias de Lacan en Italia, disponible [aquí](#)), bajo el título "*Directives*". Posteriormente, en 1981, Armando Verdiglione la incluyó en el noveno número de su revista *Spirali* (que tenía una

edición francesa: *Spirales*) bajo el título "*Lettre de Jacques Lacan*" (acompañada de una fotografía de Lacan). Poco después, JAM la republicó, en 1982, en el número 25 de "*Ornicar?*" y en el número 9 de *La Lettre Mensuelle* de la ECF, bajo el título "*Note italienne*". En 1992 la AFI (Association Freudienne Internationale) la incluyó en su boletín número 47. Finalmente, fue incluida en "*Autres Ecrits*" con el mismo título que en "*Ornicar?*", y traducida al castellano en "*Otros escritos*", con el título de "*Nota italiana*".

138 Dicha "*Proposición...*" fue publicada en el primer número de la revista Scilicet, y los tres textos que le siguen fueron pronunciados en diciembre de ese mismo año (1967) en Italia: "*La méprise du sujet supposé savoir*" (conferencia en Nápoles), "*De Rome 53 a Rome 67: la psychanalyse. Raison d'un échec*" (conferencia en Roma) y "*De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité*" (conferencia en Milán)

139 Para una reseña histórica del pase en la EFP, puede consultarse el artículo de Pierre Bruno "*L'absente*", publicado en el número 9 de la revista "Psychanalyse", 2007, editorial Eres, páginas 73 a 79 (disponible [aquí](#)). Los textos más importantes de la instrumentación del pase en la EFP fueron publicados en el segundo número de la revista Scilicet

140 Jacques Lacan, «*Intervention sur la passe*», en "*Lettres de l'Ecole freudienne*", nº 15, junio de 1975 (pp. 185-193) (disponible [aquí](#)). Traducción al castellano de Irene Agoff publicada en el primer número de la versión española de "*Ornicar?*", Ed Petrel, Madrid, como "*Intervención sobre el pase*" (disponible [aquí](#))

141 Asociando a dicha invitación a Muriel Drazien (uno de los componentes del "trípode italiano") y M. Ranchetti

142 Incluida en "*Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*", Milán, La Salamandra, 1978, pp. 58-77, (disponible [aquí](#))

143 EL conjunto de estas intervenciones se publicaron en "*Lettres de l'Ecole freudienne*", nº 15 junio de 1975, el mismo número en el que se publicó la intervención de Lacan sobre el pase.

144 Esta conferencia, y el debate que siguió, se encuentra disponible en "*Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*", Milan, La Salamandra, 1978. (disponible [aquí](#))

145 "*J. Lacan propone con forza a coloro che considera suoi diretti allievi in Italia G.B. Contri (Milano), M. Drazien (Roma), A. Verdiglione (Milano) di costituire, di contro alla frammentazione dei «gruppi», un luogo unitario, in forma di associazione legalmente costituita, di cui egli stesso suggerisce il nome di «La cosa freudiana»*", en "*Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*", Milán, La Salamandra, 1978, , página 147

146 Jacques Lacan, El Seminario, Libro XXI, "*Les non-dupes errent*" , sesión del 9 de abril 1974. Disponible en francés ([aquí](#)) y en castellano ([aquí](#))

147 Michel Sauval, "*La 'invención' del objeto a*" , disponible en <http://www.sauval.com/articulos/invencionobjetoa.htm>

148 "*G.B. Contri tiene a precisare tale testo (come pure il breve discorso pronunciato da J. Lacan in apertura della riunione successiva, qui oltre) fa seguito alla sua insistenza affinché J. Lacan assuma anche in modo esplicito quella che altrove sarebbe chiamata la «paternità» dell'iniziativa: non solo, ma che sia egli stesso a pronunciare le linee direttive (dove l'intitolazione, redazionale, del testo riprodotto nelle pagine che seguono)*", en "*Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*", Milan, La Salamandra, 1978, página 148

149 "*La riunione è aperta da J. Lacan, che esplicitamente riformula pubblicamente la sua proposta che si costituisca quella che egli stesso ha chiamato «La cosa freudiana»*", en "*Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*", Milan, La Salamandra, 1978, página 154

150 Erik Porge, "*La lettre aux italiens... et à quelques autres*", revista «*Psychanalyse*» nº 9, 2007, Ed. Eres, página 88 (disponible [aquí](#))

151 Erik Porge, op. cit., página 89

- 152 Jacques Lacan, "*Otros Escritos*", Editorial Paidós, página 637 (como una muestra más del nivel de los errores de esta edición, en esa página figura "*no siguieron la sugerencias...*", es decir, ni siquiera han cuidado la ortografía).
- 153 Como estrategia defensiva (que no lo salvó de la condena) Verdiglione planteó que como cada interpretación es "*una obra de arte*", y dado que no se le puede poner precio al arte, no podía decidirse si el dinero que recibía de sus pacientes era poco o mucho, justo o desmesurado!!
- 154 Elizabeth Roudinesco, "*La batalla de los cien años: Historia del psicoanálisis en Francia*" (Tomo 3), Editorial Fundamentos, página 161 (ver [aquí](#))
- 155 Elizabeth Roudinesco, op. cit., página 164
- 156 Elizabeth Roudinesco, op. cit., página 162
- 157 Jacques Lacan, "*Breve discurso a los psiquiatras*", Conferencia sobre el psicoanálisis y la formación del psiquiatra, dictada en Ste. Anne el 10 de Noviembre de 1967. Disponible en francés [aquí](#), y en castellano [aquí](#) (traducción de Pablo Román, Roberto Pincioli y Félix Contreras) y [aquí](#) (traducción de Rodríguez Ponte)
- 158 Jacques Lacan, "*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*", en "*Escritos 2*", Siglo XXI, Edición revisada de 2008, página 769, nota a pie de página nº 6
- 159 Así lo plantea, explícitamente, Erik Porge, op. cit., página 93
- 160 Jacques Lacan, "*Variantes de la cura tipo*", en [Escritos 1](#), Editorial Siglo XXI, edición revisada de 2008, página 313
- 161 Jacques Lacan, "*Intervención sobre el pase*", Intervención conclusiva en las audiencias de la Escuela Freudiana de París en Deauville, el 8 de enero de 1978. Publicada en "*Lettres de l'École*" 1978, nº 23, pp 180-181 (disponible en francés, [aquí](#)). Hay traducción al castellano, de Norma Ferrari, publicada en el [número 13](#) (julio 2003) de la revista [Acheronta](#)
- 162 JAM, op. cit., página 195
- 163 Jacques Lacan, "*Variantes de la cura tipo*", en [Escritos 1](#), Editorial Siglo XXI, edición revisada de 2008, página 315
- 164 Michel Sauval, "[El fracaso de las instituciones psicoanalíticas](#)", ver el punto "*La cuestión de la garantía*"
- 165 CS, « *Contribution au Séminaire "Pour une Ecole" (En guise de conclusion provisoire de l'année)* ». Intervención de fin de año (1999) en el seminario « *Para una escuela* ». Texto incluido en el Vº volumen del « *Dossier* » reunido por la Comisión de Enlace del FPBA. Disponible [aquí](#) (archivo zip de 700 kb). Ver otros enlaces relativos a ese momento político, [aquí](#)
- 166 <http://www.facebook.com/gerardo.arenas.31>
- 167 CS, op. cit., página 125
- 168 Colette Soler, op. cit., página 127
- 169 CS, op. cit., página 125
- 170 Jacques Lacan, El Seminario, Libro XII "*Problemas cruciales del psicoanálisis*"; sesión del 27 de enero de 1965, disponible en francés ([aquí](#)), y en castellano ([aquí](#)).
- 171 Jacques Lacan, "*Acto de fundación*", "[Otros escritos](#)", Editorial Paidós, página 257

172 La asociación entre formación y estilo también se plantea al final del escrito "*El psicoanálisis y su enseñanza*", cuando dice que "*la única formación que podemos transmitir a aquellos que nos siguen. Se llama: un estilo*". Jacques Lacan, "*El psicoanálisis y su enseñanza*", en "[Escritos 1](#)", Editorial Siglo XXI, edición revisada de 2008, página 430.

173 Lamentablemente me ha tocado comprobar personalmente que CS no ha esperado hasta ahora para instrumentarlo prácticamente. Ya en 1999, para barrer con cualquier atisbo de oposición entre sus "foros" y completar la regimentación institucional en marcha de su "internacional" y su "escuela", apeló a una "evaluación" de este tipo para descalificar las críticas políticas que yo formulaba en ese entonces y, consiguientemente, exigir mi expulsión de su movimiento. Hasta ese momento, al debate planteado desde casi un año antes en mi "*carta abierta*" ("[El fracaso de las instituciones psicoanalíticas](#)"), sólo venían "respondiendo" sus "analizantes" (sic) y "discípulos". La primera y única respuesta directa de CS llegó en ocasión de mi texto "[¿Qué Escuela tiene en perspectiva la Internacional de los Foros?](#)". Su reacción buscó la descalificación personal en base a la imputación de un pretendido "estilo". Parfraseando una cita de Lacan del "*Discurso a la EFP*", me atribuyó un "*estilo de salida, maltratando al otro*" ("*style de sortie, malmenant l'autre*") (Jacques Lacan, "*Discurso a la EFP*", en "[Otros escritos](#)", Editorial Paidós, página 285) que sería incompatible con el psicoanálisis, concluyendo en un claro pedido de exclusión: "*no queremos más de eso en los foros: es incompatible con toda discusión constructiva*" (Michel Sauval, "[Liquidación](#)", 7 de octubre de 1999). La ironía del asunto es que, si nos tomamos el trabajo de releer ese párrafo del discurso de Lacan, veremos que ese "estilo" es el que toman las "intervenciones" en los "conventos" analíticos, y que los que se convierten en blanco de este "maltrato" son, precisamente, "*quienes se arriesgan a contradecirlas*" (Jacques Lacan, "*Discurso a la EFP*", en "[Otros escritos](#)", Editorial Paidós, página 285). Este ejemplo no hace más que confirmar uno de los grandes problemas de casi todas las "calificaciones": las mismas no suelen medirse tanto por sus aplicaciones "positivas" como por sus aplicaciones "negativas", es decir, su práctica "descalificatoria".

174 Jacques Lacan, "*La cosa freudiana*", en "[Escritos 1](#)", Siglo XXI, edición revisada 2008, página 381

## **Sufrimiento psíquico. Aproximaciones psicoanalíticas**

**Rosa Imelda de la Mora Espinosa**

*Aunque me cuesta trabajo reconocerlo,  
debo admitir que el psicoanálisis tiene su chiste*

ER [2](#)

A lo largo de su historia los sujetos humanos han sido profundamente capaces de crear civilizaciones sin iguales: ciencia, tecnología, arte; muestra de todo ello lo vemos a diario en las ciudades, campos, bibliotecas, medios masivos de información, universidades e institutos tecnológicos, en el Internet, en los museos, las grandes construcciones, las fábricas, las carreteras, nuestras casas, autotransportes y artefactos electrónicos. Sin embargo, aunque toda esa productividad y creatividad ha vuelto nuestras vidas más cómodas, versátiles e hipermodernas, el sufrimiento psíquico sigue ocurriendo en nuestras vidas.

En los albores de la humanidad, suponemos, que en algún momento de su vida, algún sujeto que sintió sufrimiento psíquico le habló de ello a otro sujeto, quien era presumiblemente el que ostentaba la investidura de saber que podría ayudarle en ese entonces. En virtud de que ese sujeto que mostraba un saber psicológico y cumplía diversas funciones simultáneas, tales como hechicería, medicina, brujería, guía espiritual, confidente, podríamos nominarlo: médico-brujo-chamán-psicólogo-sacerdote, quien escuchaba y se hacía cargo de ese decir y le daba curso de alguna manera, con ensalmos y con implementos con los que podía contar.

En la actualidad esta disciplina creada por el médico-brujo-chamán-psicólogo-sacerdote, se ha dividido en diversas disciplinas, a saber: las psicologías, psiquiatrías, magias, religiones y los psicoanálisis. Cada una de las cuáles abordan y le dan cabida al sufrimiento psíquico de manera diversa.

Se utiliza el plural porque no hay una psicología unigénita, existen varias corrientes en la psicología; situación que también ocurre con la psiquiatría, la magia, la religión y el psicoanálisis.

La psicología clínica, precisa estudiarse en la universidad y hacer la carrera correspondiente y dependiendo de la formación que impere en la universidad que se estudie se será psicólogo conductista, gestaltista, humanista o de cualquier otra de las corrientes, incluso hay psicólogos eclécticos. Una vez titulado, el psicólogo clínico puede atender sujetos humanos que sufren psíquicamente a través de psicoterapias que correspondan a la corriente teórica en la cual se formó.

La psiquiatría implica un camino un poco más largo, se requiere estudiar primero medicina y una vez concluidos estos estudios, cursar la especialidad de psiquiatría, –se requieren alrededor de diez años para formarse como psiquiatra–, en la cual también hay diversas corrientes, como: psiquiatría organicista, antropológica, organomecanicista, psiquiatría psicoanalítica o antipsiquiatría, dependerá la universidad en la que se estudie para retomar alguna de estas corrientes en el ejercicio profesional. Como puede traslucirse, el psiquiatra es un médico y cómo tal puede recetar medicamentos psicofarmacológicos, es el único de todos los expertos del campo *psí* que puede recetar dichas medicinas.

A diferencia de las psicologías y las psiquiatrías en las que predomina el saber académico, en las magias, aparte de los conocimientos que precisan estudiarse, no necesariamente en una escuela (es menester comentar que, por ejemplo, en nuestro país algunos magos-herbolarios tienen amplísimos conocimientos de la flora y sus aplicaciones, conocimientos dignos de considerarse estudios universitarios), decíamos, aunado a los conocimientos, prevalece el orden iniciático, es decir, el brujo-mago-hechicero elige a su sucesor y le enseña sus conocimientos incluso de manera vivencial. Una vez iniciado, el mago procederá con ensalmos, hierbas, conjuros con el sujeto que sufre psíquicamente y que lo haya consultado.

En lo que respecta a las religiones, aunado al saber académico, que en algunas de ellas implica muchos años de altos estudios universitarios, sobresale el orden dogmático, el cuál es imprescindible, pues si no se cree en la religión que se profesa, es difícil que esta se sostenga para quien la ejerce, y en lo que

concierno al sufrimiento psíquico, es ineludible asimismo el orden dogmático para aquél religioso que se aboque a atender el padecer psíquico de sus feligreses. Asimismo, los fieles se sostienen en su religión por medio de la creencia.

Todas estas disciplinas han sido creadas por muchos hombres y mujeres interesados en lo psíquico del sujeto humano, más específicamente en el sufrimiento psíquico del sujeto humano con la idea de darle curso y proporcionarle cabida.

En lo que concierne al psicoanálisis, este saber fue creado por un solo hombre, a saber: Sigmund Freud, después de él se han creado otros psicoanálisis. Para formarse como psicoanalista, se precisa estudiar la teoría psicoanalítica en seminarios con otros psicoanalistas, algunos cursos teóricos pueden tomarse en universidades, –que no en todas–, que le han dado cabida al psicoanálisis – desde su fundación en 1967, la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Querétaro, es precisamente una de las universidades que incluyó al psicoanálisis; incluso desde 1972-73 materias psicoanalíticas forman parte del Plan de Estudios del Área de Psicología Clínica–; se requiere asimismo, y de manera primordial, pasar por la experiencia del análisis personal, así como en el momento de empezar a atender pacientes, se requiere hacer otro acto analítico, a saber: el control que implica hacer una demanda a un analista para poder trabajar lo mejor posible con los analizantes.

Como puede observarse, en lo que corresponde al análisis personal, éste sólo puede realizarse directamente con el analista, jamás se puede llevar a cabo frente a terceros; además el analista, como parte imprescindible de su ética, debe realizar el análisis con irrestricto secreto profesional. Asimismo el análisis personal no puede llevarse a cabo en alguna Universidad dado que no puede ser sujeto de evaluaciones de índole académica o cualquier otra.

Posterior a Freud, se han creado otros psicoanálisis que han establecido escuelas de su saber, como el de Melanie Klein y sus seguidores, como el psicoanálisis del yo y posteriormente el psicoanálisis de Lacan.

Es menester comentar que psicologías, psiquiatrías y psicoanálisis comparten la misma raíz etimológica, a saber: psique, del griego *psykhé* [3](#), que significa alma, es además una diosa de la mitología griega, pero ¿quién era esta diosa?

Eros está enamorado del alma (Psique), como lo relata Apuleyo en un cuento muy célebre (*El asno de oro*, libro IV, 28-libro VI, 24). Psique tenía dos hermanas. Las tres eran de una gran belleza, pero Psique era la más bella, tan bella que asustaba a los jóvenes y no encontraba marido. Fue consultado el oráculo, quien pidió adornar a la joven y exponerla sobre una roca donde un monstruo llegaría a desposarla. Psique se prestó a la experiencia y fue llevada a un palacio magnífico. Allí fue servida como una princesa. A la noche, se acostó y sintió una presencia junto a ella. No le pareció la del monstruo que temía. Sin embargo, no podía verle, y él se lo pidió expresamente. Fue muy feliz hasta el día que la tentación fue demasiado grande. Escondió una lámpara y miró a su compañero; era un bello adolescente, Eros en persona. Este desapareció inmediatamente. Psique, abandonada, padeció mil tormentos a partir de entonces. Pero Eros no podía olvidarla y, un día que ella se había dormido, la llevó al Olimpo y pidió a Zeus casarse con ella [4](#)

A *grosso modo* puede decirse que este mito significa la lucha, el padecimiento, el sufrimiento del alma por el amor. No es de extrañar que la psicología clínica, la psiquiatría y el psicoanálisis hayan tomado esta raíz y este mito, dado que estos saberes están dedicados a sujetos que sufren psíquicamente.

Si bien tanto las psicologías, las psiquiatrías, las magias y las religiones atienden a los sujetos con sufrimiento psíquico desde sus propios postulados, con sus propias técnicas psicoterapéuticas, en este artículo se plantean aproximaciones sobre cómo se trata el sufrimiento psíquico, en el psicoanálisis en Freud y en Lacan.

El psicoanálisis fue creado por Freud a finales del siglo XIX, precisamente escuchando el sufrimiento psíquico de pacientes histéricos, quienes le mostraban a Freud sus síntomas de conversión, síntomas en los que los pacientes se quedaban ciegos, sordos, paráliticos, contracturados, y en los que no había daño orgánico.

Debido a las peculiaridades de los síntomas conversivos, sobre todo a que desaparecían de manera intempestiva y a que no implicaban daño orgánico, en aquellos tiempos a estos pacientes; se les consideró simuladores y con facilidad se les despedía de la consulta médica. Freud, así como Charcot, Janet, Breuer y otros psiquiatras de la época dieron crédito y escucha al sufrimiento psíquico de estos pacientes, si bien los fueron tratando de manera diversa, fue Freud el que no sólo les dio crédito, sino que gracias a ellos pudo conceptualizar el inconsciente, y aunado a lo anterior le dio cabida a la sin razón del hombre sin separarla de la razón.

Ya en 1890 Freud nos hablaba de su tratamiento psíquico o tratamiento del alma; en esa escritura nos muestra su preocupación cuando no se le presta atención a las cuitas del alma y sólo se trata el cuerpo, y nos advierte entonces cómo hay enfermos que son un gran desafío para los médicos, nos dice:

no pueden realizar una labor intelectual a causa de dolores de cabeza o fallas de la atención; les duelen los ojos cuando leen, las piernas se les cansan cuando caminan; sienten dolores sordos o se adormecen; padecen de trastornos digestivos en la forma de sensaciones penosas, vómitos o espasmos gástricos; no pueden defecar sin purgantes, se han vuelto insomnes, etc. Pueden sufrir simultánea o sucesivamente todos estos achaques, o sólo algunos de ellos. Pero sin ninguna duda, en todos los casos se trata de la misma enfermedad. Los signos de esta suelen ser variables; se relevan y sustituyen unos a otros: el mismo enfermo que hasta cierto momento no podía hacer nada a causa de sus dolores de cabeza pero tenía una digestión bastante buena, al día siguiente puede tener su cabeza despejada, pero no soportar en lo sucesivo casi ningún alimento. Además, un profundo cambio en sus condiciones de vida puede librarlos súbitamente de sus achaques; estando de viaje pueden sentirse a maravilla y gustar sin daño de toda clase de manjares, pero de regreso a casa quizá se vean forzados a no probar más que leche cuajada. En algunos de estos enfermos, la perturbación, un dolor o una debilidad del tipo de una parálisis puede mudar repentinamente de costado: saltar del lado derecho al izquierdo simétrico del cuerpo. Pero, en todos, puede observarse que los signos patológicos están muy nítidamente bajo el influjo de irritaciones, emociones, preocupaciones, etc. Tanto que pueden desaparecer, dando sitio a un estado de plena salud y sin dejar secuelas aunque hayan durado mucho tiempo [5](#)

Y en ese momento Freud nos dice que tales estados han recibido el nombre de nerviosidad, posteriormente se le llamó neurosis; se incluyeron también las llamadas psicosis, que implican formas discursivas de locura con delirios y/o alucinaciones, y las perversiones que hacen referencia a la diversidad sexual. Freud nos advierte, además, que es imprescindible considerar el estado psíquico de los pacientes en todo momento.

Resumidamente, nos estamos refiriendo a la locura que portamos los sujetos humanos, locura que en algún momento fue denominada por el psicoanalista Jean Allouch, con el neologismo de *pernepsi* [6](#), (es la condensación de tres nombres, a saber: perversión-neurosis-psicosis, es una transliteración de un "padre psi nato", o sea Freud, a partir del cual se produce una cadena de mordeduras y creyentes, es decir, reproducciones de la ocurrencia en el psicoanálisis), haciendo referencia a que estas nominaciones sólo son caras de la normalidad como fueron mencionadas por Lacan [7](#)

Con el pasar del tiempo Freud se fue adentrando cada vez más a este sufrimiento psíquico, y fue dejando de lado su ejercicio como médico, de tal manera hasta que creó el psicoanálisis, un saber nuevo y distinto de las psicologías, de las psiquiatrías, de las magias y de las religiones. Freud mismo nos dice en qué consiste:

Psicoanálisis es el nombre: 1) de un procedimiento que sirve para indagar procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías; 2) de un método de tratamiento de perturbaciones neuróticas, fundado en esa indagación, y 3) de una serie de intelecciones psicológicas, ganadas por ese camino, que poco a poco se han ido coligando en una nueva disciplina científica [8](#)

Estos procesos psíquicos [9](#) difícilmente accesibles por otras vías, de los que Freud habla son procesos inconscientes, que fue lo que Freud descubrió al trabajar con sus pacientes con sufrimiento psíquico. Estos procesos inconscientes se manifiestan como actos fallidos en la vida cotidiana, los más conocidos de esta clase son los *lapsus linguae*, incluyen también equivocaciones escritas, leídas, oídas, olvidos; también son manifestaciones del inconsciente los sueños, los chistes, los síntomas psíquicos, las ocurrencias. El asunto que nos concierne, es que estas manifestaciones del inconsciente producen sufrimiento psíquico, y a este

hay que darle escucha, cabida y procurar aliviarlo en la medida de lo posible. No podemos olvidar tampoco que grandes tragedias ocurren en las vidas de los sujetos humanos; tragedias traumáticas como la muerte de alguien amado, el abandono al que a veces se enfrenta uno cuando se ama, las palabras, actos u omisiones de familiares, amigos, colegas y/o enemigos en momentos cruciales; traiciones, desprecios, vejaciones y un sinnúmero de desventuras psíquicas que son inherentes a la vida humana.

La manera de trabajar con el sufrimiento psíquico en el psicoanálisis es a través de su regla fundamental, llamada asociación libre, y en sesión analítica; otro requisito primordial es lo que se conoce como transferencia, es decir, el sujeto que sufre y que quiere ser ayudado, es preciso que sienta por lo menos cierta afinidad amorosa con el analista que lo va a tratar; es decir, el análisis se hace con un interlocutor, el analista, al que se siente inclinado, y en el que confía porque le supone un Sujeto-Supuesto-Saber, como nos advierte Lacan. Aunado a lo anterior, el analista, asimismo, hará intervenciones con ese decir del paciente, sin olvidar, que el inconsciente, –dice Lacan–, está estructurado como un lenguaje, es decir, no es un lenguaje; está estructurado a través de una serie de significantes inconscientes que han sido transmitidos, de manera inconsciente, al sujeto por otros sujetos importantes de su vida [10](#).

Continuando con el pensamiento de Lacan, él nos comenta en torno al sufrimiento psíquico, que es algo serio, digno de tomarse en cuenta, dice: "*Souffrance, en francés, es a la vez sufrimiento y espera*). *La realidad está ahí sufriendo, está aguantada, a la espera*" [11](#)

Siendo el psicoanálisis un saber que se dedica a sujetos que padecen de sufrimiento psíquico, entonces éste es un asunto realmente substancial, es primordial, y para quien lo padece es difícil, complicado, la vida puede convertirse en un verdadero infierno:

Cualquiera que fuera, la diferencia está en que si eso que nosotros hacemos, nosotros los analistas, opera, es justamente porque el sufrimiento no es el sufrimiento y para decir lo que es necesario, es necesario decir: "El sufrimiento es un hecho". Ello tiene el aire de decir algo casi parecido, pero no es enteramente parecido, al menos si han entendido bien lo que les he dicho hace un momento acerca de lo que era un hecho. Seamos más bien modestos. Hay sufrimiento que es hecho, es decir que encubre un decir. Es por esta ambigüedad que se refuta el que sea insuperable en su manifestación, que el sufrimiento quiere ser síntoma, lo que quiere decir "verdad". Yo hago decir al sufrimiento, como hago decir a la verdad; en una primera aproximación, es necesario atemperar los efectos del discurso. Yo le hago decir aunque en términos para el uno o la otra modulados, no del mismo tono, yo hablo, lo evoco por haber recientemente retornado allí. Tratemos de ser más rigurosos en nuestro avance. El sufrimiento tiene su lenguaje y es muy desdichado que cualquiera pueda decirlo sin saber lo que dice. Pero, en fin, éste es precisamente el inconveniente de todo discurso. Es que a partir del momento en que él se enuncia rigurosamente como el verdadero discurso, es un discurso sin palabras, como lo he escrito este año en el frontispicio; no importa quién pueda repetirlo después que ustedes lo hayan sostenido, eso no tiene ya consecuencias [12](#)

Es así como este averno personal puede llevarnos a la más extrema desesperación. Por qué no decirlo, a una locura intensa, que insiste, que se hace presente de una manera o de otra y como dice Lacan: el sufrimiento es un discurso sin palabras, es por ello que se vuelve realmente trascendental suministrarle un sostén psíquico y la manera de hacerlo es con otro sujeto que se haga cargo de ese discurso sufriente sin palabras del sujeto que sufre, es decir, el analista.

Retomando la lectura que hace Lacan del sufrimiento psíquico expresado por Freud a través de las manifestaciones del inconsciente, nos encontramos con la castración psíquica del sujeto humano, con su vulnerabilidad e incompletud, con su ser deseante e insistente y a fin de cuentas castrado. Lacan nos dice:

Ven que esta teoría tiene consecuencias prácticas; ella permite articular objeciones estructuradas, contra algo que se presenta como no siendo sin efecto clínico, hasta un cierto punto bienhechor, en tanto todo el peligro está en satisfacer la demanda que vemos manifestarse en el neurótico. Cuando yo retome esta dialéctica de lo posible y lo imposible, les mostraré que no está en otra cosa que en la oposición del principio del placer al principio de realidad; que el sufrimiento neurótico sea un placer, no puedo demostrar cómo es posible, si no es por malas jugadas (*entourloupettes*), pero puedo manifestarlo poniéndome en el lugar donde hago imposible la demanda, donde se oculta ese sufrimiento. No iré más lejos sobre los detalles clínicos, porque es necesario que concluya. No diré como el fóbico está bajo la relación de la demanda del Otro. Les he hablado suficiente del significante faltante. Para cerrar y terminar lo que tengo

que decirles sobre ese punto donde culmina todo el discernimiento que ha tenido Freud del fenómeno inconsciente, cuando él habla del deseo que habita el sueño, que es el verdadero deseo del Otro. Deseo de que durmamos. No es por nada que es en el momento en que un sueño llega a ese punto culminante, es en esta figura inmóvil que encarna el fantasma de la realidad. Si el fantasma nos despierta en la angustia, es porque la realidad no aparece. Pueden ustedes sólo estar así despiertos para que el sentido de esa palabra a venir en mi designio desde ahora les toque. No desembarazaré al Otro ni de su saber, ni de su verdad. El término del análisis, si es eso que he inscripto en el S significativo del A barrado, el Otro sabe que él no es nada de eso [13](#)

Es precisamente cuando se trata el sufrimiento psíquico en análisis, que los sujetos humanos podemos asumirnos como S barrados \$, como sujetos con castración psíquica, es decir, sujetos deseantes, sujetos en falta, sujetos en incompletud, sujetos determinados por los significantes inconscientes de otros, pero a fin de cuentas sujetos abiertos a la posibilidad de vivir, a la posibilidad de ir transitando por la vida con todo lo que esta conlleva.

No podemos dejar de mencionar que la vida humana está en perenne continuidad, al mismo tiempo que se presenta azarosa e incierta y de que el hecho de que alguien sienta que ya ha vivido todas las tragedias que supone, no implica que no vuelva a verse inmerso en desdichas, infortunios, accidentes, sucesos imprevistos, de ahí, que no se pueda pensar que uno podría dejar de sufrir en la vida. El verdadero asunto consiste en que, si uno ha transitado por la experiencia del análisis sabría en algún momento qué hacer con ese sufrimiento.

La manera en que Freud concibió el ir atenuando cierto malestar del sufrimiento psíquico, es como sigue:

Así como salud y enfermedad no se diferencian por principio, sino que sólo están separadas por umbrales de sumación determinables en la práctica, no puede postularse para el tratamiento ninguna otra meta que una curación práctica del enfermo, el restablecimiento de su capacidad de rendimiento y de goce. En caso de que la cura o sus resultados sean incompletos, se obtiene básicamente una importante mejoría del estado psíquico general, mientras que los síntomas pueden persistir, aunque su importancia habrá disminuido para el enfermo y no le pondrán el marbete de tal [14](#)

En el pensamiento de Lacan implicaría sobre todo que uno pueda asumir su locura, que uno pueda asumir su incompletud, que uno pueda asumir cuáles son las formas de reacción repetitiva que insisten en forma inconsciente frente a cierto tipo de hechos, encarar sufrimientos y hacer una reescritura de los mismos para poder hacer algo por entero diverso y poder continuar en la vida.

En virtud de que vivimos en el siglo XXI, es menester incluir aproximaciones con respecto al sufrimiento psíquico en la postmodernidad.

En estos tiempos de comunicación instantánea e internacional, de globalización de mercados, de fabricar modos y formas de percepción e interacción virtual, de hiperespecialización de alta tecnología y eficiencia profesional y farmacológica, en donde el sufrimiento humano, se ve reducido a un objeto de estudio manipulable e impersonal, previamente catalogado y tan especializado, que incluso las razones personales de alguien pasan a ser secundarias para su diagnóstico y tratamiento, y éste se convierte solamente en el depositario de esa enfermedad.

En nombre de la postmodernidad, el sufrimiento psíquico pierde la oportunidad de ser escuchado por alguien, de darle el sentido subjetivo, se reduce la posibilidad de darle acogida a las razones de las "locuras" por no ser fácil encontrar a alguien que las soporte y las escuche sin retroceder ante ellas.

Incluso el sufrimiento psíquico puede convertirse en una forma de vida, cuando sin saberlo, se repite una y otra vez, y cada vez que se repite se tiene el anhelo de que ya no va a ocurrir de nuevo algo que produzca sufrimiento psíquico; el anhelo de que algo cambie, conlleva también la repetición del dolor, que en el análisis se llega a conocer y poder hacer algo con eso.

En la actualidad hay un nuevo sujeto que el filósofo francés Dany-Robert Dufour ha denominado el sujeto autorreferencial, un sujeto con un yo que se define en referencia a sí mismo, en el quien "el yo es quien dice yo", en quien el sujeto es igualmente el predicado, nos dice Dufour:

*Si postmodernidad significa el fin de todas las modalidades de referencia, entonces sí creo en ella: seguramente lo veremos más claramente si hacemos un paralelismo entre el surgimiento de la autorreferencia, la entrada de la posmodernidad y el advenimiento de la democracia de masa* [15](#)

Este sujeto autorreferencial es preocupante, pues si alguien solo se escucha a sí mismo y decide sobre la vida y sobre su actuar sólo con referencia de sí, es muy altamente probable incurrir en errores. En palabras sencillas, alguien que no dialoga con otros, que no busca ser escuchado, se verá inminentemente determinado por sus significantes inconscientes que lo pueden hacer llegar a actos de la más diversa índole, entre ellos actos violentos. Es incuestionable que el internet ha permitido que muchas personas que no pueden salir de sus casas tengan contacto a través de lo virtual; pero si alguien se queda solo en casa, trabaja a través del internet, encarga sus enseres domésticos, alimentos, ropa, a través del mismo, hace sus pagos y sólo "dialoga" a través de su computadora personal, en el momento que lo desee únicamente apaga su computadora y continúa solo y consigo mismo. Sin embargo, el sujeto humano precisa de otros para muchas cosas, sobre todo para amar y ser amado; entonces aparece una cuestión ineludible, que pasa cuando el sujeto autorreferencial solitario precisa de manera inminente ser amado, ser acariciado... la salida al mundo exterior no es sencilla, máxime si este sujeto solo piensa a través de sus propias referencias. No en balde, Lacan ya nos había advertido que el yo se forma a través del Otro en el estadio del espejo [16](#), es por ello que siempre se precisa de otros.

A mi parecer este tipo de sujeto autorreferencial se presenta con más asiduidad en países del llamado primer mundo, dadas las condiciones culturales que imperan en ellos, sobre todo en lo que se refiere al orden social. Por suerte en nuestra cultura mexicana, latina, mestiza, –mezcla de referentes culturales europeos y prehispánicos–, en nuestra cultura mexicana festiva, desordenada y entrometida, las posibilidades de que un sujeto permanezca mucho tiempo solo, se reducen de manera importante, bienvenida sea entonces nuestra mexicanidad.

De estas reflexiones puede desprenderse precisamente que el psicoanálisis le da cabida, soporte y escucha siempre al sufrimiento psíquico, le otorga sostén a nuestros infiernos personales, pero es necesario solicitarlo, es menester asistir con otro interlocutor para atenuarlo.

## Notas

1 Artículo que se publicará como parte del libro *Diálogos Transdisciplinarios II. Arte y Sociedad*, coeditado por Editorial Fontamara y la Universidad Autónoma de Querétaro, en prensa, Agradezco infinito las lecturas puntuales de esta escritura que realizaron el Master Jaime Rivas, el Dr. Julio Schara y el Dr. David Rincón Apolinar corrector de estilo.

2 Psicólogo, dedicatoria en el libro de Oreste Saint-Drôme, *Como elegir su psicoanalista*, Ed. Paidós, Barcelona, España, 1988.

3 Joan Corominas, [Breve diccionario etimológico de la lengua castellana](#), Ed. Gredos, Tercera Edición 1973, 10ª Reimpresión, España, 2000, p. 480

4 Fernand Comte, *Las grandes figuras mitológicas*, Ediciones del Prado, Madrid, 1992, pp.93-94.

5 Sigmund Freud, *Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)*, 1890, Obras Completas, [Tomo I](#), pp. 116-117.

6 Jean Allouch, "Perturbación en Pernepsi", *Litoral N° 15, Saber de la locura* 1988, Editorial epeepe, Argentina, 1990.

7 Jacques Lacan, *Seminario 9, La identificación*, sesión del 13 de junio de 1962, versión inédita

8 Sigmund Freud, *Dos artículos de enciclopedia: «Psicoanálisis» y «Teoría de la libido»*, (1923, [1922]), [Tomo XVIII](#). p. 231

9 En su obra, Freud maneja como sinónimos procesos psíquicos, procesos anímicos y procesos del alma, a los que se refiere como procesos inconscientes

10 En muchos lugares de su obra Lacan habla de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje,, ver por ejemplo el *Seminario 19, Ou pire...*, la sesión del 4 de noviembre de 1971, versión inédita, o a lo largo del [Seminario 3, Las Psicosis](#), 1955-1956, Ed. Paidós, Argentina, 1997

11 Jacques Lacan, [Seminario 11, Los cuatro conceptos del psicoanálisis](#), sesión del 12 de febrero de 1964, versión inédita

12 Jacques Lacan, [Seminario 16, De un Otro al otro](#), sesión del 4 de diciembre de 1968, versión inédita.

13 Jacques Lacan, *Seminario 12, Problemas cruciales del psicoanálisis*, sesión del 16 de junio de 1965, Grupo Verbum, seminario no publicado, pp. 166-167.

14 Sigmund Freud, *El Método Psicoanalítico de Freud*, (1903-[1904]), [Tomo VII](#), pp. 240-241.

El título de este artículo puede parecer extraño, en el sentido de que un autor escribe un trabajo en el que aborda su método e incluye su nombre propio, pero así fue, como nos aclara la nota introductoria de James Strachey, quien dice: "El método psicoanalítico de Freud (1904 [1903]). «Die Freudsche psychoanalytische Methode», Edición en alemán (1903 Fecha probable de redacción del trabajo.) 1904 En L. Löwenfeld, *Die psychischen Zwangsvorgänge*. Wiesbaden: Bergmann, págs. 545-51.

"Este trabajo fue originalmente una contribución al libro de Löwenfeld acerca de los fenómenos obsesivos, considerado por Freud como el «manual canónico» sobre las neurosis obsesivas, según afirma en su historial clínico del «Hombre de las Ratas» (1909d), AE, 10, pág. 173, n. 2. Explica Löwenfeld que persuadió a Freud para que hiciera esta contribución a causa de las grandes modificaciones que había experimentado su técnica desde que fuera descrita por él en *Estudios sobre la histeria* (1895d). El prefacio de Löwenfeld data de «Noviembre de 1903», de modo que presumiblemente Freud escribió el trabajo ese mismo año, antes de esa fecha.

La descripción que aquí hace muestra que el único resto que aún quedaba de su método hipnótico primitivo era el requisito de que el paciente permaneciera acostado. En los aspectos externos, su técnica no cambió de aquí en más.

El libro de Löwenfeld fue reseñado por el propio Freud, como descubrió el profesor Saul Rosenzweig, de la Washington University, St. Louis; la reseña apareció en *Journal für Psychologie und Neurologie*, 3 (1904), págs. 190-1, (Freud, 1904f.)

James Strachey"

15 Dany-Robert Dufour, [Locura y democracia, Ensayo sobre la forma unaria](#), Fondo de Cultura Económica. 2002, México, p. 42

16 Jacques Lacan, *El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*, 17 de julio de 1949, [Escritos 1](#), Ed. Siglo XXI, México, 1984, p. 87

## Bibliografía

Comte, Fernand, *Las grandes figuras mitológicas*, Ediciones del Prado, Madrid, 1992.

Corominas, Joan [Breve diccionario etimológico de la lengua castellana](#), Ed. Gredos, Tercera Edición 1973, 10ª Reimpresión, España, 2000.

Dufour, Dany-Robert, [Locura y democracia, Ensayo sobre la forma unaria](#), Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

Freud, Sigmund, *Obras Completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1982

---

\_\_\_\_\_ *Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)*, 1890, [Tomo I](#)

\_\_\_\_\_ *El Método Psicoanalítico de Freud*, (1904-[1903]), [Tomo VII](#)

\_\_\_\_\_ *Dos artículos de enciclopedia: «Psicoanálisis» y «Teoría de la libido»*, (1923, [1922]), [Tomo XVIII](#)

Lacan, Jacques, *El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*, 17 de julio de 1949, [Escritos 1](#), Ed. Siglo XXI, México, 1984.

\_\_\_\_\_ [Seminario 3, Las Psicosis](#), 1955-1956, Ed. Paidós, Argentina, 1997.

\_\_\_\_\_ [Seminario 11, Los cuatro conceptos del psicoanálisis](#), sesión del 12 de febrero de 1964, versión inédita

\_\_\_\_\_ *Seminario 12, Problemas cruciales del psicoanálisis*, sesión del 16 de junio de 1965, Grupo Verbum, seminario no publicado.

\_\_\_\_\_ *Seminario 19, Ou pire...*, sesión del 4 de noviembre de 1971, versión inédita.

Orestes Saint-Drôme, *Como elegir su psicoanalista*, Ed. Paidós, Barcelona, España, 1988.

## Vocês têm nome de que? A Questão do Nome Próprio em Psicanálise

Gustavo Capobianco Volaco

"Pêndulo Sou  
Não sou  
Inércia Sou  
Se Desejo  
Se sou  
Quem sou?"

Wagner Rengel

Shakespeare descreve mais ou menos a cena assim: Julieta vê da sua sacada seu amado entrando no jardim, o Romeu impossível de ser seu por chamar-se Montechio, e se pergunta desesperada: What's in a name? O que há num nome de tão importante que é capaz de separar dois amantes de forma tão brutal? Essa é uma pergunta forte, não tanto pela tragédia que encerra, mas pela própria questão que perpassa os séculos. Que ecoa em Joyce, por exemplo no famoso capítulo passado na Biblioteca de Dublin em *Ulisses* e que Lacan – com inúmeras variantes – retoma a partir de seu primeiro seminário, nos anos de 1953-54 e hoje a faço com vocês: O que há num nome? O que é um nome? Para que serve? O que fazemos com ele e o que podemos fazer com ele numa análise?

Essa centelha interrogativa foi reacendida em mim quando, há pouco tempo atrás, me dedicava ao seminário *Problemas Cruciais Para a Psicanálise* e encontrei, pela enésima vez, Lacan tratando do assunto. Onze anos se passaram desde *Os Escritos Técnicos de Freud* e Lacan mais uma vez traz o problema à tona e, em 1975, lá está ele de novo pensando coisas a respeito. Mas não pensem que nesse ínterim todo, o tema esteve fora de seu escopo. Muito pelo contrário. É impressionante notar como essa questão do nome aparece na obra de Lacan. O seminário *dA Identificação* temos pelo menos duas aulas que tratam com muito cuidado daquilo que chamamos nome próprio e de fato, basta abrir um seminário qualquer e não tardamos a encontrar, ao menos de passagem e às vezes com outras conseqüências, alguma consideração sobre o nome. Poderíamos pensar que chegando ao seminário 23 encontraríamos as últimas palavras sobre o assunto? De certa forma sim, Lacan morrerá alguns anos mais tarde e Realmente se calará, mas de forma alguma podemos dizer que foram As Últimas Palavras e ponto final, que teríamos aí um axioma que nos afiançaria naquilo que é um nome próprio, para que serve e assim por diante.

Esse percurso bastante aberto, que se nega à última palavra, me fez aproximar o ensino de Lacan daquilo que Joyce – é a segunda vez que seu nome aparece aqui e isso não é sem razão como veremos mais tarde – chamou de *work in progress*. Quando o escritor irlandês começou a por no papel sua obra máxima que hoje conhecemos como *Finnegans Wake* - trabalho que durou 17 anos e foi paulatinamente sendo publicado – não a intitulou a não ser no fim e quando lhe perguntavam como chamava seu romance – se é que é um romance – ele dizia: obra em andamento.

O ensino de Lacan tem muito disso, principalmente nos seminários – naquilo que escreveu normalmente o tom é outro. Não é algo que simplesmente fecha. Na verdade, parece que há da parte dele até uma recusa ao *ponto de capitoné*, o que o torna bastante coerente com esse Real que lidamos cotidianamente em nossos consultórios. E nessa questão do nome esse movimento contínuo é bastante eloqüente e tem conseqüências diversas dependendo do momento de seu ensino. É isso, entre outras coisas, que destacarei aqui com vocês. Veremos como Lacan se responde à essa questão, que direções – principalmente de cura – podemos pensar a partir disso e ainda, o que podemos propor a partir do que ele nos legou.

Dividirei então esse trabalho em três momentos mais ou menos bem definidos para depois entrar num quarto e aí cogitarmos um quinto, um sexto, um sétimo e assim por diante.

O primeiro chamarei assim: o nome encerra um significado, isto é, é aquilo que representa alguém específico, diz de uma pessoa. Falei para vocês que desde o seminário 1 Lacan se ocupa da questão do nome. O que é que ele diz lá? Que um nome designa alguém e que é por essa designação que somos introduzidos no humano. Como a idéia é aqui problematizar com o texto, nos perguntemos: o que quer dizer que um nome designe alguém? Nessa designação há algo de um destino? Se há, ele é inafiançável ou podemos fazer algo de diferente, de novo?

Vou lhes relatar um pequeno recorte clínico para nos ajudar a pensar. Tratava-se de uma analisante que veio me procurar por uma série de sintomas que envolviam sua vulva. E imaginem como ela se chamava? Vula. (O nome não era exatamente esse mas, pela sua raridade no mundo, escolhi um outro que lhe tivesse semelhança e permitisse identificar alguns pontos essenciais do caso sem identificar muito a moça. E como para o órgão genital feminino, segundo um artigo de Antonio Houaiss para a revista Playboy existem mais de 300 designações, acho que posso ficar relativamente seguro com a manutenção de seu anonimato).

A origem de seu nome me foi assim relatada: existia um concurso, uma competição de perguntas e respostas que durante anos foi vencida apenas por homens. Isso, até o aparecimento de uma mulher chamada Vula, muito conhecedora das coisas, que derrubou todos os seus adversários consagrando-se campeã e que por tal feito, foi tida pela mãe dessa analisante como a redentora da causa feminina. Ela narra isso porque eu lhe pergunto de onde vem um nome assim tão diferente e depois disso – a questão aqui não é cronológica e sim lógica – ela me conta sobre algo que a incomoda muito: para seus namorados ela é a Vênus Calipígia encarnada – palavras minhas, não dela – isto é, todos, sem exceção tem uma fixação obsessiva por sua bunda. Pedem para que ela fique de braços. Para que ande e lhes mostre as nádegas, em suma, preferem vê-la sempre pelas costas – o que não é sem conseqüências, daí namorados. Não fosse isso, um sintoma lhe apareceu no corpo nesses últimos anos: sua vulva não tem mais lubrificação suficiente, um certo vaginismo lhe fecha as pernas durante às relações sexuais e para que ela possa se dedicar ao coito – ela é dessas históricas que gostam de transar – tem recorrido a dois expedientes: primeiro ela precisa untar-se com uma pomada lubrificante e esperar alguns minutos para que o produto faça efeito. Depois, precisa ficar na única posição sexual que não lhe causa desconforto, essa que o vitoriano Freud chamava de *coitum a tergo*, na linguagem comum, de quatro, pois assim – é ela que o diz – sua vulva fica mais aberta e receptiva.

Dá para notar aqui o paradoxo que todo sintoma neurótico encerra – ela só pode se fazer penetrar exatamente da forma que ela se queixa – mas como é a questão do nome o que nos interessa no momento, deixarei de lado esse ponto e lhes proporei o seguinte: A falta desse V em Vula, que daria VulVa, deixa a sua fora de cena ou ao menos encoberta?

Posso responder tranqüilamente lhes dizendo que sim, que para ela esse seu nome significa, entre outras coisas, dois mandamentos maternos – seu pai está completamente ausente dessa escolha desse nome –: "Vula, não tens acesso a tua vulva" e "Tu és mais que os homens, os destrói, e por isso não deves recebê-los nisso que te caracteriza como mulher".

Mas pensemos mais um pouco: se um nome, como no caso dessa analisante encerra um significado, designa alguém específico, mesmo, e até por isso, que preste homenagem a outro, tão logo ela se toque disso, tão logo ela faça essa "descoberta" – ponho entre aspas porque fica claro que não há nada escondido aí, é evidente, não há uma bolsa fechada que guarda segredos e que o analista deve ajudar a desencavar - lhe surge à oportunidade de resignificá-lo, mudar-lhe o sentido, criar algo de novo aí e isso só é possível, de acordo com o aforismo lacaniano, porque sobre um significado, para ser sucinto, "Não tens acesso a tua vulva", temos a própria Vula como significante.

É esse o passo que Lacan dá; dos espelhos ao significante e por isso chamarei esse primeiro tempo de imaginário, onde encontramos um sujeito ligado ao mundo da estória – como queria Guimarães Rosa – e o notarei assim S s, um sujeito não cindido em relação de dupla implicação com um significado que, por mais terrível que seja, não o deixa sem lar.

O segundo tempo, seguindo esse raciocínio, é o da passagem do significado ao significante, ou se vocês querem, do imaginário ao simbólico. É esse do sujeito, agora cindido, na sua relação com o aparelho da linguagem, S S e para trabalharmos com ele seguirei um conselho de Freud deixado na introdução



letra, que é que estamos perseguindo agora, é da ordem do Real? A novidade é o destaque para as três primeiras letras de Signorelli, S, I, G, que são também as que iniciam SIGmund e que para Freud passa completamente despercebido. É estranho que S, I, G não lhe tenham evocado seu próprio nome. Ele assinava constantemente suas cartas dessa forma. A Fließ, por exemplo, nunca está seu nome inteiro mas sempre vemos SIG mais um M o que dá Sigm. Seu Sigm, Sigm. Freud, Sigm apenas, está lá, sempre assim, nessas cartas que lhe serviram como análise. E quando ele muda de nome – Freud nasceu SIGismund – aos 22 anos é ainda S, I, G que permanecem inabaláveis. E que isso quer dizer? Aí e que está o problema, pois esse ajuntamento não quer dizer nada, são marcas, traços, Einziger Zugs.

Lacan os exemplifica pelo osso que viu numa exposição no museu de Saint-Germain-em-Laye, que tem entalhes feitos por um caçador madaleniano de número IV – não me perguntem porque ele se chama assim – que teria servido para contabilizar cada animal abatido, um a um. Eles não valem aí a não ser por serem traços distintivos entre si. Não se contam  $1+1=2$ ,  $2+1=3$ ,  $3+1=4$  e sim 1,1,1,1... E eu lhes pergunto: o que fazemos com essas letras que se contam uma a uma e não fazem sequer história?

Voltemos ao seminário *A Identificação*. Lá Lacan formula algo de suma importância para entendermos bem o que virá a seguir. Diz ele: a escrita, a letra, não veio antes do significante – lembrem-se que já trabalhamos isso lá com o Raskolnikov – mas ela é produto da linguagem e que fica assim, em estado de espera de uma Voz, de uma emissão vocal. Quer dizer, se eu a toco, se eu a faço soar, a letra pode dizer algo, não enquanto significante ou significado, mas enquanto som. É como nesse instrumento chamado reco-reco. Existem os entalhes que nem no caso do osso do homem pré-histórico. Se passo uma vareta por eles, tornam-se capazes de produzir até uma escala musical completa. Podemos fazer com esse instrumento primitivo, arte. E aqui entra aquilo que chamei lá no começo de quarto momento do ensino de Lacan nessa questão do nome e que já se esboça em *RSI* quando ele aproxima o nome de um sintoma, ainda sem th, que só aparecerá no seguinte, no 23. E junto vem uma promessa que eu havia feito de que James Joyce entraria em cena e seria determinante para entendermos algumas coisas. Na conferência de 16 de Junho de 1975, Lacan diz com todas as letras: Joyce, o sintoma, assim, junto, apenas separado por uma vírgula, esse é o nome de James Joyce. Porque será? Aqui tenho que lhes contar algumas coisas sobre esse grande escritor irlandês.

Ele escreveu 6 livros: uma coletânea de poemas, uma peça de teatro chamada *Exilados* – que espera uma tradução decente – e *Dublinenses*, que são contos que não narram nada de grandioso mas apenas coisas ínfimas acontecendo na cidade com gente comuníssima – isso é uma característica em Joyce –. Depois vem *Um Retrato do Artista Quando Jovem*, romance que trata da vida de Stephen Dedalus e onde já aparecem algumas inovações linguageiras, interessantes pois conforme Dedalus vai crescendo sua forma de narrar o mundo e se contar também vai crescendo – no começo é uma criança falando, depois um juvenzinho e no fim um adulto. Daí chegamos ao *Ulisses*, que fala do mesmo Dedalus, de Leopold Bloom e de sua esposa Molly e do encontro desses dois homens, o primeiro procurando um pai mais digno, o segundo quer alguém para substituir seu filho morto e enquanto isso Molly se deita com Boylan.

E chegamos ao *Finnegans Wake*, obra máxima de Joyce – que não li inteira – escrita em várias línguas e que conta entre várias coisas – várias mesmo, como por exemplo a história do mundo – a vida de Humphrey Chimpden Earwiker – nome que nos será útil mais tarde.

Joyce, por esses seus trabalhos – em todos sempre existem coisas sobre o nome, é impressionante – dizia que se ocupariam dele por trezentos anos – o que de fato acontece – e isso tem toda a relação com aquilo que Lacan vai sustentar sobre ele: James Joyce não sucumbe à loucura – não que ele fosse alguém muito normal, se lemos as cartas dele a Nora, sua esposas, verificaremos que existem algumas que tratam exclusivamente de escatologias, tipo: quero que defeque em mim, quero ser seu papel higiênico, etc. – porque soube fazer com seu sinthoma. E o que isso quer dizer?

Entramos nisso que se chama último Lacan, esse das rodinhas de barbante, do nó borromeu que é, isso é importante, uma escrita, uma escrita que não engana pois basta que enodemos seus elos de forma errada que ele se desfaz. Em *RSI* Lacan pensa que um nó apenas com três consistências se sustentaria mas nesse, o do sinthoma, ele muda de opinião e explica que a três, R, S, I, apenas, o nó não é orientável, eles se confundem, e o aproxima dessa feita ao nó de trevo, que é o nó por excelência do paranóico. Precisa haver um quarto que os distinga e é esse quarto que ele chama de sinthoma e que, no caso específico de Joyce, faz às vezes de seu Ego – não eu, je, moi, ich, mas Ego. É essa escrita que dá consistência a

Joyce, essa escrita que é a do nó no campo teórico mas que é a dos romances joyceanos no campo prático. Porque o pau e o pai de James são moles – é Lacan que enfatiza – Joyce cria um nome para si, produz algo com isso e consegue ficar de pé. Sua filha, por exemplo, não consegue o mesmo feito e acaba louquinha da silva – ela se consulta, parece com Jung, que não resolvendo seus problemas será, e por consequência todos os psicanalistas, odiado por Joyce.

Não se enganem, muito diferente daquilo que destacamos em Dostoievski, ou seja, o fato de que seus personagens não têm relação direta com ele mesmo, para Joyce a coisa é pessoal. Joyce é sua obra, é sua escrita. Isso aparece claramente com Stephen Dedalus – tanto no *Retrato* como no *Ulisses* – Stephen é Joyce escrito e escarrado, ou o Joyce que Joyce gostaria de ser – e não é nada fácil gostar dele, ele é babaca, metido, insuportável – e em *Finnegans Wake*, como eu disse para vocês, durante os 17 anos em que foi sendo escrito, ódios e amores vão aparecendo e mudando o conteúdo do texto. Joyce era um realista no sentido estrito da palavra: quando ele escreve que as 17:00, a sombra da árvore na rua tal estava sobre o banco incidindo da direita para a esquerda é porque na realidade isso acontecia de fato. Escrever para Joyce foi algo seriíssimo.

E assim, graças a Joyce, temos o vislumbre do nome próprio em quatro estatutos: o do imaginário, esse que se articula com o significado. O do simbólico e sua vertente significante. O do real que vimos ser da ordem da letra que por ser também escrita faz Lacan passar a esse quarto que é o do sinthoma que vem enquanto nome amarrar os outros três. Joyce, diz Lacan, fez isso de olhometro, R e S estavam amarrados olímpicamente e I solto, o Ego enoda tudo de novo – sem encostar em I. E nós? O que nos é possível fazer com nossos nomes? De que forma podemos fazer com nosso sinthoma e assim não cairmos mais doentes abandonando isso que Freud chamava de miséria neurótica?

Lacan dá uma dica, faz algo com o seu – e não sei se houve desenvolvimento disso nos seminários seguintes – e que é aquilo que ele enuncia como, fazer com que o nome próprio passe para o âmbito do nome comum. Ele diz: eu me chamo jaclaque han! Faz um jogo com claque para dizer de seu cansaço – e de seu público – e da ausência de aplausos e produzindo apenas um som, uma onomatopéia, uma exclamação, que em si não tem sentido e que é ainda por cima escrita com letra minúscula e pode ter valor de chiste.

Em Joyce dá para perceber algo bastante semelhante. Em *Finnegans Wake*, o protagonista Humphrey Chimpden Earwiker, que muitas vezes muda de nome e viram slogans como *Howth Castle and Envirous* ou *Haveth Childrens Everywhere* conserva sempre as iniciais HCE e que Anthony Burgess faz valer, tirando do próprio texto joyceano, a *Homem Comum Enfim*. (Here Comes Everybody, no original)

E me parece que é isso eu Lacan indica nesse seminário 23, que pela análise podemos dar-nos outro nome que não seja apenas o da "majestade o bebê", que podemos rir dele, não levá-lo tão a sério e mais, que com isso, com isso que nos marca nos três registros, em R, em S e em I, e que correm o risco de desarticulação ou uma má articulação, possamos amarrá-los de tal maneira que nos seja produtor de algo com a arte, ou a prática psicanalítica – pois sabemos quantas vezes nossos nomes são apenas significantes da transferência e não nos designam por aquilo que somos – ou sei lá o que. E qual é a boa amarração? É isso que eu acho fabuloso, para cada um será de um jeito, cada um terá que criar – e não copiar – seu estilo de escrita do próprio nome, pois como Lacan deixa muito claro, só existe responsabilidade na medida em que se sabe fazer com seu sinthoma.

## Sublimazione e Godimento Altro

Laura Pigozzi

### Sommario

Il *Godimento Altro*, femminile, non solo ha statuto sessuale ma - si sostiene qui con un meditato rischio - è il cuore pulsionale di *ogni* movimento inventivo e sublimatorio. *Sublimare è godere*, potremmo dire con un po' di provocazione.

Fare arte è un lavoro sul bordo della *Cosa*, intorno a un buco centrale, annullante, un vuoto che continuamente chiama verso di sé. Il fare artistico è intrinsecamente rischio: per questo motivo in ogni arte c'è in gioco l'intreccio tra sublimazione e pulsione di morte.

Importante sarà anche distinguere *sublime* e *sublimazione*, figure differenti ma contigue, che entrano nello stesso processo ma con funzioni distinte anche se confinanti. Il sublime è il sentimento di fronte alla *Cosa*: esso rappresenta la tentazione e il fallimento di ogni sublimazione, ma senza sublime nessuna sublimazione è possibile.

### Sublimazione e godimento Altro

Si fa arte sul bordo dell'abisso: ogni artista lavora intorno ad un punto d'incandescenza e di reale che può sopravanzarlo oppure diventare l'occasione per creare qualcosa. Ogni opera, che non sia diletterismo o ornamentalismo, si trova a fare i conti con la *Cosa*, la quale è sia un reale primordiale e brutale, sia *Es*, la parte più intrattabile dell'inconscio, il trauma fondamentale. La *Cosa* ha, dunque, due lati che l'arte intreccia: il trauma come reale e il reale come trauma. In questo punto si situa la tensione dell'artista e la possibilità che la sua ricerca possa farne qualcosa di questo inferno, oppure che da questo venga assorbito, producendo uno scacco sempre possibile. La *Cosa* sta al centro di ogni fare arte.

Per alcuni il fare artistico è caduta nel caos infinito; è il caso di Van Gogh artista che pagò con la vita il suo bisogno psichico di fusione con la natura, con la *Cosa* che diventa metafora della madre da cui venne accettato solo come sostituto di un primo figlio morto e idealizzato, da cui il pittore eredita, per supplementare sciagura, anche il nome, Vincent [1] Van Gogh, aderendo al desiderio materno, aveva occupato il posto cui la madre lo aveva destinato: quello di un morto.

Non è affatto detto, però, che l'artista debba stare nel solco di una maledizione; tra gli artisti c'è la stessa varietà psichica presente nella popolazione generale. Nel caso di tratti psicotici, per l'artista si tratta, più facilmente, di una psicosi *rovente*, distinta e lontanissima dalla psicosi normotica di cui parla Bollas, che anestetizza il mondo interno, inferno senza calore e vera piaga della contemporaneità.

Il trauma è un punto di attraversamento, in solitaria, che l'artista si trova a compiere ad ogni opera. Lavorare con la materia scatena fantasmi, probabilmente ancor di più quando si lavora con la voce, anello tra corpo e psiche, materia *inerente* al soggetto, che lo rivela come *unico*. Praticare la voce tocca corde intime, le più intrattabili che si possano immaginare. Chi insegna un'arte deve tenerne conto: gli arteterapeuti non possono essere solo artisti, ma è necessario che abbiano un'intensa formazione dell'inconscio, delle sue strutture e del suo linguaggio. Chi conduce singoli o gruppi in questa ricerca deve avere coscienza di ciò che significa, a livello inconscio, produrre suono o un colore dal proprio corpo, perché l'arte accende un fuoco che, per ognuno, disegna ombre diverse.

Nei momenti in cui la *Cosa* spadroneggia si realizza, nella psiche femminile, una situazione equivalente a quella dello sprofondamento nella natura teorizzato da Van Gogh.

Quando ciò accade? Quando una donna è investita da tale potenza? Ci sono vari momenti della vita in cui alcune donne si lasciano abitare dal caos, in luogo di cercare d'includere quella potenza, sublime e terribile, in un progetto.

La Cosa senza freni è la madre con cui ci si fonde, quella che non permette la separazione. E' la follia della passione amorosa che in una donna si annoda non raramente alla rovina: "*Saria per me sventura un serio amore?*" si chiede, preveggente, Violetta Valery ne *La Traviata*. La Cosa è travolgente nel *ravage* - ammaliamento e devastazione - che lega una figlia alla madre: una situazione descritta impeccabilmente dal genio di Ingmar Bergman nella scena di *Sonata d'Autunno* in cui madre e figlia suonano, a turno, Chopin; la danza dei loro sguardi la racconta, più precisa di una teoria. Dapprima si vede la pena, congiunta all'orrore, negli occhi della madre mentre ascolta suonare la figlia senza talento e, successivamente, quando a suonare tocca alla madre, si vede il rapimento che la madre, eccelsa interprete, esercita su una figlia annientata dalla sua potenza [2]. Ma anche un figlio può subire un *ravage* materno, quando la Madre diventa una Cosa inglobante:

"La madre distante vuole il bambino tutto per sé; è la madre rifiutante che lo vuole prigioniero. Naturalmente non è rifiutante in modo evidente, bensì in modo subdolo, e nega decisamente di esserlo. Prenderà nel suo letto colui o colei che non ha saputo prendere in braccio. La madre calorosa e vicina non prova l'insaziabile bisogno di stringere a sé in suo bambino come in una tasca marsupiale. Del resto, lei conosce altri desideri." [3]

Nelle separazioni difficili, la Cosa è l'odio, ben conosciuto nei tribunali, che fa' sì che una madre possa - di fatto, se non per legge - sottrarre i bambini al padre, sequestrandoli psichicamente, con una sistematica erosione della loro presenza presso di lui, esautorandone anche psichicamente la figura. La situazione è delicata perché un bambino, almeno finché è piccolo, pensa del padre ciò che ne pensa la madre e con lui si comporta secondo il desiderio materno: il valore del padre è trasmesso dalla voce della madre e dal fantasma di lei che in quella voce trova corpo.

Con la potenza della Cosa una donna ha consuetudine, nel male e nel bene, cosicché riesce ad averci a che fare anche in altre occasioni, meno devastatrici. Ad esempio, quando la Cosa si fa sentire corpo del malato o del moribondo al cui capezzale è più facile trovare volti e mani di donna, non perché siano migliori, ma perché l'abisso dimora in esse: dal mistero infinito di una nascita, al godimento Altro, in una donna si mette in scena qualcosa che la sopravanza, che lei stessa non controlla, che spesso neppure comprende e di cui non può dire *tutto*. La Cosa è - in accordo con l'etimologia - la *causa* delle manifestazioni più oscure e magmatiche del femminile, ma anche delle più interessanti. Insomma, la Cosa è il centro di tutti gli snodi psichici del femminile e, anche, del fare arte.

Se è vero, come sostiene Lacan, che di donna non ce n'è una uguale all'altra, che non si può dire *La* donna, ma solo *una* donna, che, insomma, per esse l'universale non vale, è però vero che in ogni donna alberga la Cosa: se non sono, dunque, universalizzate dal linguaggio, lo sono dalla sua tacitazione, dal silenzio abissale del godimento femminile, declinato in ogni punto significativo della nostra vita. Per precisione, va anche aggiunto che tale godimento, ancora una volta, si manifesta in maniera diversa per ogni donna.

Il godimento femminile è stato definito, da Lacan, *godimento Altro*, supplementare a quello maschile, provato anche dall'uomo nella posizione del mistico, oppure - secondo la mia lettura - del cantore [4]. Un godimento non localizzato, che non funziona nel regime di acme e scarica, come quello fallico maschile, ma che investe il corpo e la psiche di una donna tutta intera, *diffusivamente*, a *onde concentriche*. " Il canto è disturbato dal maschile", dice una analizzante che canta e recita. Quando la voce tocca il punto di indicibilità, il "maschile" fa ostacolo.

Il godimento Altro, femminile, è pure rintracciabile nell'erotizzazione che la mistica intrattiene fantasmaticamente con Dio e che una donna eroticamente esperisce sul piano di un reale ingovernabile, senza che per questo declini verso la follia: si tratta di ciò che possiamo chiamare un laico godimento mistico. Tale godimento ha un andamento simile alla pervasività concentrica del suono nel corpo, quando la voce sia usata in modo non ingenuo ma tecnicamente appropriato.

Ciò che, in tale godimento, una donna prova sul piano del reale erotico, può avere ricadute sul piano immaginario nell'esaltazione del partner a cui viene attribuito il potere di donare tale godimento. Così come, specularmente, il godimento della mistica, dal piano immaginario, ha effetti sul reale del corpo quando, nel furore estatico, si ferisce o si insudicia. Il passaggio dal reale al piano simbolico è possibile con la velatura che consente la trasmissione, anche parziale, di una tale esperienza, la sua *scrittura*. Con ciò si ha la

possibilità di condividere un tale godimento, singolarmente insopportabile, attraverso un'opera d' arte, un canto, una poesia o una autobiografia come quella di Teresa D'Avila [5]

Posizione femminile, sublimazione e godimento Altro hanno, dunque, una intersezione forte, un nucleo ardente che le governa: la Cosa, l'abisso, la natura, il reale. Dunque, esplicitando l'implicazione, *il tipo di godimento cui la sublimazione dà accesso è niente meno che il godimento Altro.*

### **Sublimare è godere, come una donna.**

Dal momento che la creazione non prevede discriminazioni sessuali, è del tutto evidente che ogni essere umano, uomo o donna che sia, ha accesso a tale godimento nell'atto creativo. Lacan sostiene che gli uomini rientrano nell'universale ma è pur vero che esistono le eccezioni. Seguendo la nostra ipotesi, possiamo dire che questi ultimi, fuori dalla serie, lo sono perché hanno accesso ad un godimento creativo, attimo magico in cui il godimento Altro diventa accessibile anche ad un uomo, sotto la forma, non sessuale, dell'invenzione.

E' dal lato femminile dell'essere che l'eccezione creativa prende vita perché, se ogni donna è diversa da un'altra, per esse l'eccezione è la regola.

L'impossibilità del rapporto sessuale tra uomo e donna - dato dal fatto che l'uno gode fallicamente e l'altra di un godimento diverso e supplementare a quello - si stempera nell'incontro che, tra esseri differentemente sessuati, avviene nell'arte, nell'invenzione, nel pensiero, nella scrittura. E' nella sublimazione, sotto l'egida del godimento femminile, che uomini e donne possono trovarsi. E non è poca cosa.

Il godimento Altro è un fenomeno intensissimo, ma senza acme. La stessa definizione d'assenza di culmine-scarica è utilizzata da Winnicott per il gioco del bambino, anch'esso godimento diffuso e senza picchi [6] Ciò, evidentemente, non può significare che nel gioco infantile agisca una forza potente come il godimento Altro, per quanto possano essere profonde le angosce di un bambino che sublima giocando e che dal gioco viene rapito. Il lutto è il motore del gioco, in esso si tollera la mancanza della madre, simbolizzandola in un gioco che la rappresenta.

Nell'arte accade diversamente: si lotta per *estrarre* un oggetto originale dalla madre-Cosa, da un reale che chiama come un gorgo, in una sorta di *parto* che possa "elevare l'oggetto alla dignità della Cosa", mettendo, cioè, al mondo non un oggetto d'uso ma qualcosa che includa le tracce dello sforzo mortale di quella lotta e che al letale della Cosa faccia velo.

La voce del canto, ad esempio, nasce *a causa e nonostante* il reale, sia quello del trauma originario, custodito nell'Es, che quello del corpo, dello sfarfallio dei bordi cordali nella gola: l'oggetto canto è degno quando nasce dalla lotta con tale reale, trattenendone traccia nel timbro e nel rumore *incluso* in esso. Un canto è godimento *reale* nell'onda estatica che invade il corpo; *immaginario* nel rapimento che induce e *simbolico* per il legame che crea con chi è in ascolto.

In tutt'altra prospettiva si pone invece l'oggetto che non è frutto di lotta con la Cosa: esso è l'oggetto-gadget, quello di consumo, prefabbricato, anestetizzante che viene animato da una fittizia *storytelling*, una pseudo-filosofia che gli permette l'esistenza minima di mercato, quella breve vita che va dall'acquisto al consumo. Esso resta, perciò, un oggetto non elevabile alla dignità della Cosa, salvo farlo prima ritornare Cosa come accade nelle opere fatte con oggetti di scarto.

Anche il bambino che gioca con il rocchetto usa un oggetto industriale, morto, che, simboleggiando la madre, si risveglia a nuova vita, seppure il processo sia una trasformazione privata, non inserita nel circuito di un linguaggio condivisibile (almeno fino a quando Freud, scrivendone, non ne ha fatto un paradigma). Nell'arte l'uomo raggiunge la condivisione *estraendo* dalla madre-Cosa un oggetto dignitoso: una melodia dal magma dei suoni che il corpo produce, una poesia dalla babele delle voci, una scultura dalla spazzatura in una sublimazione dell'abiezione. Si celebra così, sulla scia del bambino, lo scampato pericolo da un *tutto* inglobante. L'artista estrae una forma da un'informe materia, che vi resta, però, inclusa come segno enigmatico.

Nel gioco la madre non c'è in presenza reale e la sua assenza lascia libero il bambino di creare, mentre nell'arte, per creare occorre lavorare e lottare con la madre-Cosa. Un'altra differenza: la rassicurante ripetizione del gioco, quando diventa arte, è spaesante, come, ad esempio, nei canoni musicali perpetui in cui una stessa melodia che si ripete e si sovrappone ad un'altra identica ma sfasata nel tempo producendo inaspettate armonie.

Winnicott definisce la sublimazione come godimento che prevede una *variabilità infinita*, in contrasto con la stereotipia ripetitiva dei fenomeni legati al mero soddisfacimento dell'organo [7]. Questa è propriamente anche la caratteristica del godimento Altro che non è mai replica e che è infinitamente variabile per ogni donna, una per una.

Legare la sublimazione al godimento Altro, femminile, non è privo di conseguenze teoriche. Innanzitutto sorge spontaneo chiedersi se dietro le difficoltà che Freud denunciò continuamente intorno all'elaborazione teorica del concetto di sublimazione, non avesse, per caso, intravisto proprio il nesso tra la sublimazione e l'enigma del femminile. Non a caso, furono proprio questi i due problemi - femminilità e sublimazione - ad angustiarlo fino alla fine. In effetti psicanalisi, donna e sublimazione nascono quasi contemporaneamente nella teoria freudiana: già dal 1897 Freud parla di sublimazione, tornandoci poi per tutta la vita. La sua difficoltà è testimoniata anche dal fatto che distrusse il testo dedicato alla sublimazione: perché lo fece? Perché, come si è sempre pensato, insoddisfatto della formulazione teorica in sé, o forse anche perché timoroso della *piega (piaga)* teorica che la faccenda poteva prendere?

Parallelamente, potrebbe non essere casuale che anche la teorizzazione della Cosa, concetto così intenso e fecondo, ad un certo punto sia stato accantonato da Lacan. Misteri della storia della psicanalisi che forse hanno a che fare con la crucialità che il loro approfondimento avrebbe dato al femminile. E' del tutto comune, infatti, trovare accreditate definizioni che sovrappongono - *tout court* e un po' assiomaticamente - la sublimazione con il padre simbolico, il quale c'entra eccome, ma non nella strutturazione del tipo di godimento cui la sublimazione dà accesso. La funzione del padre simbolico interviene in un momento successivo, quello della circolazione dell'opera che crea - o non crea - legame.

### Tra estasi e creazione

Il godimento Altro non è la Cosa - altro luogo comune psicoanalitico - ma il poterla bordare, il toccarla senza morirne: partecipa *della* (partitivo) Cosa ma non sprofonda nel suo infinito abisso di cui però risente ed è toccato e fecondamente "guastato".

Il godimento Altro è paradossale, sta tra l'infinito e la parzialità e prevede l'accettazione di una quota di *passività*. Il punto enigmatico e cruciale è, infatti, che nella "lotta" con questa grande epifania della morte che è la Cosa ogni artista non solo *fa arte*, ma *si lascia anche fare* dall'opera. Cantare è anche *lasciarsi cantare*, così come il colore, la sua consistenza, guida la mano del pittore. Il godimento femminile sta alla frontiera tra estasi e creazione.

L'opera metaforizza la tenebra della Cosa, la rende parzialmente dicibile anche se non la spiega né la rende accessibile; ne estrae un oggetto non d'uso, bensì abitato dal mistero e dal tragico. La Cosa è l'interdetto, è il corpo della Madre, è l'acqua nera dell'incubo, l'*afanisi* a guardia della quale sta il principio di piacere. Ma il godimento Altro comprende anche la pulsione di morte, più antica del piacere.

Lacan tratta la sublimazione a partire dall'amore cortese in cui la Dama è esattamente ciò di cui non è possibile godere: essa è l'interdetto, la Cosa. Questo approccio di Lacan è stato a volte tradotto con: si scrive *al posto di* godere. Ma il godimento Altro pertiene alla sublimazione, per cui scrivere è godere, sebbene di un godimento femminile, Altro.

Sul piano della clinica maschile, c'è una difficoltà a relazionarsi con una donna che non sia totalmente nella posizione della Cosa (madre), né completamente in una posizione fallica, maschile. Eppure una donna è esattamente lì, alla frontiera. Essa si trova - più nolente che volente - a fare i conti con la problematica e complessa partecipazione ad entrambi i poli, e ciò in analogia al suo doppio godimento, fallico-clitorideo e Altro, insieme movimento di verticalità e di concentricità mai veramente armonizzabili.

Questa difficoltà femminile non può che riverberare sull'uomo il quale, ad esempio, può mettere - per restare in tema di amore cortese - la propria donna in posizione impossibile di Dama, lamentandosi poi che essa li domina (Dama-Domina). In questo modo implicitamente chiedono alla donna di essere *veramente* Cosa perché non tollerano la sua *partecipazione* alla Cosa, e, nel contempo, *veramente* fallo, totem, facendo della *Cosa* un fallo da venerare. Senza troppo temere la cacofonia diremmo che la mettono nel posto di una totale totalità: ma gli idealizzatori, si sa, non amano il parziale. Così quella donna finisce per rappresentare il fantasma, spesso anaffettivo e crudele, della Madre: Cosa e fallo insieme. Tale posizione in cui l'uomo mette la donna si declina, prima o poi, nell'inviolabilità sessuale dell'incesto simbolico e quindi nell'astinenza della coppia.

Sublimare è un'operazione femminilizzante, non tanto nel senso che il trovatore si mette in posizione femminile, di cavalier servente, rispetto alla Dama [8], quanto piuttosto perché, come capita ad una donna, si può anche sopravvivere al panico suscitato da un godimento Altro che in sé ha qualcosa dell'eccesso.

La Cosa è panica - per il lato maschile dell'essere - quando è vissuta come vuoto che risucchia, in analogia con l'angoscia di penetrazione provata da alcuni uomini che in quel momento si sentono, come ebbe a dire un analizzante, "cadere nel vuoto". Opposta, ma speculare, è la posizione - pensata come norma della sessualità maschile - in cui si manifesta la propensione a fecondare più femmine della specie: se ciò aderirebbe alla necessità biologica di "spargere il seme" a favore della continuità biologica, da un punto di vista più sottile si potrebbe trattare, a livello inconscio, di *riempire ogni buco del reale*, temuto e vissuto come *vuoto* da dover colmare. Il buco, il vuoto evocano fantasmi. Lacan, nel momento in cui dice a chiare lettere che il godimento della sublimazione è godimento sessuale, sostiene che la sublimazione opera intorno al *vacuolo* [9], traccia inaccessibile lasciata dall'*oggetto a*, da sempre perduto, che rende l'opera d'arte una epifania del vuoto. Un vuoto che agisce proprio perché non è ottusamente riempito. Il vacuolo è luogo dell'arte e della mistica [10], presenza dell'irrappresentabile. "*L(a) cosa è assente laddove essa occupa il proprio posto*" [11]

Il godimento sessuale, di cui crediamo si tratti, è quello femminile, che può toccare l'indicibile, il vuoto, senza provarne orrore: l'esperienza dell'orgasmo femminile, del parto e di una certa pratica con la malattia e la morte, sono esperienze che una donna, pur non dominandole, prova frequentemente nel corso della sua vita. Esperienze non comunicabili, non comprensibili fino in fondo che gettano una donna nello stato d'animo paradossale che ogni artista conosce: impotenza e potenza esperite contemporaneamente, unite in un ossimoro creativo; prove sconvolgenti che stanno nel nucleo ardente della vita. E' per questo motivo che ogni artista, nel momento in cui crea, è donna: non tanto perché crea un'opera che è un po' come un figlio, ma perché nel farlo, tocca quel punto incandescente ed inesprimibile che il godimento femminile fa provare, che si può solo provare e non raccontare fino in fondo, che è fuori linguaggio, ma crea un linguaggio incendiato.

Il disagio attuale della civiltà, che si manifesta nella indebolita capacità umana di sublimare, potrebbe avere a che fare con il disconoscimento del ruolo del godimento Altro nella creazione. Il godimento Altro, femminile, si configura sempre più precisamente come l'architrave del meccanismo psichico della sublimazione. Dal punto di vista del canto e della voce, ho altrove ampiamente argomentato che il godimento del canto è analogo al godimento Altro [12]. E' stata proprio l'indagine sul godimento della voce a mettermi sulle tracce di questa congettura che appare, finora, piuttosto feconda.

A questa tesi si potrebbe obiettare che se il godimento Altro è relativo alla posizione mistica e al canto, allora esso ha a che fare più con il *sublime* che con la *sublimazione*.

Se si considera Dio come l'oggetto della mistica, esso è indubbiamente qualcosa di posto molto in alto, *sublimen*, attaccato in alto, letteralmente sotto l'architrave della porta, venuto a prendere il significato di "elevatissimo spiritualmente". Si usa questo termine anche per indicare una sorta di nobile "esaltazione" di fronte alla bellezza: quante volte si sente dire "che voce sublime!". L'obiezione, dunque, va presa in considerazione e discussa. Però, prima di addentrarci nella disamina del *sublime* e della sua differenza con la *sublimazione*, diciamo subito che il godimento femminile non è da confondere con il "sentimento oceanico" descritto da Freud, parente del *sublime*, che corrisponderebbe al "ristabilimento di un narcisismo illimitato". Qui il soggetto è in cerca di "protezione da parte del padre", dice sempre Freud, mentre una donna sa che nel tempo di quel godimento nessun padre verrà a salvarla; ed è proprio quello che alcune donne affette da anorgasmia temono: un perdersi senza preventiva garanzia di salvezza.

L'oggetto artistico si può dire tale se "*solletica Das Ding dal di dentro*" [13], cioè, la sua qualità è artistica se tocca intimamente la Cosa. Il godimento femminile è saperci fare con una quota di reale e di morte, pur essendone sopravvanzati, è potersi avvicinare a qualcosa che non è circoscrivibile.

Un oggetto d'arte è sempre in bilico tra bellezza e perdita; non appaga mai, tiene in equilibrio precario su un precipizio che chiama. E' un bello che perturba (non è il Bello) [14], che non sopprime l'orrore della Cosa ma la evoca, le si avvicina con una sua lievità, la chiama, non ne è divorato ma, di essa, ne include *qualcosa*. L'artista sta in un luogo impossibile, sul bordo dell'abisso, senza garanzie.

## Il sublime e l'anamorfosi

Che cosa è il sublime? Diciamo subito che è un *doppio*. Deriva dalla parola latina *sublimis*, con la variante *sublimus*: proviene da *sub limes*, e indica ciò che sale obliquamente, e anche ciò che sta sotto la soglia, che giunge fin sotto la soglia più alta e viene usata nel senso di "altissimo" (*sub-limen*). Esiste anche la locuzione *sub-limo*, che significa "*sotto il fango*" [15]. Non a caso nel primo trattato sul sublime che si conosca, l'autore associa il sublime all'abisso [16], ambivalenza ripresa dalla Kristeva quando dice che l'abietto è bordato di sublime [17]

Alto o basso, il sublime chiama in causa ciò che è fuori misura, incommensurabile; ha a che fare con qualcosa che ci afferra ma che non comprendiamo. Freud ammette che, di fronte ad un'opera d'arte, il suo intento è quello di capirla e di cercare per quale via essa produca i suoi effetti di attrazione: ma c'è un caso in cui ciò non gli riesce, e, precisamente, quando in gioco c'è la musica.

"Sono stato indotto ad indugiare a lungo di fronte alle opere d'arte con l'intento di capirle a modo mio, cioè di rendermi conto per qual via producano i loro effetti. Nel caso in cui non mi riesce, come per esempio per la musica, sono quasi incapace di godimento. Una disposizione razionalistica o forse analitica si oppone in me a ch' io mi lasci commuovere *senza sapere perché e da che cosa*" [18]

Ciò a cui Freud, in questo passo, si oppone è proprio la disposizione femminile, la quota di passività propria del godimento Altro. Il paradosso del suono sta nel fatto che l'incommensurabilità della musica si offre attraverso battute, tempo e durata delle note, cioè una misura precisa: come nel sublime, anche nel suono c'è del doppio, presenza contemporanea di *misura* e *dismisura*, materia di ogni operazione sublimatoria. La musica *eccede* la misura di cui è essenzialmente fatta: ecco come la banalità dell'oggetto numerabile (battuta, durata) si "eleva alla dignità della Cosa" [19], potendo attingere qualcosa del sublime e costruendo, nello stesso tempo, un oggetto sonoro che fa da filtro all'abisso.

Il sublime fa sentire catturati e smarriti: in ciò è analogo al perturbante freudiano, familiare ed estraneo insieme. Il sublime è un altro nome del perturbante. Il trattato di Longino [20], datato presumibilmente nel primo secolo dopo Cristo e ignorato per secoli, torna in auge con le traduzioni di John Hall del 1652 e di Nicolas Boileau del 1674 che inaugurano la fortuna del testo. Boileau marca il lato del rapimento, dell'irrazionale e del disordine implicito nel Sublime. Nel Settecento questo concetto si articolerà intorno alla coesistenza di orrore e delizia o di terrore e inusuale felicità.

Qui troviamo le radici delle riflessioni filosofiche di Burke e Kant. Per Burke il sublime è una forza su cui non si ha padronanza, è un "orrore dilettevole" che sovrasta la ragione. Per Kant tale ossimoro costituirà un'occasione per ribadire la superiorità dell'intelletto: la dissonanza tra immaginazione e intelletto si mostra nell'impossibilità dell'immaginazione di presentare l'oggetto irrepresentabile che è il sublime. Sublime è presentare ciò che non può essere presentato, cioè, la Cosa. Che è un altro modo per enunciare la formula hegeliana: il sublime è un dar forma, a sua volta è annullato da ciò che mostra [21]. Dicendolo in un altro modo: nella lotta tra forma e caos, il caos, nel sublime, ha la meglio. Nella sublimazione, invece, ha il sopravvento la forma che include l'informe. La questione non è, comunque, semplice perché è chiaro che l'omonimia non è senza significato:

"La congiunzione del termine sublime con quello di sublimazio ne probabilmente non è solo fortuita, né semplicemente omonimica" [22]

Sublime e sublimazione sono concetti differenti ma contigui, entrano nello stesso processo ma con figure e funzioni distinte anche se confinanti.

Proviamo a dire così la relazione tra i due termini: il sublime è quando la non garanzia del godimento Altro ha l'esito peggiore, quando la Cosa si fa inferno puro: per fare un esempio pensiamo alla clinica della dipendenza, da droga, da cibo, da sesso, da computer, da partner, da un altro immaginario; il meccanismo è quello di entrare in un godimento esaltante ed ottundente insieme. Ciò accade quando *non ci si sa fare* con il godimento Altro: l'erotomania maschile che si fissa ripetitivamente sul *pezzo di carne* (generalmente sempre una stessa parte anatomica) o l'anoressia che gode del niente e chiede sempre più niente, sono esempi di una sostanziale estraneità al godimento Altro. Ciò accade quando non si può tollerare l'ambivalenza, la coesistenza di altezza e bassezza, di orrore e gioia, di "croce e delizia".

C'è accesso alla sublimazione solo se si tollera il doppio, la parzialità dell'esistenza, perché la pulsione di morte è implicata nella sublimazione. Il sublime, cuore della sublimazione, è, infatti, l'evidenza che il soggetto è spaesato, abitato dal perturbante e dall'altalena che gli procura la pulsione di morte che s'intreccia alla vita. Il sublime, cioè, diventa materia della sublimazione quando il soggetto può sostenere la coesistenza di attrazione e repulsione, epifania e inferno, ovvio e enigmatico, familiare e straniero. "*L'inferno è l'unico calore possibile nella mente di ogni poeta*", come scrive la Merini [23]

Il sublime è il sentimento di fronte alla Cosa; rappresenta la tentazione e il fallimento di ogni sublimazione: è restarci impigliati senza poter *estrarre* l'opera dal magma, è come sbagliare l'istante in cui la pasta di vetro va sottratta al fuoco. "*Poter trattenere il sublime!*", dice Nietzsche. Ma esso funziona nella "toccata e fuga", nello scendere all'inferno e tornare, nel saperlo parzializzare. Ma come si può parzializzare il sublime che è un *tutto*?

Senza sublime, nessuna sublimazione è possibile, ma un *troppo* di sublime distrugge. C'è arte quando un *brandello* di sublime è trattenuto; quando l'opera contiene *un po'* di morte, *un po'* di merda, *un po'* di cielo. Allora essa diventa *anamorfica*.

L'*anamorfosi* è la figura in cui sublime entra nella sublimazione e i due significanti rendono conto della loro omonimia; si tratta di una figura apparentemente ordinata che cela il disordine. E' un'aberrazione prospettica, una distorsione di forme che possono essere riconosciute solo da un punto di vista obliquo [24]. Tra le opere più famose c'è quella discussa da Lacan, di Hans Holbein, *Gli Ambasciatori*, in cui nella figura ai loro piedi è visibile, inaspettatamente e solo ponendosi in un certo angolo visuale, un teschio. Tale forma inquietante si vede, per esempio, uscendo dalla sala e voltando la testa un'ultima volta, cambiando cioè completamente prospettiva: allora da quella forma enigmatica emerge, inaspettatamente, la testa di morto, insegna classica del tema delle *vanitas*, piazzata proprio al centro e contemporaneamente occultata. Questo centro velato è esattamente il posto della Cosa in ogni opera.

Ovviamente, ciò non significa che l'opera debba imitare lo *stile esteriore della anamorfosi*, che oltre tutto spesso viene confuso con la tecnica del *trompe l'oeil*. L'*anamorfosi* è una metafora che ci offre l'idea di cosa può significare, strutturalmente, parzializzare il sublime. La Cosa celata nella forma è visibile solo da un certo punto di vista che non è l'usuale. Ciò rende l'opera ambigua, polivversa, spaesante: non la Cosa spiatellata lì - come la cosiddetta "merda d'artista" - ma la Cosa nascosta e visibile insieme, che è lì a fare enigma dell'opera.

Enigma, invece, assente nell'esibizione delle feci, così come nell'opera *Cloaca* di Wim Delvoye, esposta al Casinò di Lussemburgo, macchina trasparente che assume cibo e dopo una serie di trasformazioni produce escrementi. Pensare di esporre la merda e, così, svelare la Cosa è solo una provocazione [25]. Lo statuto della Cosa che ha a che fare con l'arte, è l'*anamorfosi*, non l'*informe*.

La vera contestazione all'idealizzazione non è la "merda" (casamai suo fedele e occulto alleato) ma è la sublimazione. L'*anamorfosi* è il modo dell'opera per ricomprendere l'oggetto di scarto, senza farsene dominare. L'arte non è nel bello, ma nella sublimazione che tocca il sublime e il fango, senza cadere nel caos, senza rovesciarsi nell'abisso. La sublimazione resta agganciata al desiderio e al progetto. E' uno "sporcarsi le mani" [26] nella "merda" o nel cielo del sublime, per poter costruire - *anamorfizzando* il *limo* - un oggetto inedito e condivisibile che possa far legame sociale.

Il soggetto precipita nel sublime quando l'abisso non è anamorfizzato. Ecco perché il godimento Altro non è nel puro sublime, ma è l'unico che possa dar accesso al sublime, senza precipitare nella follia o nella dipendenza. La sublimazione è un processo di bordo.

La sublimazione è il limite del sublime, essa mette al centro della questione il *rapporto del soggetto con qualcosa di primordiale*, il suo attaccamento all'arcaico, alla Cosa. La sublimazione è l'unico modo, per l'uomo, di trattare con la Cosa.

Nella sublimazione c'è *del* corpo; c'è *del* godimento, mentre nel sublime la Cosa, la Madre, la natura non sono parzializzate, velate, ma si presentano come un *tutto* che genera sgomento o siderazione; il godimento qui non è Altro ma è pura pulsione di morte. Il sublime è quando non c'è bordo al godimento mortifero: la modernità è, per un certo verso, un'esperienza di sublime senza sublimazione. Per creare occorre invece un'esperienza di bordo, di confine.

La sublimazione è un "ambito di distensione attraverso cui la collettività può illudersi su *Das Ding* [la Cosa], può colonizzare con le sue formazioni immaginarie l'ambito di *Das Ding*" [27]. Sublimare allora significa trovare uno spazio bordato per poter immaginare ciò che per sua natura non è immaginabile. La Cosa - che è un altro nome del Tutto, della Pienezza, del ciò a cui nulla manca - attraverso le formazioni della sublimazione si trova ad essere "colonizzata", cioè in parte simbolizzata e immaginata e, contemporaneamente, svuotata del suo troppo, terrificante pieno. L'assenza è l'opera d'arte, dice Fédida [28]

Sublimare indica lo statuto di soggetto al limite: in questo senso la sublimazione ha a che fare con l'etica, che, a differenza della morale, non disdegna il pericolo dell'abisso. "*La sublimazione è l'altra faccia della esplorazione pionieristica di Freud alle radici del senso etico*" [29]

L'uomo che è impegnato in una trasformazione soggettiva fa un'opera d'arte, lavora sul bordo dell'inferno. Sublima il sublime.

## Notas

[1] L.Laufer, *L'offande de Vincent Van Gogh ou le paradigme du frère mort*, Revue L'Esprit du temps.Champs psychosomatique, 2004, n.4, pp.87-88

[2] Scena magistrale che si può rivedere al link <http://www.youtube.com/watch?v=ntfRdCPMbQY>

[3] P.C. Racamier, *Incesto e incestuale*, Franco Angeli, Milano, 2003, p.91

[4] L. Pigozzi, [A Nuda Voce. Vocalità, inconscio, sessualità](#), Antigone Edizioni, 2008 (rist 2009, 2010)

[5] "*Gli vedevo nelle mani un lungo dardo d'oro, che sulla punta di ferro mi sembrava avere un po' di fuoco. Pareva che me lo configgesse a più riprese nel cuore, così profondamente che mi giungeva fino alle viscere, e quando lo estraeva sembrava portarselo via lasciandomi tutta infiammata di grande amore di Dio. Il dolore della ferita era così vivo che mi faceva emettere dei gemiti, ma era così grande la dolcezza che mi infondeva questo enorme dolore, che non c'era da desiderarne la fine. Non è un dolore fisico, ma spirituale, anche se il corpo non tralascia di parteciparvi un po', anzi molto*", da Santa Teresa d'Avila, *Autobiografia*, XXIX, 13

[6] D.W. Winnicott, *Gioco e realtà*, Armando, Roma, 1994, p.169

[7] D.W. Winnicott, *Gioco e realtà*, op.cit., p.169-170

[8] E.Tellermann, Sur la sublimation, Séminaire d'été 2006 del 27/09/2006 Paris, ALI (Association Lacanienne Internationale): "*le troubadour se met en position féminine du côté de cette Dame qu'il invente*" ("*il trovatore si mette, nei confronti della Dama che lui stesso inventa, in posizione femminile*").

[9] J. Lacan, Le Séminaire, Livre XVI, *D'un Autre à l'autre*, Seuil, 2006, p. 232. "Je vous dirai seulement que le rapport de la sublimation avec la jouissance en tant qu'elle est jouissance sexuelle, puisque c'est de cela qu'il s'agit, ne peut s'expliquer que parce que j'appellerai littéralement l'anatomie de la vacuole"

[10] C.Lethier, *Les champs lumineux de Mark Rothko*, [http://www.champlacanienfrance.net/IMG/pdf/lethier\\_M41.pdf](http://www.champlacanienfrance.net/IMG/pdf/lethier_M41.pdf)

[11] J. Lacan, Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant, Paris, Seuil, 2006, p. 77

[12] L.Pigozzi, *op.cit.*, cap.3. Aggiungiamo che non siamo d'accordo con Marie-France Castarède che vorrebbe la voce come il regno regressivo della madre (M.F.Castarède, *La voix et ses sortilège*, Belles Lettres, Paris, 1987, p.126 e segg). Piuttosto consideriamo la voce come regno del femminile, cosa assai diversa.

[13] L'oggetto a "est ce qui chatouille *das Ding* par l'interior". J. Lacan, Le Séminaire, Livre XVI, *D'un Autre à l'autre*, Seuil, 2006, p.233

[14] Già Platone differenziava il Bello dal Sublime quando faceva dire a Socrate: "*chi giunga alle soglie della poesia senza il delirio delle Muse, convinto che la sola abilità lo renda poeta, sarà un poeta incompiuto e la poesia del savio sarà offuscata da quella dei poeti in delirio*" (Fedro 245 a)

[15] *limo* dal greco *leimon*, "luogo umido, ricco d'acqua, argilla, muco"

[16] Dionigi Longino, *Del Sublime*, Rizzoli, Milano, 1991: "Questo dobbiamo chiederci all'inizio, se esista un'arte del sublime o dell'abisso."

[17] J.Kristeva, *I poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, Spirali Edizioni, Milano, 1981, p. 14

[18] S.Freud, *Il Mosé di Michelangelo*, 1914, in Opere, vol.7 p.299, Bollati Boringhieri, Torino, 1998 corsivo mio

[19] Non si può non notare una funzione di *calembour* – modalità molto amata da Lacan – che, nella lingua francese, gioca tra *dignità* (dignità) e *dingité* che è una francesizzazione inventiva del termine tedesco *Dingheit* (cosalità)

[20] O dello Pseudo Longino, l'attribuzione è ancora incerta, dal titolo *Peri Hypsous, Sul Sublime*.

[21] F.Hegel, *Estetica*, Einaudi, Torino, 1976, p.410

[22] J.Lacan, Seminario VII, L'étiq̄ue de la psychanalyse, Seuil, Paris, 1986, p. 378

[23] A.Merini, *Superba è la notte*, Einaudi, Torino, 2000

[24] A partire dal Rinascimento alcuni pittori hanno fatto uso dell'anamorfismo per nascondere significati alternativi in un'opera. Il termine compare per la prima volta nel trattato "*Magia Universalis naturae et artis*", pubblicato da Gaspard Schott tra il 1657 e il 1659 a Wurtzburg. In questo trattato vi è un capitolo intitolato: "*De Magia Anamorphotica, sive de arcana imaginum deformatione ac reformatione ex optices atque Catoptrices*".

[25] Lo spirito di protesta è stato colto e ripreso da una ingegnosa pensionata che, per recuperare i risparmi del marito morto, investiti in obbligazioni della Lehman Brothers, come fece Piero Manzoni nel 1961, ha inscatolato e messo all'asta le proprie feci sul sito del Codacons, con tanto di expertise di Vittorio Sgarbi.

[26] Il riferimento è a J-P.Sartre, *Le mani sporche*, testo teatrale che si può leggere come una critica radicale all'idealizzazione, verso soluzioni più prossime alla costruzione di un progetto.

---

[27] J.Lacan, Seminario VII, op. cit. p. 119

[28] P.Fédida, *L'Absence*, Gallimard, Paris, 1978, p.7

[29] J.Lacan, *Seminario VII*, ed.cit. p. 109

# **Sadismo y masoquismo**

## Presentación de la sección "Sadismo y masoquismo" *Consejo de Redacción*

En esta sección agrupamos dos artículos que abordan las nociones de masoquismo y sadismo

En [Algunas cuestiones sobre el masoquismo en Lacan](#), **Rosa Imelda De La Mora Espinosa** analiza algunas de las intelecciones de Jacques Lacan con respecto al masoquismo y cómo incorpora al escritor vienés Leopold von Sacher-Masoch para sus concepciones. La autora presenta también una vertiente, en Lacan, según la cual la práctica analítica podría considerarse, en un momento dado, una práctica masoquista.

***Rosa Imelda De La Mora Espinosa***

Dra. En Psicología y Educación. Psicoanalista. Profesora-investigadora Facultad de Psicología, Universidad Autónoma de Querétaro  
Email: [rosidelamora@yahoo.com.mx](mailto:rosidelamora@yahoo.com.mx)  
(México)

[La estructura del deseo sádico](#), de **Michel Sauval** presenta las notas de lectura de la sesión del 16 de enero de 1963 del seminario "*La angustia*" de Jacques Lacan, relativas al tema del sadismo.

***Michel Sauval***

Psicoanalista. Director de la revista Acheronta  
Email: [ms@sauval.com](mailto:ms@sauval.com)  
Web: [www.sauval.com](http://www.sauval.com)  
(Argentina)

## Algunas cuestiones sobre el masoquismo en Lacan

Rosa Imelda de la Mora Espinosa

Abstract: En este artículo se despliegan algunas de las intelecciones de Jacques Lacan con respecto al masoquismo y cómo incorpora al escritor vienés Leopold von Sacher-Masoch para sus concepciones, incluso plantea una vertiente de que la práctica analítica podría considerarse, en un momento dado, una práctica masoquista.

Palabras clave: Psicoanálisis, Sacher-Masoch, Lacan, masoquismo

*A decir verdad, todo en el comportamiento del masoquista, hablo del masoquista perverso, nos indica que está bien ahí hay alguna cosa que es estructural en su comportamiento. Lean a Sacher—Masoch, autor fuertemente instructivo aunque de mucha menor envergadura que Sade; verán allí que en los últimos términos, el deseo se reduce a sí mismo a esa nada que es un bien, esta cosa que se trata como un objeto, este esclavo que uno se transmite y que uno comparte y que uno tiene para esa nada que es un bien y verdaderamente, la verdadera punta de horizonte donde se proyecta la posición del masoquista perverso.*

Jacques Lacan [2](#)

El concepto del masoquismo fue acuñado por el psiquiatra vienés Krafft-Ebing (1886), según él basándose en la vida sexual de Sacher-Masoch, dice:

Ocasión y justificación de llamar esta anomalía sexual "masoquismo" se me presentaron porque, en sus novelas y cuentos, el escritor Sacher-Masoch había convertido esta perversión – para nada conocida científicamente en aquel entonces – en objeto de su narrativa con enorme frecuencia. Seguía yo en esto la formación de la palabra "Daltonismo" (por Dalton, el descubridor de ese fenómeno ["ceguera de color" – así se llama comúnmente en alemán]) [3](#)

Huelga decir, que si Krafft-Ebing siguió el criterio de Dalton, entonces el masoquismo debió haberse nominado Krafft-Ebingismo, o en su defecto Ebingsmo, además de que no recuperó otros textos de Sacher-Masoch, incluso dice que las razones para la nominación al masoquismo, basándose en las novelas y cuentos de él, las conoce, pero se abstiene de publicarlas [4](#). Es menester comentar que esta nominación del masoquismo se hizo en vida de Sacher-Masoch, podemos imaginarnos el sufrimiento psíquico que le ocasionó a Sacher-Masoch este hecho, aunado al hecho de que recién se había divorciado de su primera esposa, su hijo favorito Alexander acababa de fallecer debido al tifo. Aparte de que, en virtud de una querrela que tuvo con su editor, y para evitar ser encarcelado, se había exiliado en Lindhem, Alemania y le pesaba sobremanera ya no vivir en su amada Austria. Sumado a lo anterior, a partir de la publicación del libro *Psychopathia Sexualis*, poco a poco Sacher-Masoch se fue olvidando como escritor, y los conceptos de masoquismo y masoquista pasaron a la psiquiatría, la psicología, el psicoanálisis y la Vulgata.

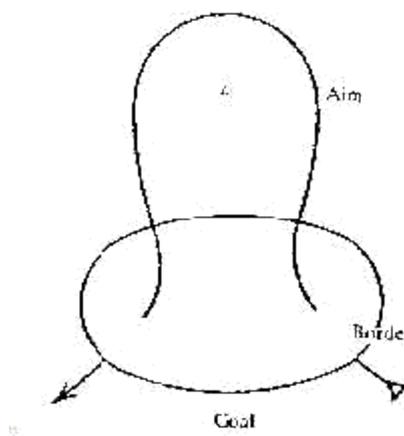
El testimonio erótico novelado de Sacher-Masoch en el que Krafft-Ebing se basó es *La Venus de las pieles*, testimonio en el que Sacher-Masoch (1870) se convierte por gusto en esclavo de una dama envuelta en pieles. Para tal efecto firmó un contrato con Fanny von Pistor en 1869. Es menester comentar que la erótica desplegada por Sacher-Masoch la nominará *übersinnlicher*, es decir, hipersensual o ultrasensual, con la doble connotación en alemán de sensual y/o sensible. La erótica hipersensual consiste en ser golpeado, sojuzgado, maltratado, pero siempre como un preludio a momentos de ternura y éxtasis sexual, en palabras de Sacher-Masoch, tiranía mezclada con amor.

En la vida real, el contrato se firmó, Sacher-Masoch y Fanny von Pistor vivieron esta erótica singular y al cabo de algún tiempo, se separaron. Posteriormente él publica el testimonio erótico novelado, los protagonistas Severin y Wanda se convierten en ama y esclavo con situaciones de alternancia de maltrato y amor, ulteriormente Sacher-Masoch se incluye un tercero, a saber, Gregor, que entra en la relación de la pareja novelada formada por Severin y Wanda. En la novela Gregor apalea a Severin, entonces Gregor y

Wanda se van. Se supone que esta paliza hace que Severin "se cure" y a partir de entonces se convierte en un amo de las mujeres. Gregor es muerto en un duelo y Wanda se queda sola.

Siguiendo a Krafft-Ebing, Freud planteó que efectivamente el masoquismo era lo opuesto al sadismo. En este artículo no se abordará la posición de Freud en virtud de que insiste en una complementareidad entre sadismo y masoquismo que no es factible, una oscilación entre amor y odio que contradice su propio concepto de la ambivalencia y de que no recupera a Sacher-Masoch. Lacan avanza un paso más allá, al destrabar esta oposición de dos entre el masoquismo y el sadismo cuando en la sesión del 13 de mayo de 1964, del Seminario 11, intitulado *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, recupera de este asunto, que más que la oposición entre sadismo y masoquismo, se trata más bien de la pulsión sádico-masoquista, del reverso de la pulsión, destacando que no tiene dos tiempos sino tres, y en este tercer tiempo lo nuevo es ver aparecer un sujeto. Lacan pondrá el acento en que lo importante de cada pulsión es el ir y volver en el que se estructura. Y entonces hablará de que hay un reverso de la pulsión. Dice Lacan:

Asimismo es de resaltar que, para ilustrar la dimensión de esta *Verkehrung*, (reverso) elija la *Schaulust*, el goce de ver, y lo que sólo puede designar con la reunión de dos términos, el sadomasoquismo. Cuando hablé de estas dos pulsiones, y más especialmente del masoquismo, marcaré bien que no hay dos tiempos en estas pulsiones, sino tres. Hay que distinguir bien la vuelta en circuito de la pulsión de lo que aparece - pero también de no aparecer- en un tercer tiempo, a saber la aparición de *ein neues Subject* (un nuevo Sujeto) que hay que entender del siguiente modo: no es que ya hubiera uno, a saber, el sujeto de la pulsión, sino que lo nuevo es ver aparecer un sujeto. Este sujeto que es propiamente el otro, aparece mientras la pulsión ha podido cerrar su recorrido circular. Sólo con su aparición a nivel del otro puede realizarse lo que hace a la función de la pulsión.



Es sobre esto que me propongo atraer la atención de ustedes- Ven aquí, en la pizarra, un circuito dibujado por la curva de esta flecha ascendente y redescendente que franquea, *Drang* es al principio, la superficie constituida por lo que les definí el último día como el borde, que es considerado en la teoría como la fuente, la *Quelle*, es decir, la zona llamada erógena en la pulsión. La tensión es siempre argolla, y no puede desolidarizarse de su retorno sobre zona erógena [5](#)

Observemos el cambio que propone Lacan, no se trata como dice Freud, de una oscilación entre el amor y el odio, sino de una pulsión sadomasoquista, y que en este recorrido de arco, algo surge al circular en arco el circuito de la pulsión, lo que aparecerá es un nuevo sujeto, en relación al otro, que siempre será primordial para Lacan, pues él nos muestra como en el inconsciente los decires de los otros conforman una estructura que nos hace una impronta a manera del significante.

Maravillosa intelección de Lacan, pues la pulsión sadomasoquista es parcial, se satisface más no llega a su fin, es ese retorno en circuito lo que empuja, lo que se vuelve insistente en la erótica, no olvidemos por ejemplo de que a pesar de que Wanda le insistía a Severin que no la provocara con su insistencia de ser su esclavo, claro por supuesto con algunas condiciones, como la de que ella siempre vistiera con pieles, el insistía hasta el cansancio, aun cuando al final del testimonio erótico dice que se curó debido a la golpiza que le propinó El Griego y que se situó del lado contrario, ahora Severin se volvió un torturador de mujeres,

pero aun así conservaba la pintura que lo representaba a él como un esclavo adorador a los pies de Wanda, expuesta en un salón de su casa al que las visitas tenían acceso.

Así, en la lectura que hace Lacan de la pulsión sadomasoquista de Freud, en lo que se refiere al nudo del masoquismo, Lacan aduce que al principio de esta pulsión no hay dolor, sólo posteriormente, cuando la argolla se cierra el dolor entra en juego, "*de un polo a otro ha habido reversión, donde el otro ha entrado en juego, donde el sujeto se ha tomado por término*" [6](#), en tanto que el sujeto lo experimenta del otro, así entonces, aparece un goce más allá del principio del placer. De este modo, "*en la medida que el sujeto se hace el objeto de otra voluntad, no sólo se clausura, sino que la pulsión sadomasoquista se constituye*" [7](#).

Al masoquismo se le sitúa como una perversión, ésta se distingue de otras estructuras clínicas por la operación de la renegación. El perverso reniega la castración; percibe que la madre carece de falo, y al mismo tiempo se niega a aceptar la realidad de esa percepción traumática. Esto es más evidente en el fetichismo (la perversión de las perversiones [8](#)) "*Todo el problema de las perversiones consiste en concebir de qué modo el niño en su relación con la madre, se identifica con el objeto imaginario del deseo de ella; es decir, el falo*" [9](#) A esto se debe que el triángulo imaginario preeedípico desempeñe un papel tan importante en la estructura perversa. En las perversiones el falo sólo puede funcionar velado, (velo que aparece en el fetichismo, el travestismo, la homosexualidad y el exhibicionismo [10](#))

En la perversión el sujeto se sitúa como objeto de la pulsión, como el medio para el goce del otro [11](#). Esto implica invertir la estructura del fantasma, razón por la cual la fórmula de la perversión aparece como  $a \leftrightarrow \$$  en el primer esquema de "*Kant con Sade*" [12](#), o sea como el matema del fantasma invertido. El perverso asume la posición del objeto-instrumento de una voluntad-de-goce que no es suya propia, sino del Otro. El perverso no realiza su actividad para su propio placer, sino para el goce del Otro. Encuentra goce precisamente en esta instrumentación, en trabajar para el goce del otro; "*el sujeto se hace aquí el instrumento del goce del Otro*" [13](#) Por ejemplo en la escoptofilia, que comprende el exhibicionismo y el voyeurismo, el perverso se ubica como objeto de la pulsión escópica. En el sadismo y masoquismo el sujeto se sitúa como objeto de la pulsión invocante [14](#).

Interesa especialmente esta cuestión, en tanto el masoquista se sitúa como objeto de la pulsión invocante, el objeto parcial de esta pulsión es entonces la voz, y he aquí el asunto, se le invoca al masoquista, o en su defecto, él invoca a que se lo maltrate.

El perverso es la persona en quien la estructura de la pulsión se revela con mayor claridad, y también la persona que lleva al límite el intento de ir más allá del principio del placer, "va tan lejos como se puede en el goce" [15](#), y he aquí que Lacan refiere a Alcibiades, en *El Banquete* de Platón, en el sentido de que no es un neurótico y que va tan lejos como puede, dado que Alcibiades le declara su amor a Sócrates, y éste solo lo acepta como hermano.

Freud nos dice que la neurosis es el negativo de las perversiones en el sentido de que el perverso se autoriza para desplegar la sexualidad que el neurótico solo desea. En cambio Lacan no concuerda con Freud en que la neurosis sea el negativo de las perversiones, él dice que la pulsión no debe concebirse como un instinto natural que pueda descargarse de un modo directo; no existe el grado cero de satisfacción, insiste además Lacan en que la relación del perverso con la pulsión es tan compleja como la del neurótico.

Desde el punto de vista del desarrollo genético propuesto por Freud, Lacan dice que la perversión está en el mismo nivel de la neurosis, ambas han alcanzado el tercer tiempo del complejo de Edipo.

Por la tanto, refiere Lacan que la perversión está estructurada de modo inverso al de la neurosis, pero está igualmente estructurada [16](#), es por ello que Lacan sostiene que los sujetos perversos pueden tratarse en el mismo nivel de los neuróticos, aunque habrá diferencias en la dirección de la cura, por ejemplo el sujeto perverso no establece como objetivo de su análisis la eliminación de su conducta perversa. Con respecto a *Pegan a un niño*, Lacan especialmente comenta:

Y es tan cierto que el tiempo de la angustia no está ausente —como lo marca esa manera de ordenar los términos— en la constitución del deseo, que aunque ese tiempo esté elidido, no sea reparable en lo concreto, es esencial. Ruego a aquéllos a quienes tengo necesidad de sugerir una

autoridad para que confíen en que yo no me equivoque, que a ese propósito recuerden el hecho de que en el análisis de *"Ein Kind wird geschlagen"*, (*Pegan a un niño*) en el primer análisis, no sólo estructural sino finalista del fantasma, dado por Freud, también él habla de un segundo tiempo siempre elidido en su constitución, tan elidido que el análisis no puede hacer otra cosa que reconstruirlo. Esto no implica que sea siempre tan inaccesible el tiempo de la angustia, en muchos niveles fenomenológicamente localizables. Dije "de la angustia" en cuanto término intermedio entre el goce y el deseo, en cuanto que es franqueada la angustia, fundado sobre el tiempo de la misma que el deseo se constituye [17](#)

Lacan lee aquí lo barrado, elidido del sujeto del inconsciente a partir de la segunda fase de la fantasía que es preciso reconstruir en el análisis, que es preciso pensar en el significante que opera sobre la constitución del sujeto.

Más allá de la peligrosidad que Freud ve en la pulsión de destrucción dirigida a la propia persona, a mi parecer lo más interesante radica en que aún así se conserva una satisfacción libidinosa, -de ahí el planteamiento inicial de Freud- con el masoquismo no es posible sostener que el displacer produzca elevación de la tensión psíquica y el placer la disminución de la misma. También merece comentarse que Freud mismo plantea que la vida es una mezcla de pulsiones y Lacan recupera esta intelección al aseverar que la pulsión siempre es parcial, y que como tal ahí en lo inconsciente no hay distinción de género, él dice: *"La pulsión en cuanto que representa la sexualidad en el inconsciente no es nunca sino pulsión parcial. Esta es la carencia esencial, a saber la de aquello que podría representar en el sujeto el modo en su ser de lo que es allí macho o hembra"* [18](#), aunado a lo anterior, Lacan comenta que la pulsión de vida es simultáneamente pulsión de muerte:

El sujeto hablante tiene el privilegio de revelar el sentido mortífero de ése órgano, y por ello su relación con la sexualidad. Esto porque el significante como tal, al tachar al sujeto de buenas a primeras, ha hecho entrar en él el sentido de la muerte. (La letra mata, pero lo aprendemos de la letra misma.) Por esto es por lo que toda pulsión es virtualmente pulsión de muerte [19](#)

De este modo, encontramos en Lacan, que las pulsiones siempre están mezcladas, que sería una situación de la condición humana y no específicamente referida al masoquismo. A mi parecer, una expresión de la mezcla de pulsiones, de que toda pulsión es virtualmente pulsión de muerte, es la elaboración del contrato conciliatorio que Sacher-Masoch propone, pues en ningún momento se trata de traspasar las fronteras de la conciliación, pues ambos partidos se llevan bien, sin embargo, es utópico pretender no transgredir los límites contractuales; de hecho cuando las fronteras se traspasaron entre Wanda y Severin, la conciliación se acabó. Aquí me parece interesante destacar que, para Severin la idea era no traspasar las fronteras de su pedido, una vez que esto ocurrió, el contrato conciliatorio se volvió insostenible, ya no era posible continuar, prácticamente ocurre que Wanda se va con El Griego y Severin se queda golpeado y amordazado, pero fundamentalmente decepcionado de cómo se desplegó la relación entre ellos.

Continuando con las pulsiones de muerte Freud comenta que, uno de los motivos que tuvo para plantear la pulsión de muerte, la pulsión de destrucción, es el concerniente al problema del masoquismo, en virtud de lo enigmático que le resultaba; dice Freud:

Por desdicha, lo que la historia nos informa y lo que nosotros mismos hemos vivenciado no nos habla en ese sentido, sino más bien justifica el juicio de que la creencia en la «bondad» de la naturaleza humana es una de esas miserables ilusiones que, según los hombres esperan, embellecerán y aliviarán su vida, cuando en realidad sólo les hacen daño. No necesitamos continuar esta polémica; en efecto, no hemos propiciado el supuesto de una particular pulsión de agresión y destrucción en el ser humano en virtud de las doctrinas de la historia ni de nuestra experiencia en la vida, sino que lo hicimos sobre la base de consideraciones generales a que nos llevó la apreciación de los fenómenos del sadismo y del masoquismo [20](#)

Si bien Freud despliega una serie de construcciones teóricas sobre estas eróticas que son tan enigmáticas, infortunadamente, no recupera a Sacher-Masoch y se basa en la mayoría de sus intelecciones con respecto al masoquismo y al sadismo en su práctica clínica y en Krafft-Ebing.

Prosiguiendo con el pensamiento de Jacques Lacan, en el *Seminario 10 La Angustia*, él dedica tres clases al masoquismo, esta es una localización de primordial importancia que amablemente me sugirió el psicoanalista Marcelo Pasternac, miembro de la École Lacanienne de Psychanalyse, a quien agradezco infinito por ello. Veamos ahora qué argumenta y problematiza Lacan.

Pero antes, vale la pena recuperar, como nos muestran con mucha claridad Marcelo Pasternac y Nora Pasternac, el neologismo que Lacan inventa con respecto al masoquismo:

**masochien, ienne**, adjetivo.

Neologismo en forma de adjetivo a partir del nombre de Sacher-Masoch. Podría traducirse por la invención del neologismo en español 'masoquiano', 'masoquiana'.

En la versión del seminario del 19 de abril de 1967, que circula en español en CD-Rom, el traductor Pablo G. Kaina vierte la expresión por 'masoca' [21](#)

Me parece importante recuperar este neologismo en virtud de que, a diferencia de Freud, Lacan si leyó a Sacher-Masoch, y creo que este neologismo es una especie de homenaje a él. Es por ello que elegí como epígrafe de esta escritura una cita de Lacan en la que nos recomienda leer a Sacher-Masoch.

En la sesión 12 del Seminario sobre *La Angustia*, del 27 de Febrero de 1963 Jacques Lacan nos brinda intelecciones con respecto al goce del perverso, que considero relevantes, antes de pasar a la especificidad del masoquismo, él dice:

Está bien claro que si algo revela la experiencia analítica es que incluso en la perversión, donde el deseo se presentaría en suma como aquello que hace la ley, es decir, como una subversión de la ley, el deseo es de hecho y verdaderamente el soporte de una ley. Si algo sabemos ahora del perverso es que lo que aparece desde afuera como satisfacción sin freno resulta ser defensa, puesta en juego, puesta en ejercicio de una ley en tanto que ella frena, suspende, detiene, precisamente, en el camino del goce.

La voluntad de goce en el perverso, como en cualquier otro, es voluntad que fracasa, que encuentra su propio límite, su propio freno, en el ejercicio como tal del deseo perverso. Para decirlo de una vez, y como bien lo señaló una de las personas que habló hoy a mi pedido, el perverso no sabe al servicio de qué goce se ejerce su actividad. No es en todos los casos al servicio del propio [22](#)

En este tenor Lacan nos hace pensar sobre el masoquista, aparentemente le gusta ser sojuzgado, humillado por otro, sin embargo, como perverso no sabe al servicio de que goce ejerce su actividad. Lacan lo planteará más adelante.

Lacan trabaja particularmente en este seminario su invención del objeto *a*, peculiarmente es menester recuperar cómo lo desarrolla con respecto a su noción de significante, él dice que "...un significante es lo que representa al sujeto para otro significante" [23](#). Y continúa en términos del masoquista:

Tomemos al masoquista. El "masoco", como se dice, —lo más enigmático de la perversión para poner en suspenso— bien sabe, dirán ustedes, que el que goza es el otro. Se trataría, pues, del perverso nacido a su verdad. Constituiría la excepción a todo lo que dije antes acerca de que el perverso no sabe gozar; por supuesto, el que goza es siempre el otro, y el "masoco" lo sabría. Y bien, volveré sobre esto, sin duda. Por ahora quiero acentuar que lo que escapa al masoquista y lo pone en el mismo caso que todos los perversos, es el hecho de que él cree, por cierto, que lo que busca es el goce del otro; pero justamente, porque lo cree, no es esto lo que busca. Lo que se le escapa, aunque sea verdad sensible y que realmente se arrastra por doquier y está al alcance de todo el mundo, pero por ello jamás vista en su verdadero nivel de función, es que él busca la angustia del otro [24](#)

Y así es, si uno vuelve a *La Venus de las pieles*, es notoria la angustia de Wanda frente a la insistencia de Severin de que se convierta en su ama y señora y lo humille y sojuzgue claro, bajo sus propias

condiciones. Aunque simultáneamente Wanda le advierta que podría arrepentirse, situación que va a ocurrir... Posteriormente a su separación, Wanda le escribirá una carta en la que su angustia es notoria....se muestra lo que aduce Lacan.

Siguiendo esta idea de que lo que busca el masoquista es la angustia del otro, procede incluir en esta escritura algo de lo que dice Lacan en torno a la angustia. Que es entonces la angustia, dice Lacan:

Queda advertido de ese algo que es un deseo, es decir, una demanda que no concierne a ninguna necesidad, que no concierne a otra cosa que a mi ser mismo, es decir, que me pone en cuestión; digamos que él la anula: en principio, eso no se dirige a mí como presente, se dirige a mí, si ustedes quieren, como esperado, se dirige a mí mucho más aún como perdido, y, para que el otro se reencuentre allí, solicita mi pérdida. Eso es la angustia [25](#)

En la sesión del 6 de marzo de 1963 del *Seminario de la Angustia* Lacan insistirá en que la angustia no es sin objeto, y trabajará largamente la posición de Edipo con respecto a que cuando ve el crimen que ha cometido se arranca los ojos y en ese instante se queda viendo sus propios ojos, ahora que es ciego, relacionará esto con unos cuadros de un pintor llamado Zurbarán que representan a Lucía y Ágata, cada una con sus ojos y su par de senos en una fuente, dichos objetos en la fuente son interpretados por Lacan como el objeto de nuestro deseo, en el orden de la angustia. En el sentido de *Erlebnis*, (aventura, suceso que se ha vivido, alucinación visual), que es la referencia de la imagen de algo más allá que "...constituye la especificidad de la posición perversa..." [26](#) Para introducirnos a lo que Lacan llama la posición del masoquista:

¿Cuál es la posición del masoquista? ¿Qué le oculta su fantasma? Ser el objeto de un goce del Otro que es su propia voluntad de goce; porque, después de todo, el masoquista no encuentra forzosamente —como un apólogo humorístico ya citado aquí lo recuerda— a su *partenaire*. ¿Qué encubre esa posición de objeto sino el alcanzarse a sí mismo, proponerse en la función del andrajado humano, de ese pobre desecho del cuerpo separado que aquí se nos presenta? Y por eso digo que la mira del goce del Otro es una mira fantasmática. Lo que se busca, es en el Otro la respuesta a esa caída esencial del sujeto en su miseria última, y que es la angustia. ¿Dónde está este otro del que se trata? Tal es la razón por la cual se produjo en este círculo el tercer término, siempre presente en el goce perverso: aquí reaparece la profunda ambigüedad en la que se sitúa una relación en apariencia dual. Porque además es preciso que sientan dónde pretendo señalarles esa angustia. Podríamos decir —la cosa está suficientemente puesta de relieve e por toda clase de aspectos de la historia— que esa angustia que constituye la mira ciega del masoquista —porque su fantasma se la oculta— no es por eso menos realmente lo que podríamos llamar la angustia de Dios [27](#)

Y concluye Lacan que Dios no tiene alma, y para sostenerlo recurre al mito cristiano más fundamental [28](#). En términos del masoquismo, que tiene que ver con la fórmula del fantasma que Lacan invierte para el perverso, a saber, en la perversión el sujeto se sitúa como objeto de la pulsión, como objeto para el goce del otro, dice Lacan:

Lo que he llamado estructura de la perversión. Se trata propiamente hablando de un efecto inverso del de la fantasía. El sujeto se determina a sí mismo como objeto en su encuentro con la división de la subjetividad [29](#)

Esto implica invertir la estructura del fantasma:  $a \leftrightarrow \$$  que Lacan trabaja en el primer esquema de *Kant con Sade* [30](#). De ahí supongo que es desde donde sostiene Lacan que lo que aparece es la angustia del otro, a la inversa de lo que sucede con la estructura del fantasma en que el sujeto desea al objeto  $a$ , pero si como Lacan dice el deseo es algo que no tiene que ver con la necesidad, entonces nos situamos con el masoquista como un sujeto deseante, como un sujeto en cuestión, a fin de cuentas el deseo no se cumplirá, no ocurrirá, pasaran otras situaciones inciertas, pero el deseo no, es como lo que le sucedió a Severin con Wanda, jamás esperó que ella fuera a introducir un tercero, El Griego, inesperado para Severin, que complicó la situación plasmada en el contrato conciliatorio. Wanda introdujo a El Griego con la idea de ser esclavizada por un hombre, cosa que no le podía ocurrir con Severin. De este modo ella se convierte en un sujeto deseante, ella creará que su deseo se plasmará vívidamente con El Griego; pero eso ocurre solamente en un orden imaginario. A fin de cuentas El Griego, fiel a su extrema virilidad morirá

en un duelo y Wanda lo perderá y simultáneamente perderá la posibilidad imaginaria de plasmar su deseo. Después de un tiempo escribirá una carta a Severin notificándole su arrepentimiento. Y Severin, entonces dirá que se curó y se vuelve un amo y señor de las mujeres, fiel a su versión del amor, específico entre hombres y mujeres, esta versión de él sobre el amor, consiste que en éste siempre se es yunque o martillo, sin términos medios. Aunque no debemos olvidar que mantiene el cuadro pintado por otro alemán que fue esclavo de Wanda, que lo representa como un esclavo a los pies de ella.

Lacan continúa trabajando este asunto del goce, en consonancia con la detumescencia del falo, en virtud de que la subjetividad esta focalizada sobre la caída del falo, así como en el orgasmo, y concluirá con la pertinencia de la distinción entre el deseo y el goce:

mientras el deseo no sea situado estructuralmente, mientras no se lo distinga de la dimensión del goce, mientras la cuestión no sea saber cuál es la relación, y si hay una relación para cada *partenaire* entre el deseo —especialmente el deseo del Otro— y el goce, todo el asunto quedará condenado a la oscuridad [31](#)

Y así quedó el asunto entre Wanda y Severin, en la oscuridad, a fin de cuentas en ninguno de los dos fue plausible la plasmación del deseo...ambos quedaron como sujetos deseantes, barrados, elididos y angustiados...

Será preciso comentar algo sobre el Objeto *a*, en tanto que Lacan lo introduce como una concepción nodal en torno a la angustia y no en balde en el Seminario de *La angustia* introduce el masoquismo. El Objeto *a* parecería que toma suerte de función de metáfora del sujeto del goce. Pero no, Lacan nos advierte que:

Esto sólo sería justo en la medida en que a fuera asimilable a un significante; pero justamente a es lo que resiste a tal asimilación a la función del significante. Por esto, a simboliza aquello que, en la esfera del significante, siempre se presenta como perdido, como lo que se pierde para la significantización. Ahora bien, justamente ese desecho, esa caída, lo que resiste a la significantización, viene a constituir el fundamento como tal del sujeto deseante, no ya del sujeto del goce, sino del sujeto en tanto que por la vía de su búsqueda en tanto que goza, que no es búsqueda de su goce sino un querer hacer entrar ese goce en el lugar del Otro como lugar del significante, es allí, por esa vía, que el sujeto se precipita, se anticipa como deseante [32](#)

En las páginas subsiguientes Lacan nos ofrece la relación del objeto *a*, del goce y del Otro con el masoquista, en primer término en lo que concierne al dolor, dice con respecto al masoquista:

ya en el comienzo (el masoquista) está en cierto modo como elidido, porque en él, absolutamente ante las narices, por así decir de la evidencia, se llega a desprenderse de poner el acento sobre aquello que, en primera instancia, choca más con nuestro finalismo, a saber, la intervención de la función del dolor. Hemos llegado a comprender que no está aquí lo esencial [33](#).

Lacan expresa que más que la función del dolor para el masoquista de lo que se trata es de la estructura del funcionamiento masoquista, estructura que en principio se dirige al goce del Otro, pero más bien lo que inscribe es a la angustia del Otro, él dice:

que el masoquista apunta al goce del Otro; y lo que acentué la vez pasada como otro término de aquello por medio de lo cual pretendo tender lo que permitirá desbaratar, por así decir, la maniobra, es que — y esto queda oculto por esa idea — aquello a lo que él apunta, aquello que él quiere (y se trata, por cierto, del término eventual de nuestra búsqueda) aquello de lo que no podrá, si ustedes quieren, justificarse plenamente sino por una verificación de los tiempos que prueban que éste es el último término, el último termino es el siguiente: a lo que él apunta es a la angustia del Otro [34](#)

Este Otro, que para Lacan designa la alteridad radical, la otredad que trasciende la otredad ilusoria del orden imaginario, ya que no puede asimilarse frente a la identificación. Este Otro está inscrito en el orden simbólico, es por ello que tiene que ver con el lenguaje y la ley. Este Otro se particulariza para cada sujeto, es lo simbólico, por ejemplo, en *La Venus de las pieles*, mientras Wanda se mantiene para Severin en

términos ilusorios, imaginarios en su ama con las condiciones planteadas es ella, una vez que traspasa los límites del contrato convenido, ya no es ella, se pierde para sí misma y para Severin.

Puedo aventurar que incluso un contrato conciliatorio entra en el orden de lo imaginario, y en virtud de que el inconsciente siempre nos juega de manera involuntaria, hace su aparición sin la participación de nuestra conciencia, es difícil precisar que un contrato complaciente, en términos de una erótica singular, vaya a resultar como se espera, se desconoce cómo se desbordará.

Finalizará Lacan insistiendo en que lo que opera fundamentalmente en el masoquismo es la angustia, es más la angustia del Otro. La manera en que esta angustia de presentará en el masoquista y en la figura de una mujer, será descrita metafóricamente por Lacan retomando el matrimonio entre Sacher-Masoch y su esposa Aurora Rümelin, quien tomó el seudónimo de Wanda, la protagonista de *La Venus de las pieles*, él dice:

Sacher-Masoch, tan ejemplar como el anterior, nos ha dado de la relación masoquista todas las estructuras que encarna en la figura de una mujer, este otro al que hay que hurtarle el goce, goce absoluto pero completamente enigmático. No es cuestión de que este goce pueda la mujer causarle placer, lo tiene sin cuidado al masoquista es lo que por su mujer bajo el camuflaje del nombre de Wanda en *La Venus de las pieles*, cuando escribe sus memorias nos muestra hasta qué punto está embargada por sus requerimientos tanto como un pescado de su manzana [35](#)

Maravillosa metáfora, a los pescados no le gustan las manzanas, no en balde, este matrimonio entre Aurora Rümelin y Sacher-Masoch terminará en divorcio, debido a que ella no podrá más con los requerimientos de Leopold von Sacher-Masoch, traspasará los términos del contrato conciliatorio, tomará un amante, Armand Rosenthal, y en sus memorias se quejará sobremedida de la erótica de Sacher-Masoch.

No puede soslayarse la aportación que Rodrigo Toscano agrega de que el masoquista no se complementa con el sádico y viceversa, posición expresada por Gilles Deleuze, así, R. Toscano aporta un asunto fundamental, es preciso que el masoquista eduque a su sádico y que el sádico eduque, forme a su masoquista, de otro modo la supuesta relación colapsa.

Merece destacarse un poco de lo que Lacan explicita en el *Seminario 16, De un otro al otro*, en este seminario cuando plantea que no hay relación sexual entre macho y hembra, que hay un acto y nos habla del trabajo del analista, es interesante que para hablarnos de esto recupera la práctica masoquista, en donde el amo es el masoquista desde su posición de esclavo, luego pasa a la práctica psicoanalítica y dice que se asemeja a la práctica masoquista en tanto el analizante hace al analista, luego hace una torsión Lacan y ubica la práctica analítica en el lugar de sujeto supuesto saber, dice Lacan:

Lo mismo el error, y hablando propiamente, la ineptitud de lo que no se ha avanzado sobre el asunto de lo que se refiere a la cura psicoanalítica de la psicosis y el fracaso radical que allí se marca al situar, justamente, la psicosis en una psicopatología, que siendo de orden analítico, tiene los mismos resortes. Seguramente, si he indicado que habría podido articular alguna otra cosa alguna cosa de la cual declaro haber sido, felizmente no considerado, sobre el asunto del acto psicoanalítico es en el horizonte de lo que se refiere al masoquista que convendría plantear esta articulación. Y, seguramente, no para confundir el acto psicoanalítico y la práctica masoquista, pero sería instructivo y, de algún modo, abierto, indicado ya por lo que hemos podido decir, por lo que se exhibe literalmente en la práctica masoquista, a saber, la conjunción del sujeto perverso con hablando propiamente el objeto *a*. De un cierto modo, se puede decir que tan lejos como se lo quiera, el masoquista es el verdadero amo. El es el amo del verdadero juego. Puede naufragar allí, seguramente. Hasta existen todas las posibilidades que naufrague allí, porque le es necesario nada menos que el gran Otro. Cuando el padre eterno no está más allí para llenar ese rol, no hay nadie más. Y si ustedes se dirigen a una mujer, seguramente, Wanda, no hay ninguna posibilidad: ¡Ella no comprende nada de eso, la pobre! Pero el masoquista naufraga bien, al menos goza de ello. De suerte que se puede decir que él es el amo del verdadero juego. Es bien evidente que nosotros no pensamos un sólo instante en imputar un tal suceso al psicoanalista. Eso sería concederle confianza sobre la búsqueda de su goce, la que estamos lejos de acordarle. Por otra parte sería poco conveniente. Para probar una fórmula que tiene su interés por que tendré que

retomarla, y no es necesario sorprenderse de ella, a propósito del obsesivo, diremos que el psicoanalista se hace el amo (maître) en los dos sentidos de la palabra hacer. Presten un poquito de atención aún, cinco minutos, porque esto está muy en corto-circuito y es delicado. Perciben bien la cuestión alrededor del acto psicoanalítico, es, como se los he dicho hace un momento aquélla de este acto decisivo que hace surgir, inaugurarse, instaurarse al psicoanalista. Si como se los he dicho hace un momento, indicado el psicoanalista se confunde con la producción del hacer (faire), del trabajo del psicoanalista, es allí donde se puede decir que el psicoanalizante hace, en el sentido fuerte del término, al psicoanalista. Pero se puede decir también que en el momento preciso en que surge el llamado psicoanalista, si es tan duro de asir lo que puede impulsarlo allí, a hacerse el psicoanalista, a hacerse aquel que garantiza al sujeto supuesto saber. ¿Y quién, al comienzo de su carrera, no ha confesado a alguien querer ayudarlo en sus primeros pasos, y allí el tiene justamente ese sentimiento de hacerse el psicoanalista? Por qué retirar su valor a este testimonio [36](#)

La diferencia entre la práctica masoquista y la práctica psicoanalítica la instaura Lacan en el sentido de que el analista no es el amo del analizante, pero si lo soporta, lo sostiene como objeto a, nos dice:

Pero esto es lo que permite, al retomar esas dos funciones de la palabra hacer (faire), decir que es verdad que llevando a alguien al término de su psicoanálisis, al término de esta incurable verdad, al punto de aquél que sabe que si hay acto, no hay relación sexual; ¿no es eso hacer allí aún si no es a menudo que ocurra un verdadero dominio (maîtrise) en alguna parte? Pero, por otra parte, contrariamente al masoquista, si el psicoanalista, él también, puede ser dicho como teniendo alguna relación con el juego, no es ciertamente porque él sea su amo, sino porque al menos, lo soporta, encarna el color que manda en ese juego, en la medida en que es él quien viene a jugar el peso de lo que se refiere al objeto a. ¿Qué pasa con él entonces, después de haber impulsado hasta aquí, sólo hay este discurso, desde el punto donde puede situarse ese discurso mismo, a saber desde donde yo lo enuncio?. ¿Es aquél donde se sostiene el sujeto supuesto saber? ¿Puedo yo ser el sabio, hablando del acto psicoanalítico? Ciertamente no. Nada está cerrado de lo que yo abro como interrogación en lo concerniente a lo que se refiere de este acto. Que yo sea allí el lógico y de un modo que confirma que esta lógica me hace odioso a todo el mundo, ¿por qué no? Esta lógica se articula en coordenadas mismas de su práctica y en los puntos en los cuales ella toma su motivación [37](#)

En tanto el masoquismo es una erótica enigmática, complicada, que produce angustia en los espectadores, que apunta a la angustia del Otro, en tanto implica que el masoquista eduque a su *partenaire*, podría recuperarse al masoquismo en la clínica para pensar la práctica analítica, pues el analista da soporte al analizante, en palabras de Lacan, el analista hace al analizante, en el espacio analítico de intimidad el analista juega a ser el objeto a del analizante, para éste pueda desplegar su subjetividad y emprendiendo la cura, pasar a otra cosa que ya no implique tanto sufrimiento psíquico.

En cuanto a la posición de Lacan con respecto a su crítica a las nociones psicopatológicas, ubica al masoquismo como una de las perversiones, y de ellas, al igual que las neurosis y las psicosis dice que son solamente caras de la normalidad [38](#). Así entonces el masoquismo solo sería entonces una cara de la normalidad y la erótica hipersensual del Sacher-Masoch se sostiene de forma peculiar en el psicoanálisis desde su exquisita singularidad.

He aquí de nuevo lo enigmático y complejo del masoquista y del masoquismo. Desde mi muy particular punto de vista continuo planteando la importancia de recuperar a Sacher-Masoch en sus escrituras originales, no en balde Lacan nos invita a leerlo directamente.

## Notas

1 Artículo que formará parte del libro *Psicoanálisis, Educación y Sociedad*, coeditado por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y por Universidad Autónoma de Querétaro, en prensa.

2 Jacques Lacan; *Seminario 7, La ética del Psicoanálisis*; Sesión del 18 de mayo de 1960; en Sténotypies; École Lacanienne de Psychanalyse; <http://www.ecole-lacanienne.net/>; p.11.

- 3 Richard von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis*, Ed. Mathes & Seitz Verlag GMBH, München Deutschland, 1997, p. 105.
- 4 *Ibíd.*, p. 106
- 5 Jacques Lacan, *Seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*; Sesión del 13 de mayo de 1964, <http://psicoanalisis.hypermart.net/clas1.htm>
- 6 Jacques Lacan, op. cit., sesión del 13 de mayo de 1964, versión electrónica.
- 7 *Ibid.*
- 8 Jacques Lacan, *Seminario 4, La relación de objeto*; 1956-57, sesión del 27 de febrero de 1957, versión electrónica.
- 9 Jacques Lacan, *Escritos, De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis, 1957-58*, Ed., S. XXI, T. 2, México, 1980, p 536.
- 10 Jacques Lacan, *Seminario 4, La relación de objeto, 1956-57*, sesión del 30 de enero de 1957, versión electrónica.
- 11 Jacques Lacan, *Seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 1964, versión electrónica.
- 12 Jacques Lacan, *Escritos, Kant con Sade*, 1962, Ed., S. XXI, T. 2, México, 1980, p. 754.
- 13 Jacques Lacan, *Escritos, Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconciente freudiano, 1960*, Ed. S. XXI, México, 1980, p. 803.
- 14 Jacques Lacan, *Seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, 1964*, sesión del 13 de mayo de 1964, versión electrónica.
- 15 Jacques Lacan, *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconciente freudiano, 1960* op.cit., p 806.
- 16 Jacques Lacan, *Seminario 4, La relación de objeto, 1956-57*, 16 de enero de 1957, versión electrónica.
- 17 Jacques Lacan, *Seminario 10, La angustia*; Sesión del 13 de marzo de 1963, Fac. de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Argentina, sin fecha, p. 188.
- 18 Jacques Lacan; *Escritos 2; Posición del inconciente; marzo de 1964*, Ed., S. XXI; México; 1980; p.828
- 19 *Ibíd.*, p.827.
- 20 Sigmund Freud, *Nuevas conferencias de Introducción al Psicoanálisis: Conferencia 32, La angustia y la vida pulsional*, T. XXII, p. 96.
- 21 Marcelo Pasternac y Nora Pasternac, *Comentarios a neologismos de Jacques Lacan*, epeeel, México, 2003, p. 186
- 22 Jacques Lacan, *Seminario 10, La angustia*; Sesión del 12 de febrero de 1963, Fac. de Psicología, Universidad de Buenos Aires; Argentina, sin fecha, pp. 165-166.
- 23 *Ibíd.*, p.167.
- 24 *Ibíd.*, p. 167.
- 25 *Ibíd.*, p.168.

26 Jacques Lacan, *Seminario 10, La angustia*, Sesión del 6 de marzo de 1963, Fac. de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Argentina, sin fecha, p. 177.

27 Jacques Lacan; op.cit.; p. 177

28 Lacan se refiere al mito cristiano más fundamental para él, el mito de Jesucristo, el hombre que impulsó las cosas hasta el último término de una angustia, cuyo sacrificio se instauró a nivel del padre, *Ibíd.*, p 177.

29 Lacan, Jacques, *Seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Sesión del 13 de mayo de 1964, <http://psicoanalisis.hypermart.net/clas1.htm>

30 Jacques Lacan, *Kant con Sade*, op.cit., p.754.

31 Jacques Lacan, *Seminario 10, La angustia*; Sesión del 6 de marzo de 1963, Fac. de Psicología, Universidad de Buenos Aires; Argentina, sin fecha, p. 182.

32 Idem, Sesión del 13 de marzo de 1963, p.188

33 *Ibid.*, p. 190

34 *Ibid.*, p. 190

35 Jacques Lacan, *Seminario 14, La lógica de la fantasía*, Sesión del 14 de junio de 1967, en <http://www.angelfire.com/mb2/psi/16nov66.htm>

36 Jacques Lacan, *Seminario 16, De otro al otro*, sesión del 4 de junio de 1969, versión inédita

37 *Ibíd.*

38 Jacques Lacan, *Seminario 9, La identificación*, sesión del 13 de junio de 1962, versión inédita

## BIBLIOGRAFIA

Freud, S. (1932-33) *Nuevas conferencias de Introducción al Psicoanálisis: Conferencia 32, La angustia y la vida pulsional*, T. XXII, Ed. Amorrortu, Argentina, 1980.

Krafft-Ebing, R. (1886) *Psychopathia Sexualis*, Ed. Mathes & Seitz Verlag GMBH, München Deutschland, 1997.

Lacan, J. (1957-58) *Escritos, De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*, Ed., S. XXI, T. 2, México, 1980.

\_\_\_\_\_ (1962) *Escritos, Kant con Sade*, Ed., S. XXI, T. 2, México, 1980.

\_\_\_\_\_ (1960) *Escritos, Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconciente freudiano*, 1960, Ed. S. XXI, México, 1980.

\_\_\_\_\_ (1964) *Escritos 2; Posición del inconciente*; Ed., S. XXI; México; 1980.

\_\_\_\_\_ (1960) *Seminario 7, La ética del Psicoanálisis*, Sténotypies, École Lacanienne de Psychanalyse,

<http://www.ecole-lacanienne.net/>

\_\_\_\_\_(1962) *Seminario 9, La Identificación*, versión inédita.

\_\_\_\_\_(1963) *Seminario 10, La angustia*; Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Argentina, sin fecha, 351 pp.

\_\_\_\_\_(1964) *Seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, versión inédita.

\_\_\_\_\_(1967) *Seminario 14, La lógica de la fantasía*, versión inédita.

\_\_\_\_\_(1969) *Seminario 16, De otro al otro*, versión inédita.

\_\_\_\_\_(1972) *El seminario 20, Aún*; versión inédita.

\_\_\_\_\_(1974) *Seminario 21, Los incautos no yerran, (Los nombres del padre)*, versión electrónica.

\_\_\_\_\_(1974-75) *Seminario 22, RSI*, Traducción de la versión Chollet, Versión crítica, Edición completa, notas de la traducción de Ricardo Rodríguez Ponte; Ed. Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Pasternac M. y Nora Pasternac, (2003) *Comentarios a neologismos de Jacques Lacan*, epee, México.

Platón, *Diálogos*, "Simposio (banquete) o de la erótica", Editores mexicanos unidos, México, 1989.

Sacher-Masoch, L. (1870) *La Venus de las pieles*, Ed. Tusquets, España, 1993

## La estructura del deseo sádico

Michel Sauval

*Notas de lectura de la [sesión del 16 de enero](#) de 1963 del [seminario sobre "La angustia"](#), de Jacques Lacan*

Para proseguir con su desarrollo sobre la "precesión esencial" en que debe ubicarse al objeto **a**, Lacan aborda la "estructura subjetiva" de "las funciones llamadas del sadismo y del masoquismo" (1). Dichas funciones le permitirán precisar cómo "allí donde dicen yo (je), es ahí, donde, propiamente hablando, en el plano del inconsciente, se sitúa **a**. En este plano, tú eres **a**, el objeto, y todos sabemos que es esto lo intolerable" (2)

Para Lacan, el deseo sádico "sólo es articulable a partir de la esquicia, la disociación (...) el límite exacto en que aparece en el sujeto una división, una hiancia (...) No es tanto el sufrimiento del otro lo que se busca en la intención sádica como su angustia (...) La angustia del otro, su existencia esencial como sujeto en relación con esa angustia, he aquí lo que el deseo sádico es un experto en hacer vibrar" (3)  
En el cumplimiento de su acto, "lo que el agente del deseo sádico no sabe es lo que busca, y lo que busca es hacerse aparecer a sí mismo (...) como puro objeto, fetiche negro. A esto se resume, en último término, la manifestación del deseo sádico, en tanto que aquel que es su agente se dirige a una realización" (4)

La referencia obligada para dar su dimensión a estos párrafos es "Kant con Sade". Lacan ya había hecho alusión a este escrito un poco antes (en la página 114 de Paidós), presentándolo como la formulación más "desarrollada" para cuestionar la "perspectiva subjetivista" respecto al deseo (ver [notas y comentarios](#)). Ahora vuelve a referirse explícitamente (en la página 118 de Paidós) para anunciar su próxima publicación como prefacio a una edición de "La filosofía en el tocador" (5), tras un pequeño recordatorio del abordaje que ya realizó de la obra de Sade en el seminario VII sobre "La ética del psicoanálisis" (6), donde presentó la estructura del deseo sádico "como propiamente homóloga a lo que Kant articuló como la condición del ejercicio de una razón pura práctica, de una voluntad moral para hablar con propiedad" (7)

Veamos qué significa todo esto.

### El objeto de la ley moral

La reflexión kantiana se inscribe en el giro profundo que ha representado Descartes en cuanto al traslado del origen de la certeza de Dios al sujeto. El problema del *cogito* es que, al tiempo que "emancipa" al sujeto del Otro, lo carga con la tarea de garantizar su certidumbre. Esta preocupación se presenta en Kant en su diferenciación entre lo condicionado y lo incondicionado o absoluto, que es la Idea, producida por la razón, en virtud de la imposibilidad del acceso cognitivo al correspondiente objeto. Para Kant hay tres ideas, correlativas de tres objetos de acceso imposible: la del mundo, la del alma y la de Dios. Estas Ideas no son constitutivas del objeto, pero sí regulativas. Es decir que, aunque no se pueda alcanzar la totalidad de las condiciones, la idea funciona como un indicador de la tarea que le espera al sujeto en relación a ese objeto. En la "Crítica de la razón pura" (8), Kant establece los límites y condiciones de posibilidad del conocimiento y define los principios y características del funcionamiento de la razón (la estética trascendental). En su "Crítica de la razón práctica" (9), la diferencia entre lo condicionado y lo incondicionado se aplica al campo de la moral como diferencia entre el "whol" y el "guten", es decir, entre el bienestar (que en alemán se dice "der Wohlstand", y depende del gusto o subjetividad) y el bien como principio o valor (que en alemán se dice "das Gute"). La acción moral deberá apartarse del primero puesto que ella no puede valer por lo que produce sino por la ley misma, por lo incondicionado (el bien que implica esa misma universalidad).

En términos de Lacan: "Ningún "Wohl", ya sea el nuestro o el de nuestro prójimo, debe entrar como tal en la finalidad de la acción moral. La única definición de la acción moral posible es aquella cuya fórmula bien conocida da Kant: Haz de modo tal que la máxima de tu acción pueda ser considerada como una máxima universal. La acción sólo es moral entonces en la medida en que es comandada por el único motivo que articula la máxima" (10). Lo cual plantea el problema de la enunciación de una tal ley, puesto que "su peso no aparece sino por excluir, pulsión o sentimiento, todo aquello que puede padecer el sujeto en su interés por un objeto, lo que Kant por eso designa como patológico" (11)

Para Lacan, es a este punto al que "*La filosofía en el tocador*" (12) vendría a dar respuesta, 8 años después de la "*Crítica de la razón práctica*", en la medida en que, tras encontrar que concuerda con ella y la completa, "*diremos que da la verdad de la Crítica*" (13).  
¿Cómo? ¿En qué sentido?

En primer lugar, Lacan subraya que, "*para justificar las posiciones de lo que puede llamarse una suerte de antimoral*", lo que la obra del marqués de Sade propone, son "*exactamente los criterios kantianos*" (14), es decir, erigir como "*máxima universal de nuestra acción el derecho a gozar de cualquier prójimo como instrumento de nuestro placer*" (15). En efecto, "*si se elimina todo elemento de sentimiento de la moral (...) en su extremo, el mundo sadista es concebible - aún cuando sea su envés y su caricatura - como una de las realizaciones posibles de un mundo gobernado por una ética radical, por la ética kantiana tal como ésta se inscribe en 1788*" (16).

Este planteo no va sin algunos forzamientos, como el de la atribución a Sade de la "máxima" presentada con las comillas propias de las citas: "*Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quienquiera, y ese derecho lo ejerceré, sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me venga en gana saciar en él*" (17). En efecto, y como bien analiza Allouch (18), aunque podemos rastrear muchas frases en la obra de Sade que tienen la estructura de una máxima (solo en "Juliette" Allouch rastrea al menos cinco), ninguna responde literalmente a la que "cita" Lacan, la cual, incluso, presenta modificaciones entre la versión de "*Kant con Sade*" de 1963 (de la revista "*Critique*") y la versión final de 1966 que se incluye en los *Escritos* (19).

Los avatares del establecimiento de dicha "máxima" no son secundarios ya que dan cuerpo al punto en que, según Lacan, Sade revela la "verdad" de Kant. En efecto, la "máxima" atribuida a Sade, al tiempo que presenta la misma factura formal que la ley moral kanteana, sería más "honesta" que esta porque, conforme a la enseñanza de Lacan, en ella, la ley proviene del Otro. A diferencia de la versión de 1963, donde la máxima decía "*le diría a quien me plazca*" (es decir, donde quien habla es el torturador, con el problema que implica la reciprocidad o paridad que esta situación establece entre los partenaires), en la versión final de 1966 de los *Escritos*, leemos "*puede decirme quienquiera*", donde el que habla es la víctima y donde, por lo tanto, "*el Otro puede ser a la vez esa voluntad que impone y la racionalidad que por sí sola funda la imposición*" (20). De ese modo, la máxima sadiana desenmascara la escisión, escamoteada ordinariamente, del sujeto de la enunciación al sujeto del enunciado. En otros términos, utilizando a Sade, Lacan muestra que "*la ética kantiana se detiene en un punto que no es aquel donde el deseo se efectúa como deseo del Otro*" (21). La ley moral no realiza el deseo como deseo del Otro, y esa carencia del objeto va a refluir sobre la pureza misma de esa moral (22).

Esta función y lugar del objeto (que se "hurta" a todo lo largo de la "*Crítica de la razón práctica*", y retorna en Sade) es uno de los puntos que Lacan busca poner de relieve en ese escrito. Y sobre este asunto es sobre el que parece querer volver, en esta sesión del 16 de enero de 1963, en su prosecución del análisis de la "*precesión esencial*" en que debe ubicarse al objeto **a** cuando señala que su intervención está "*destinada a desplazar, incluso a conmovir los caminos trillados donde suelen dejar las funciones llamadas del sadismo y del masoquismo, como si sólo se tratara de una agresión inmanente y de su reversibilidad*". Lo cual nos plantea la pregunta por los cambios en la concepción del "sadismo" que resultan a partir de la invención (o cambio de estatuto) del objeto **a**, en la sesión anterior del 9 de enero de 1963 (tal como lo anticipábamos en las [notas y comentarios](#) del comienzo de esa sesión)

Por esa razón, quizás tenga cierta utilidad recordar cómo fue "recuperada" la obra de Sade, es decir, como surgió la noción misma del "sadismo".

### La noción de "sadismo"

Donatien Alphonse-François de Sade murió en 1814. Publicó la mayor parte de sus textos luego de recuperar su libertad en 1790 (tras muchos años de encarcelamiento, hasta que la nueva Asamblea Nacional abolió la "*lettre de cachet*" (23) ). La publicación fue anónima y circuló clandestinamente. El texto más difundido en su tiempo y durante el siglo XIX fue "*Justine o los infortunios de la Virtud*" (24), al que la crítica consideró una obra obscena e impía, al tiempo que calificaban a su autor de depravado. En vida de Sade se hicieron seis ediciones de este texto y los ejemplares pasaron de mano en mano, leyéndose de forma oculta, convirtiéndose en una novela maldita. Durante el siglo XIX continuó circulando clandestinamente, influyendo en escritores como Flaubert, Dostoievski y en la poesía de Baudelaire. En 1909 Guillaume Apollinaire realizó la primer edición pública de la obra completa, pero recién después de la segunda guerra mundial, esa obra fue "recuperada" o tomada por una serie de intelectuales destacados:

Pierre Klossowski ("*Sade mon prochain*", 1947), Georges Bataille ("*La Littérature et le Mal*", 1957), Maurice Blanchot ("*Lautréamont et Sade*", 1949), Roland Barthes y Jean Paulhan. Gilbert Lély publicó en 1950 la primera biografía rigurosa del autor.

La palabra "sadismo" aparece por primera vez en la 8ª edición de 1834 del "*Dictionnaire universel de la langue française*" de Pierre Claude Victor Boiste (25): "*s.m., aberración espantosa del desenfreno, sistema monstruoso y antisocial que ofende a la naturaleza (de Sade, nombre propio)*" (26)

En palabras del propio Lacan, la obra de Sade fue considerada como "*un absoluto de lo insoportable capaz de ser expresado por palabras en lo concerniente a la transgresión de todos los límites humanos*" (27). En ninguna literatura de ningún tiempo habría habido obra tan escandalosa y que hiriera "*tan profundamente los sentimientos y los pensamientos de los hombres*" (28).

En "*La razón de Sade*" (29), Maurice Blanchot historiza su recepción en cuatro tiempos:

1. Sade es considerado el autor de un crimen monstruoso, y encarcelado por tal razón (con sugerencia a los demás presos de desembarazarse de él)
2. Surge el "sadismo" como nombre de la anomalía que Sade habría encarnado y que los científicos habrían renunciado a especificar.
3. Se asocia el saber desarrollado en la obra de Sade como contenido del "sadismo" (como consecuencia de la renuncia anterior de los científicos)
4. La obra de Sade es recepcionada por el lado literario a título de "*fundador de la modernidad*", justamente por el vínculo que ofrece entre enfermedad y pensamiento

Sade es tomado como alguien que padece una enfermedad que toma su designación de su propio nombre ("sadismo") y que se instituye como un componente del psiquismo humano. Y podemos decir que el psicoanálisis avaló ese sentido. De hecho, Freud usó ampliamente el adjetivo "sádico" (para pulsión, trato, fase libidinal, componente libidinal, mociones, impulso, concepción del coito, etc.), y el término "sadismo" constituye una noción a la que recurre a lo largo de toda su obra, desde el subtítulo "*sadismo y masoquismo*" del capítulo sobre "Las aberraciones sexuales" en "Tres ensayos de teoría sexual", donde el sadismo es definido como "*un componente agresivo de la pulsión sexual, componente que se ha vuelto autónomo, exagerado, elevado por desplazamiento {descentramiento} al papel principal*" (30), o, en términos más generales, como "*el placer de infligir dolor*", en la cuarta de las cinco primeras "Conferencias de introducción al psicoanálisis" (31). Sin embargo Freud nunca se interesó ni en la obra ni en la vida de Sade (32).

En suma, el "sadismo" se va fabricando con la atribución intempestiva a Sade de los crímenes que este describía en su obra. Como bien señala Allouch, "*no hay sadismo sino contra un fondo de no-distinción entre la vida y la obra de Sade*" (33).

Y uno de los problemas que encontraremos en la lectura clásica de "Kant con Sade", es que suele proseguir esta asociación de la noción de perversión con esta concepción de Sade como paradigma de vínculo entre enfermedad y pensamiento. Por ejemplo, según Miller, "*la fantasía que le interesa a Lacan en este texto, es la fantasía perversa. Más aún, es la fantasía en la perversión*" (34). "*Se trata del goce. No se trata tanto del deseo. El modo como parece obtener Sade ese goce en su fantasma es el paradigma del fantasma en la perversión*" (35). Para Miller, la preocupación de Lacan sería diferenciar "*la perversión sádica*" y "*la perversión masoquista*" en términos psicopatológicos, es decir, como "*una estructura completamente diferente de la estructura neurótica, fundada sobre un rechazo de la castración*" (36).

Encontraremos una lectura similar por parte de otros analistas (de otras filiaciones políticas). Por ejemplo, para Rolando Karothy, lo que Lacan plantea es "*la división subjetiva en la perversión, en el caso de esta figura del Marqués de Sade*" (37), y para Luis Darío Salamone, "*Lacan aisló y formalizó la estructura del fantasma sadiano. Como lo señala Serge André, Sade es un libertino prisionero, no sólo por haber pasado tantos años de su vida en la prisión y en el manicomio, sino porque fue prisionero de su fantasma*" (38)

La discusión que se plantea aquí es similar a la que se planteó anteriormente respecto de si la sesión del 9 de enero solo propone un "cambio de estatuto" del objeto *a*, o si podemos leer ahí su "invención" (ver [notas](#))

[y comentarios](#)). En efecto, siguiendo a Karohty o Miller, podríamos decir que en esta sesión del 16 de enero, Lacan solo modifica su concepción de la perversión, según esta nueva definición: "*el perverso es un instrumento del goce del Otro*" (39). Pero en esos términos, por un lado, y como vimos en el párrafo anterior, Sade seguiría siendo un "ejemplo" de perversión, y por el otro, la posición de "causa" del objeto permanece confusa tras este nuevo ropaje de "*instrumento del goce del Otro*".

Intentemos ser un poco más precisos sobre estos puntos.

## Freud con Sade

El escrito de Lacan comienza de forma absolutamente contundente: "*Que la obra de Sade se adelanta a Freud, aunque sea respecto del catálogo de las perversiones, es una tontería, que se repite en las letras, la culpa de la cual, como siempre, corresponde a los especialistas*" (40), es decir, a los profesionales del mundo psi. Por lo tanto, este escrito no busca presentar una nueva versión del "sadismo" desarrollada por un nuevo "especialista", sino desmontar esa construcción.

De hecho, en su minucioso análisis de las posibles razones por las que este escrito no fue publicado como estaba previsto inicialmente, es decir, como prefacio de "*La filosofía en el tocador*" en la edición del "Círculo del libro coleccionable" de las obras completas de Sade, Allouch argumenta que lo que se esperaba de Lacan, justamente, era la opinión de un "especialista", y que el escrito de Lacan "*habría sido rechazado no tanto porque el texto era malo o difícilmente legible, sino porque era un psicoanalista quien lo escribía (...) Al atacar de entrada lo que se decía en "las letras", ¿no indicaba que él también pretendía ubicarse en ese terreno?*" (41). En suma, Lacan no cumplía con lo que se esperaba de un "psicoanalista": que confirmara el "sadismo" y la "enfermedad". Para Allouch, el hecho de que, a posteriori, "*nunca ninguno de los divos de ese Gotha* (42) *mencione "Kant con Sade" confirma que esa negativa a publicarlo no era para nada accidental*" (43). Es decir, en ese mismo rechazo subraya que ese texto de Lacan "*podía leerse como inscribiéndose perfectamente dentro de la operación en curso, la que pretendía mostrar que hay una razón en Sade*" (44)

Ahora bien, precisar esa razón requiere desarticular esa supuesta ausencia de distancia entre la vida y obra de Sade, "*que autorizó la sustantivación y el paso del nombre propio al nombre común*" (45).

Podríamos plantear como punto de disyunción la frase que encontramos justo antes del segundo esquema del escrito, cuando Lacan señala que "*Sade no es engañado por su fantasma, en la medida en que el rigor de su pensamiento pasa a la lógica de su vida*" (46). Según como se lea esta frase, se podría pensar

- que Sade es "*prisionero de su fantasma*" (como decía Salamone) y que "*su vida tiene una lógica común con el fantasma*" (47) (como dice Miller)
- o, al contrario, que el fantasma sadiano, presentado en la "obra" (y analizado en el primer esquema), se desarticula en la "vida", tal como vendrá a demostrarlo el cuarto de giro que da lugar al segundo esquema.

¿Que debe entenderse por ser "*engañado por su fantasma*", y por "*el rigor de su pensamiento pasa a la lógica de su vida*"?

Para Allouch, estos malentendidos resultan de quedar atrapados en la idea de que, en lo esencial, y según lo sugiere el título, el objeto central del texto de Lacan sería cuestionar a Kant "con Sade", es decir, utilizar a Sade para cuestionar a Kant (que es lo que vimos como "lectura clásica", más arriba). En cambio, a su juicio, el objeto central de este escrito es el que se anuncia en su primera frase, es decir, el vínculo Sade Freud (y eventualmente Lacan): el tocador sadiano "*prepara la ciencia rectificando la posición de la ética. En esto, S, se opera un despejamiento que debe caminar cien años en las profundidades del gusto para que la vía de Freud sea practicable. Cuenten otros sesenta más para que se diga porqué todo eso*" (48). En otros términos, la vía de Freud es practicable gracias al despejamiento que habilitó la rectificación ética producida por Sade, cuya razón viene a explicitar Lacan. Precisar la razón de Sade, permitirá apartar al psicoanálisis de la vulgata del "sadismo", y en la misma medida, precisar tanto el estatuto del objeto **a** como la estructura del deseo sádico.

## El fantasma sadiano y el objeto causa

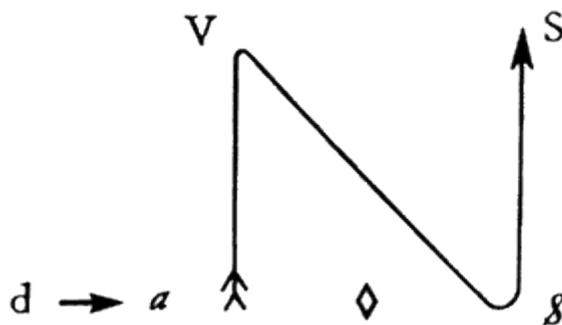
El objeto, en el fantasma sadiano, es el torturador. El objeto inaccesible, trascendente, "*lo impensable de la cosa en sí*" de Kant, se transforma, en la experiencia sadiana, en el agente del tormento, en un "*Dasein*". Es decir, se le da lugar en la experiencia, a un participante que Kant escamoteaba, y cuyo funcionamiento será necesario precisar para no desbarrancarnos rápidamente por las vías comunes de la agresividad y la violencia, "*pues ese objeto está extrañamente separado del sujeto*" (49). La referencia al fenómeno elemental de la psicosis, donde el torturador y la voz son una sola y misma cosa, evidencia que "*el heraldo de la máxima no necesita ser aquí más que un punto de emisión*" (50).

Esta referencia a la psicosis es pertinente también para abordar la pregunta sobre si el torturador goza. La posición de Lacan respecto a la psicosis se diferencia de la de la antipsiquiatría, que tiende a seguir al psicótico en su creencia en el goce del objeto. Pero, volviendo a la situación del sadismo, ¿acaso el torturador, reducido a instrumento, goza?

Cuando Blanchot analiza la acciones de los libertinos, lo que subraya es la insensibilidad y apatía de los mismos: "*todos esos grandes libertinos, que no viven sino para el placer, no son grandes sino porque han aniquilado en ellos toda capacidad de placer. Por ello llegan a espantosas anomalías, pues la mediocridad de las voluptuosidades les bastaría. Pero se han vuelto insensibles: pretenden gozar de su insensibilidad, de esa insensibilidad negada y se vuelven feroces*" (51).

A diferencia de esta lógica de la soberanía que desarrolla Blanchot, Lacan hace intervenir el fantasma como un freno al goce que impide que el placer quede fuera de juego, ya que aunque el goce del "*ejecutor de la experiencia sádica*" se coagule en ella, esto "*no lo exime de la humildad de un acto con el que nada puede hacer para que no se presente como ser de carne y, hasta el hueso, siervo del placer*" (52). "*El fantasma hace al placer propio para el deseo*", y su asidero lo da "*el desvanecimiento del sujeto*", que muestra que el dolor, por prolongado que se lo suponga "*tiene sin embargo, como el placer, su término*", y constituye "*el dato vital que va a aprovechar el fantasma para fijar en lo sensible de la experiencia sadiana el deseo que aparece en su agente*" (53).

El primer esquema, entonces, escribe la experiencia sadiana, "*focalizada en ese instante de desvanecimiento de la víctima, que es también aquél donde el goce del torturador se fija como placer*" (54).



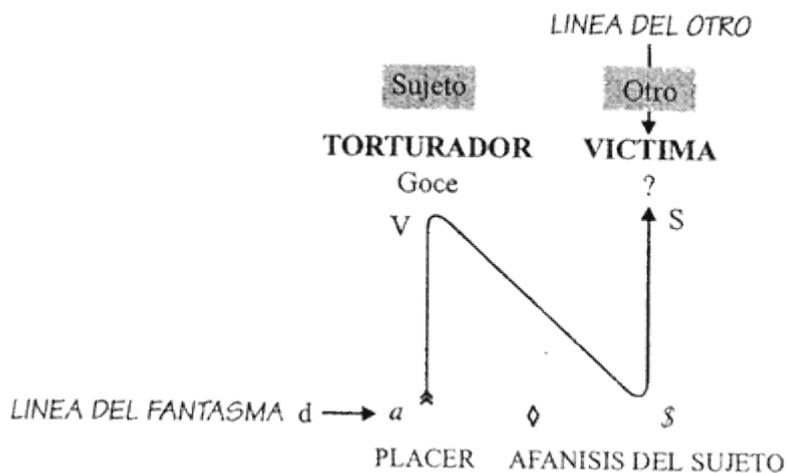
1º esquema

Jacques Lacan, "*Kant con Sade*", Ed. Siglo XXI, edición argentina 2008, página 736

Las posiciones del torturador son las del primer tramo del vector: la voluntad de goce V en el nivel del Otro, y el placer, retroactivo, al inicio.

El desvanecimiento de la víctima, por su parte, tiene una función de defensa que, a su vez, conlleva la duplicación del sujeto por la inscripción, en otro sitio, de lo que se ha puesto a resguardo, el S al final del vector (55)

Allouch ubica estos elementos del siguiente modo:

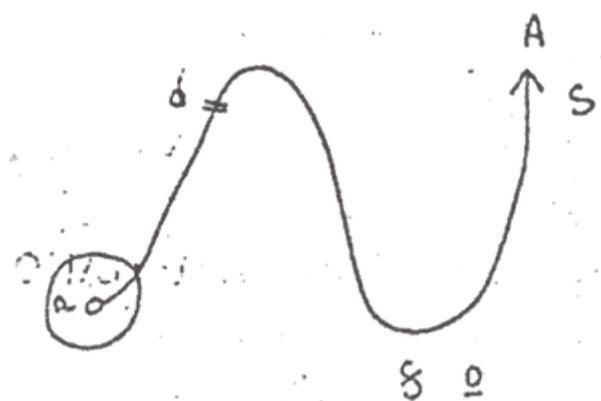


Ubicación de elementos en el 1º esquema  
 Jean Allouch, "Faltar a la cita. Sobre "Kant con Sade".  
 Erotología analítica III", Ediciones Literales, página 120

Estas dos duplicaciones no son ni recíprocas, ni reflejas (es decir, no implican intersubjetividad). "La construcción de una ordenación subjetiva" con los cuatro términos así definidos de esta "estructura cuatripartita", a lo largo de la "línea sinuosa" de este esquema, nos permitirá precisar el "cálculo del sujeto" (56). Y la sesión del 9 de enero no es sin consecuencias para este "cálculo".

En efecto, la versión de 1966 difiere en un punto substancial respecto de la de 1963, justamente en lo relativo a la función de la causa y el objeto **a**. En lugar de "la línea sinuosa que une los cuatro términos de un vector orientado indica un orden de causalidad entre ellos", de la versión de 1963, en la versión de 1966 "la aparición del objeto **a**" pasa a ubicar, por sí solo, "el lugar de la causa".  
 Queda claro que no es lo mismo distribuir la causalidad sobre toda la línea que concentrarla en el inicio, en el punto donde se ubica el objeto **a**. Por un lado porque el placer ya no es "tomado como objeto (**a** en la sigla)" (en 1963) sino que "ha sido substituido por un instrumento (objeto **a** de la fórmula)" (en 1966) (57). Y por el otro porque el deseo ya no solo "parece ser el agente" ("semble être") (en 1963) sino que "aparece" ("paraît") en el agente (en 1966), tal como vimos en el señalamiento de que el desvanecimiento es lo que le permite al fantasma "fijar en lo sensible de la experiencia sadiana el deseo que **aparecen** en su agente" (58).

El resaltado del lugar el objeto **a** en la escritura del esquema que encontramos en la página 10 de la estenotipia corrobora estas indicaciones



En la misma página de la estenotipia Lacan señala que el deseo sádico (d) "no es articulable, no es formulable más que por esa esquizia, esa disociación que él apunta esencialmente a introducir en el otro imponiéndole, hasta un cierto límite, lo que no podría ser tolerado".

La edición Paidós, en la página 117, transcribe este fragmento de este otro modo: "solo es articulable a

*partir de la esquizia, la disociación que apunta a introducir en el sujeto, el otro, imponiéndole hasta cierto límite algo imposible de tolerar"* (subrayado mío).

La diferencia principal radica en el agregado de esta referencia al "sujeto" en las ediciones de Seuil y Paidós, que en la estenotipia no aparece. La importancia de esta diferencia radica en las ambigüedades en juego respecto a la referencia al "sujeto" en estas páginas. Lacan acaba definir, en el grafo, el lado derecho, donde se ubican la \$ (S barrado) y S, como el lado del Otro, y el lado izquierdo, donde se encuentran el objeto *a* y el deseo (d) (en la posición de la V de la voluntad de goce), como el lado del S "que es del je todavía inconstituido, del sujeto que hay que revisar en el interior de nuestra experiencia, del cual sabemos que no puede coincidir con la fórmula tradicional del sujeto, a saber, ser exhaustivo en toda relación con el objeto" (59).

Entonces tenemos referencias a "sujeto" de ambos lados del grafo, y ello se debe a que de cada lado del grafo tenemos uno de los componentes del fantasma, articulados (en la versión del grafo del Escrito, la que hemos reproducido más arriba) por el rombo, en la "línea del fantasma". El componente de "sujeto" de la derecha es el \$ (S barrado), el sujeto dividido correspondiente al instante del desvanecimiento de la víctima. El componente de "sujeto" de la izquierda es el objeto *a*, que es el plano donde debemos ubicar a este problemático "yo (je) todavía inconstituido".

Problemático por las dificultades que implica asociar ese estatuto real del objeto al sujeto, ya que "lo real remite al sujeto a la huella y, al mismo tiempo, produce la abolición del sujeto, porque no hay sujeto sino por el significante, por el paso al significante" (60)

El grafo despliega estos elementos y nos permite analizar la función de cada uno y las relaciones entre ellos, en particular, la función de causa del objeto, como lo demuestra el hecho de que la intención sádica no busca el sufrimiento del otro sino su angustia, "su existencia esencial como sujeto en relación con esa angustia, he aquí lo que el deseo sádico es un experto en hacer vibrar" (61).

Como vemos, la tortura no opera aquí como condición de acceso a un goce. En el ordenamiento de la línea sinuosa del grafo, el daño recibido por la víctima es de entrada una realización de la voluntad de goce (no hay posibilidad de revancha para la víctima, puesto que las posiciones no son ni reflejas ni recíprocas). En otros términos, "el goce es aquello con que se modifica la experiencia sadiana. Porque ésta no proyecta acaparar una voluntad, sino por haberla atravesado ya para instalarse en lo más íntimo del sujeto que provoca mas allá, alcanzando su pudor" (62). En otros términos, no toda violencia o tortura es sádica, al menos en el sentido en que aquí se está precisando esta intención sádica.

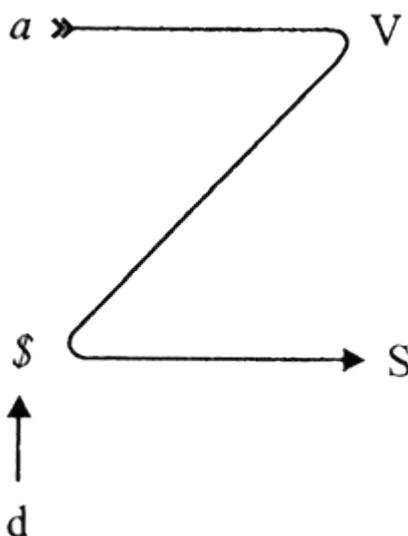
Para lograr esa angustia en el otro, el agente de ese deseo sádico funciona "como puro objeto, fetiche negro" (63) (por analogía con el planteo anterior de que "el fetiche causa el deseo" (64), ver [notas y comentarios](#)). El "agente" del deseo, entonces, es el objeto en posición de causa. Y este análisis de la estructura del deseo sádico busca presentar, de modo más general, ese estatuto del objeto *a* como causa del deseo.

Esa es la preocupación de Lacan en todas estas sesiones, como lo verifica su consideración también del superyó en "la función de este objeto en cuanto causa" (65) y como uno de los objetos que Lacan se propone desplegar como serie (seno, escíballo, ojo) a continuación.

## Obra y vida de Sade

Ahora bien, el cuarto de giro (66) que nos lleva del primer esquema al segundo, introduce una diferencia entre la obra y la vida de Sade: "Situando la obra del lado del fantasma, distinguiendo a éste de la vida de Sade, subrayando que la producción de la obra se hizo posible porque en su vida Sade había pasado más allá de los límites constitutivos de su fantasma, Lacan pretende resaltar el desprendimiento (y no la asimilación que lleva el nombre de sadismo) entre la obra y el acontecimiento que consiste en hacer obra. Una cosa es lo escrito, otra es el escribir (...) Hay una disparidad entre la obra y la vida, una disparidad que Lacan se esfuerza por cifrar con su cuarto de giro. La obra es un dato capital de la vida de Sade; su vida no está dada en la obra" (67)

Veamos este segundo esquema. Por un lado tenemos cuatro sitios fijos espacialmente, y por el otro las cuatro letras montadas sobre la línea sinuosa, que no modifican su sucesión.



2º esquema

Jacques Lacan, "Kant con Sade", Ed. Siglo XXI, edición argentina 2008, página 740

La primera consecuencia de este cuarto de giro es que desaparece la línea horizontal inferior, donde se ubicaba el rombo que configuraba, con su presencia, la "línea del fantasma".

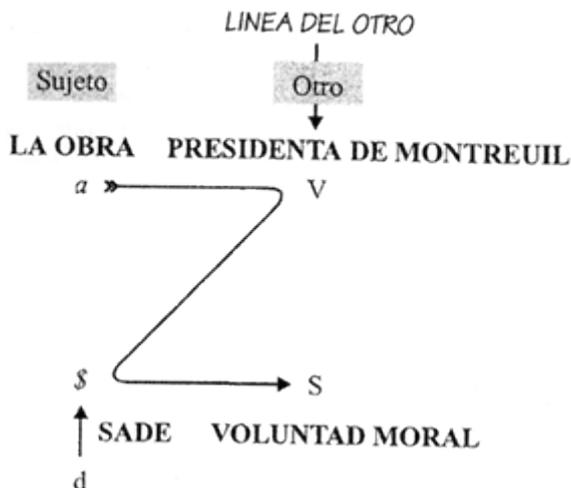
Al reseñar los términos del 1º esquema, Lacan ya había asociado (en la versión de 1966, pero no en la de 1963) la parte inferior de ese rombo perdido, con la V: "*Queda la V que ocupando en ese sitio una elevada posición parece imponer la voluntad que domina todo el asunto, pero cuya forma también evoca la reunión de lo que divide reteniéndolos unidos con un vel, a saber, dando a elegir lo que hará el \$ (S barrado) de la razón práctica con el S sujeto en bruto del placer (sujeto "patológico")*" (68).

En consecuencia, en el primer esquema, los términos *a* y \$ tenían dos vías de determinación: la del rombo (configurando la "línea del fantasma") y la de la V (siguiendo la línea sinuosa). Según Allouch, podemos asociar las lecturas de Blanchot y Lacan a cada una de estas determinaciones. En Blanchot, no hay rombo, solo línea sinuosa. En Lacan, en cambio, la inscripción del rombo "*heterogéneo con respecto a la línea sinuosa de la causalidad, inscribe que el fantasma interviene según una lógica que no es solamente la lógica pura de la voluntad de goce*" (69)

La línea del fantasma cifraba el "*fantasma sadiano puesto en juego en la experiencia erótica sadiana. Apenas el matema funciona para cifrar otra cosa, empezando por el cuarto de giro que da cuenta cuenta por escrito del asunto Sade, el fantasma sadiano queda omitido*" (70).

El segundo esquema implica una puesta fuera de juego del fantasma sadiano (al desaparecer el rombo que articulaba *a* y \$, en la "línea del fantasma"). Y la voluntad de goce, que en el primer esquema tenía el carácter de la razón pura, en este segundo esquema se vuelve patológica, convirtiéndose en "*la constricción moral ejercida implacablemente por la Presidenta de Montreuil sobre el sujeto respecto del cual se ve que su división no exige ser reunida en un solo cuerpo*" (71)

Allouch ordena estos elementos sobre el segundo esquema del siguiente modo:



Ubicación de elementos en el 1º esquema

Jean Allouch, "Faltar a la cita. Sobre "Kant con Sade".  
*Erotología analítica III*", Ediciones Literales, página 134

En otros términos, el "fantasma sadiano" ya no interviene en la política y en la vida de Sade. Aquí, ya no se trata de un "Kant con Sade". "La política Sade no es un lugar de realización de su fantasma: se hallan funcionando los mismos elementos estructurales presentes en el fantasma sadiano, pero ese mismo fantasma está desmembrado, desactivado" (72)

Los límites de la vida de Sade no son los del fantasma sadiano. El rechazo de Sade a la pena de muerte da cuenta (a diferencia de lo planteado por Klossowski en "Sade, mi prójimo") que "Sade no es bastante vecino de su propia maldad como para encontrar allí a su prójimo" (73). En otros términos, Sade se niega a inscribir esa maldad en el lugar del Otro. Y la inclusión de la V en la columna derecha del segundo esquema no contradice esto en la justa medida en que "la acción de la vida de Sade será convertir a esa voluntad en impotente" (74). En su vida, pretendiendo conformarse a una ley, Sade "no fue más lejos", se queda a mitad de camino, en el punto donde "se anuda el deseo con la ley" (75). Como bien señala Allouch, "hubiera hecho falta que Sade inscribiese su malignidad en el Otro para que pudiéramos admitir que en su vida el Otro estaba barrado. Pero no fue así, lo prueba el hecho de que la operación que consiste en "rechazar hacia el Otro el dolor de existir" supone un Otro que existe" (76).

En este punto, entonces, ya no se trata de Sade mostrando la verdad de Kant, sino de Kant arrastrando a Sade a su propio fracaso (el de Kant), es decir, de un "Sade con Kant". En otros términos, Sade no se enfrenta con el deseo, sino con la ley, como lo confirma el hecho de que "la madre sigue estando prohibida. Queda confirmado nuestro veredicto sobre la sumisión de Sade a la ley" (77)

En la sesión del 13 de marzo 1963 Lacan plantea que en la perversión, el deseo, que se presenta "como un subversión de la ley, de hecho es, ciertamente, el soporte de una ley". Lo que aparece "desde el exterior como satisfacción sin freno es defensa y puesta en ejercicio de una ley en tanto que frena, suspende, detiene al sujeto en su camino al goce. La voluntad de goce en el perverso es, como en cualquier otro, una voluntad que fracasa, que encuentra su propio límite, su propio freno, en el ejercicio mismo del deseo" (78)

Así como encontramos las ambigüedades y malentendidos respecto a la referencia al "sujeto" en la página 117, aquí también debemos diferenciar el fantasma sadiano, presentado en la obra de Sade, de estas consideraciones sobre la perversión, aplicables a la vida de Sade. Solo en el fantasma sadiano (presentado en su obra) encontramos despejada la función del objeto como causa, y podemos ordenar los términos a y \$ con el objeto "detrás" (a diferencia de la escritura habitual, en la que el objeto está "delante"). En cambio, en la vida de Sade, el objeto vuelve a escabullirse tras la "puesta en ejercicio de una ley" (y por eso podemos decir que es arrastrado al mismo "fracaso" de Kant).

Si no diferenciamos la obra de la vida, en Sade, no podemos diferenciar el estatuto y función del objeto en el fantasma sadiano, del empantanamiento respecto a la ley en que caen, tanto el neurótico como el

perverso (ver [notas y comentarios](#) sobre las relaciones entre la ley y el deseo, tal como son analizadas en la segunda mitad de la segunda parte de esta sesión del 16 de enero)

### ¿Sade analista (analista sádico)?

Antes de terminar estas notas y comentarios, veamos uno de los problemas a donde nos conducen las lecturas más comunes o corrientes que suelen identificar la obra y la vida de Sade, lo que da lugar a suponer que en su vida Sade habría ido más allá de "*la puesta en ejercicio de una ley*".

Según Miller, "*en la tesis de Lacan, que se encuentra en el texto "Kant con Sade", leemos: "Sade realiza el atravesamiento de su propio fantasma". En esas palabras, antes del esquema 2 vemos que Sade no es engañado por su fantasma*".

Esto lo podemos leer en la página 274 de "*Elucidación de Lacan. Charlas brasileñas*" (79), en el capítulo titulado "*Sobre Kant con Sade*" (80)

Podrán buscar en vano, en cualquiera de las versiones de "*Kant con Sade*", esta supuesta "cita" que expresaría la "*tesis de Lacan*", puesto que lo que Miller hace es invertir la cita y su interpretación de la misma, erigiendo a esta última en "*tesis de Lacan*". La cita, lo que corresponde a Lacan, en realidad, es "*Sade no es engañado por su fantasma*", frase que se encuentra poco antes del esquema 2, y que se completa con "*en la medida que el rigor de su pensamiento pasa a la lógica de su vida*" (81). En cambio lo que Miller presenta como cita de Lacan, es su propia lectura de esa frase de Lacan. Miller interpreta que cuando Lacan dice que "*Sade no es engañado por su fantasma*", eso significa "*Sade realiza el atravesamiento de su propio fantasma*".

El "*atravesamiento del fantasma*" es una noción acuñada por Miller, que se ha difundido como un aforismo lacaniano (82), y que vendría a dar cuenta del "*cambio de posición del sujeto frente a su fantasma*" en el fin de análisis (83). Es decir, una experiencia por la que, se supone, ha debido pasar todo analista, y que, al parecer, Sade compartiría.

Miller interpreta la frase "*el rigor de su pensamiento pasa a la lógica de su vida*", como que la vida de Sade "*tiene una lógica común con su fantasma*" (84), lo que permite asemejarlo a Lacan, puesto que, según Miller, este también "*fue el caso propio de Lacan*" (85).

Plantea, incluso, que "*a propósito de Sade, estoy de acuerdo en que obedecía la máxima "no ceder en su deseo".."*" (86).

Se comprende entonces la lógica que llevó a uno de sus oyentes (llamado *Isidoro*) a plantear el siguiente problema: "*Tengo algunas dificultades también con el objeto a como lugar del verdugo y después como agente del discurso del analista*" (87).

Allouch dice que "*Miller no sabe qué responder*" (88), pero en realidad, a Miller le parece válida, o interesante, la idea de pensar al analista en analogía con el sádico. En efecto, dos páginas más adelante ubica al analista "*como objeto que produce la división del \$ en el analizante*" (89), y unos años antes, en la sesión del 12 de diciembre de 1984 de su seminario "1, 2, 3, 4" (inédito), planteaba acabadamente la analogía: "*el analista, como Sade aquí, no es más que un instrumento*" ("*L'analyste, comme Sade ici, n'est qu'un instrument*") (subrayado mío), en la medida en que, según Miller, la experiencia analítica "*apunta a la división del sujeto*" ("*vise la division du sujet*") (90), es decir, como en la experiencia sádica, invertir la alienación, imponer la alienación al otro.

Es cierto que Miller agrega que "*evoca esto con la mayor prudencia*" ("*je n'évoque ça qu'avec la plus grande prudence*") (91), y que "*no debemos ir muy lejos en la comparación de la perversión y el análisis*" (92). Pero si la idea se plantea es porque quedan dudas sobre el estatuto del objeto, en particular, una confusión entre el objeto como instrumento del goce del Otro y el objeto como causa del deseo del Otro. Y me parece que esas confusiones son las mismas que resultan de confundir la estructura del deseo sádico, tal como es desarrollada en el fantasma sadiano, en la obra de Sade, con la perversión como otra de las modalidades de hacer existir al Otro, más allá de la diferencia de estrategia en cuanto a donde ubicarse respecto a la castración.

## Referencias siguientes

Lacan retomará la cuestión del sadismo en la sesión del 6 de marzo (ver [notas y comentarios](#)), insistiendo en "*el carácter instrumental al que se reduce la función del agente, lo cual le oculta, salvo en algún relámpago, adónde apunta su acción*" ([93](#))

## Notas

(1) Jacques Lacan, El Seminario, [Libro X. La angustia](#), Editorial Paidós, página 117

(2) Idem, página 116

(3) Idem, página 117

(4) Idem, página 118

(5) DAF de Sade, "[La filosofía en el tocador](#)", Editorial San Pio X ([disponible aquí](#)) (también [en francés](#))

(6) Jacques Lacan, El Seminario, [Libro VII "La ética del psicoanálisis"](#), Editorial Paidós.

Las sesiones donde Lacan aborda la obra de Sade son, principalmente las del 23 de diciembre de 1959 (capítulo 6 "*De la ley moral*", ítem 2, páginas 95 a 100) y 30 de marzo de 1960 (capítulo 15 "*El goce de la transgresión*", páginas 238, y 240 a 245, donde Lacan presenta la primer versión de la "*máxima*" atribuida a Sade). También hay referencias en las sesiones del 23 marzo de 1960 (capítulo 14 "*El amor al prójimo*", páginas 227/8), 4 de mayo 1960 (capítulo 16, "*La pulsión de muerte*"), 11 de mayo 1960 (capítulo 17 "*La función del bien*"), 18 de mayo 1960 (capítulo 18 "*La función de lo bello*") y 1 de junio (capítulo 20 "*Las articulaciones de la pieza*")

En el seminario siguiente, sobre "*La identificación*", Lacan también refiere a estas sesiones de marzo de 1960 para ubicar sus comentarios sobre "La razón práctica" de Kant y los textos de Sade. Lo hace en la sesión del 28 de febrero de 1962, y retoma el tema en la sesión del 28 de marzo 1962, donde trata de la constitución del objeto del deseo.

(7) Jacques Lacan, El Seminario, [Libro X. La angustia](#), Editorial Paidós, página 117

(8) Immanuel Kant, "[Crítica de la razón pura](#)", Editorial Losada ([disponible aquí](#))

(9) Immanuel Kant, "[Crítica de la razón práctica](#)", Editorial Losada ([disponible aquí](#))

(10) Jacques Lacan, El Seminario, [Libro VII "La ética del psicoanálisis"](#), Editorial Paidós, página 95

(11) Jacques Lacan, "*Kant con Sade*", en [Escritos 2](#), Editorial Siglo XXI, nueva edición argentina 2008, página 728 ([disponible aquí](#))

(12) D.A.F. de Sade, "[La filosofía en el tocador](#)", Editorial San Pio X ([disponible aquí](#)) (también [en francés](#))  
Este texto fue escrito en 1795. La "*Crítica de la razón práctica*" de Kant fue publicada en 1788

(13) Jacques Lacan, "*Kant con Sade*", en [Escritos 2](#), Editorial Siglo XXI, nueva edición argentina 2008, página 727

(14) Jacques Lacan, El Seminario, [Libro VII "La ética del psicoanálisis"](#), Editorial Paidós, página 95

(15) Idem, página 98

(16) Idem

(17) Jacques Lacan, "*Kant con Sade*", en [Escritos 2](#), Editorial Siglo XXI, nueva edición argentina 2008, página 730

(18) Jean Allouch, "*Faltar a la cita. Sobre "Kant con Sade". Erotología analítica III*", Ediciones Literales, Segundo ítem ("*La máxima Sadiana*") de la segunda parte ("*Kant con Sade: adoquinado*"), páginas 100 a 110

(19) La primera versión de "*Kant con Sade*" fue entregada por Lacan al "Círculo del libro coleccionable", en 1962, para ser incluida como prefacio del tercer tomo de las obras completas de Sade, que incluía "*La filosofía en el tocador*". Pero su texto no fue aceptado (en su lugar apareció un prefacio, ya anunciado, de Klossowski), y recién vió la luz en abril de 1963, al ser publicado en el número 191 de la revista *Critique*. Una nueva versión corregida fue incluida en los *Escritos*, en 1966, y una tercera (con algunas modificaciones tanto respecto de la de *Critique* como de la de los *Escritos*) fue finalmente incluida en la segunda edición del "Círculo del libro coleccionable" de las obras completas de Sade, pero ya no como prefacio, sino como postfacio (entre los "índices"). Pueden chequearse algunas de las diferencias entre estas versiones en el libro "*Los Escritos de Jacques Lacan. Variantes textuales*" de Angel de Frutos Salvador (Siglo Veintiuno de España Editores, Madrid, 1994). Pero sin dudas se encontrará el detalle más pormenorizado de los avatares de estas publicaciones, así como su más minuciosa lectura, en el libro "*ça de Kant, cas de Sade*" (Cahiers de l'Unebévúe) de [Jean Allouch](#), disponible en castellano como "*Faltar a la cita. Sobre "Kant con Sade". Erotología analítica III*" (Ediciones Literales)

(20) Jean Allouch, *op. cit.*, página 110

(21) Idem, página 136

(la realización del deseo como deseo del Otro requeriría asumir la posición de objeto causa de ese deseo del Otro)

(22) En un artículo titulado "*Kant avec Sade?*" (publicado en Littoral nº 6 "*Intension et extension de la psychanalyse*", EPEL 1982) Thierry Marchaisse señala que Kant mismo habría percibido la tensión entre el formalismo de la ley y su estatuto de ley moral, ya que, en tanto puramente formal, la ley no podría ser ni moral ni amoral. Según Marchaisse, sobre el final de su vida, atormentado por la decapitación de Luis XVI, Kant admite la existencia de una malignidad completamente formal, es decir, admite a Sade.

(23) Sade había sido condenado a muerte en 1772 por el supuesto envenenamiento de varias prostitutas en Marsella. Esa condena es revocada en 1778, momento a partir del cual Sade continuará en prisión por la "*lettre de cachet*". Así se denominaban, en el siglo XVIII, las órdenes del rey que privaban de libertad, requerían encarcelamiento, expulsión o destierro de alguien. La "carta" tiene origen en la justicia retenida por el rey, que cortocircuita el sistema judicial ordinario: las personas que recibían estas "cartas" no eran juzgadas, sino que iban directamente a una prisión estatal (Bastilla, fortaleza de Vincennes) o manicomio. Ver también, [Marques de Sade](#) (en Wikipedia)

(24) D.A.F. de Sade, "[Justine o los infortunios de la Virtud](#)", Editorial San Pio X, ([disponible aquí](#))

(25) Pierre Claude Victor Boiste (ver [aquí](#)), "*Dictionnaire universel de la langue française*" (ver [aquí](#))

(26) citado por Jean Allouch, *op. cit.*, páginas 38/9

(27) Jacques Lacan, El Seminario, [Libro VII "La ética del psicoanálisis"](#), Editorial Paidós, página 242

(28) Idem

(29) Maurice Blanchot, "*La razón de Sade*", en "[Lautréamont y Sade](#)", Fondo de Cultura Económica, México ([disponible aquí](#))

(30) Sigmund Freud, "*Tres ensayos de una teoría sexual*", Obras Completas, Editorial Amorrortu, [Tomo VII](#), página 143

(31) Sigmund Freud, "*Cinco conferencias de introducción al psicoanálisis*", Obras Completas, Editorial Amorrortu, [tomo XI](#), página 40

(32) La primer referencia a Sade en una publicación psicoanalítica, es la de Pierre Klossowski (ver [biografía](#)), en "*Elementos para un estudio psicoanalítico sobre el marques de Sade*" (publicado en *Revue française de psychanalyse* n° 6, 1933) parte de cuyo contenido se incluye en los apéndices de su libro, ciertamente más famoso, "*Sade, mi prójimo*", Arena Libros ([disponible aquí](#)).

(33) Jean Allouch, op. cit., página 50

(34) Jacques-Alain Miller, "[Elucidación de Lacan. Charlas brasileñas](#)", EOL Paidós, Colección Orientación Lacaniana, página 228

(35) Idem, página 250

(36) Idem, página 255

(37) Rolando Karothy, [3º clase](#) de su [seminario sobre "Kant con Sade"](#)

(38) Luis Darío Salamone, "[La estructura del fantasma perverso](#)", síntesis de la primer clase del seminario "*Clínica de la perversiones*", dictado en el Master en Psiconálisis de la Universidad Argentina J. F. Kennedy durante el 2003

(39) Rolando Karothy, [5º clase](#) de su [seminario sobre "Kant con Sade"](#)

(40) Jacques Lacan, "*Kant con Sade*", en [Escritos 2](#), Editorial Siglo XXI, nueva edición argentina 2008, página 727

(41) Jean Allouch, op. cit., página 53

(42) El término "Gotha" se utiliza metonímicamente para aludir al conjunto de la realeza europea. Proviene de un libro de referencia, un almanaque originario de la ciudad de Gotha, en Alemania, en el que aparecen todos los miembros de las casas reales y familias nobiliarias. Tanta ha sido su importancia que se ha llegado a acuñar la frase "estaba todo el Gotha", para indicar que en un acontecimiento concreto se encontraba la más alta representación de reyes, príncipes y los más linajudos duques europeos.

(43) Jean Allouch, op. cit., página 53

(44) Idem, página 54

(45) Jean Paul Brighelli, [Sade](#), Ed. Larousse, página 150

(46) Jacques Lacan, "*Kant con Sade*", en [Escritos 2](#), Editorial Siglo XXI, nueva edición argentina 2008, página 739

(47) Jacques Alain Miller, op. cit., página 279

(48) Jacques Lacan, "*Kant con Sade*", en [Escritos 2](#), Editorial Siglo XXI, nueva edición argentina 2008, página 727

(49) Idem, página 733

(50) Idem

(51) Maurice Blanchot, "La razón de Sade", página 25/6:

"El crimen es más importante que la lujuria; el crimen de sangre fría es más grande que el crimen ejecutado en el ardor de los sentimientos; pero el crimen "cometido con el endurecimiento de la parte

sensitiva", crimen sombrío y secreto, importa más que todo, porque es el acto de un alma que, habiendo destruido todo en ella, ha acumulado una inmensa fuerza, la cual será identificada con el movimiento total de destrucción que prepara. Todos esos grandes libertinos, que no viven sino para el placer, no son grandes sino porque han aniquilado en ellos toda capacidad de placer. Por ello llegan a espantosas anomalías, pues la mediocridad de las voluptuosidades les bastaría. Pero se han vuelto insensibles: pretenden gozar de su insensibilidad, de esa insensibilidad negada y se vuelven feroces. La crueldad no es sino la negación de sí mismo, llevada tan lejos que se transforma en una explosión destructora; la insensibilidad se vuelve estremecimiento de todo el ser, dice Sade; "*el alma pasa a una especie de apatía, que pronto se metamorfosea en placeres mil veces más divinos que aquellos que le procurarían sus debilidades*".

Comprendemos que en este mundo los principios desempeñan un gran papel. El libertino es "*pensativo, concentrado en sí mismo, incapaz de conmoverse por cualquier cosa que pueda suceder*". Es solitario, no soporta el ruido ni la risa; nada debe distraerlo; "la apatía, la tranquilidad, el estoicismo, la soledad de sí mismo, he aquí el tono en que le es necesario preparar su alma". Semejante transformación, semejante destrucción de sí mismo no se realiza sin extremas dificultades. *Juliette* es una especie de *Bildungsgroßman*, un libro de aprendizaje donde aprendemos a reconocer la lenta formación de un alma enérgica. En apariencia, Juliette es, desde el principio, enteramente depravada. Pero, en realidad, no tiene aún sino ciertas inclinaciones y su cabeza está intacta; le queda por realizar un esfuerzo gigantesco pues, como lo dice Balzac, *no está destruido lo que desea*. Sade señala que hay en ese trabajo de la apatía momentos muy peligrosos. Sucede por ejemplo, que la insensibilidad coloca al libertino en tal estado de aniquilamiento que puede en ese instante regresar a la moral: se cree endurecido, no es sino debilidad, presa perfectamente preparada para todos los remordimientos; ahora bien, un solo movimiento de virtud, al revalorar el Universo del hombre y de Dios, basta para arruinar todo su poder; por muy alto que esté, se derrumba, y generalmente, esta caída es su muerte. Por el contrario, si en ese estado de aniquilamiento en el cual no siente hacia los peores excesos sino una repugnancia sin gusto, encuentra un último excedente de fuerza para aumentar esta insensibilidad inventando nuevos excesos que le repugnan aún más, entonces pasará del aniquilamiento a la omnipotencia, del endurecimiento a la voluntad más extrema y "agitado por todas partes", gozará soberanamente de sí mismo más allá de todos los límites"

Respecto del alcance de las exacciones de algunos personajes de la época, en el seminario VII Lacan sugiere que leamos las "*Memorias sobre los grandes días de Auvernia de Esprit Fléchier, para aprender qué podía permitirse con sus campesinos un gran señor de los albores del siglo XVII*" (Jacques Lacan, El Seminario, Libro VII, La ética del psicoanálisis, Editorial Paidós página 241) "*Mémoires de Fléchier sur les Grands-Jours d'Auvergne en 1665*" ([disponible aquí](#))

(52) Jacques Lacan, "*Kant con Sade*", en [Escritos 2](#), Editorial Siglo XXI, nueva edición argentina 2008, página 734

(53) Idem, página 735

(54) Jean Allouch, op. cit., página 120

(55) La inalcanzable afanisis del sujeto, de la que el desvanecimiento de la víctima no es más que una pálida figuración, da cuenta de una serie de características del relato de Sade: "*la supervivencia inverosímil de las víctimas, su necesaria belleza, las referencias de Sade al infierno y a la segunda muerte (todo lo cual ya había sido discutido por Lacan en marzo abril de 1960)*" (Jean Allouch, op. cit., página 128)

(56) Jacques Lacan, op. cit., página 736

(57) Idem, página 735

(58) Idem

(59) Jacques Lacan, El Seminario, [Libro X. La angustia](#), Editorial Paidós, página 117

(60) Idem, página 165 (sesión del 27 de febrero 1963)

(61) Idem, página 117

(62) Jacques Lacan, "*Kant con Sade*", en [Escritos 2](#), Editorial Siglo XXI, nueva edición argentina 2008, página 733

(63) Jacques Lacan, El Seminario, [Libro X, La angustia](#), Editorial Paidós, página 118

(64) Idem, página 116

(65) Ya decía Freud que "*el superyó, la conciencia moral eficaz dentro de él, puede volverse duro, cruel, despiadado hacia el yo a quien tutela. De ese modo el imperativo categórico de Kant es la herencia directa del complejo de Edipo*" ("El yo y el Ello", Obras Completas, Ed. Amorrortu, Tomo XIX, página )

(66) Allouch señala (op. cit., página 129, en nota a pie de página) que esta sería la primera ocasión en que Lacan produce este tipo de operación. Pero antes de la estructura de los cuatro discursos, ubica una segunda aparición, en la asociación del sadismo con el masoquismo (ver las notas y comentarios sobre masoquismo)

(67) Jean Allouch, op. cit., página 140

(68) Jacques Lacan, "*Kant con Sade*", en [Escritos 2](#), Editorial Siglo XXI, nueva edición argentina 2008, página 736

(69) Jean Allouch, op. cit., páginas 131/2

(70) Idem, página 132

(71) Jacques Lacan, op. cit., página 740

(72) Jean Allouch, op. cit., página 134

(73) Jacques Lacan, op. cit, página 750

(74) Jean Allouch, op. cit., página 142

(75) Jacques Lacan, op. cit, página 750

(76) Jean Allouch, op. cit., página 144

(77) Jacques Lacan, op. cit, página 750

Al respecto, ver el último capítulo del libro de Allouch (op. cit.), titulado "*Sobre la aguja curva de Buñuel*", donde deduce que no son tres sino cuatro los puntos suspensivos en el "V....ée" con que comienza la frase de esta cita, sugiriendo que ahí no habría que leer "violada" ("*violée*"), sino "sifilizada" ("*verolée*")

(78) Jacques Lacan, El Seminario, [Libro X, La angustia](#), Editorial Paidós, página 164

(79) Jacques-Alain Miller, "[Elucidación de Lacan. Charlas brasileñas](#)", EOL Paidós, Colección Orientación Lacaniana, Buenos Aires 1998

(80) Idem, páginas 201 a 280

Transcripción de un seminario dictado por Miller en 1985 en Río de Janeiro, Brasil.

(81) Jacques Lacan, "*Kant con Sade*", en [Escritos 2](#), Editorial Siglo XXI, nueva edición argentina 2008, página 739

(82) Como suele ocurrir con estos efectos de difusión y coagulación teórica, se asume que fue dicho y desarrollado por Lacan, y se repite, una y otra vez, sin indicar ninguna referencia (prueben buscar en Google, y ver cuantos cientos de páginas de resultados pueden obtener con esa frase sin que ninguno de ellos de una indicación de referencia precisa en Lacan) (ver también mi sección [Algunos "mitos y leyendas" relativos a la enseñanza de Lacan](#)).

Sin embargo, esa expresión, como tal, no existe en Lacan. Desconozco si hay alguna referencia donde Miller de cuenta de esta acuñación, pero si ubico dos referencias en Lacan que podrían dar lugar a esa fórmula Milleriana:

- En la sesión del 3 de julio de 1963, en este seminario sobre "*La angustia*", Lacan señala: "*Por eso toda función del a no hace más que referirse a la hiancia central que separa, en el plano sexual, el deseo del lugarl del goce, y nos condena a que necesariamente para nosotros el goce no le esté, por su naturaleza, destinado al deseo. El deseo no puede más que ir a su encuentro y, para encontrarlo, debe no solo comprender sino **franquear el fantasma** mismo que lo sostiene y lo constituye*" (subrayado mio) (página 358 de la edición Paidós)
- En la sesión del 24 de julio de 1964, del seminario XI sobre "*Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*", Lacan señala: "*después de la localización del sujeto con respecto al a, la experiencia de la fantasía fundamental se convierte en la pulsión. ¿En qué se convierte entonces el que ha pasado por la experiencia de esta relación opaca con el origen, con la pulsión? ¿Cómo puede vivir la pulsión un sujeto que ha **atravesado la fantasía radical**? Esto es el más allá del análisis, y nunca ha sido abordado. Hasta ahora sólo es abordable al nivel del analista, por cuanto se le exigiría precisamente el haber atravesado en su totalidad el ciclo de la experiencia analítica*" (subrayado mio) (página de la edición Paidós)

Sin embargo, notemos que respecto a Sade, ya en el el seminario VII sobre "*La ética del psicoanálisis*", en la sesión del 30 de marzo de 1960, Lacan señalaba que: "*Sade está sobre ese límite y nos enseña, en tanto que imagina atravesarlo, que cultiva su fantasma, con la delectación morbosa - retomaré estos términos - en la que este se despliega. En tanto que lo imagina, demuestra la estructura imaginaria del límite. Pero también lo franquea. No lo franquea, obviamente, en el fantasma, y esto determina su carácter fastidioso, sino en la teoría, en la doctrina proferida en palabras que son, según los momentos de su obra, el goce de la destrucción, la virtud propia del crimen, el mal buscado por el mal y, en último término (...) el supremo-en-maldad*" (página 238 de la edición Paidós)

(83) Jacques-Alain Miller, op. cit., página 274

(84) Idem, página 279

(85) Idem

(86) Idem, página 277

(87) Idem, página 268

(88) Jean Allouch, op. cit., página 86

(89) Jacques-Alain Miller, op. cit., página 271

(90) Jacques-Alain Miller, seminario "1, 2, 3, 4", inédito, sesión del 12 de diciembre 1984, página 10

(91) Idem

(92) Jacques-Alain Miller, "[Elucidación de Lacan. Charlas brasileñas](#)", EOL Paidós, Colección Orientación Lacaniana, Buenos Aires 1998, página 271

(93) Jacques Lacan, El Seminario, [Libro X, La angustia](#), Editorial Paidós, página 179

### Bibliografía recomendada

- Marquis de Sade, [La philosophie dans le boudoir](#)
- Jacques Lacan, "[Kant con Sade](#)", Escritos 2, Siglo XXI, páginas 727 a 751
- Angel de Frutos Salvador, "Los Escritos de Jacques Lacan. Variantes textuales", Siglo XXI, páginas 226 a 255
- [Jean Allouch](#), "[Faltar a la cita](#)", Erotología analítica III, Ediciones Literales (también incluye las variantes textuales de "Kant con Sade", en el Anexo V).
- Jacques-Alain Miller, "[Kant con Sade](#)", en "[Elucidación de Lacan. Charlas brasileñas](#)", Editorial Paidós, Buenos Aires 1988 (conferencias dadas en Rio de Janeiro, Brasil, en 1985)
- [Bernard Baas](#), "El deseo puro. A propósito de Kant con Sade de Lacan", en Freudiana N° 26, Escuela Europea de Psicoanálisis, Editorial Paidós
- Thierry Marchaisse, "[Kant avec Sade?](#)", en Littoral n° 6 "[Intension et extension de la psychanalyse](#)", EPEL 1982

### Artículos en Internet

- Carlos Faig, [Lectura de "Kant con Sade". La ley moral y el imperativo del goce](#)
- Slavo Zizek, [Kant y Sade ¿la pareja ideal?](#)
- Carola Oñate Muñoz, [Kant con Sade. Acerca de la práctica analítica](#)
- Luis Dario Salamone, [El superyó es perverso](#)
- Alexandre Stevens, [Una carta de Sade](#)
- Alfredo Ramos, [El dolor en la ética kantiana](#)
- Rolando Karothy, [seminario sobre "Kant con Sade"](#)
- Dolores Leonor Oliva, [Lectura Lacaniana de las máximas de Kant y Sade, para una aproximación a la Cuestión del Goce](#)
- [Marques de Sade](#) (en Wikipedia)
- Daniel Gerber, [De Sade a Freud: el mal como un deber kantiano](#)

# **Psicosis**

## Presentación sección "Psicosis" *Consejo de Redacción de Acheronta*

En esta sección agrupamos tres artículos que abordan, desde diferentes ángulos, la cuestión de la psicosis.

En [Delírio, linguagem e psicose: contribuições dos primeiros seminários de Lacan ao tratamento possível das psicoses](#), **Michele Roman Faria** presenta una reflexión sobre el manejo clínico y el tratamiento psicoanalítico de las psicosis a partir de las contribuciones teóricas iniciales de Lacan (especialmente las del Seminario 3 de 1955/6 y del escrito "*De uma questão preliminar a todo tratamento possível das psicoses*", de 1958). La autora analiza la relación entre el delirio paranoico, el lenguaje y lo imaginario, planteada en el inicio de la enseñanza de Lacan, como indicación importante de las vías de un tratamiento posible de las psicosis para el psicoanálisis

### **Michele Roman Faria**

Psicanalista, com formação em Psicologia pela Universidade de São Paulo – USP. Doutora em Psicologia clínica pela USP, atualmente participa do programa de Pós-Doutorado da Universidade Estadual de Campinas - Unicamp. Autora dos livros [Constituição do sujeito e estrutura familiar](#) (Cabral Editora e Livraria Universitária, SP, 2010. 2a Ed.) e [Introdução à psicanálise de crianças: o lugar dos pais](#) (Hacker Editores, SP, 1998). Atua como psicanalista em consultório particular e como docente em cursos de pós-graduação  
Email: [michelefaría@terra.com.br](mailto:michelefaría@terra.com.br)  
(Brasil)

En [El manejo de la transferencia en la psicosis. El secretario del alienado y sus implicaciones](#), **Roberto Lopes Mendonça** parte de la unión de dos aforismos lacanianos en un intento de trabajar el "*Secretario del alienado*" como un posible tratamiento de la psicosis. El primer aforismo trata del inconsciente a cielo abierto en la psicosis y se estudia junto con el concepto de forclusión, ilustrando los efectos de la psicosis provocada por esta apertura. El segundo trata de la transferencia como el momento del cierre del inconsciente y se estudia junto con el manejo de esta transferencia, intentando barrar el goce del Otro. A partir de la alegoría de la apertura y cierre del inconsciente, trabaja-se la propuesta del Secretario del alienado como un hacer activo del analista ante la palabra y la construcción del psicótico, intentando una manera de barrar el goce invasor, sin la utilización, por el psicótico, del recurso de la pasaje al acto, que podría perjudicar a los psicóticos y a terceros. Se concluye con una reafirmación de Lacan de que el secretario del alienado es algo que se debe buscar, no como en la crítica de los antiguos psiquiatras, secretarios de los alienados por la impotencia, sino como una posición activa del analista que, por dar crédito a la palabra de los psicóticos, promueve la búsqueda de su estabilización

### **Roberto Lopes Mendonça**

Possui graduação em Formação de Psicólogos pela Universidade do Estado de Minas Gerais (2004). Atualmente é psicólogo do Centro de Atenção Psicossocial de Formiga. Possui pós-graduação em Saúde Mental da PUC Minas e especialização em Dependência Química pela UFSJ. Atualmente é aluno do Mestrado em Psicologia, linha de pesquisa - Conceitos fundamentais e clínica psicanalítica: articulações; pela UFSJ. Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Programas de Atendimento Comunitário, atuando principalmente nos seguintes temas: uso e abuso de substâncias psicoativas, saúde mental, clínica psicanalítica  
Email: [psique@uai.com.br](mailto:psique@uai.com.br)  
Web: <http://psicanaliseeafins.blogspot.com>  
(Brasil)

En [De la prepsicosis a la estabilización](#), **Manuel Camacho Alvarez** y **Belén Sadi Cadenas** presentan, a través de diferentes casos clínicos, los distintos momentos lógicos que se pueden manifestar en la expansión de una Psicosis. Realizan un recorrido a través de momentos privilegiados de varios casos clínicos, de las diferentes etapas lógicas del proceso psicótico: desde la prepsicosis hasta las posibles estabilizaciones (los dos momentos de compensación de los efectos de la forclusión), pasando por el

instante del desencadenamiento y sus efectos consecuentes, los fenómenos elementales, retornos en lo real de lo forcluido en lo simbólico

***Manuel Camacho Alvarez***

Psicoanalista y Psicólogo Clínico. Facultativo Especialista de Área de la Unidad de Salud Mental Comunitaria del Hospital Juan Ramón Jiménez (Huelva). Tutor de los residentes de Psicología Clínica del Área de Salud Mental de Huelva. Docente de Seminarios de Psicoanálisis en el ámbito público y privado. Profesor de asignatura de libre configuración en la Universidad de Huelva  
Email: [manuelpsi59@yahoo.es](mailto:manuelpsi59@yahoo.es)  
(España)

***Belén Sadi Cadenas***

Licenciada en Psicología y Psicóloga Clínica. Prácticum: Hospital Psiquiátrico San Juan De Dios (Madrid). Especialidad de Psicología Clínica en el Área de Salud Mental del Hospital Juan Ramón Jiménez de Huelva  
Email: [belensadi@gmail.com](mailto:belensadi@gmail.com)  
(España)

## Delírio, linguagem e psicose: contribuições dos primeiros seminários de Lacan ao tratamento possível das psicoses

Michele Roman Faria

### Resumo

O artigo apresenta uma reflexão sobre o manejo clínico e o tratamento psicanalítico das psicoses a partir das contribuições teóricas iniciais de Lacan (especialmente as do *Seminário 3*, de 1955-56, e do texto "De uma questão preliminar a todo tratamento possível das psicoses", de 1958). Pretende-se mostrar que a relação entre o delírio paranoico, a linguagem e o imaginário, abordada no início do ensino de Lacan, mantém-se importante indicativo das vias do tratamento possível das psicoses pela psicanálise.

**Palavras-chave:** tratamento psicanalítico das psicoses; psicose; paranoia; delírio; psicanálise.

Em sua abordagem do tema das psicoses no *Seminário 3* (Lacan, 1955-56), assim como em *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* (Lacan, 1958), Lacan seguirá os passos de Freud. Retomará, da teoria freudiana, os conceitos que considera fundamentais para a compreensão de seu funcionamento, e encontrará em Schreber o caso paradigmático de psicose da literatura psicanalítica.

Schreber não é, entretanto, um "caso clínico". Como lembrará Lacan no *Seminário 3*, "o caso Schreber, para nós, é o texto de Schreber." (Lacan, 1955-56, p.121) Embora vivessem na mesma época (Schreber faleceu em 14 de abril de 1914, aos 69 anos, no sanatório de Dösen), Freud não chegou a conhecê-lo pessoalmente. O artigo *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia*, publicado por Freud apenas quatro anos antes da morte de Schreber, em 1911, baseia-se inteiramente no relato das *Memórias de um doente de nervos*. "Penso ser legítimo basear interpretações analíticas na história clínica de um paciente que sofria de paranoia (ou, precisamente, de *dementia paranoides*) e a quem nunca vi, mas que escreveu sua própria história clínica e publicou-a", afirma Freud (Freud, 1911, p.23).

As observações de Freud não são, portanto, observações de um analista de Schreber. O próprio Freud não escondia suas dúvidas a respeito da viabilidade de tratar os casos de psicose pelo método psicanalítico.[1] Assim, o que encontramos no texto freudiano não é um relato de tratamento, mas contribuições à compreensão do funcionamento psíquico das psicoses, tendo como referência a psicose desencadeada, com um delírio paranoico já bem estruturado.

O paranoico delirante (e não seu tratamento analítico) é também a referência de Lacan para abordar as psicoses em 1955-56, em seu terceiro seminário. Vale lembrar que a paranóia é justamente o tema que aproximara Lacan da psicanálise em 1932, em sua tese de Doutorado [2]

Destaca-se, portanto, na abordagem da paranoia por Freud e Lacan, a importância do delírio já estruturado como evidência clínica paradigmática das psicoses. Levará algum tempo até que a psicose comece a ser pensada como estrutura clínica independentemente do surto psicótico – o que distinguirá radicalmente a abordagem psicanalítica da psiquiátrica. A porta de entrada para a compreensão das psicoses pela psicanálise é, portanto, o delírio, e é nele que Freud e Lacan encontrarão os elementos essenciais para a fundamentação de suas hipóteses sobre a estrutura e o funcionamento da psicose.

Ao retomar a teoria freudiana sobre as psicoses, Lacan contará inicialmente com o auxílio da linguística, que rapidamente tomará o centro de seu projeto de "retorno a Freud" e lhe permitirá desenvolver conceitos que serão referência central para o entendimento da psicose, especialmente naquilo que a distingue da neurose. Em *De uma questão preliminar a todo tratamento possível das psicoses* (Lacan, 1958), desenvolverá a fórmula da metáfora paterna, essencial para a compreensão do funcionamento das

neuroses e para localizar aquilo que "não funciona" nas psicoses [3]. Do lado das psicoses e suas particularidades, proporá uma interessante reflexão a respeito da relação entre o delírio paranóico, a linguagem e o imaginário. É desta reflexão que iremos nos ocupar no presente artigo.

## Schreber e a paranoia

Com suas *Memórias*, Schreber oferece ao leitor uma rica oportunidade de compartilhar do universo delirante da psicose. Movido pela necessidade de fornecer uma explicação sobre "as aparentes estranhezas" (Schreber, p.29) de sua conduta às pessoas que iriam constituir seu círculo de relações ao sair do sanatório [4], Schreber narra com detalhes impressionantes o surgimento e a evolução de sua doença, suas internações e os tratamentos a que foi submetido. Todos esses acontecimentos são alinhavados por uma certeza: "Em consequência de minha doença, entrei em relações bastante particulares com Deus e – apresso-me a acrescentar – em si contraditórias com a Ordem do Mundo." (Schreber, p.31)

Dessa certeza, derivam muitas outras, que vão compondo um sistema delirante onde acontecimentos, situações, personagens e pensamentos ganham lugar e passam a ser compreendidos e interpretados. Até mesmo o próprio tratamento a que fora submetido sob a condução do Dr. Flechsig adquire contorno delirante em sua narrativa:

*O modo exterior de tratamento me parecia corresponder à intenção anunciada na língua dos nervos; mantinham-me semanas inteiras na cama, privando-me das minhas roupas para – como acreditava – tornar mais acessíveis para mim as sensações voluptuosas, que podiam ser estimuladas pelos nervos femininos que já penetravam cada vez mais em meu corpo; empregavam também meios (medicamentos) que, de acordo com a minha convicção, visavam o mesmo objetivo, razão pela qual eu me recusava a tomá-los ou, quando eram impingidos à força pelos enfermeiros, eu os cuspi de volta. (Schreber, p.67-68)*

O real vai sendo costurado pelo sentido do delírio, e esse sentido passa a ser o ponto de convergência de todos os pensamentos, sentimentos e acontecimentos da vida de Schreber [5]

A doença de Schreber é, portanto, uma doença de excesso de sentido. É o que Lacan chamará, no *Seminário 3*, de "intuição delirante" (Lacan, 1955-56, p.17-18): nada é por acaso, para todo acontecimento há uma razão. Cada acontecimento, cada conduta de Schreber e daqueles que o cercam parece estar encadeado a um emaranhado de outros acontecimentos, sempre repletos de um sentido que Schreber se esforça em relatar detalhadamente em suas *Memórias*.

Estamos portanto no *sentido*, eixo central do tratamento analítico desde Freud. "Os sintomas têm um sentido e se relacionam com as experiências do paciente" (Freud, 1916-17, p.305), afirma Freud em uma de suas *Conferências Introdutórias sobre Psicanálise*. Entretanto, é evidente que o sentido enigmático e quase inconfessável dos sintomas neuróticos não é da mesma ordem do sentido consistente, rígido e inabalável que se articula no delírio paranóico.

Os sentidos schreberianos não possuem o mesmo mistério, sutileza e maleabilidade daqueles que vão sendo construídos e revelados na análise da fobia de cavalos do pequeno Hans, por exemplo, que deixam sempre lugar para a incerteza, a dúvida, para o surgimento de um sentido outro, exigindo constante reformulação e reordenação dos sentidos anteriores. Como lembrará Lacan, "para compreender a função do cavalo, o caminho não é buscar o equivalente do cavalo: se é o próprio pequeno Hans, ou a mãe do pequeno Hans, ou o pai do pequeno Hans. É sucessivamente tudo isso, e ainda muitas outras coisas mais" (Lacan, 1956-57, p.313)

Tais características do trabalho com o sintoma, na neurose, levarão Lacan a situar, em *Intervenção sobre a transferência*, a psicanálise como "uma experiência dialética." (Lacan, 1951, p.215) No *Seminário 3*, Lacan refere-se a tal dialética afirmando que...

*...o próprio do comportamento humano é a movência dialética das ações, dos desejos e dos valores, que os faz não somente mudar a todo momento, mas de maneira contínua, e até mesmo passar a valores estritamente opostos em função de um rodeio de diálogo. (Lacan, 1955-56, p.32)*

O delírio, entretanto, caracteriza-se por ser "inacessível, inerte, estagnante em relação a qualquer dialética" (Idem, p.31). Nas psicoses, lembra Lacan, "o fenômeno está fechado a toda composição dialética." (Idem, p.32) Em *Função e campo*, Lacan afirmará:

*Na loucura, seja qual for sua natureza, convém reconhecêmos, de um lado, a liberdade negativa de uma fala que renunciou a se fazer reconhecer, ou seja, aquilo a que chamamos obstáculo à transferência, e, de outro lado, a formação singular de um delírio que – fabulatório, fantástico ou cosmológico; interpretativo, reivindicativo ou idealista – objetiva o sujeito em uma **linguagem sem dialética**.* (Lacan, 1953, p.281. Grifo nosso)

A fala do psicótico revela uma linguagem sem dialética, é uma fala de certezas onde tudo se esclarece pelo sistema delirante e não há lugar para o questionamento. Mesmo quando Schreber admite que suas ideias podem parecer absurdas ou "produto doentio" de sua fantasia (Schreber, p.64), é somente para, no momento seguinte, voltar a reafirmar sua certeza delirante, sustentada nas mesmas idéias fixas e inabaláveis. Como afirma o psiquiatra do sanatório de Sonnenstein em seu relatório, " (...)o paciente achase repleto de idéias de origem patológica, que se constituíram num sistema completo; são mais ou menos fixas e parecem inacessíveis à correção por meio de qualquer apreciação e juízo objetivo dos fatos externos." (Relatório do Dr. Weber, *apud* Freud, 1911, p.30)

Um dos exemplos mais curiosos dessa inabalável crença no sistema delirante, está no diálogo de Schreber com a própria psiquiatria. Tendo lido o *Tratado de psiquiatria* de Kraepelin durante sua internação, Schreber propõe uma distinção entre os casos de "ilusão dos sentidos" e seu próprio caso:

*A ciência cometeria, na minha opinião, um grande erro se quisesse jogar no mesmo depósito de coisas irreais **todos** os fenômenos desse tipo como carentes de qualquer realidade objetiva, definindo-os como "ilusões dos sentidos", coisa que talvez se justifique no caso das ilusões dos sentidos tratadas por Kraepelin na p. 108 e seguintes, que não tem relação com coisas sobrenaturais. (...) Parece-me de antemão psicologicamente impensável que no meu caso se tratasse de meras ilusões dos sentidos. Pois a ilusão sensorial de estar em relação com Deus ou com almas defuntas só poderá naturalmente surgir em pessoas que, no seu estado nervoso morbidamente excitado, já traziam consigo uma sólida fé em Deus e na imortalidade da alma. Mas este, pelo que ficou dito no início deste capítulo, não foi o meu caso. (...) Que se esteja atento, pois, nesses assuntos, contra a generalização não-científica e o julgamento precipitado. Se a Psiquiatria não quiser simplesmente negar tudo o que é sobrenatural e entrar de armas e bagagens no campo do materialismo grosseiro, não poderá deixar de reconhecer a possibilidade de, em fenômenos do tipo descrito ter, em certas circunstâncias, de se haver com acontecimentos reais, que não se deixam reduzir, sem mais, ao rótulo de "ilusões dos sentidos".* (Schreber, p.82-83. Grifo nosso)

Novamente o delírio de Schreber se revela inacessível ao questionamento. Sequer sua confrontação com a psiquiatria, que supostamente poderia abalar a crença em seu sistema delirante, chega a tocá-lo [6]. Schreber encontra, mais uma vez, uma forma de fazer conviverem, lado a lado, realidade e delírio, alinhavados um ao outro, formando um todo compacto e fechado em si mesmo.

No caso do sintoma neurótico, ao contrário, os sentidos se desdobram e a dificuldade é inversa. Ao invés de certeza, o sujeito permanece sempre na dúvida, e parece impossível determinar o significado último, irreduzível, do sintoma. É essa dúvida que o sujeito supõe, incessantemente, poder preencher com a produção de novos sentidos.

Freud mostra com clareza esse trabalho de busca de sentido na sua *Interpretação dos sonhos* (Freud, 1900). Não há ali nenhuma chave interpretativa, nenhum "dicionário" dos significados dos sonhos, mas um delicado trabalho associativo, no qual o efeito de sentido se produz a partir da cadeia associativa de representações, de significantes. Suas análises dos sonhos nos conduzem de uma representação a outra, de tal forma que ficamos sempre na dúvida se não seria possível prosseguir ainda mais com o trabalho, e obter ainda um novo desdobramento de sentido [7]

É o que acontece, por exemplo, com a análise do "sonho do besouro" da paciente de Freud:

*Ela recordou-se que tinha dois besouros na caixa e que devia libertá-los, senão ficariam sufocados. Abriu a caixa e os besouros estavam num estado de exaustão. Um deles voou pela janela aberta, mas o outro foi esmagado pela tampa enquanto ela a fechava a pedido de alguém.* (Freud, 1900, p.309)

No trabalho associativo, vemos cada uma das representações do sonho desdobrar-se em personagens, cenas, recordações: do dia anterior, da infância, da vida cotidiana. Freud nos conduz da primeira representação importante do sonho (*besouros*) a novas representações (*mariposa, crueldade, filha, aparência, maio, casamento, felicidade*, passando até mesmo por *arsênico* e *enforcamento*) para, finalmente, chegar ao que considera o sentido oculto do sonho: o desejo insatisfeito pelo marido ausente. Ao final da análise do sonho, é evidente que o sentido do sonho não está no **significado** de qualquer um de seus elementos significantes, mas no efeito de **significação** que se produz da relação entre esses elementos.

Em *Instância da letra*, Lacan afirmará que "(...) somente as correlações do significante com o significante fornecem o padrão de qualquer busca de significação" (Lacan, 1957, p.505) Essa significação, que se produz a partir das relações entre os significantes, será trabalhada por Lacan em sua relação com a **metáfora**, na qual "se produz um efeito de significação que é de poesia ou de criação ou, em outras palavras, do advento da significação em questão." (Idem, p.519)

No caso do delírio, não há desdobramento metafórico, o peso do sentido fica atrelado unicamente aos significados atribuídos a cada um de seus elementos pelo próprio sistema delirante. É o que leva Lacan a observar, já no *Seminário 2*, que o delírio é uma formação de linguagem que não tem as mesmas características do sonho (Lacan, 1954-55, p.136). A questão que se coloca, portanto, é a do estatuto da linguagem nas psicoses.

Essa questão será abordada no *Seminário 3*, onde Lacan afirmará ter chegado "ao ponto em que a análise do texto schreberiano levou a insistir sobre a importância dos fenômenos de linguagem na economia da psicose." (Lacan, 1955-56, p.185) A pergunta para a qual ele buscará resposta nesse momento é: "que função têm esses fenômenos de linguagem nas psicoses?" (Idem, p.185)

## Linguagem e imaginário na psicose

Logo na primeira conferência do *Seminário 3*, Lacan faz referência à interpretação freudiana do caso Schreber:

*Jamais houve nada de comparável ao modo como ele [Freud] procede com Schreber. O que ele faz? Pega o livro de um paranóico, cuja leitura ele recomenda platonicamente no momento em que escreve a sua própria obra – não deixem de lê-lo antes de me lerem – e dele nos dá uma decifração champollionesca, ele o decifra do modo como se decifram hieróglifos. (...) Há aí um encontro excepcional do gênio de Freud e um livro único.* (Lacan, 1955-56, p.19)

A seguir, Lacan faz uma advertência: embora a análise feita por Freud possa ser considerada uma "tradução sensacional", ela "deixa no mesmo plano o campo das psicoses e o das neuroses." (Idem, p.19) Lacan está atento ao problema de que "se a aplicação do método analítico não liberasse nada mais que uma leitura de ordem simbólica, ela se mostraria incapaz de dar conta da distinção dos dois campos." (Idem, p.19). Para tentar distingui-los, Lacan se apoiará, inicialmente, nas evidências da própria linguagem.

Sua primeira observação é sobre a frequência com que os distúrbios de linguagem estão presentes nas psicoses. Formas extremas destes distúrbios são frequentemente encontradas nos autismos e esquizofrenias: linguagem inexistente ou empobrecida, pobreza de vocabulário, muitas vezes com uso incorreto ou repetição incessante de certas palavras. Lacan irá acrescentar a essas observações as peculiaridades da linguagem presentes na paranóia de Schreber.

*Já que não conhecemos o sujeito Schreber, devemos de qualquer maneira estudá-lo através da fenomenologia de sua linguagem. É, pois, em torno do fenômeno da linguagem, dos fenômenos de linguagem mais ou menos alucinados, parasitários, estranhos, intuitivos, persecutórios de que se*

*trata no caso Schreber, que vamos esclarecer uma dimensão nova na fenomenologia das psicoses. (Idem, p.120)*

Lacan dará tanta importância aos fenômenos de linguagem, que afirmará, no *Seminário 3*, que "para que estejamos na psicose, é preciso haver distúrbios de linguagem, e é essa, em todo o caso, a convenção que lhes proponho adotar provisoriamente." (Idem, p.110) Provisoriamente, esse será seu critério diagnóstico: "devemos exigir, antes de dar o diagnóstico de psicose, a presença desses distúrbios" (Idem, p.109).

A linguística, especialmente as teorias de Saussure e Jakobson, fornecerá a Lacan importantes recursos para a reflexão sobre a linguagem e seus distúrbios, sobre o uso particular da linguagem pelo sujeito psicótico e o valor que ela adquire num sistema delirante como o de Schreber.

A narrativa de Schreber será campo fértil para essa reflexão. Nela, Lacan encontrará o modo singular de relação com a linguagem que caracteriza a paranoia. As *Memórias* de Schreber estão repletas de expressões peculiares, destacadas no texto pela grafia entre aspas, em itálico ou em maiúsculas: "almas provadas", "assassinato de alma", "homem feito às pressas", "conexão nervosa", "vestíbulos do céu", "construção prodigiosa", *organização prodigiosa*, "cozinha do diabo", *coação a pensar*, "Judeu Errante", Ordem do Mundo, *jogo milagroso*, entre outras [8]

Trata-se de um uso tão peculiar da linguagem, que chega a dificultar a tradução do texto schreberiano para outras línguas. James Strachey, editor inglês da publicação das obras de Freud, observa, em sua nota de abertura ao artigo freudiano sobre Schreber, que essa dificuldade em traduzir as expressões de Schreber está também presente nas traduções das expressões dos psicóticos de maneira geral. Para Strachey, "seria enganoso desprezar inteiramente as formas exteriores e, através de uma tradução puramente literal, apresentar um relato inculco do estilo de Schreber." (Strachey, J. In: Freud, vol.XII, p.20-21) Ele ressalta que há, no texto de Schreber, uma característica que tende a passar despercebida pela tradução, que é "o contraste que perpetuamente oferece entre as frases complicadas e elaboradas do alemão acadêmico do século XIX e as extravagâncias *outré* dos eventos psicóticos que descrevem." (Idem, p.21) De fato, tal sutileza se perde na tradução para outras línguas.

É importante notar que o próprio Schreber não ignora o uso particular que faz da linguagem. Ao contrário, esse uso tem papel tão importante que adquire, inclusive, função no próprio sistema delirante. Schreber considera que as expressões pertencem a uma outra língua, a "língua fundamental" (*Grundsprache*), que ele mesmo define da seguinte forma:

*Língua falada pelo próprio Deus (...) um alemão arcaico, mas ainda vigoroso, que se caracteriza principalmente por uma grande riqueza de eufemismos (assim, por exemplo, recompensa com o sentido oposto, de punição, veneno por alimento, suco por veneno, profano por sagrado, etc).*  
(Schreber, p.37)

Dentro desse sistema de linguagem, proliferam os neologismos, as novas expressões, apresentadas por Schreber como se seu sentido já nascesse com elas. Cada termo, cada expressão, possui um **significado** rigorosamente definido, sempre inquestionável e que Schreber crê ter sido cunhado, não por ele, mas desde a própria "língua fundamental":

*A expressão "vestíbulos do céu" não foi inventada por mim, como todas as outras expressões que neste trabalho estão entre aspas (como, por exemplo, "homens feitos às pressas", "vida de sonho", etc), mas ela apenas reproduz a designação sob a qual as vozes que falavam comigo se referiam ao fenômeno em questão. São expressões às quais eu nunca teria chegado por mim mesmo, que nunca ouvi de qualquer outro homem, de natureza em parte científica, especialmente médica, e das quais nem ao menos sei se são de uso corrente na ciência humana correspondente. (Idem, p.37)*

Trata-se, portanto, de um sistema que Schreber crê existir independentemente de sua vontade, e ao qual se submete sem nenhum questionamento. Se, nas neuroses, o sujeito constantemente se interroga a respeito dos sentidos de sua fala, de seus sonhos, de seus sintomas, sempre guiado pela dúvida e pela

incerteza, nas psicoses o que se observa é uma suposição de que o sentido nasce junto com tais expressões e tem existência independente de sua vontade. O sistema é hermético, a língua é *em si* [9]

No *Seminário 3*, Lacan recorrerá ao **signo** para situar esse excesso de sentido na psicose: "tudo para ele tornou-se signo" (Lacan, 1955-56, p.17) Nesse contexto, o uso do termo por Lacan remete à cristalização da relação entre uma representação e seu significado: "se ele encontra na rua um carro vermelho, (...) não é por acaso, dirá ele, que ele passou naquele exato momento." (Idem, p.18) Na definição de Lacan, trata-se de "uma significação que basicamente só remete a ela própria, que permanece irreduzível. O próprio doente sublinha que a palavra tem peso em si mesma." (Idem, p.43)

Significação irreduzível, que remete somente a ela própria, que fixa o sentido, cristalizando-o: tal é o estatuto da linguagem que Lacan encontrará no delírio. Tomando de empréstimo uma expressão de Saussure, podemos afirmar que as expressões do delírio de Schreber impõem-se a nós como "carta forçada" [10], não admitindo nenhuma interpretação fora do sistema fechado da "língua fundamental". Na neurose, em comparação, é preciso considerar a propriedade de "carta roubada" [11] do significante, onde seu valor só pode ser extraído da posição em que se encontra em relação aos outros significantes. Na *carta forçada* destaca-se o aspecto imaginário da linguagem [12]; na *carta roubada*, sua vertente simbólica [13]

Importante observar que Lacan também distingue essas duas vertentes da linguagem, simbólica e imaginária, quando se refere à *significação*. Mas a ênfase de Lacan no *Seminário 3*, justamente em função da preocupação com a psicose, é sobre a vertente imaginária, na qual a significação se apresenta como fechamento:

*O significante como existindo sincronicamente é suficientemente caracterizado na fala delirante por uma modificação que destaquei aqui, a saber: alguns de seus elementos se isolam, tornam-se pesados, ganham um valor, uma força de inércia particular, carregam-se de significação, simplesmente de uma significação. O livro de Schreber está florido dela.* (Idem, p.67. Grifo nosso.)

Para Lacan, "que a significação seja da natureza do imaginário, não é duvidoso." (Idem, p.66) O delírio de Schreber está repleto dessas significações fixas, pesadas, de valor imaginário.

Entretanto, não podemos esquecer que o termo *significação* se consolidará, ao longo da obra de Lacan, como uma propriedade do significante ligada ao efeito de sentido que se produz da associação entre os significantes – e portanto intimamente ligado à neurose e à significação fálica [14]. Assim, se no *Seminário 3* Lacan faz referência ao aspecto imaginário da significação, é porque sua preocupação está voltada para a linguagem da certeza delirante e sem dialética da psicose.

No caso das neuroses, a significação é uma propriedade simbólica, ligada à metáfora e à função simbólica do pai, tema amplamente desenvolvido por Lacan nos seminários posteriores. É nas psicoses que a significação fixa a relação entre significante e significado, dando-lhe seu caráter imaginário, com todas as suas consequências: organizadoras, por um lado, mas não dialetizáveis, de outro lado. Ao longo de todo o *Seminário 3*, essa distinção do estatuto da linguagem e do significante na neurose e na psicose será enfatizada por Lacan, que considerará que Schreber desconhece a propriedade simbólica, metafórica, da linguagem, observável na relação do neurótico com o significante: "ao que se sabe, não é tido como conhecendo o caráter altamente significante que damos ao sonho desde Freud. É certo que Schreber não tinha a menor noção sobre ele" (Idem, p.240)

Não será, portanto, essa a via para situar o tratamento possível das psicoses, que deverá sustentar-se na compreensão do caráter imaginário da significação delirante. Entretanto, não será essa a principal ênfase da reflexão de Lacan nesta época. Neste período, ganharão destaque suas considerações sobre *aforclusão*.

## Psicose, *forclusão* e linguagem

A *forclusão* se manterá, durante muito tempo, como a principal referência de Lacan ao tema das psicoses. Embora a *forclusão* seja frequentemente associada ao termo freudiano *Verwerfung*, Arrivé lembra, em *Linguagem e psicanálise, linguística e inconsciente* (Arrivé, 1999), que se trata de um termo de origem

linguística. O próprio Lacan comentará, no *Seminário 3*, que há objeções ao uso que faz do termo *Verwerfung*, do qual ele teria se apoderado sem prender-se rigorosamente ao seu emprego na obra freudiana, mas sugerindo que seu próprio amadurecimento conduziu a isso. (Lacan, 1955-56, p.173)

Em seu livro, Arrivé atribui a origem do termo *forclusão* a Damourette e Pichon (tio e sobrinho, ambos linguistas, o segundo tendo se tornado também psicanalista) e faz uma dura crítica ao fato de poucos analistas se referirem a essa origem linguística.

De fato, a aproximação psicanálise-linguística será de grande importância para a compreensão de certas questões ligadas à psicose. Entretanto, um levantamento cuidadoso das referências de Lacan a Damourette, a Pichon e à origem linguística do termo *forclusão*, permite notar que, curiosamente, em nenhuma delas a psicose e sua relação com a *Verwerfung* é mencionada. No *Seminário 6*, por exemplo, quando refere-se à *forclusão*, Lacan está preocupado com a distinção entre o sujeito do enunciado e da enunciação (que ele retomará no *Seminário 15*), e não há nenhuma referência à *Verwerfung* ou à psicose nesse momento. No *Seminário 7*, quando a *forclusão* é mencionada na discussão sobre o emprego do *ne* discordancial (Lacan, 1959-60, p.83), também a *Verwerfung* não é lembrada. No *Seminário 9*, o termo aparece em reflexão sobre a característica do significante de fundar a diferença como tal, também sem qualquer referência à psicose. No *Seminário 15*, há um comentário sobre a função *forclusiva* do *pas* (Lacan, 1967-68, p.196) e, novamente, nenhum comentário sobre a psicose ou a *Verwerfung*. No *Seminário 18*, Lacan chega a mencionar "alguém que era um gramático muito refinado" (Lacan, 1969-70, p.132), quando nomeia de *foraclusiva* uma das formas da negativa que ele escreve a partir das fórmulas dos quantificadores na lógica aristotélica mas, novamente, nenhuma referência à psicose.

Certamente, na medida em que deixa de lado a especificidade do uso do termo *forclusão* para a abordagem da *Verwerfung* e das psicoses, é o próprio Lacan quem contribui para manter afastada a articulação psicanálise-linguística no que se refere à psicose e sua relação com a *Verwerfung*. Devemos a Arrivé, portanto, o resgate da origem linguística do termo *forclusão* e a possibilidade fazer uma aproximação entre a *forclusão* como fenômeno de linguagem e como mecanismo de defesa nas psicoses. Segundo Arrivé, em sua tradução linguística do conceito freudiano *Verwerfung*, Lacan nos dá um "belo exemplo de contração de duas noções, uma saída do aparato freudiano e a outra tomada por empréstimo a um aparato linguístico." (Arrivé, 1999, p.151) Para ele, "a especificidade do trabalho de Lacan sobre a *forclusão* consistiu em deslocar para o campo do inconsciente uma operação previamente instalada no campo da linguagem." (Idem, p.153)

Há ainda uma outra origem do termo, lembrada por alguns autores, que é jurídica. A tradução para o português seria *preclusão*, termo que indica que o prazo para um determinado recurso já passou o devido tempo. O próprio Arrivé considera que "o léxico jurídico – ao qual pertence aliás o nome da *foraclusão* – não é de modo algum estranho a Lacan, e pode-se, a rigor, alegar que é esse valor jurídico da palavra que é adotado por Lacan." (Idem, p.153) Entretanto, ele ressalta que a insistência de Lacan em tratar a *foraclusão* como teoria da negação é o que parece aproximá-la da linguística.

Talvez devamos situar esse problema a partir das próprias referências teóricas trabalhadas por Lacan em sua abordagem das psicoses. Ou seja, o sentido jurídico do termo *forclusão* parece mais útil à compreensão da relação entre psicose, complexo de Édipo e castração, enquanto a referência linguística facilita a compreensão dos efeitos da *forclusão* na relação particular que o sujeito psicótico estabelece com a linguagem.

Do ponto de vista linguístico, Arrivé esclarece que a *forclusão* aparece em certos empregos da negativa nos quais "percebe-se que as idéias afetadas [pela negativa] (...) são como que expulsas do campo das possibilidades pelo locutor." (Idem, p.134) Entretanto, trata-se de um emprego onde "a *forclusão* à qual essas ideias são submetidas não equivale de modo algum a uma negação" (Idem, p.134), seu valor referencial permanece intacto com uma substituição de termos. É o que ocorre nas seguintes frases, extraídas do livro de Arrivé: *Il est peu probable que j'opère jamais plus* [é pouco provável que eu opere (nunca)]. *Je suis très contrariée que vous ayez jamais entendu parler d'elle* [estou muito contrariada por você (nunca) ter ouvido falar dela]. Há uma tentativa de anulação, de deixar de fora, a ideia que desagrada, pelo uso da negativa. Mas tal operação não impede justamente que a ideia que desagrada apareça na frase. É como se ela entrasse "inadvertidamente" para o sujeito, exigindo uma operação para

lidar com ela, deixando-a fora. Nesse sentido, a forclusão "é uma operação do sujeito, que procede a um ato não previamente previsto pelo enunciado" (Idem, p.137). A negativa destaca o que desagrada ao locutor e que ele deseja deixar de fora. A dificuldade é justamente que o que deve ficar de fora aparece na frase, não é suprimido, o que produz um efeito curioso: aquilo que se pretende negar é afirmado.

É o que se observa, por exemplo, na narrativa da alucinação do dedo cortado pelo Homem dos Lobos. Em seu relato a Freud, ele afirma que **notou ter cortado fora o dedo mínimo da mão**, afirmação esta que, no contexto geral da narrativa, irá revelar-se falsa. Na realidade, ele não **cortou** o dedo e, portanto, não se trata de algo que ele possa ter **notado**. Entretanto, ele **afirma** ter cortado o dedo para, ao final da frase, negar sua afirmação. Se ele tivesse se expressado por um **tive a impressão de ter cortado o dedo**, não estaríamos às voltas com o problema colocado pela forclusão nesse caso.

Arrivé, citando Damourette e Pichon, afirma que "a língua francesa, pelo forclusivo, exprime esse desejo de escotomização." (Idem, p.135) Trata-se de uma particularidade da língua francesa, que não encontra correspondência no português [15]. Segundo Arrivé,

*a forclusão, fenômeno linguístico, é a "imagem" da escotomização. Esta é apenas, como faz pressentir a comparação com a forclusão, a operação inconsciente pela qual o sujeito exclui da sua memória ou da sua consciência certas representações insuportáveis. Ela se "cega" diante delas, o que explica a metáfora oftalmológica do neologismo escotomização: o escotoma produz como que uma mancha que mascara uma parte do campo visual.* (Idem, p.135)

O inconsciente estruturado como linguagem tem, portanto, na psicose, algo da estrutura revelada pelo forclusivo. Consequentemente, essa linguagem – assim como o próprio inconsciente – obedecerá a leis diferentes quando se trata de uma neurose ou de uma psicose. O que a forclusão representa em termos do estatuto da linguagem, e por tanto do Outro para o sujeito psicótico?

## O Outro de Schreber

Desde Freud, o trabalho da análise consiste em buscar um sentido para o sintoma, que se apresenta como algo desconhecido para o próprio sujeito e, ao mesmo tempo, como um enigma a decifrar. A idéia de que possa haver um sentido para o sintoma, põe o sujeito na tarefa de desvendá-lo.

No caso do delírio, entretanto, ocorre um curto-circuito em que o sentido se fecha sobre si mesmo e não deixa brecha para o enigma. A *Grundsprache*, língua fundamental em torno da qual gravita o delírio de Schreber, é a mais pura expressão desse curto-circuito.

*Cada uma dessas palavras tem seu peso próprio, sua ênfase, sua pesagem de significante. O sujeito as articula relacionando-as entre si. Toda vez que elas são isoladas, a dimensão propriamente enigmática da significação, por ser infinitamente menos evidente que a certeza que ela comporta, é realmente impressionante.* (Lacan, 1957-58, p.161)

Se o delírio não coloca o sujeito diante da dimensão enigmática da significação, então não há possibilidade de abertura para o deciframento de sentido que visa o inconsciente do ponto de vista do recalque. Schreber posiciona-se em relação a seu sistema delirante não como sujeito para o qual a busca de sentido revela que há enigma a decifrar, mas como objeto de um Outro portador **d'O** sentido, de um sentido que já estaria dado de antemão e que é um **sentido-todo**, sem falhas, sem abertura para questionamento: "o outro só faz emissões aqui, por assim dizer, para além do código, sem nenhuma possibilidade de integrar nelas o que possa provir do lugar onde o sujeito articula sua mensagem." (Idem, p.161)

Lacan afirmará, no *Seminário 3*, que "o delírio de Schreber é à sua maneira um modo de relação do sujeito com o **conjunto** da linguagem." (Lacan, 1955-56, p.145. Grifo nosso) E mais adiante: "o que Schreber exprime nos mostra a **unidade** que ele sente vivamente naquele que sustenta esse discurso permanente diante do qual ele se sente como alienado (...). Mas a **unidade** é bem fundamental, ela domina, e ele a chama Deus." (Idem, p.145. Grifos nossos)

Esse sentido-todo, que já está dado pelo próprio sistema da língua fundamental, é apresentado por Schreber na forma de parênteses ou notas explicativas que acompanham as palavras ou expressões utilizadas por ele. Ao afirmar, por exemplo, que ele atingiria a *beatitude*, Schreber traduz: "a beatitude consistia..." (Schreber, p.39). Tais comentários estão presentes ao longo de todo o texto.

*Há a emissão, no nível do Outro, dos significantes daquilo que se apresenta como a Grundsprache, a língua fundamental. Trata-se dos elementos originais do código, articuláveis uns em relação aos outros, pois essa língua fundamental é tão bem organizada que abrange literalmente o mundo com sua rede de significantes, sem que nenhuma outra coisa seja segura e certa nela, a não ser que se trata da significação essencial, total.* (Lacan, 1957-58, p.161. Grifo nosso)

Há um **sentido-todo**, proveniente de um **Outro-todo**. No *Seminário 3*, Lacan comenta: "tomemos nosso caso Schreber (...), pois bem, há para ele um outro, um outro singularmente acentuado, um Outro absoluto, um Outro completamente radical (...)." (Idem, p.309)

O sentido das expressões da língua fundamental, do qual Deus é portador, é, para Schreber, o **todo-sentido**, que justamente dá a consistência e a fixidez do sentido delirante. Como afirma Quinet em *Teoria e clínica da psicose*, na psicose "o Outro do sujeito aparece desvelado, consistente e absoluto. Tal é o caso do Outro de Schreber – esse Deus feito de linguagem e gozo." (Quinet, 1997, p.27) Esse Outro-todo evidencia claramente a lógica da relação do psicótico com a linguagem, uma linguagem-toda, *língua fundamental* do Deus schreberiano, onipotência que não comporta limite, falta.

Conseqüentemente, o sujeito psicótico encontrará dificuldades para lidar com qualquer elemento que, proveniente do real, denuncie a inconsistência do lado do Outro. Enquanto o sujeito neurótico conta com o significante fálico para abordar e tratar pela linguagem essa inconsistência (chamando-a de castração, A barrado, falta simbolizável), na psicose há uma impossibilidade de apreensão do Outro enquanto A barrado. É o que se observa, por exemplo, na relação transferencial de Schreber com Dr. Flechsig, na demanda maciça de cura que lhe é endereçada. Como lidar com o fato de que o Dr. Flechsig, inicialmente idealizado e admirado em sua toda-potência, não seja bem sucedido em suas intervenções terapêuticas?

O recurso com o qual o sujeito psicótico conta para lidar com qualquer elemento revelador da inconsistência deste Outro-todo é o recurso imaginário, com o qual tenta fazer sutura desse ponto de inconsistência. O delírio, na psicose, ocupará o lugar do que foi forcluído, o lugar para o qual o sujeito não encontra significante que possa localizar, simbolicamente, a falta.

Daí o psicótico agarrar-se com tamanha força a sua certeza delirante. Ela é o único recurso com o qual o sujeito conta para fazer sutura de um ponto de angústia que o ameaça com o desamparo diante do nada aterrorizante em que o mundo e a realidade estão prestes a se converter.

Nas esquizofrenias, a aproximação desse ponto de angústia pode ser observado nos efeitos de despersonalização que frequentemente resultam nos delírios relativos ao despedaçamento ou inconsistência do eu; nas paranoias, nos efeitos de uma relação com o outro marcada pela persecutoriedade.

Na paranoia, o que se observa é, portanto, um Outro que oscila entre a posição de onipotência-idealizada e de ameaça aterrorizante, num esforço de dialetização essencialmente sustentado na consistência imaginária desse Outro [16]. Essa é a lógica que sustenta o par amor-ódio tão frequentemente encontrado nos delírios paranoicos. Em *De uma questão preliminar*, Lacan lembrará o trabalho de Freud em extrair daí "a fórmula de uma dedução gramatical para expor as mudanças de orientação da relação com o outro na psicose." (Lacan, 1958, p.548)

Segundo Freud...

*...constitui fato notável que as principais formas de paranoia conhecidas podem ser todas representadas como contradições da proposição única 'eu (um homem) o amo (um homem)' e que, na verdade, exaurem todas as maneiras possíveis em que tais contradições poderiam ser formuladas.* (Freud, 1911, p.85)

Na psicose, portanto, quando o Outro não responde com o todo-amor, não há recurso simbólico que explique essa não resposta (em termos de castração, seja a do próprio sujeito ou a do Outro) e é por isso que ele se transforma em todo-ódio, seu avesso não-simbolizado. É o que faz com que o Dr. Flechsig passe, de médico em quem Schreber deposita sua demanda onipotente de cura, a perseguidor. Passagem, aliás, bastante comum nas paranoias, que costuma dar o tom, sempre difícil de manejar, da transferência desses sujeitos na análise [17]

No *Seminário 3*, Lacan lembrará que, no plano imaginário, quando há conflito, o que se configura é um "ou eu, ou o outro." (Lacan, 1955-56, p.111) Lacan retomará essa questão no *Seminário 8*, quando lembrará a relação entre imaginário e agressividade:

*Existe uma certa dimensão do conflito que não tem outra solução além de um ou..., ou... É necessário a ele ou tolerar o outro como uma imagem insuportável, que o arrebatada de si mesmo, ou quebrá-lo imediatamente, inverter, anular a posição à frente, a fim de conservar aquilo que é, naquele momento, centro e pulsão de seu ser, evocado pela imagem do outro, seja esta especular ou encarnada. O laço entre a imagem e a agressividade é, aqui, inteiramente articulável.* (Lacan, 1960-61, p.341)

A reação de Aimeé no momento do ataque à atriz, pode ser interpretada como uma reação desse tipo. Uma vez que todas as suas esperanças foram depositadas na certeza de ser ouvida pela atriz em suas queixas, a recusa, porque não simbolizável, produz a reação violenta [18]

Conforme lembrará Lacan no *Seminário 3*, no momento de crise, o sujeito se vê profundamente perturbado por "uma certa fissura (...) na ordem de suas relações com o outro." (Lacan, 1955-56, p.238) O efeito dessa fissura é deparar-se com "o outro puramente imaginário, o outro diminuído e decaído com o qual não pode ter outras relações que não as de frustração – esse outro o nega, literalmente o mata. Esse outro é o que há de mais radical na alienação imaginária." (Idem, p.238) Mas é importante observar "a diferença de nível que há entre a alienação como forma geral do imaginário e a alienação na psicose." (Idem, p.52) Na psicose, essa alienação produz uma relação **total** com a realidade, que resulta em uma impossibilidade de lidar com a falta e a inconsistência a não ser pela via delirante, aquela na qual o outro que nega, mata.

A questão que se mantém viva, desde o trabalho de Freud com Schreber, é a do tratamento das psicoses. Freud descreveu os mecanismos de funcionamento da psicose; Lacan, ao retornar a Freud, destacou a relação entre o delírio, o estatuto da linguagem nas psicoses e o mecanismo de forclusão. Qual a importância de tais contribuições para o manejo clínico das psicoses?

## O manejo clínico das psicoses

Infelizmente não há, nas obras de Freud ou de Lacan, casos de tratamento que nos ensinem sobre as intervenções do analista e seus efeitos sobre as formações delirantes na psicose. Schreber não foi paciente de Freud. Embora o tratamento de Aimeé ofereça, assim como o caso Schreber, recursos teóricos valiosos para a compreensão do funcionamento das psicoses, em ambos estão ausentes referências acerca do manejo da clínica. E se houve tratamento no caso do Homem dos Lobos, é porque Freud supôs, até o fim, tratar-se de uma neurose. Mesmo as preciosas contribuições para o entendimento do imaginário e seu papel na clínica das psicoses que Lacan extrai do caso Dick, baseiam-se no estilo singular de intervenção de Melanie Klein. E finalmente Joyce, que acrescentará à teoria das psicoses (especialmente as não-desencadeadas) importantes contribuições, nunca foi paciente de Lacan. Como então propor uma clínica das psicoses a partir das contribuições teóricas de Freud e Lacan?

No texto *Alocução sobre as psicoses da criança*, Lacan afirmará que a questão, em relação aos psicóticos, "é situá-los e apreender a referência a partir da qual podemos tratá-los." (Lacan, 1967, p.360) Muito tempo antes, no *Seminário 2*, Lacan já afirmara: "se falamos legitimamente de psicoses na criança é porque, como analistas, podemos dar um passo além dos outros na concepção da psicose." (Lacan, 1954-55, p.135) Que passo é esse?

Em primeiro lugar, há o passo de uma concepção das psicoses que não as reduz à sua patologia. Em seu texto de apresentação à edição francesa das *Memórias* de Schreber, Lacan afirmará que Freud pôde

"introduzir o sujeito como tal, o que significa não avaliar o louco em termos de déficit e de dissociação das funções." (Lacan, 1966, p.220) É a psicanálise, especialmente a partir de Lacan, que fornecerá as mais importantes referências para pensar a psicose não como patologia a ser eliminada, mas como um a estrutura clínica cujo funcionamento é *diferente* da neurose – patológico em alguns casos, mas nem sempre. Lacan mostrará que a estrutura da psicose, seu funcionamento, engloba tanto as psicoses desencadeadas, os surtos psicóticos delirantes, quanto as psicoses não desencadeadas. Devemos lembrar que o próprio Schreber só veio a ter seu primeiro surto aos quarenta anos de idade. E que Aimée levava uma vida aparentemente estável – casada e trabalhando no mesmo escritório que o marido – até engravidar a primeira vez, aos vinte e oito anos.

No *Seminário 3*, Lacan lembrará que muitos psicóticos atravessam a vida sem que haja desencadeamento de um surto [19]:

*É assim que a situação pode se sustentar durante muito tempo, que certos psicóticos vivem compensados, têm aparentemente os comportamentos comuns (...) e de uma só vez, misteriosamente, Deus sabe porquê, se descompensam.* (Lacan, 1955-56, p.233)

Lacan mostrará que a descompensação, o desencadeamento do surto psicótico, depende dos fatos com os quais o sujeito é confrontado em sua história, e dos recursos significantes de que dispõe para responder a tais fatos:

*Nem todos os tamboretos têm quatro pés. Há os que ficam em pé com três. Contudo, não há como pensar que venha faltar mais um só senão a coisa vai mal. Pois bem, saibam que os pontos de apoio significantes que sustentam o mundinho dos homenzinhos solitários da multidão moderna são em número muito reduzido. É possível que de saída não haja no tamborete pés suficientes, mas que ele fique firme assim mesmo até certo momento, quando o sujeito, numa encruzilhada de sua história biográfica, é confrontado com esse defeito que existe desde sempre. Para designá-lo, contentamo-nos até o presente com o termo *Verwerfung*.* (Idem, p.231)

Se nem todo psicótico surta, se muitos sujeitos psicóticos podem manter-se firmes em seus tamboretos com os recursos significantes disponíveis, então é possível pensar num tratamento que devolva ao psicótico uma estabilidade fora do surto, assim como é possível também delimitar direções de tratamento para as psicoses sem desencadeamento de surto.

A ênfase no funcionamento estrutural das psicoses é o que permitirá situar um manejo específico da análise para esses sujeitos. Afinal, enquanto a reflexão de Lacan sobre as neuroses aponta a direção de um esvaziamento dos significantes aos quais o sujeito encontra-se alienado, a relação entre o imaginário e as psicoses parece apontar a direção contrária. Se, no caso da psicose, as balizas imaginárias são elemento organizador de um ponto onde estão ausentes as bordas que definem os limites do próprio eu, do Outro e, conseqüentemente, de suas relações com o mundo, o esvaziamento das referências imaginárias, que define a direção do tratamento dos sujeitos neuróticos, pode levar, na psicose, a uma desorganização psíquica que frequentemente conduz ao surto. São os casos em que a análise pode produzir efeitos que Lacan chamará, no *Seminário 1*, de despersonalização.

A direção do tratamento das psicoses aponta, portanto, a necessidade de uma construção.

Em segundo lugar, há o passo da escuta a ser oferecida ao sujeito psicótico. Freud, assim como Lacan, ensinaram a importância da escuta do delírio como porta de entrada para a compreensão das psicoses. Uma escuta guiada pelo que Lacan prudentemente chamou **tratamento possível** das psicoses, um tratamento que deve levar em conta as características de seu funcionamento particular, e que portanto não poderia tomar por modelo o tratamento da neurose.

No *Seminário 3*, Lacan relacionará a incompreensão do delírio psicótico com a concepção de anormalidade do delírio, herança da psiquiatria: "estabelecem logo de saída que se trata de um fenômeno anormal, e como tal, condenam-se a não compreendê-lo." (Idem, p.144)

Mesmo nos dias atuais, essa atitude ainda predomina em grande parte dos hospitais psiquiátricos. Embora seja possível encontrar raras e animadoras exceções, a escuta dos pacientes é mais frequentemente

orientada por um esforço de classificação, do qual o psiquiatra depende para medicar corretamente o paciente. Profissionais da saúde mental rendem-se todos os dias à rotina da internação no momento de crise, seguida pela terapia medicamentosa até a alta (que ocorre quando o delírio cede, efeito esperado da medicação), e do inevitável retorno ao hospital, algumas semanas, meses ou anos depois. Gravitam em torno dos serviços de pronto-socorro psiquiátrico, pacientes mergulhados em quadros delirantes que visivelmente seguem avançando, sob o peso de um tratamento que não visa outra coisa senão fazer o delírio calar. O delírio vai se tornando crônico porque a intervenção é ineficaz, mas acabamos com a impressão equivocada de que é a psicose delirante que tende a se tornar crônica, e não seu tratamento.

No *Seminário 2*, Lacan lembrará que "um delírio crônico demora em geral muito tempo para se constituir, é preciso que o sujeito faça um bruto esforço – em geral, ele leva nisto o terço da sua vida." (Lacan, 1954-55, p.306) Entre a primeira internação de Schreber e sua morte, ainda interno no sanatório de Dösen, passaram-se **trinta anos**. O delírio de Aimée se desenvolve rica e longamente durante **cinco anos** até seu atentado contra a atriz: "assim constituído, e apesar dos surtos ansiosos agudos, o delírio, fato a destacar, não se traduziu em nenhuma reação delituosa durante mais de cinco anos." (Lacan, 1932, p.167) Entretanto, se considerarmos as primeiras manifestações delirantes de Aimée, por ocasião de sua primeira gravidez, contaremos **dez anos** até sua internação, aos trinta e oito anos.

Aliás, não é incomum que psicoses delirantes graves e crônicas desenvolvam-se sem qualquer tipo de intervenção. Aimeé é claramente tomada de angústia e apresenta os primeiros sinais delirantes ao menos três anos antes de sua primeira internação [20], mas os familiares próximos apresentam uma evidente dificuldade de escutá-la e dar lugar a sua angústia. Perde-se assim a oportunidade de oferecer-lhe as referências que poderiam orientar e até mesmo conter o desenvolvimento de seu delírio. Conforme descreve Lacan em sua tese, Aimée tinha atitudes que "não podiam ser acolhidas com o discernimento que era necessário." (Idem, p.168) Ao mesmo tempo, "tentativas de explicação de seus tormentos foram brutalmente repelidas." (Idem, p.168) Sua angústia parece atingir o auge pouco antes do ataque à atriz. "É lamentável que não a tenham internado então", comenta Lacan. (Idem, p.168) Aimée se queixará da falta de escuta em carta escrita oito dias após sua prisão: "ninguém quis me escutar nem acreditar no que eu dizia." (Idem, p.170)

Assim, embora casos como o de Schreber ou Aimée levem a identificar nas psicoses perturbações extremamente graves, é preciso lembrar que tais perturbações só adquirem a forma clássica da loucura crônica delirante quando, por muitos anos, nenhuma escuta acolhe o delírio ou intervém de forma organizadora sobre ele.

São notáveis, entretanto, os efeitos da escuta do delírio. No caso Aimeé, isso é evidente. No dia em que é presa, logo após o atentado contra a atriz, ela relata a suas companheiras de cela seu drama e, pela primeira vez desde o início de seu longo processo delirante, não só é escutada, mas acolhida e apoiada. "Suas companheiras aquiescem, encorajam-na e aprovam-na", escreve Lacan. (Idem, p.170) Essa escuta – e não o fato de ter sido punida com a prisão – terá sobre ela um efeito organizador [21]. Alguns dias depois, Aimée tem uma crise de choro e, surpreendendo a todas, volta atrás em suas queixas, afirmando: "esta atriz não tinha nada contra mim." (Idem, p.170) Na descrição de Lacan, "todo o delírio caiu ao mesmo tempo, (...) toda a fragilidade de suas ilusões megalomaniacas surge para ela ao mesmo tempo que a inanidade de seus temores" (Idem, p.170)

Algo na escuta oferecida a Aimée reduz o delírio e a angústia, e parece trazê-la de volta à realidade. Por ocasião da internação, Lacan observará que "os temas do delírio em seu conjunto, e não só as queixas da doente contra sua vítima, estão (...) completamente reduzidos." (Idem, p.153) Aimée poderá então relatar seu drama desde uma outra posição: "ao mesmo tempo em que conta, com precisão, não só os episódios principais de sua vida e suas respectivas datas, mas até suas perturbações mentais, mostra-se capaz de analisar com bastante penetração introspectiva." (Idem, p.153)

Esse efeito da escuta, somado às contribuições teóricas de Freud e Lacan à compreensão do funcionamento das psicoses, permitirá definir e orientar o tratamento das psicoses no sentido de um esforço de estabilização que considere, ao mesmo tempo, as particularidades do funcionamento das psicoses (decorrentes da forclusão) e os recursos estruturais dos quais os sujeitos psicóticos dispõem para alcançar essa estabilização.

## Delírio e metáfora delirante na estabilização das psicoses

Uma das grandes contribuições de Freud ao tratamento das psicoses foi, portanto, ter situado o delírio como uma tentativa de cura: "a formação delirante, que presumimos ser o produto patológico é, na realidade, uma tentativa de restabelecimento, um processo de reconstrução." (Freud, 1911, p.94-95)

Tal concepção fornece indicativos importantes para delimitar a direção de tratamento, uma vez que permite compreender tanto o desencadeamento da crise psicótica como os recursos dos quais o sujeito dispõe para resolvê-la.

Quinet, em *Teoria e clínica das psicoses*, lembrará que, para Freud, o delírio é um remendo onde o que há, originalmente, é uma fenda na relação do sujeito com o mundo externo. (Quinet, 1997, p.30) A esta fenda Lacan chamará, no *Seminário 3*, real não simbolizado.

*Quando, em condições especiais que deverão ser precisadas, alguma coisa aparece no mundo exterior que não foi primitivamente simbolizada, o sujeito se vê absolutamente desarmado (...). O que se produz então tem o caráter de ser absolutamente excluído do compromisso simbolizante da neurose, e se traduz em outro registro, por uma verdadeira reação em cadeia ao nível do imaginário.* (Lacan, 1955-56, p.104)

O surto delirante é desencadeado pela emergência, no real, de algo para o qual falta, ao psicótico, uma resposta significativa. A forclusão é a falta desse recurso simbólico, que faz com que o sujeito se depare com o que Lacan denomina, no *Seminário 3*, um buraco: "a psicose consiste em um buraco, uma falta ao nível do significante." (Idem, p.229)

*Um mínimo de sensibilidade que nosso ofício nos dá nos faz ver claramente algo que se encontra sempre no que se chama de a pré-psicose, a saber, o sentimento de que o sujeito chegou à beira do buraco. Isso deve ser tomado ao pé da letra. (...) Trata-se de conceber, não de imaginar, o que se passa para um sujeito quando a questão lhe vem dali onde não há significante, quando é o buraco, a falta que se faz sentir como tal.* (Idem, p.230-231)

Não havendo significante que lhe permitiria abordar simbolicamente esse buraco, o psicótico se vê tomado da angústia de estar diante de sua aproximação: "Pode-se falar da aproximação de um buraco? Porque não? Não há nada mais perigoso que a aproximação de um vazio." (Idem, p.229)

É da aproximação desse vazio que o psicótico nos fala em sua angústia pré-surto. Ele se vê confrontado, como afirma Lacan, com uma "significação derrisória, que indica a hiância, o buraco, em que nada de significante pode responder no sujeito." (Idem, p.319) Segundo Lacan, "é precisamente na medida em que esse significante é chamado, evocado, interessado, que surge em torno dele o aparelho puro e simples da relação com o outro, o atabalhoamento vazio." (Idem, p.319)

Se o surto é o contato com o real ameaçador e a ausência de recursos simbólicos para abordá-lo, se o delírio é o esforço empreendido pelo sujeito para lidar com esse real que ameaça, a direção do tratamento que visa a estabilização do sujeito psicótico deverá, portanto: em primeiro lugar, situar a angústia particular de cada sujeito [22]; e, a partir daí, auxiliá-lo na construção de referências que, assim como o delírio, cumpram a função de servir de baliza e de referência organizadora desse ponto de angústia.

No caso de Schreber, Lacan definirá esse ponto específico de angústia como a dificuldade devido à não simbolização do feminino: "o presidente Schreber jamais integrou de forma alguma, tentaremos vê-lo no texto, nenhuma espécie de forma feminina." (Idem, p.102) Daí Lacan destacar o pensamento "como seria ser uma mulher no coito" [23] como fundamental no desencadeamento do surto:

*Que relação há entre a emergência no eu – e de uma forma, sublinho, isso, não-conflituosa – do pensamento de que seria belo ser uma mulher sendo copulada, com a concepção em que o delírio chegado a seu grau de acabamento se desenvolverá em toda a sua força, ou seja, que o homem deve ser a mulher permanente de Deus? Cabe, sem dúvida alguma, aproximar esses dois termos – a aparição primeira desse pensamento que atravessou o espírito de Schreber, então*

*aparentemente são, e o estado terminal do delírio (...) O pensamento do início nos parece legitimamente como a entrevista do tema final. (Idem, p.77)*

A hipótese freudiana é a de que a formulação **eu o amo** (que ele interpreta como um desejo homossexual recalçado) sofreria deformação e resultaria numa das formas delirantes: delírios de perseguição (eu não o amo / eu o odeio / ele me odeia / ele me persegue); erotomania (eu não o amo / eu a amo / ela me ama); delírio de ciúme (eu não o amo, é ela que o ama).

No *Seminário 3*, entretanto, Lacan fará uma advertência a respeito da suposta homossexualidade de Schreber:

*Freud supõe uma homossexualidade latente que implicaria uma posição feminina – é aí que está o salto. Ele fala de uma fantasia de impregnação fecundante como se a coisa fosse evidente, como se toda aceitação da posição feminina implicasse além disso esse registro tão desenvolvido no delírio de Schreber, e que termina por fazer dele mulher de Deus. (Lacan, 1955-56, p.345-346)*

Lacan mostrará que, na psicose, algo da própria sexualidade ficaria não simbolizado para o sujeito. Duas décadas mais tarde, em "O aturdido", ao retornar brevemente à psicose de Schreber, mencionará um efeito de **empuxo à mulher** presente no caso (Lacan, 1972, p.460). Mas já no *Seminário 3*, adiantará que o delírio de Schreber...

*...logo de saída se apresenta sob a forma de uma questão sobre seu sexo, um apelo que lhe vem de fora, como na fantasia – como seria belo ser uma mulher sendo copulada. O desenvolvimento do delírio exprime que não há para ele nenhum outro meio de realizar-se, de afirmar-se como sexual, senão admitindo-se como uma mulher, como transformado em mulher. É o eixo do delírio. (Lacan, 1955-56, p.286)*

A dificuldade de situar a própria sexualidade devido à falta da referência fálica já é clara para Lacan desde o *Seminário 3* [24]

**Ser mulher**, para Schreber, não é algo que se coloque como questão ou dúvida [25], é resposta delirante que aparece com a força de uma certeza. É uma evidência clara da observação de Lacan no *Seminário 3* de que, nas psicoses, a resposta veio antes da questão (Idem, p.230). Enquanto a histérica se coloca a questão **o que é ser uma mulher?**, Schreber responde com sua certeza delirante: **sou mulher – A mulher**: mulher escolhida por Deus para gerar uma nova raça de homens sobre a Terra. O que que não foi simbolizado, a ordenação dos sexos na partilha fálica, desencadeia a angústia e retorna sob a forma do delírio.

No caso Aimée, a angústia parece estar associada a um tema que persiste: "eu fiz isto porque queriam matar meu filho" (Lacan, 1932, p.154) O elemento desencadeador do delírio é, aparentemente, a gravidez e o temor que seu filho viesse a morrer. As primeiras manifestações delirantes coincidem com a primeira gravidez e giram em torno de um pensamento: "Eles querem a morte de meu filho. Se esta criança não viver, eles serão responsáveis." (Idem, p.155-156) Os mesmos pensamentos retornam na segunda gravidez e permanecem após o nascimento da criança: "Eu temia muito pela vida de meu filho." (Idem, p.160)

Em ambos, é clara a função do delírio no esforço empreendido pelo sujeito de ordenação de um ponto de angústia [26]. Uma ordenação que tem as propriedades do imaginário: fechamento de sentido na certeza delirante; não-dialetização; relação não simbolizável com a falta que, conseqüentemente, toma o vulto de ameaça contra o eu, ameaça de desaparecimento, despedaçamento, morte, agressão [27]. Mas uma ordenação que, tanto no caso de Schreber quanto no de Aimée, não conta com qualquer tipo de auxílio – é um esforço solitário e errante que produz isolamento e graves prejuízos ao laço social.

Daí a importância de um manejo clínico que considere a necessidade de atenção aos efeitos sociais da construção delirante. A intervenção analítica sobre o delírio deve sustentar-se não apenas na produção de uma construção delirante que funcione no sentido da estabilização, mas, principalmente, na aposta de que tal construção cumpra a função de viabilizar a inserção social do sujeito psicótico [28]

Um exemplo desse esforço de estabilização que inclui o laço social é a produção escrita de um texto. Tanto Schreber, como Aimeé e Joyce entregam-se a essa tarefa. Acrescentemos à lista o recente caso de Donna Williams, tardiamente diagnosticada como autista (aos vinte anos de idade), que tornou-se conhecida nos anos noventa por suas publicações autobiográficas.

Williams relata em seu site a importância de seu primeiro livro, *Nobody Nowhere*, como tentativa desesperada de dar sentido a sua vida:

*No caos e desorientação daquele tempo escrevi minha autobiografia, Nobody Nowhere, numa última tentativa desesperada de entender onde estivera e indagar se haveria alguma esperança além daquilo que eu lutara para construir como 'vida'. O livro, primeiro de nove livros que publiquei, foi deixado para trás no Reino Unido naquela época e tornou-se um bestseller internacional por acidente, lido por milhões de pessoas ao redor do mundo, e a primeira publicação mainstream de uma autobiografia de alguém diagnosticado como 'autista'.*  
(Williams, <http://www.donnawilliams.net> Tradução nossa)

Com uma infância marcada pelas típicas dificuldades de uma criança com um não-diagnosticado quadro grave de psicose – deficiências de linguagem que resultavam em importantes dificuldades de comunicação, problemas de comportamento decorrentes de agitação motora, desordens alimentares que deixavam-na doente a maior parte do tempo – o drama de Donna Williams é existencial: já adulta, ela dirá que, para ela, é difícil "ser um ser vivo e falar autenticamente" (Williams *apud* Maleval, 2009, p.9) Os tratamentos a que se submete a partir do diagnóstico de autismo seguem revelando sua dificuldade em definir-se na existência: "urrava em mim um impulso à deriva" (Idem, p.9).

É nesse contexto que o livro de Williams tem lugar. É sua "última tentativa desesperada de entender onde estivera e indagar se haveria alguma esperança além daquilo que lutara para construir como vida." Maleval comenta que "uma das motivações de sua primeira obra tinha sido o de reler sua vida, para compreender a sua '**coerência interna**'; uma pesquisa para encadear '**os elos do passado**', a fim de construir sobre as fundações." (Idem, p.10) A publicação tem, claramente, a função de organização subjetiva, é ela que deverá trazer coerência à relação de Donna Williams com a vida.

As *Memórias* de Schreber, escritas durante a internação em Sonnenstein na época em que inicia um processo para recuperação de sua capacidade civil, revelam igualmente a importância e o papel da escrita em seu esforço de recuperação. Os elementos centrais do delírio dão contorno ao ponto de angústia, mas o que dá ao delírio seu eixo de estabilização é a vontade de mostrar ao mundo que se recuperara, através da publicação de sua obra. A preocupação de Schreber com a credibilidade do trabalho transforma-o, entretanto, em tarefa de consequências grandiosas:

*Considero possível e até mesmo provável que o futuro desenvolvimento de meu destino pessoal, a divulgação de minhas idéias religiosas e o peso dos motivos que se imporão para o reconhecimento da sua exatidão provocarão nas concepções religiosas da humanidade uma reviravolta como nunca houve outra igual até hoje na história. Não desconheço os perigos que podem resultar de um abalo de todos os sistemas religiosos existentes. Mas confio no poder vitorioso da verdade, que terá força suficiente para compensar os prejuízos transitórios que poderiam derivar de uma confusão religiosa das mentes.* (Schreber, 2006, p.225)

Grandiosa também é a tarefa de Joyce, que com sua obra pretendia manter críticos e leitores ocupados por ao menos trezentos anos. Mas enquanto as limitações de Schreber como escritor o condenaram a morrer interno em hospital psiquiátrico, com uma obra sem qualquer prestígio literário (embora imortalizado por Freud, como caso exemplar de paranóia), Joyce encontrou reconhecimento mundial como um dos maiores escritores do século XX.

Também no caso Aimeé, o lugar da escritora, da romancista famosa, aparece na função de eixo organizador do delírio, sustentado no laço social. Aimeé acredita estar destinada a ser uma carreira de mulher de letras e ciências [29], tarefa grandiosa que lhe permitirá contribuir para o "desaparecimento do reino da maldade sobre a terra" (Lacan, 1932, p.164), inclusive daqueles que julga quererem fazer mal a seu filho. Todos os esforços empreendidos para a publicação de suas denúncias pelos jornais, assim como os esforços para a publicação de seu livro (chega até a escrever ao príncipe, fazendo-lhe um apelo nesse

sentido) não são apenas uma tentativa de dar contorno à angústia do temor de que algo aconteça a seu filho, mas também de dar um sentido a sua própria existência.

Aimée afirma que teria largado tudo, até mesmo o filho, para ir aos Estados Unidos em busca do sucesso. (Idem, p.157) Seus dois romances são escritos, segundo Lacan, de um só fôlego e numa "atmosfera febril" (Idem, p.176). Lacan observa que eles não possuem nenhuma particularidade tipográfica, o que os distingue da "apresentação habitual dos escritos dos paranóicos interpretantes: maiúsculas iniciais nos substantivos comuns, sublinhas, palavras destacadas, vários tipos de tinta, todos traços simbólicos das estereotipias mentais." (Idem, p.176) Tampouco possuem qualidades literárias, mas as recusas em publicá-los são entendidas por Aimeé como zombaria dos editores. (Idem, p.168) Pouco antes do atentado contra a atriz, Aimeé recebia mais uma recusa: "ela depositava suas últimas esperanças nos romances enviados à livraria G. Daí sua imensa decepção, sua reação violenta quando eles lhe são devolvidos com uma recusa." (Idem, p.168) Uma reação que é, aliás, muito comum na psicose, na medida em que é a reação diante da recusa do que poderia dar um sentido a sua existência, é seu avesso não simbolizável.

Até mesmo no caso do Homem dos Lobos, é possível atribuir à publicação de um livro um importante efeito estabilizador – ainda que não se trate de um livro escrito pelo paciente, mas do caso clínico publicado pelo próprio Freud. Quinet sugere, no livro *Psicose e laço social*, que Serguei Pankejeff teria encontrado, na nomeação **Wolffmann**, essa estabilidade, de tal forma que ele passa a assinar "Homem dos Lobos" depois de seu tratamento com Freud (Quinet, 2006). A hipótese de Quinet permite entender o efeito desorganizador da doença de Freud para o Homem dos Lobos, que resultará no episódio delirante que o levará ao tratamento com Ruth Brunswick.

## Conclusões

Conforme pudemos ver ao longo deste artigo, os primeiros seminários de Lacan contém indicações fundamentais dos caminhos que o levarão a sustentar a aposta em um tratamento possível das psicoses pela psicanálise. Caminhos traçados pela consideração da particular relação do psicótico com a linguagem, efeito da forclusão, que se evidencia no caráter essencialmente imaginário da linguagem que se apresenta nos delírios.

Se, como nos ensinou Freud, o delírio é uma tentativa de cura, a grande contribuição da psicanálise ao tratamento possível das psicoses está em ter reconhecido importância desse esforço delirante do psicótico, que indica que a cura, na psicose, diferentemente do que ocorre com a neurose, não está do lado do esvaziamento, mas da construção. Caberá à análise acompanhar o sujeito na construção de uma suplência que lhe permita lidar com o ponto de desestabilização, ou seja, com o forcluído, localizável e definível pelo trabalho da análise.

Tal é o esforço, solitário e errante, de Schreber, e também de Aimée, que mostram que nem toda construção delirante é bem sucedida nessa tarefa. E, neste ponto, a comparação com a neurose é norteadora.

Na neurose, o que responde a esse ponto de angústia é o recurso simbólico ao significante fálico, que faz com que a angústia seja ordenada simbolicamente, como temor da castração, e permite operar dialeticamente com a realidade, pela oposição falo-castração.

A função da análise será a de auxiliar o sujeito psicótico na construção de balizas imaginárias que façam suplência à função forcluída da metáfora paterna e do falo na neurose. Nesse sentido, sua eficácia será maior na medida em que a construção delirante cumprir a função forcluída do significante fálico, a de permitir uma abordagem dialética da realidade.

É o que Lacan chamará, no *Seminário 3*, dialética imaginária: "o estudo do delírio de Schreber tem o interesse eminente de nos permitir discernir de maneira desenvolvida a dialética imaginária." (Lacan, 1955-56, p.105) Trata-se de uma dialetização que funcionaria em espelho, pela oposição de dois termos: "(...)o delírio nos mostra o jogo das fantasias em seu caráter absolutamente desenvolvido de duplicidade. As duas personagens às quais o mundo se reduz para o presidente Schreber são feitas uma em relação à outra, uma oferece à outra sua imagem invertida." (Idem, p.105)

Não sendo possível ao psicótico operar com o significante fálico, é necessário encontrar recursos significantes que permitam dar ao ponto desencadeador de angústia um tratamento de linguagem que lhe permita tratar como negatividade imaginária o que o neurótico aborda enquanto falta simbólica.

É nisso que o delírio cumpre sua função de suplência, distingue-se do delírio clássico do louco psicótico, e pode ser chamado de metáfora delirante.

Ademais, não é sem importância que tal construção esteja sustentada na possibilidade de inserção social do delírio, ou seja, sua capacidade de produzir laço social – tarefa em certa medida bem sucedida por Joyce e Donna Williams (e, de certa forma, pelo Homem dos Lobos), mas que fracassa no caso de Schreber e Aimée. É o que delimita a linha divisória entre a patologia e a cura na psicose.

Evidentemente, o tema não se esgota aí, uma vez que Lacan abordará essa estabilização de maneiras diferentes ao longo de seu ensino. Entretanto, o inestimável valor das contribuições iniciais de Lacan ao entendimento do funcionamento psicoses está na indicação – rigorosa e precisa, e extremamente precoce em sua obra – de que há tratamento possível das psicoses pela psicanálise.

## Notas

[1] Também Lacan, no *Seminário 3*, afirmava: "das duas coisas uma – ou o delírio não pertence em nenhum grau ao domínio que é o nosso de analistas, não tem nada a ver com o inconsciente – ou ele está na dependência do inconsciente, tal como nós (...) acreditamos poder elaborá-lo no curso destes últimos anos." (Lacan, 1955-56, p.139) Desde Freud, e passando por Lacan, a questão se coloca: a psicose pode ser tratada pela psicanálise? Ela pode ser incluída nesse domínio que é o nosso? Se a medicação segue sendo a forma mais usual de tratamento do psicótico delirante, é porque a resposta talvez permaneça, ainda hoje, um tanto obscura até mesmo para os próprios psicanalistas.

[2] LACAN, Jacques (1932). *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade*. Ed. Forense Universitária, RJ, 1987.

[3] Embora essa articulação seja uma das maiores contribuições de Lacan para o avanço da teoria e do manejo clínico das psicoses, situar a psicose como o que "não funciona" em relação à neurose conduz a um problema que levará muito tempo para ser resolvido teoricamente: o entendimento da psicose como uma estrutura clínica "menor" em relação à neurose, seja do ponto de vista da patologia (considerada mais grave), do desenvolvimento (considerado "aquém" da neurose), da inteligência, etc. No livro *A forclusão*, por exemplo, a psicose é apresentada, poética mas inadvertidamente, como do lado da exclusão, do exílio, fora de toda inscrição: "a forclusão é o nome da **fratura** que os encerrou **fora de toda inscrição, fora** das pegadas dos nossos sonhos, do céu dos nossos pensamentos, da casa da nossa dor ou da nossa alegria. (...) **O exílio fratura a memória**; as fotografias de família **desapareceram**, os objetos do lar foram **dispersados, não há mais marcas**." (Rabinovich, 2001, p.8. Grifo nosso) Sabemos que o próprio Lacan oferecerá importantes elementos teóricos que permitirão superar essa dificuldade e pensar a psicose em relação à neurose sem, necessariamente, situá-la como melhor ou pior (que é, aliás, a tendência de toda ordenação fálica das questões, mais uma dificuldade na abordagem do problema).

[4] As *Memórias* são escritas em 1900, durante sua internação em Sonnenstein, na mesma época em que começa a se interessar por sua situação legal e inicia um processo para recuperação de sua capacidade civil. A função desses escritos na tentativa de recuperação de Schreber é inegável.

[5] Também no caso Aimeé, como observa Lacan, "todos os elementos tumultuados da atualidade são utilizados pelo delírio." (Lacan, 1932, p.160)

[6] O mesmo ocorre no caso Aimée (Lacan, 1932), que permanece longos anos presa a sua crença delirante. É importante lembrar, entretanto, que ocorre um abalo na crença delirante logo após sua prisão, que comentaremos adiante.

[7] Esse ponto traz questões importantes em relação ao final de análise no trabalho pela via simbólica. A questão que se coloca é: quando podemos afirmar que chegou-se ao sentido último de um sonho, de um

sintoma? No *Seminário 8*, Lacan afirmará: "é preciso realmente admitir que não existe em ninguém qualquer elucidação exaustiva do inconsciente, por mais longe que seja levada uma análise." (Lacan, 1960-61, p.184)

[8] Reproduzimos aqui a grafia tal como aparece na tradução para o português do texto original de Schreber, *Memórias de um doente de nervos*. Paz e Terra, SP, 2006. 3a ed.

[9] Este sentido do qual o sujeito não se apropria e que parece vir do exterior está frequentemente presente na relação do psicótico com os próprios sonhos: o sonho não é enigma a decifrar, ele é mensagem plena de um sentido que o sujeito toma como imperativo exigindo resposta. Assim como no delírio, a relação com o sonho é de certeza. Um exemplo é o da mulher que, estando abrigada por ter sido agredida e ameaçada de morte pelo marido, acorda certa manhã anunciando: "Sonhei que ele me dizia para voltar. Preciso ir para casa."

[10] Este termo é utilizado por Saussure para abordar o uso do significante dentro de uma determinada comunidade linguística onde o que se observa é que, embora haja uma aparente liberdade na escolha do significante, uma vez que ele é escolhido não haveria possibilidade de substituição. O psicótico parece revelar com mais clareza a imutabilidade daquilo que para o sujeito se torna signo, que é o que Saussure chama *carta forçada*: "Diz-se à língua: 'Escolhe!'; mas acrescenta-se: 'o signo será este, não outro'." (Saussure, p.85) O que distingue o uso que o psicótico faz dessa carta forçada e o uso de um significante dentro de uma comunidade linguística é que, no caso da psicose, esse uso cria neologismos, forclui o sentido social, compartilhável, do significante.

[11] Ver LACAN, Jacques. O seminário sobre "A carta roubada" (1955). In: *Escritos*. Jorge Zahar Editor, RJ, 1998.

[12] Presente, evidentemente, também na neurose, quando se considera o aspecto social do uso da língua, o fato de que a comunicação só é possível dentro de uma certa comunidade linguística porque se sustenta na vertente imaginária da linguagem.

[13] No *Seminário 9*, Lacan propõe uma distinção entre *signo* enquanto "representa algo para alguém" (Lacan, 1961-62, p.136) e o *significante* enquanto "representa o sujeito para outro significante" (Idem, p.136). Enquanto na neurose a significação é efeito metafórico que resulta da associação entre significantes (e não de seus significados), na psicose a significação (delirante) é efeito de uma relação fechada entre o significante e o significado, evidenciando o aspecto *imaginário* da linguagem. Se na neurose o significante substitui o sentido recalcado que o trabalho da análise irá buscar, na psicose temos o aparecimento do significante em seu valor de signo, não admitindo qualquer possibilidade de dialetização (a não ser a dialetização imaginária, da qual trataremos adiante). A evidência mais importante é o próprio delírio e o valor de *signo* que seus elementos portam, ou o neologismo e sua inequívoca significação para o sujeito que o produz. Significante e significado estão aderidos de tal forma na significação delirante, que impossibilitam aquela que é a propriedade mais evidente do valor simbólico da linguagem, o deslizamento do significado sob o significante. Esse deslizamento é, ao mesmo tempo, a condição da metáfora e seu efeito.

[14] Ver LACAN, Jacques. A significação do falo (1958). In: *Escritos*. Jorge Zahar Editor, RJ, 1998.

[15] Entretanto, na própria teoria psicanalítica, há uma expressão que poderíamos chamar forclusiva. Trata-se de uma proposta de abordagem das estruturas clínicas na infância, sustentada pela curiosa construção: **psicoses não-decididas da infância**. (Bernardino, 2004) Temos, nessa construção, um interessante exemplo de afirmação de algo que, em seu contexto mais geral, é exatamente o que se pretende negar. Ora, se há um "não-decidido" na infância, porquê afirmar que se trata da psicose? A presença do termo **psicose** revela, paradoxalmente, na própria formulação **psicoses não-decididas**, aquilo que está sendo negado: que haja psicose na infância. Ao invés de afirmar que as estruturas são não-decididas na infância, optou-se pela afirmação de que as psicoses – que segundo a autora "não existem" na infância – são não-decididas. Consequentemente, o que fica forcluído é, justamente, a psicose. Ela entra inadvertidamente, ali onde se procura deixá-la fora. O sentido da construção é negativo: não existem psicoses na infância porque a estrutura, na infância, é não-decidida. Mas a frase afirma o que nega: **as psicoses** são não-decididas na infância. O que faz o termo "psicose" aí? Ele revela o que se

procurou forcluir. Vale observar que, embora essa concepção de um não-decيدido estrutural, que deixaria a criança numa "encruzilhada estrutural entre a neurose e a psicose" (Revista *Psicose*, 2007, p.65), seja discutível do ponto de vista teórico, há uma preocupação clínica legítima que a sustenta: o temor dos efeitos nocivos de um diagnóstico de psicose na infância. (Campanário, 2008, p.135) Mas será que em nome dessa preocupação (que de fato merece atenção e manejo cuidadoso na clínica) é necessário que abrir mão deste instrumento norteador da escuta que é a hipótese diagnóstica estrutural?

[16] Tal esforço, por não contar com o elemento fálico que dá a estrutura da articulação dialética de uma relação com o mundo sustentada no par presença-ausência, só pode sustentar-se no que podemos chamar, utilizando uma expressão de Lacan, dialética imaginária. Voltaremos a esse ponto adiante.

[17] Um exemplo dessa dificuldade é o da psicótica que, ao ser questionada em sua crença delirante de que não era preciso falar, porque a analista lia seus pensamentos, reage agressivamente, agarrando-se ainda mais à certeza de seu delírio: "eu sei que você lê meus pensamentos! Você está tentando me enganar? Está achando que sou idiota?"

[18] Sabemos que Aimée foi ao encontro da atriz com uma faca na bolsa, o que seria um importante indicativo de premeditação do ataque. Entretanto, todo o contexto que permeia o ataque – a angústia de Aimeé na ocasião, as preocupações que a tomam quando decide ir ao encontro da atriz, sua necessidade de conversar com ela – permitem situá-lo também do lado de uma *passagem ao ato*.

[19] São os casos que alguns analistas têm recentemente nomeado de "psicoses ordinárias" (Miller, 2005), dando um novo nome para um fato já há muito observado por Lacan: que os psicóticos podem encontrar, no mundo, na vida, muletas imaginárias que lhes dêem condição de manter uma estabilização, independente de qualquer tratamento, seja ele analítico ou não. Tais psicoses são obviamente mais difíceis de diagnosticar que as psicoses em surto, mas qual seria a vantagem de dar-lhes um novo nome?

[20] Aimée tem 28 anos quando engravida pela primeira vez. É durante essa primeira gravidez que começam a aparecer os primeiros sinais delirantes, que aumentam com o nascimento de um primeiro filho natimorto, e adquirem ainda mais importância durante a gravidez do segundo filho, que nasce quando ela já completara 30 anos. Mas Aimée não parece receber nenhuma forma de acolhimento a essa angústia ao longo de todo esse período. Será internada quando seu segundo filho, ao qual ela dedica cuidado excessivo e delirante, já completara catorze meses, três anos depois do início de seus distúrbios.

[21] O diagnóstico psiquiátrico de paranoia de autopunição faz pensar não apenas que Aimée comete o ato tendo a intenção de ser punida, mas que a punição teria, em si, efeitos organizadores. Lacan mencionará, em sua tese, até mesmo uma "satisfação da pulsão autopunitiva" (Lacan, 1932, p.278) como determinante da cura na paranoia de autopunição. Uma análise atenta do caso permite, entretanto, fazer uma leitura do ataque na perspectiva de uma *passagem ao ato*, o que implica considerar que não se tratou de um ato calculado, mas da resposta do sujeito (muito comum nas psicoses, aliás) diante de uma perda abrupta de seu lugar diante do Outro. Não há indicação de que Aimée tenha ido ao encontro da atriz com a intenção de atacá-la. Inicialmente, seu anseio é conversar com a atriz. "Já há algum tempo que a Sra. A tinha a intenção de pedir explicações à atriz. Atacou-a porque a viu fugir." (Idem, p.150) O ataque pode ser interpretado, nesse sentido, como ato impensado que se segue à recusa da atriz, e não ato calculado que visa punição. Vale lembrar também a afirmação de Lacan de que "nenhum alívio se segue ao ato." (Idem, p.169) É essa diferença que parece colocá-lo do lado da *passagem ao ato*, comparável à bofetada que Dora dá no Sr. K na cena do lago, e à tentativa de suicídio da jovem homossexual que se joga nos trilhos do trem, trabalhadas por Lacan no *Seminário 10*.

[22] No *Seminário 3*, Lacan perguntará: "Qual a significação que, no caso do presidente Schreber, foi assim aproximada? Que significante foi portanto chamado, cuja falta produziu um tal transtorno num homem que até ali estava perfeitamente conformado ao aparelho da linguagem, na medida em que ele estabelece a relação corrente com seus semelhantes? A ausência de que significante pode explicar que a repetição da fala se torne para ele o modo de relação eletivo com um outro, que a alteridade seja reduzida ao registro único da alteridade absoluta, quebrando, dissipando a alteridade de todos os seres de seu meio?" (Lacan, 1955-56, p.319) A pergunta de Lacan é: "o que será que torna subitamente insuficientes as muletas imaginárias que permitiam ao sujeito compensar a ausência do significante?" (Idem, p.233)

[23] "Um dia", escreve Schreber, "de manhã, ainda deitado na cama (não sei mais se meio adormecido ou já desperto), tive uma sensação que me perturbou da maneira mais estranha, quando pensei nela depois, em completo estado de vigília. Foi a ideia de que deveria ser realmente bom ser uma mulher submetendo-se ao coito. Essa ideia era tão alheia a meu modo de sentir que, permito-me afirmar, se me ocorresse em plena consciência, eu a teria rejeitado com tal indignação que, de fato, depois de tudo o que vivi nesse ínterim, não posso afastar a possibilidade de que ela me tenha sido inspirada por uma influência externa que estava em jogo." (Schreber *apud* Nasio, 2001, p.53)

[24] Com a teoria sobre o complexo de Édipo, Lacan mostrará a importância central do simbólico e do significante fálico na ordenação da sexualidade, lembrando que "as duas vertentes, macho e fêmea, da sexualidade, não são dados, não são nada que possamos deduzir da experiência." (Lacan, 1955-56, p.283) Mas vale lembrar que também a ordenação fálica da sexualidade, na neurose, não é recurso que resolva os impasses relativos ao feminino uma vez que, como afirmará Lacan em "A significação do falo", a relação com o falo "é de interpretação especialmente espinhosa na mulher." (Lacan, 1958, p.693). Tais impasses serão retomados por Lacan com o auxílio das fórmulas da sexuação, a partir do *Seminário 18*.

[25] Tal como acontece nas neuroses, especialmente na histeria, cujo exemplo paradigmático está na posição da Sra.K para Dora, como a representante do enigma *o que é uma mulher?*

[26] Na neurose, o que responde a esse ponto de angústia é o recurso simbólico do significante fálico, que faz com que o ponto de angústia seja ordenado simbolicamente, como temor da castração. É esse o recurso que Lacan afirma estar forcluído na psicose.

[27] Em *O simbólico, o imaginário e o real* Lacan lembrará que a relação com a morte (os rituais, o enterro dos mortos, etc) é essencialmente simbólica e que, no registro imaginário, a morte se apresenta como "elemento de nadificação final." (Lacan, 1953 (2), p.38) Do ponto de vista imaginário, é a angústia de nadificação, de desaparecimento do eu, que vem responder quando essa lógica não funciona. A lógica simbólica produz para a articulação da falta nesse ponto que seria, como afirma Lacan, "a fonte da possibilidade de transação simbólica do real." (Idem, p.38)

[28] Na década de setenta, depois de ter desenvolvido, no *Seminário 17*, sua teoria dos discursos (Lacan, 1969-70) Lacan definirá o psicótico como aquele que está na linguagem, mas não no discurso (Lacan, 1972), ressaltando justamente o que se passa em termos do laço social na psicose. Daí ser possível pensar que a produção delirante, que funciona no sentido da estabilização, só pode ser considerada cura na medida em que ela funcione como suplência ao laço social. É o que propõe Quinet, no livro *Psicose e laço social*, "lançar as bases para se pensar o *fora-do-discurso da psicose e suas tentativas de laço social*." (Quinet, 2006, p.10)

[29] "Sr Doutor – escreve ela ainda num bilhete de tom extremamente correto, no décimo-quinto dia de sua reclusão – gostaria de pedir-lhe para que fizesse retificar o juízo dos jornalistas a meu respeito, chamaram-me de *neurastênica*, o que pode vir a prejudicar minha futura carreira de mulher de letras e de ciências." (Lacan, 1932, p.170)

## Bibliografia

ARRIVÉ, Michel. Linguagem e psicanálise, linguística e inconsciente. Jorge Zahar Editor, RJ, 1999.

BERNARDINO, Leda Maria Fischer. As psicoses não-decididas da infância: um estudo psicanalítico. Casa do Psicólogo, SP, 2004.

CAMPANÁRIO, Isabela Santoro. *Espelho, espelho meu*. Agalma, Salvador, 2008.

FREUD, Sigmund (1900). Interpretação dos sonhos. In: *Obras completas*. Imago Editora, RJ, 1980.

FREUD, Sigmund (1911). Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia.

FREUD, Sigmund (1916-17). Conferências Introdutórias sobre Psicanálise. Conferência XVII: O sentido dos sintomas.

FREUD, Sigmund (1918). História de uma neurose infantil.

LACAN, Jacques (1932). *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*. Ed. Forense-universitária. RJ, 1987.

LACAN, Jacques (1951). Intervenção sobre a transferência. In: *Escritos*. Jorge Zahar Editor, RJ, 1998.

LACAN, Jacques (1953) (1). Função e campo da palavra. In: *Escritos*. Jorge Zahar Editor, RJ, 1998.

LACAN, Jacques (1953) (2). O simbólico, o imaginário e o real. In: *Nomes-do-Pai*, Jorge Zahar Editor, RJ, 2005.

LACAN, Jacques (1954-55). *Seminário 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Jorge Zahar Editor, RJ, 1985.

LACAN, Jacques (1955) O seminário sobre "A carta roubada". In: *Escritos*. Jorge Zahar Editor, RJ, 1998.

LACAN, Jacques (1955-56). *Seminário 3: as psicoses*. Jorge Zahar Editor, RJ, 1988. 2a edição corrigida.

LACAN, Jacques (1956-57). *Seminário 4: a relação de objeto*. Jorge Zahar Editor, RJ, 1995.

LACAN, Jacques (1957). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: *Escritos*, Jorge Zahar Editora, RJ, 1998.

LACAN, Jacques (1958). De uma questão preliminar a todo tratamento possível das psicoses. In: *Escritos*, Jorge Zahar Editora, RJ, 1998.

LACAN, Jacques (1958) (2) A significação do falo. In: *Escritos*, Jorge Zahar Editora, RJ, 1998.

LACAN, Jacques (1960-61). *Seminário 8: a transferência*. Jorge Zahar Editor, RJ, 1992.

LACAN, Jacques (1961-62). *Seminário 9: a identificação*. Inédito.

LACAN, Jacques (1967). Alocução sobre as psicoses da criança. In: *Outros Escritos*, Jorge Zahar Editor, RJ, 2003.

LACAN, Jacques (1969-70). *Seminário 17: o avesso da psicanálise*. Jorge Zahar Editor, RJ, 1992.

LACAN, Jacques (1972). O aturdido. In: *Outros Escritos*, Jorge Zahar Editor, RJ, 2003.

MALEVAL, Jean-Claude. Qual o tratamento para o sujeito autista? In: *Revista Inter-Ação*, vol. 34, n.2, 2009. Tradução Paulo Sergio de Souza Jr.

MILLER, Jacques-Alain (org.). *La psicosis ordinaria*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

QUINET, Antonio. *Teoria e clínica da psicose*. Forense Universitária, RJ, 1997.

QUINET, Antonio. *Psicose e laço social*. Jorge Zahar, RJ, 2006.

RABINOVITCH, Solal. *A forclusão*. Jorge Zahar, RJ, 2001.

SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de linguística geral*. Editora Cultrix, SP, 2004. 26a edição.

---

SCHREBER, Daniel Paul. *Memórias de um doente de nervos*. Paz e Terra, SP, 2006. 3a edição.

WILLIAMS, Donna. *Nobody nowhere*. Avon Books, 1994.

Revista *Psicose. Aberturas da clínica*. APOA, Porto Alegre, Ed. Libretos, 2007.

## **El manejo de la transferencia en la psicosis. El secretario del alienado y sus implicaciones**

**Roberto Lopes Mendonça**

### **RESUMEN**

Este estudio parte de la unión de dos aforismos lacanianos en un intento de trabajar el "Secretario del alienado" como un posible tratamiento de la psicosis. Usaremos la primera clínica lacaniana, ya que este enfoque nos permite delimitar la psicosis que estamos dispuestos a estudiar: freudiana, extraordinaria, desencadenada; y nos permite trabajar con una teoría inicial de la estabilización de la psicosis propuesta por Lacan: la metáfora delirante. El primer aforismo trata del inconsciente a cielo abierto en la psicosis y se estudia junto con el concepto de forclusión, ilustrando los efectos de la psicosis provocada por esta apertura. El segundo trata de la transferencia como el momento del cierre del inconsciente y se estudia junto con el manejo de esta transferencia, intentando barrar el goce del Otro. A partir de la alegoría de la apertura y cierre del inconsciente, trabaja-se la propuesta del Secretario del alienado como un hacer activo del analista ante la palabra y la construcción del psicótico, intentando una manera de barrar el goce invasor, sin la utilización, por el psicótico, del recurso de la pasaje al acto, que podría perjudicar a los psicóticos y a terceros. Se concluye con una reafirmación de Lacan de que el secretario del alienado es algo que se debe buscar, no como en la crítica de los antiguos psiquiatras, secretarios de los alienados por la impotencia, sino como una posición activa del analista que, por dar crédito a la palabra de los psicóticos, promueve la búsqueda de su estabilización.

Palabras claves: psicosis, secretario del alienado, transferencia.

### **EL TRATAMIENTO DE LA PSICOSIS: IMPASSES INICIALES**

En el trabajo clínico con la psicosis, se hace cada vez más necesario buscar alternativas para escapar de las formas de tratamiento que sólo tratan los pacientes psicóticos a partir del saber propio de la ciencia, reafirmando la posición de este paciente como objeto. En el caso específico del trabajo psicoanalítico con psicosis, esta clínica comenzó con impasses que parecían insuperables. Las dificultades de trabajar con pacientes psicóticos condujo Freud a contraindicar el psicoanálisis a esta clientela por varias veces. Tenemos, por ejemplo, un texto de 1904- *Sobre psicoterapia* - en el que Freud afirma "las psicosis, (...), son, pues, inapropiados para el psicoanálisis, al menos tal como hoy lo practicamos" ([1905/1904] 1996, p250)\*. La principal razón planteada por Freud a esta contraindicación es que en la psicosis hay un abandono de las relaciones objetales ([1915] 1996). Vemos incluso la diferencia entre los nombres de las enfermedades propuesto por Freud: la paranoia y la esquizofrenia serían neurosis narcisistas, en oposición a la histeria y la neurosis obsesiva, neurosis de transferencia (GUERRA, 2010).

La modificación necesaria fue intentada por Lacan que, ya en sus primeros pasos en el psicoanálisis, ya se encontraba a las vueltas con la psicosis. La ruta de Lacan en psicoanálisis lo llevó a la famosa frase: "la psicosis es aquello ante lo cual el analista en ningún caso debe retroceder" ([1977] 2010, p9), poniendo fin a la cuestión de las contraindicaciones de la psicosis, manteniendo sin embargo, el cuidado de las entrevistas preliminares.

### **LA PRIMERA CLÍNICA LACANIANA Y LA PSICOSIS FREUDIANA**

Para ubicar el periodo histórico de la teoría lacaniana de que se trata en este estudio, vea lo que propone Alvarenga (2000) sobre dos clínicas lacanianas: una estructuralista, otra borromeana. Estas dos formalizaciones de la clínica Lacaniana son importantes para abordar la llamada psicosis ordinaria, lacanianas, no desencadenada; diferenciándolas de la psicosis freudiana, extraordinaria, desencadenada. De este modo, centraremos nuestro estudio en la primera clínica lacaniana y en la psicosis freudiana; no con la teoría lacaniana más tardía de la psicosis como el estudio de James Joyce, en el Seminario 23 - O sinthoma (Lacan, [1975-1976] 2007), su segunda clínica. Este aporte nos permitirá utilizar dos aforismos lacanianos ubicados en esta primera clínica para trabajar la idea del *Secretario del alienado* como una

propuesta de la dirección para el tratamiento de psicosis freudiana, como veremos en detalle más adelante.

## **EL SECRETARIO DEL ALIENADO: UNA PROPUESTA**

En el tercer seminario de Lacan ([1955-1956] 2002), sobre las psicosis, podemos destacar un punto importante para trabajar con esta estructura: la propuesta del Secretario del alienado. Esta propuesta surge como una inversión de valores vinculados a esta expresión - antes como una crítica de la impotencia de los alienistas y ahora, en la visión de Lacan, como una oportunidad de dar crédito a la palabra del alienado, tomando lo que dicen literalmente.

En la clínica con pacientes psicóticos podemos observar diferentes recursos para un posible tratamiento de la psicosis a partir de la teoría lacaniana. Tenemos el ejemplo de la suplencia en la arte, el pasaje al acto y también la estabilización por la metáfora delirante, enfoque de este trabajo.

En el primer aforismo, en su seminario 3, Lacan se refiere a un paciente y dice que lo caso clínico "hacia jugar a cielo abierto el inconsciente" (LACAN, [1955-1956] 2002, p73); en un segundo, en el seminario 11: "la transferencia es el medio por el que se interrumpe la comunicación del inconsciente, por el que el inconsciente se cierra de nuevo" (LACAN, [1964] 1998a, p125). Esta afirmación de Lacan hace una alusión a la transferencia como una forma de resistencia, más centrado en la clínica de la neurosis, pero hacemos una apuesta que esto también ocurre en la clínica de la psicosis. Este movimiento pulsante del inconsciente - abrir y cerrar - es lo que permite las formaciones del inconsciente en neurosis. En psicóticos, la ausencia de barra proporcionada por la forclusión del Nombre-del-padre, impide este cierre y el inconsciente pasa a producir fenómenos como los delirios.

## **EL INCONSCIENTE A CIELO ABIERTO Y LA FORCLUSIÓN**

Cuando usamos el aforismo lacaniano del inconsciente a cielo abierto en la psicosis, enfocamos principalmente a los efectos de la forclusión del Nombre-del-padre. Seguimos Lacan cuando dice que la forclusión es la condición primordial para psicosis (LACAN, 1998c), pero necesita una causa adicional para que la psicosis si desencadene (SOLER, 2007) hecho que ya se ha producido en las psicosis freudianas, desencadenadas. Este defecto simbólico trae un defecto en los efectos en el nivel del gozo (SOLER, 1993). Tenemos una célebre frase de Freud que también apunta a la misma dirección: "lo cancelado adentro retorna desde afuera" ([1911] 1996, p78). Esta frase se reanuda posteriormente por Lacan como "todo lo rehusado en el orden simbólico, en el sentido de la *Verwerfung*, reaparece en lo real" ([1955-1956] 2002, p21).

Dicho esto, es más fácil de comprender fenómenos tales como las alucinaciones en toda su gama, como los retornos en lo real que sólo se hicieron posibles gracias a este agujero que se abrió en lo simbólico, y el desastre resultante que se produce en la imaginación. Es alrededor de este agujero que el psicótico intentará reconstruir su mundo.

El análisis del texto de Schreber (FREUD, [1911] 1996, p78), Freud afirmó que "lo que nosotros consideramos la producción patológica, la formación delirante, es, en realidad, el intento de restablecimiento, la reconstrucción". Esta idea de tratar de curar por el delirio también está presente en Lacan cuando habla, en su seminario de las psicosis, sobre el caso Schreber ([1955-1956] 2002).

## **EL CIERRE DEL INCONSCIENTE Y EL MANEJO DE LA TRANSFERENCIA**

Asumiendo entonces las diferentes respuestas a la castración - represión en la neurosis y forclusión en la psicosis - empezamos a pensar, por lo tanto, sobre las características específicas y las distinciones para el manejo de la transferencia de estas estructuras. En la neurosis hay un investimento del paciente en los objetos del mundo exterior y en la psicosis hay un abandono de estos investimentos y es precisamente este manejo de la transferencia que nos llevará al siguiente aforismo lacaniano: "la transferencia es el medio por el que se interrumpe la comunicación del inconsciente, por el que el inconsciente se cierra de nuevo" (LACAN, [1964] 1998a, p125).

Si lo real es imposible de soportar y las formas clínicas son defensas contra el real (MILLER, 1996), pensamos que la metáfora delirante, la pasaje al acto y la suplencia en la arte son intentos para hacer frente a la falta de la metáfora paterna, que deja al psicótico lo real y su dureza. Lo manejo a la transferencia con el psicótico debe seguir el camino que pretende apaciguar esta real y dar la dirección de tratamiento como una salida menos peligrosa para él y para terceros.

Soler (1993) hace observaciones sobre cuál debe ser la posición de analista en relación con psicótico: en primer lugar, se abstengan de dar una respuesta cuando, en la relación dual, convoca el analista para llenar el vacío de forclusión por medio de su decir y a rellenar ese vacío con sus imperativos. Esta es la manera de evitar la erotomanía. En segundo lugar, actuar como una función del límite al goce del Otro. Este movimiento proporciona una inversión en la forma de tratar, si tenemos como base la neurosis. Si en el neurótico hay una rectificación del sujeto, en el psicótico hay una rectificación del Otro. Luego llegamos a lo esencial: si en la psicosis la desestabilización es debida a la falta de la significación fálica, consecuencia lógica de la falta de la metáfora paterna, la construcción de una metáfora delirante puede servir como punto de basta, creando un punto de parada en el deslizamiento del significado bajo el significante (SOLER, 2007).

## CONSIDERACIONES FINALES

La propuesta del secretario del alienado no es sólo dar crédito a la palabra del psicótico, o la pureza de un diagnóstico a partir de su discurso. Si escuchamos el sujeto psicótico, si su discurso desfila en la misma regla fundamental del psicoanálisis a la que otros sujetos son sometidos - la libre asociación - entonces podemos también suponer algo en el sentido del manejo de la transferencia, a fin de permitir la construcción de una metáfora delirante, sin riesgo de una pasaje al acto que pueda causar daño a sí mismo o a otros.

El cierre del inconsciente a partir de la transferencia como una barra al goce del Otro puede servir al secretario del alienado como una maniobra técnica que permite la estabilización sin mayores peligros. Lacan ([1960] 1998b, p852) dijo que "si el sésamo del inconsciente es tener efecto de palabra, ser estructura de lenguaje, (...) exige del analista que vuelva la vista al modo de su cierre".

La estabilización de la psicosis es algo precario. Lo que es estable puede convertirse en inestable una vez más, basta que el psicótico sea llamado de nuevo a responder a una función que no tiene: la ley simbólica. No podemos hablar de curación, porque curación sería un término de abuso (LACAN [1955-1956] 2002). Sin embargo, el trabajo analítico con psicóticos resulta posible y puede dar resultados satisfactorios, si bien realizados.

La idea de buscar el cierre del inconsciente en psicóticos, como una forma de manejar la transferencia implica la presencia del analista, implica la actividad y no simplemente seguir los psicóticos. Secretario sí, escriba no. Por lo tanto, podemos volver a utilizar la crítica lacaniana, podemos ser secretarios del alienado, no por nuestra propia impotencia, sino por nuestra capacidad de dar crédito a sus palabras y actuar a fin de ayudar en la construcción de una barrera para el goce invasor.

## Notas

\* Las citas fueran traducidas, pero los números de página son de la versión brasileña.

\*\* Trabajo presentado en VI CONFERENCIA INTERNACIONAL DE PSICOLOGÍA DE LA SALUD, La Habana, Cuba, 14 al 18 de noviembre de 2011

## REFERENCIAS

ALVARENGA, E. Psicosis freudianas e lacanianas. In: **Opção Lacaniana** - Revista Brasileira Internacional de Psicanálise - nº 28. São Paulo: Edições Eolia julho 2000, pp40-43.

FREUD, S. Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (dementia paranoides) (1911). In: **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v.12. 1996, p13-89.

\_\_\_\_\_. O inconsciente (1915). In: **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, v.14. 1996, p163-222.

\_\_\_\_\_. Sobre a psicoterapia (1905 [1904]). In: **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, [v.7](#). 1996, p241-254.

GUERRA, A. M. C. **A psicose**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

LACAN, J. **Abertura da sessão clínica** (1977). Disponível em: < <http://www.traco-freudiano.org/traco-lacan/abertura-secao-clinica/abertura-clinica.pdf> > Acesso em 30 ago 2010.

\_\_\_\_\_. [O seminário, livro 3](#): as psicoses (1955-1956). 2.ed. rev. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

\_\_\_\_\_. **O seminário, livro 23**: o sintoma (1975-1976). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

\_\_\_\_\_. [O seminário, livro 11](#): os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964). 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a.

\_\_\_\_\_. Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval (1960, retomado em 1964). In: [Escritos](#). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b, p843-864.

\_\_\_\_\_. Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a "Verneinung" de Freud. In: [Escritos](#). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998c, p383-401.

MILLER, J-A. **Matemas I**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

SOLER, C. **Estudios sobre las psicosis**. Buenos Aires: Manantial, 1993.

\_\_\_\_\_. [O inconsciente a céu aberto da psicose](#). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007

## De la prepsicosis a la estabilización

Manuel Camacho Alvarez y Belén Sadi Cadenas

### RESUMEN

El objetivo de este artículo es presentar, a través de diferentes casos clínicos, los distintos momentos lógicos que se pueden manifestar en la expansión de una Psicosis.

Partimos de la Psicosis como una de las tres estructuras clínicas que destaca el Psicoanálisis, estructura soportada por un mecanismo significativo fundamental que está en su causa: la Forclusión del Significante del Nombre del Padre. Consideramos que la Forclusión puede compensarse en sus efectos tanto antes del desencadenamiento, la Prepsicosis o Psicosis no desencadenada, como después del mismo; existiendo por tanto, una estabilización de la psicosis a partir de los fenómenos elementales, efectos directos de la forclusión y retornos en lo real, ya sea a nivel del cuerpo o del lenguaje de lo previamente forcluido, el significativo y el goce anejo al mismo.

Realizamos un recorrido, a través de momentos privilegiados de varios casos clínicos, de las diferentes etapas lógicas del proceso psicótico: desde la prepsicosis hasta las posibles estabilizaciones (los dos momentos de compensación de los efectos de la forclusión), pasando por el instante del desencadenamiento y sus efectos consecuentes, los fenómenos elementales, retornos en lo real de lo forcluido en lo simbólico.

**Palabras clave:** Psicosis, Forclusión, Prepsicosis, Estabilización

### ABSTRACT

The aim of this paper is to present, through various clinical situations, different logical times that can be manifested in the expansion of a psychosis.

We start from the psychosis as one of the three structures that emphasizes clinical psychoanalysis, structure supported by a significant mechanism that is in its fundamental cause: the foreclosure of the signifier of the Name of the Father. We believe that the foreclosure can offset its effects by triggering both the Prepsicosis or psychosis not triggered, and after it; there is therefore a stabilization of psychosis from the elementary phenomena, direct effects of foreclosure and returns real, either at the body or language than previously foreclosed, the signifier and enjoyment thereto.

Through privileged moments of several clinical cases, we show the logical stages of psychotic process: from the prepsicosis to the possible stabilization (both moments of compensate the effects of foreclosure), to the moment of triggering and its consequent effects, the basic phenomena, the real returns of foreclosed in the symbolic

### DE LA PREPSICOSIS A LA ESTABILIZACIÓN

El propósito de este artículo no va a ser exponer el desarrollo de un caso de Psicosis. Más bien, trataremos de presentar la teoría y la clínica de la Psicosis, desde el Psicoanálisis, a través de varios casos clínicos. Estas diferentes viñetas clínicas nos servirán para ilustrar los distintos momentos lógicos que se pueden manifestar en la expansión de una Psicosis.

Para ello, tendremos que pensar la Psicosis como una de las tres estructuras clínicas que destaca el Psicoanálisis; estructura soportada por un mecanismo significativo fundamental que está en su causa y es su condición: la Forclusión del Significante del Nombre del Padre. Es decir, una estructura que se sostiene a partir de la falta de un significativo primordial.

También habremos de tener en cuenta como hipótesis que la Psicosis como estructura clínica, hasta el momento del desencadenamiento, hasta el surgimiento de la clínica psicótica, de la psicosis sintomática estaría compensada en sus efectos. Por tanto, la denominada Prepsicosis debería ser considerada una Psicosis no desencadenada, a saber, previa al momento del desencadenamiento, momento en que surgirá la psicosis sintomática, la clínica de los fenómenos elementales, nominación que dará Lacan al síntoma psicótico.

Pero la Forclusión, al igual que puede compensarse en sus efectos antes del desencadenamiento, la Prepsicosis o Psicosis no desencadenada, también lo puede hacer después del mismo. Podrá existir entonces una estabilización de la psicosis, de su clínica, a partir de los fenómenos elementales, efectos directos de la forclusión y retornos en lo real, ya sea a nivel del cuerpo o del lenguaje, de lo previamente forcluido, a saber, el significante y el goce anejo al mismo.

La estabilización puede ser tanto previa como posterior al momento del desencadenamiento.

Desde esta lógica del proceso, que en este caso podríamos calificar de temporal además de lógico, intentaremos realizar nuestro recorrido. Para ello, haremos uso de instantes privilegiados de varios casos clínicos, momentos que servirán de ejemplo de las diferentes etapas lógicas del proceso psicótico: desde la prepsicosis hasta las posibles estabilizaciones posteriores al estallido fenomenológico - los dos momentos de compensación de los efectos de la forclusión -, pasando por el instante del desencadenamiento y sus efectos consecuentes, los fenómenos elementales, retornos en lo real de lo forcluido en lo simbólico.

Siguiendo la temporalidad lógica establecida, debemos comenzar por la Prepsicosis. A la hora de hablar de Prepsicosis es imprescindible diferenciar la estructura (ser psicótico) del fenómeno (tener una psicosis), es decir, qué es una Psicosis antes del desencadenamiento. Según Lacan (1), la Psicosis no tiene prehistoria y la Prepsicosis sería lo que más se acerca a la normalidad. Podemos decir con C. Soler (2), y ello demostraría esa "normalidad" especificada por Lacan, que la prepsicosis es una manifestación de que "la forclusión es susceptible de ser compensada en sus efectos", al igual que las eventuales estabilizaciones que se pueden producir después del desencadenamiento.

Por tanto, podríamos catalogar a la Prepsicosis, también denominada Psicosis "no desencadenada", como aquella Psicosis en la que no existen manifestaciones fenoménicas aunque sí estructurales. En este sentido, se puede dar el caso de que un sujeto estructuralmente psicótico no manifieste una Psicosis sintomática. Este sujeto podrá funcionar "como si" fuera normal. En relación a estos casos, Lacan (3) previene y recomienda prudencia. Hace hincapié en la necesidad del buen diagnóstico diferencial y de cuidarse y abstenerse de dar interpretaciones en cuanto tal. Una interpretación, en un sujeto de estas características, podría desencadenar la entrada en una Psicosis clínica, es decir, tener el efecto de provocar determinados fenómenos elementales.

En definitiva, la Prepsicosis es una estabilización. En ella, algo viene a suplir la falta, el agujero dejado por la forclusión del significante del Nombre del Padre.

En nuestro primer caso, ocupa esta función de remiendo, durante el tiempo previo al desencadenamiento que se produjo años después, el sostenimiento, no sin un gran esfuerzo por su parte, del imperativo del Ideal. Sólo soportando la identificación al Ideal del Yo pudo mantenerse durante bastante tiempo "como si fuera normal". En él se cumpliría, aunque previo al desencadenamiento, una de las posibles fórmulas estabilizadoras que destacaríamos para la Psicosis: frente a la falta del Nombre del Nombre del Padre, el sujeto, para suplirla, se puede colocar en el lugar del Ideal. Es decir, en la Psicosis, el agujero dejado por la Forclusión puede ser cubierto o remendado por algo del Ideal.

Nuestro sujeto, después de determinados encuentros con lo real de la sexualidad (animales y sujetos de su mismo sexo), desencadenará una Paranoia caracterizada por un Delirio de persecución con determinados matices de indignidad. Pero, hasta ese momento crucial del encuentro, estuvo obligado a ocupar el lugar de "un padre digno y trabajador" que, incluso, se excedía en sus funciones al estar bajo el yugo de ese significante Amo; significante que fue su soporte identificador hasta el momento del desencadenamiento. En la actualidad, más relajado gracias a la jubilación y quizás ayudado por los efectos de impotencia que le

provocan los Neurolépticos ("ya no tengo deseo sexual"), ha vuelto a colocarse en ese lugar "preocupado por el presente y futuro de su hijo menor"; lugar que le permite no delirar.

Igual que puede tener el efecto de retrasar el momento de entrada en una Psicosis sintomática la identificación del lado de lo simbólico, una prótesis simbólica (tal vez más en el caso de la Paranoia), lo pueden hacer, aunque de forma más frágil y menos duradera, las identificaciones de orden imaginario o suplencias imaginarias (más frecuentes en la Esquizofrenia). Lacan en el Seminario III (1) las denominará "*compensaciones imaginarias del Edipo ausente*". Dos ejemplos pueden ilustrarlo:

Jesús, hasta el momento del desencadenamiento de su Psicosis, una Esquizofrenia Hebefrénica, era una especie de puzle fabricado "cogiendo trocitos del resto de sus hermanos". Este rompecabezas se fragmentó en el momento de entrada en la Psicosis al diluirse imaginariamente los pedazos que lo componían: "cuando me miraba al espejo me veía gordo, feo y con barrillos (características no propias) y, a veces, en vez de verme yo veía a varios de mis hermanos a la vez". En la actualidad, trata de "ser diferente" y "hacer algo distinto a los demás" porque, para él, "los otros siempre repiten y hacen lo mismo".

Ramón también evitó delirar durante un tiempo al identificarse con su mejor amigo, incluso en el hecho de enamorarse. Cuando aquel, su soporte imaginario, se emparejó y se fue a casar, él se enamoró de forma casi automática de una chavala a la que veía casi a diario, pero que hasta ese momento no le había prestado la menor atención. Trató de seguir la estela del amigo, su yo auxiliar, tanto en la bebida como en el amor, aunque éste último en la distancia, casi platónicamente.

Podríamos seguir enumerando ejemplos de tipos de suplencias que incluso, podemos decir, previenen del derrumbe psicótico. Existirán evidentemente sujetos que durante toda su vida podrán estar sostenidos por estos soportes compensatorios del agujero dejado por la forclusión y de sus efectos, sin desencadenar una Psicosis sintomática: éste será el caso de Joyce quien con su "sinthome" (4), suplirá el referido vacío forclusivo y será capaz de anudar los tres registros.

El fenómeno elemental surgirá cuando estas suplencias dejen de servir o caigan en el momento del encuentro del sujeto con un Real no simbolizado previamente. Tal vez esto justifique el dicho lacaniano de que la Psicosis no tiene prehistoria, a la inversa de lo que ocurre en la Neurosis con la Neurosis infantil; la Psicosis tiene un comienzo absoluto. Pero para Lacan este inicio puede ser fechado, remite a un encuentro o encrucijada que se puede localizar biográficamente en la historia particular del sujeto.

En su Escrito "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la Psicosis" (3), hará referencia de forma rigurosa a este instante crítico para el sujeto en el cual se producirá el desencadenamiento de la Psicosis, la entrada en la Psicosis sintomática, el comienzo de la clínica psicótica. Este momento será localizado por él en la coyuntura en la cual el significante faltante, el significante excluido del lugar del Otro, el Nombre del Padre, sea llamado allí en oposición simbólica al sujeto. Es decir, cuando alguien, no necesariamente el padre del sujeto, un padre real, se presente en el lugar donde el sujeto no tiene respuesta por no haberla simbolizado con anterioridad; cuando el sujeto sea confrontado con el defecto, con la falta que le es consustancial y que existe desde siempre en él. Proseguirá Lacan diciendo que bastará "con que ese Un – padre se coloque en posición tercera en alguna relación que tenga por base la pareja imaginaria a - a'".

Podemos decir entonces que será el encuentro por parte del sujeto con Un padre en lo real, por no estar previamente simbolizado, lo que actuará como causa desencadenante de la Psicosis, lo que provocará el surgimiento de los fenómenos elementales, de la clínica psicótica. Lacan, incluso, da ejemplos precisos de este hecho por nadie percibido hasta ese momento: "el esposo, para la mujer que da a luz", "el padre del muchacho, para la muchacha enamorada", "el confesor, para quien confiesa la falta"...

Trataremos de exponer otros ejemplos de esta circunstancia tan dramática para la vida de algunos sujetos:

Isaías desencadena una Psicosis Alucinatoria cuando le llega la noticia de que "tiene un hijo". A partir de este momento, en el que se debate sobre la cuestión del reconocimiento del niño "como hijo suyo", en el que se plantea la cuestión de la paternidad, de "él como padre", empieza todo. Al

no tener el soporte simbólico de esta función, al no tener respuestas a este nivel subjetivo, surgen voces alucinatorias que le increpan desde lo real: "¡estás enfermo...estás enfermo!"; y una respuesta delirante: "¡Tengo que cambiar el mundo!".

Ramón estuvo desde siempre muy unido a su madre; su padre murió cuando él tenía siete años. A pesar de su edad actual, ha convivido siempre con ella. La madre comienza a salir con un hombre; nuestro sujeto empieza a beber de forma excesiva. Pero será en el momento en que la madre legalice su situación de pareja y él tenga que compartirla con el Otro cuando nuestro sujeto desencadene su Psicosis: "Pensé que tenía que matarlo (a mi padrastro) porque creía que él era el que había matado a mi padre...también pensé en matar a mi madre".

José entra en la Psicosis en el justo momento en que alguien, un amigo, se interpone en la pareja imaginaria que formaban él y su amiga, de la cual decía estar enamorado. A partir de este instante comienza a escuchar la voz de ella y una única respuesta al drama iniciado "matar al otro, como solución".

Otro caso que presentifica la entrada de un tercero, que diluye la pareja imaginaria que formaba el sujeto con un otro, es el de F. Nuestro sujeto, de forma inesperada, se encuentra en la calle a su pareja con otro hombre. Será a raíz de ese preciso instante de la percepción del engaño cuando "todo explotó; estalló como una bomba, mi cabeza se abrió y vi como la sangre me corría por todo el cuerpo; el resto de la gente también sufrió el daño: todo el mundo destrozado". Ejemplo que ilustra, de forma impactante, el momento del desencadenamiento; el crepúsculo del mundo.

Alberto, después de bastante tiempo de tratamiento, relata cómo empezó todo; si no lo había hecho antes era porque le daba vergüenza "y creía que era una tontería"; "pero ahora pienso que ha sido la causa de todo lo que me ha venido ocurriendo posteriormente"; "durante bastante tiempo me preocupó mucho, tanto que me llevaba todo el día comiéndome el coco por ese hecho". De la siguiente manera nos lo cuenta:

"Todo comenzó estando en el servicio militar. Un día, cuando salí de discoteca, conocí a una chavala y tuvimos relaciones sexuales; ella no tomaba anticonceptivos y yo no utilicé preservativos. A partir de ese momento empezó todo: comencé a pensar que me observaban, que me perseguían y que me querían matar". En respuesta a mi pregunta sobre el porqué de esas consecuencias, responde: "Yo creía que ella era hija de un alto mando y que por ello me estaban persiguiendo". Al insistir de nuevo sobre el porqué de esa persecución, me responde: "Creo que la causa de todos los temores y de la persecución surge a raíz de que temo haberla dejado embarazada". Aquí le surge a nuestro sujeto la pregunta, pero le viene, según Lacan, "de allí donde no hay significante", de donde en él existe una falla, una falta, un agujero, una carencia simbólica. Por ese mismo motivo, la respuesta sólo puede surgir en y de lo real; en este último caso, en la persecución real del delirio.

Después de este encuentro con lo Real, surge la entrada en la Psicosis con todas sus posibilidades clínicas y fenomenológicas: el crepúsculo del mundo, la disolución imaginaria (regresión tópica a la fase del espejo; al narcisismo) y la presencia de fenómenos elementales o primarios. A partir de aquí se está loco. A partir de este instante se franquea un límite y, según Lacan, "el Otro toma la iniciativa" (1), inversión que marca de forma tajante la diferencia estructural entre la Psicosis y la Neurosis.

No nos vamos a extender mucho en esta fase de la progresión psicótica, ya que sus manifestaciones vienen especificadas en cualquier manual al uso de Psicopatología. Pero si nos gustaría llamar la atención, acogiéndonos a referencias de C. Soler (2), sobre la diferencia entre los fenómenos que surgen en este momento, fenómenos elementales o primarios (el trabajo de la Psicosis), y las posteriores elaboraciones secundarias o respuestas que surgen del lado del sujeto (la eficacia subjetiva). Creemos necesario destacar esta diferencia fundamental porque normalmente se tienden a confundir ambos fenómenos, o se colocan del mismo lado, en la clínica psiquiátrica. Ya Freud, en este sentido, manifestó de forma clara, nítida y contundente que "*el Delirio no es la enfermedad sino un intento de curación*" (4).

En relación a estos fenómenos elementales, sí decir que debemos considerarlos como respuestas de lo real a falta de la posibilidad, debido a la forclusión del significante primordial del Nombre del Padre, de que surjan respuestas del lado de lo simbólico. Por tanto, hablar de fenómenos elementales es hacer referencia

a la clínica de la Psicosis, a efectos de la forclusión y retornos en lo real de lo forcluido en lo simbólico. Aquí habría que situar otra diferencia estructural clara entre la Psicosis y la Neurosis. Mientras que en la Psicosis, como estamos viendo, lo que retorna lo hace "in altero", en lo real, el retorno de lo reprimido neurótico se producirá "in loco", en lo simbólico, aunque bajo un disfraz.

Acogiéndonos a rasgos que el propio Lacan (1) destaca de estos fenómenos elementales y que V. Mira (5) destaca en un artículo que lleva ese nombre, podríamos definirlos como *"un fenómeno extraño que irrumpe en el sujeto conllevando una certeza y un sin-sentido, pero también una posibilidad de significación"*.

Refiriéndose a la certeza de la locura, manifestaba Antonio: "se me presentan las cosas como ciertas, como verdaderas"; "me parece increíble que yo pueda creer las cosas que pienso, porque son completamente absurdas...pero me aílo de todo y sólo pienso en esas cosas que me vienen a la mente"; "cuando se está loco le vienen a uno unas vivencias que sólo está uno pendiente de eso...las vivencias lo dominan todo, sólo se vive para ello". El fenómeno elemental clava al sujeto en la posición de ser "esclavo de lo real"; ello se convierte en el centro de su existencia; el sujeto los vive como "impuesto".

Para Lacan adquiere más el rasgo de fenómeno elemental la alucinación que el delirio. Para nosotros también, puesto que creemos que la alucinación, denominada por él "verbal", es el fenómeno que con más solidez firma y sella la Psicosis como estructura diferente e inversa a la Neurosis. En la alucinación, con toda nitidez, "el Otro toma la iniciativa". Destacaremos algunos ejemplos que ilustran con claridad meridiana la iniciativa de lo que retorna en lo real como alucinación, gozando del sujeto y ante lo cual el sujeto es un puro objeto:

Gilda, durante toda su vida, había estado colocada en la posición de "objeto del goce del Otro". Este lugar había sido ocupado muy precozmente por un padre "violador"; posteriormente por su marido, que incluso la ofrecía a otros hombres; sus cuñados e incluso otros hombres a los cuales ella, como en una serie ininterrumpida, se ofrecía en los momentos de expansión esquizofrénica. Serán las voces alucinatorias las que vengán a ocupar más tarde este lugar y a las cuales ella, "mártir y esclava del inconsciente", obedecerá ciegamente a pesar del peligro que corría su propia vida.

En un principio eran voces anónimas las que le ordenaban: "¡Tírate!". Ella siempre obedecía, llegando la mayor parte de las veces a hacerse daño. Si estaba en una silla se tiraba para detrás golpeándose la cabeza, ya fuera en la pared ya en el suelo.

Posteriormente adquieren una atribución subjetiva: su hermano. Éste también le ordenaba: "¡Mátate!". Llegó en esa obediencia ciega a realizar dos pasos al acto suicidas de los cuales se salvó de milagro, aunque con secuelas físicas importantes.

Durante el tratamiento, creando, por una parte, estatuto de sujeto y, por otra, desautorizando a las voces, en un intento de limitar el goce Otro por nuestra parte, la obediencia ciega fue cediendo terreno a la subjetividad, a una débil eficacia subjetiva, aunque corriendo el riesgo de que se produjera una "erotomanía transferencial".

Pero no todos los sujetos psicóticos son tan "mártires del inconsciente", respondiendo con esta obediencia automática a estos fenómenos alucinatorios verbales o a otros que puedan surgir después del desencadenamiento de la Psicosis. Algunos, después de un primer tiempo de pasividad ante la invasión, comienzan un trabajo subjetivo, a veces, de una gran eficacia:

"Como las voces se me interponen continuamente y no me dejan leer, para poder concentrarme y enterarme de lo que leo, subrayo, tomo notas y lo repaso varias veces..." Dice P., en relación a las continuas alucinaciones que sufre, que comentan sus actos, le insultan, amenazan u ordenan. "Otras veces les atiendo, pero sólo me quedo con lo que reconozco que tiene que ver conmigo; el resto lo rechazo. Y, como casi siempre es lo mismo, ya no les presto tanta atención porque, por otra parte, nunca se han cumplido sus amenazas". "Analizo los contenidos nuevos porque no es conveniente aceptarlos tal como se me imponen".

M. no escucha voces, pero con la misma característica estructural del fenómeno elemental, es decir, el Otro tomando la iniciativa, se le imponen de forma continua pensamientos. "Se me imponen y soy incapaz

de dejar de pensar... estoy obligado a pensar". El Psicótico no habita el lenguaje sino que está poseído por él; no está dentro del discurso sino fuera de la estructura de la palabra. Pero M., desde un tiempo para acá, trata de sacarle partido a esos pensamientos: "ahora hago cosas con los pensamientos que no paran; con los pensamientos <inconstructivos> (neologismo)". En este sentido, hace referencia a la elaboración de diferentes escritos, cuentos y acertijos; en definitiva, inventa y "construye". Incluso se ha puesto en contacto con un editor "raro" que va a tratar de publicárselos. Son, como él dice, "especies de cuentos, pequeñas historias sobre Dios, Jesucristo y las Hadas" y un "Libro de curiosidades" que, hasta ahora, a pesar de que pensaba que eran buenos, "los guardaba en un cajón".

Aprovechando que hemos introducido el estatuto del sujeto, la eficacia subjetiva, en definitiva, la respuesta del lado del sujeto, podemos pasar a la última parte de este artículo, a la última etapa de este recorrido por la Psicosis desde la clínica. Nos estamos refiriendo a los diferentes modos de suplencia, a las eventuales posibilidades de estabilización que ésta tiene.

Al introducir el estatuto del sujeto, observamos que se puede establecer una frontera, un límite claro entre la enfermedad propiamente dicha y las tentativas de solución que éste propone; entre el psicótico "mártir del inconsciente", como dice Lacan, y el sujeto eventualmente trabajador; entre los fenómenos elementales o primarios y las elaboraciones secundarias, "elaboraciones mediante las cuales el sujeto responde a los fenómenos primarios de la enfermedad que padece" (C. Soler) (2). En nuestros últimos ejemplos hemos podido percibir esta doble dimensión y estos dos tipos de sujetos: el más esclavo y el más trabajador; el menos y el más eficaz.

Para el Psicoanálisis, podemos decir que existen fundamentalmente tres tipos de suplencias las cuales van a poder permitir de una forma más o menos eventual, de una manera más frágil o más sólida, la estabilización de la Psicosis que un sujeto determinado padezca o elija: la Metáfora Delirante (Schreber) (4), la Identificación al Ideal (Gilda y Antonio) (6) y el Acto (Aimée) (7).

Nos estamos refiriendo, en definitiva, a qué puede hacer el sujeto con su Psicosis, a la eficacia del sujeto, como dirá Lacan. Ello vendrá a demostrar nuestras referencias iniciales y que la Forclusión, aunque no pueda ser restituida, puede ser compensada en sus efectos tanto en el tiempo previo al desencadenamiento como en su a posteriori.

Pasaremos a continuación a ilustrar algunas de estas soluciones más o menos eventuales, a partir de algunos casos clínicos:

El Acto, suplencia real, será, como dice C. Soler (2), un tratamiento de lo real por lo real. A falta de castración a nivel simbólico el sujeto llega a la mutilación real del cuerpo sobrado de goce de la Esquizofrenia:

Manuel padece de una Esquizofrenia Hebefrénica; su defecto simbólico y su escasa eficacia subjetiva es manifiesta. La única respuesta, mínimamente subjetiva, que ha venido encontrando a lo largo del proceso de su precoz enfermedad, y que intermitentemente logra levemente tranquilizarlo en su repetición, ha sido la mutilación localizada de diferentes partes de su cuerpo: la frente, las cejas, la muñeca... diferentes zonas donde él parece localizar el goce en exceso que le invade y ante lo cual no encuentra otra respuesta que lo negativice. Su indiferencia ante estos hechos irresponsables nos deja en la perplejidad más absoluta. Es un acto sin sujeto; de ello él no puede dar cuenta.

La Identificación al Ideal. A veces, el sujeto se sostiene durante un tiempo soportando un Ideal que le viene dado como imperativo. Este signifiante, en este caso "materno", permitió a nuestra sujeto (Gilda), aunque no de forma irreversible, una relativa pacificación de los fenómenos alucinatorios que se le imponían de forma recurrente. Ella refería que habían existido varios periodos de su vida en los que, asumiendo de forma obediente el papel de madre como lo había sido su madre que, según ella, había sido una "madre perfecta", "había sido feliz". Pero esto duraba poco tiempo; el tiempo en que sus hijos eran pequeños y necesitaban de sus cuidados: "Sólo fui feliz de madre, cuando mis hijos eran muy pequeños; cuando crecieron ya no los quería, empecé a odiarlos". Finalizado el tiempo de la función, el Ideal deja de servir como suplencia; cae.

Pero son las suplencias del lado de lo simbólico las más propiamente subjetivas y, podríamos decir, las más logradas y sólidas. Creemos que debería incluirse en este apartado el ejemplo ya referido de M. y su "Libro de las curiosidades". Pero todavía más subjetivo y eficaz habría que considerar el trabajo realizado por Antonio, al cual nos referiremos a continuación. Los dos, creemos, deben ser considerados como "Sublimaciones creacionistas", las cuales, según palabras de C. Soler (2), cumplirían una función análoga a la del delirio.

Antonio es un sujeto que padece una Esquizofrenia Paranoide, huérfano de padre y madre, y que, desde hace bastantes años, reside solo. Su historia personal y familiar es bastante trágica por la enfermedad y muerte temprana de ambos padres a los cuales él tuvo que cuidar "sin ayuda de nadie de la familia". Su cuadro se inicia con un paso al acto suicida, respuesta a un delirio de persecución, que le ha dejado una cierta invalidez física. Ha sufrido varios ingresos a consecuencia de su actitud de aislamiento en el domicilio, debido a un delirio de persecución por parte "de los extraterrestres", "los homosexuales" y "los drogadictos".

Durante las entrevistas pasa la mayor parte del tiempo hablando de sus padres y de su familia; también de él y sus lecturas. De aquella dirá: "la novela de mi familia está en <La Tierra> de Zola". Será esta relación con su familia la que ocupe el centro de gravedad de nuestros encuentros

Tal vez por ello, en una de nuestras regulares entrevistas, me refiere: "Estoy haciendo mis memorias muy joven y usted es el receptor de ellas; mi testigo". Realmente las entrevistas le están sirviendo para historizarse. Por otra parte, manifiesta que está escribiendo tres obras (una obra de teatro, una novela y sobre la enfermedad mental), en las cuales él es el protagonista y en las que trata de rectificar su historia y la de su familia e informar a los médicos de sus experiencias sobre la locura.

El resumen de su obra: "un individuo que vive en una familia donde no existe el dolor ni la muerte. Cuando alguien está enfermo desaparece y no molesta a nadie; después vuelve sin problemas. Y cuando alguien muere, nadie se da cuenta. Es una sociedad superior a la nuestra: el Estado se hace totalmente cargo de la enfermedad y ellos dan gracias a esa Institución porque les permite no preocuparse de nada". Según él, es autobiográfica ya que su familia se ha caracterizado por tratarse como extraños y por nadie hacer nada por nadie, en caso de necesidad. En definitiva, "una familia que nunca ha querido saber nada ni de la enfermedad ni de la muerte".

Su obra, en sus diferentes versiones, tratará de rectificar esa relación de su familia con el sufrimiento y la enfermedad, siendo él "la excepción" (Rectificar al Otro).

"¿Cómo acabaré la novela? No lo se... No voy a presentar una situación completamente acabada...ni un final feliz, ni trágico... La dejaré en que el protagonista tiene unas inmensas ganas de vivir".

Con este final lo dejaremos nosotros también. Con el ejemplo de un sujeto que ilustra y demuestra que la Psicosis, gracias al trabajo y la eficacia de algunos sujetos que la padecen y sufren, puede ser eventualmente compensada en sus efectos y que el agujero dejado por la Forclusión puede ser suplido. Es eso lo que ocurre en este último caso, gracias a la escritura. Pero a una escritura no automática sino creadora y con ciertos rasgos simbólicos de rehistorización. Nuestro sujeto, gracias a esta obra escrita, va encontrándole una solución más viable y positiva a su historia personal que la acontecida realmente en la vida y en la relación que mantuvo con sus padres y familiares.

### **BIBLIOGRAFÍA:**

(1) J. Lacan, "*Las Psicosis*", [Seminario III](#), Barcelona, Editorial Paidós, 1984.

(2) C. Soler, "[Estudios sobre las Psicosis](#)", Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1992.

(3) J. Lacan, "*De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la Psicosis*", [Escritos II](#), Madrid, Siglo XXI, 1991.

(4) S. Freud, "*Un caso de Paranoia autobiográficamente descrito*" (Caso Schreber), [Tomo IV](#), Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 1972.

(5) V. Mira, "*Fenómeno Elemental*", en "*Metáfora y Delirio*", Estudios Psicoanalíticos, EOLIA DOR, S.L. Madrid, 1993.

(6) M. Camacho, "*Un Padre Psicótico*", en "[Cuadernos Andaluces de Psicoanálisis](#)", 1997, XXI.

(7) J. Lacan "*De la psicosis paranoica y su relación con la personalidad*" (Tesis doctoral), Edición digital.

# ***Política***

## Presentación sección "Política" *Consejo de Redacción de Acheronta*

En esta sección agrupamos tres artículos que abordan diferentes debates entre la política y el psicoanálisis

En [Ni yanquis ni marxistas, lacanianos!!!](#), **Michel Sauval** desenvuelve una crítica del libro "*Por una izquierda lacaniana*" de Jorge Alemán, para quien el pensamiento de Lacan es "*la única teoría materialista sobre el malestar de la civilización propio del siglo XXI*". Para el autor de este artículo, este es uno más de los tantos abusos del psicoanálisis para transformarlo en una cosmovisión, para el caso, de estilo posmoderno. El debate se extiende con el espectro de autores que utilizan la teoría lacaniana para desarrollo políticos (Laclau, Žizek, Stavrakakis), en particular, para intentar desarrollar una "política" de "izquierda lacaniana".

### **Michel Sauval**

Psicoanalista. Director de la revista Acheronta

Email: [ms@sauval.com](mailto:ms@sauval.com)

Web: [www.sauval.com](http://www.sauval.com)

(Argentina)

En [Crítica de la razón populista](#), **Fernando Ramirez** critica la noción de "razón populista" en Ernesto Laclau, así como los usos que hace ese autor de referencias lacanianas en el análisis del ámbito social y/o político. En particular, el autor analiza críticamente la noción de "significante vacío" en la retórica política de Laclau y el uso del "objeto a" para supuestamente pensar la relación entre lo particular y lo universal.

### **Fernando Ramirez**

Psicoanalista. Docente de la Cátedra Problemas Antropológicos en Psicología en la Facultad de Psicología de la UBA. Co autor de "[Ensamblajes. Perspectivas y Problemáticas de las subjetividades contemporáneas](#)" Ed. Eudeba, Bs.As, 2011; "[Lecturas de Althusser. Proyecciones de un Campo Problemático](#)" Ed. Imago Mundi, Bs.As, 2011

Email: [fercesar28@hotmail.com](mailto:fercesar28@hotmail.com)

(Argentina)

## Ni yanquis ni marxistas, lacanianos!!! "Para una izquierda lacaniana..." (de Jorge Alemán), o la enésima fuga de la política

Michel Sauval

La tesis central del libro de Jorge Alemán "*Por una izquierda lacaniana...*" [1](#), es que la "izquierda marxista" está perimida, y que el único ámbito donde la elaboración de su duelo podría "adquirir un valor distinto al de cierre o cancelación, un final que no es tiempo cumplido sino oportunidad eventual para otro comienzo (...) ese ámbito es el pensamiento de Jacques Lacan, la única teoría materialista sobre el malestar de la civilización propio del siglo XXI" [2](#). Para Jorge Alemán, "**el pensamiento de Lacan puede ser la oportunidad para iluminar con cierto coraje intelectual lo que aún permanece impensado en el final: la derrota a escala mundial, a partir de los setenta, del proyecto revolucionario de izquierdas**" [3](#).

Lástima que esta apelación a Lacan no le haya servido a Alemán, por lo menos, para recordar que si hay algo comprobadamente agotado y caduco, en primer término, es el mecanismo defensivo de proyectar sobre otros las frustraciones resultantes de las propias derrotas. En efecto, jugando con las palabras, Alemán atribuye una pretendida "*derrota a escala mundial*" a un "*proyecto revolucionario*" supuestamente común a todas las "izquierdas" para, de ese modo, postular como "nuevas" y ajenas a dicha derrota a ciertas "experiencias latinoamericanas" cuya virtud radicaría en sostener "*una transformación parcial aunque no sea corte o ruptura desde la perspectiva de la Totalidad, es a veces la desviación contingente que nos devuelve al camino de la política, entendiendo por política la simultánea experiencia de la posibilidad e imposibilidad de la emancipación*" [4](#). Pero si algo caracteriza a esas "experiencias", entre las cuales suponemos debe contarse al kirchnerismo, visto el carácter de funcionario político de dicho gobierno que reviste Alemán desde hace varios años [5](#), es su responsabilidad directa en la tragedia de las aventuras foquistas y el entreguismo congénito del nacionalismo burgués. Si vamos a ponernos a hablar de "derrotas" más valdría precisar las características del supuesto "combate", el estatuto de los vencedores y los vencidos y, sobre todo, la participación y responsabilidad de sus actores. Pero nada de esto encontraremos en este libro, y la supuesta caducidad del marxismo es una simple petición de principio. Como lo reconoce el propio Alemán, el sentido de la fórmula "izquierda lacaniana" no es más que un oportunismo destinado a incorporar entre "*los llamados debates posmarxistas*" [6](#) la buena nueva: el "*pensamiento de Lacan*" es "*la única teoría materialista sobre el malestar de la civilización propio del siglo XXI*" [7](#).

En ese sentido, Alemán busca inscribir al lacanismo en ese amplio movimiento de fuga de la política que caracteriza, en términos generales, a la mayor parte de la producción y actividad de las elites intelectuales, luego del trauma de los horrores de la segunda guerra mundial. Desde que Adorno planteó la pregunta de cómo sería posible escribir poesía luego de Auschwitz [8](#), la intelectualidad pequeño burguesa no ha parado de machacar sobre la tecla del espanto y el "más allá" que anidaría en las acciones humanas. Pero lo que podría haber servido como renovado impulso de reflexión sobre los problemas sociales, ha tendido, en cambio, cada vez más fuerte y frecuentemente, a funcionar como una identificación con ese punto extremo, impregnando todos los pensamientos con el misticismo de la "imposibilidad" de comprender.

Uno de los problemas que de ello resulta es que, políticamente, esto solo puede alentar el progreso de las posiciones más reaccionarias, así como los más furibundos ataques contra el marxismo, el materialismo histórico y las referencias a la lucha de clases. Y es en esa repetida vulgaridad en la que también cae Alemán.

Es lo que vamos a evidenciar en dos o tres puntos.

### Fuga de la política I: "Lecturas"

El primer punto que evidencia los estragos que esta fuga de la política produce en el libro de Alemán es la tergiversación de una cuestión tan básica y fundamental como el método. Me refiero a la pretensión de autoridad o seriedad que Alemán intenta darle a varios de sus planteos por la vía de atribuirles el carácter de "lecturas". Por ejemplo, según él, la "*desestabilización*" de la "*hipótesis comunista*" de lograr una "*desconexión de la máquina capitalista*", sería el fruto de "*una lectura lacaniana de Marx*", que nos

permitiría apreciar que **"no hay ninguna clase de antemano predestinada a desconectar el capitalismo"** [9](#). Es incomprensible de qué modo una afirmación como esta puede presentarse como una "lectura de Marx", sea "lacaniana", marxiana, o como cada cual quiera adjetivarla. A lo sumo será una idea de Alemán (o de Lacan, en el mayor de los casos). Amén de que no hay una sola cita o referencia propiamente marxista en todo el libro, es un completo abuso llamar una "lectura de Marx" a un desarrollo que concluye en planteos tan radicalmente contrarios a toda la obra de Marx.

Creo importante poner de relieve este problema porque muestra a las claras hasta qué punto, una tradición de lectura minuciosa y a la letra, como es la enseñanza de Lacan, cuando se vuelca a los pretendidos análisis sociológicos y filosóficos en el estilo posmoderno, se termina impregnando del vicio metodológico de ese estilo (tan propio, además, de la fuga de la política), que consiste en atribuirse la "libertad" de hacerle decir a quien sea, lo que sea que se le ocurra a cualquiera. No en vano el propio Alemán muestra su cola de paja cuando se considera obligado a "aclarar" que en este "programa de trabajo", es decir, en esta tarea de "lectura", *"habría que evitar la costumbre (en otros casos legítima) de querer proteger filológicamente el texto original lacaniano"* [10](#), para permitirse la libertad de hacer las asociaciones que quiera entre diferentes referencias de Lacan y otros autores. En síntesis, Marx no será la única víctima de este engendro: a Lacan no le espera mejor suerte.

Un buen ejemplo de estas "libertades" en materia de "lectura" es la intervención de Ernesto Laclau en una mesa debate compartida con Alemán en la EOL, que se incluye como parte de este libro. Allí, Laclau retoma una idea ya desarrollada en *"Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda"* [11](#), sobre la importancia que tendrían para la política los "significantes vacíos". Esta apelación al "significante" puede parecer muy a tono para un debate con "psicoanalistas" (y sobre todo, "lacanianos"), pero no deja de sorprender que la simple referencia a una palabra "común" habilite para decir con ello cualquier cosa. En efecto, la definición de "significante vacío" que utiliza Laclau es la de "un *significante al cual no le correspondería ningún significado*" [12](#), como si hubiera significantes a los que sí, pudiera "corresponderles" un significado. Laclau mezcla el término *significante* con la noción de signo, desconociendo absolutamente la definición psicoanalítica de *significante* ("lo que representa a un sujeto para otro *significante*" [13](#)), es decir, la cuestión de que en psicoanálisis, el *significante* no importa para definir un "significado", sino para ubicar la posición del sujeto del inconsciente [14](#). La definición de Laclau, en cambio, proviene de criterios hermenéuticos, y en tanto tal, nos desliza hacia el habitual malentendido entre psicoanálisis y lingüística [15](#). La función de su "significante vacío" es la de aglutinar un conjunto de "significaciones", sin "reducirse a ninguna particularidad significativa dentro del sistema" [16](#) (de ahí la adjetivación de "vacío"). Así, por ejemplo, una serie de reivindicaciones salariales podrían agruparse si en algún momento una de estas demandas parciales iniciales asume "esa función hegemónica de carácter más general" [17](#). De ese modo, "la función simbólica de la demanda originaria va a representar una totalidad que la supera en todos los niveles, y tanto más difusa va a ser la relación con su particularidad originaria" [18](#). Para Laclau, las identidades sociales se construirían en esta relación inestable de equivalencias y diferencias, de modo tal que "el modelo fundamental de estructuración de lo social es un modelo de carácter retórico" [19](#). Toda la conflictividad social pasaría a ser, entonces, una problemática retórica y lingüística.

Esta asociación entre capitalismo y lenguaje conlleva, casi automáticamente, la conclusión de que en ambos casos se trata de un "hábitat" del que no podemos salirnos de ninguna manera. De ahí las críticas de Laclau a toda noción de "emancipación". Para él, "la idea de un agente que ontológicamente y epistemológicamente privilegiaba el acto emancipatorio se fundaba en una teoría sociológica muy precisa que era la simplificación de la estructura social bajo el capitalismo" [20](#).

En suma, una serie de referencias falaces al *significante* y el lenguaje le bastan para presentar como "deducida" una posición política que es de principios. Y a partir de ahí, las barbaridades siguen en el mismo tono y nivel. Así, según Laclau, Marx habría imaginado una progresiva disolución de las clases medias y el campesinado de modo tal que "el acto final de la historia iba a ser una confrontación entre un proletariado homogéneo y la burguesía" [21](#). Pero esta idea habría fracasado rápidamente y sido objeto de revisionismo y cambios por parte de los mismos herederos de Marx. Por ejemplo, Lenin habría propuesto la idea de "alianza de clases" como agente del cambio social, relevando así el rol de la clase obrera. Y la tesis del desarrollo desigual y combinado de Trotsky también demostraría "que no hay un agente emancipatorio único ligado a una clase social específica" [22](#) ya que, como resultado de ese carácter desigual y combinado de la economía, dicho agente podría ser a veces el campesinado, otras veces la pequeña burguesía, etc. Finalmente, Gramsci habría sacado las consecuencias de este proceso "cuando

piensa que los actores emancipatorios no son ya clases sociales en el sentido clásico, sino que son los que él llama voluntades colectivas (...) que se dan a través de la aglutinación de una serie de reivindicaciones" [23](#) que van organizándose en esas series de equivalencias y diferencias del proceso de hegemonía que Laclau propone.

En síntesis, de un modo u otro, cada uno de los continuadores del pensamiento de Marx ya vendría abonando la tesis de Laclau de que "no hay construcción de agente social emancipatorio, ni de ningún tipo" [24](#) por fuera de dicho proceso de equivalencias y diferencias, es decir, de su modelo retórico.

Este vicio metodológico nos coloca ante el siguiente impasse: responderle a Laclau resulta algo tan difícil como debatir con alguien que sostuviera que la tierra mutó su esfericidad por una nueva forma cúbica. Los postulantes de la retórica como pretendida superación del materialismo histórico, así como huyen de la política y de los problemas prácticos de la conflictividad de la lucha de clases, fugan igualmente del rigor y las exigencias metodológicas que implican las referencias textuales. La charlatanería (que es la posición política práctica de estos "retóricos") es un vicio extremadamente contagioso. Consiste en negar cualquier tipo de elemento que implique un límite al capricho interpretativo de su sostenedor. Y cuando se lo admite en un ámbito, se difunde rápidamente a todos los demás.

Tratemos, a pesar de todo, de ubicar algunas referencias básicas al menos.

En primer lugar, Marx jamás pensó en "un acto final de la historia", ni en un "proletariado homogéneo" para confrontar con la burguesía. En Marx no hay ningún objetivismo fatalista. Marx analiza la espiral de las contradicciones históricas y materiales que dieron lugar y constituyen el funcionamiento del modo de producción capitalista, y que preparan la ruptura de su continuidad histórica. A esa espiral, el propio Marx le dio un nombre shakespereano, el "viejo topo" [25](#) para resaltar que sin la espiral de contradicciones objetivas, no hay revolución; pero que tampoco hay revolución efectiva si no está la decisión subjetiva y consciente [26](#).

En segundo lugar, la "alianza de clases" que Laclau asocia a Lenin, de ningún modo podría pensarse como una disolución del carácter histórico o del rol específico que tiene la clase obrera respecto a la revolución. El planteo de Lenin respecto de la "etapa imperialista" del capitalismo, no hace más que retomar análisis previos de Marx respecto al desarrollo y acción de las diferentes formas del capital, en particular, los monopolios y la capacidad de de estos para manipular los precios y alterar las formas "normales" de reparto de la plusvalía entre los diferentes capitalistas (regulada por la ley del valor), lo que implica una intromisión de la fuerza como relación económica. Esta incidencia directa de la fuerza en el reparto del producto social tiene diversas expresiones, entre las cuales, las guerras entre las potencias imperialistas por el reparto del mercado, el uso cada vez más sistemático de los recursos del Estado en beneficio directo de un sector económico en detrimento de otros, etc. De ese modo, la tendencia del monopolio a penetrar en todas las esferas de la vida social conlleva la imposición de un tributo sobre todas las clases sociales, como ocurre, por ejemplo, con la especulación inmobiliaria o la degradación de las condiciones ambientales [27](#), lo que exacerba todas las contradicciones sociales. Todo esto plantea la necesidad de ampliar el radio de alcance de la agitación e intervención del partido de la clase obrera, buscando ganar a su causa a todos los sectores afectados por esta acción depredadora del capital. Pero una cosa es que sectores campesinos o pequeño burgueses acompañen el levantamiento de la clase obrera, y otra cosa es suponer que la revolución podría quedar a cargo de una "alianza de clases" paritaria, y menos aún, bajo la égida de otras clases. Atribuir un planteo semejante a Lenin (como lo hace Laclau) es una completa falsificación, tanto de sus textos como de sus actos [28](#).

Análogamente, la cuestión del "desarrollo desigual y combinado", referida a Trotsky, tampoco puede entenderse como algún relevo de la función histórica de la clase obrera por otras clases sociales. El desarrollo desigual y combinado es el resultado de los procesos de exportación de capitales y el reparto del mundo entre las grandes potencias. Pero a diferencia de lo que ocurrió en los países desarrollados imperialistas, en los países atrasados el desarrollo capitalista no se acompaña de la destrucción revolucionaria de las relaciones sociales precapitalistas en función de la creación de una economía industrial. Lo que se produce es una integración de los países atrasados, y sus economías, al mercado mundial, bajo el dominio de una alianza entre el capital imperialista y una burguesía nativa muchas veces de carácter precapitalista. Es así como se combinan formaciones económicas atrasadas con desarrollos plenamente capitalistas, resultando estructuras sociales extremadamente contradictorias, donde las tareas

de desarrollo nacional quedan postergadas, incluso imposibilitadas [29](#). Correlativamente, el desarrollo político de la democracia en esos países queda reducido a simples cuestiones formales, por el peso económico y político, superlativo, del imperialismo (como lo ejemplifica el reciente proceso político en Honduras). De hecho, si algo testimonian las derrotas de las rebeliones populares en Latinoamérica en los setenta, es la incapacidad de las "burguesías nacionales" (a las que dichas rebeliones se subordinaron) para enfrentar al imperialismo y desenvolver un proceso nacional, tanto a nivel económico como político. Por lo tanto, también en este caso, es una completa falsedad atribuir a Trotsky, algún planteo en el sentido de que otras clases, aparte la clase obrera, pudieran encabezar algún proceso revolucionario consecuente. Todo lo contrario.

## Fuga de la política II: Pulsión de muerte y discurso capitalista

Pasemos entonces a la cuestión de cómo el lacanismo podría reemplazar a la política. El acuerdo fundamental entre Alemán y Laclau pasa por sostener la imposibilidad de "*desconectar la máquina capitalista*", así como la impugnación de cualquier pretensión de existencia de algún agente emancipatorio específico capaz de realizar esa tarea.

Ya veremos más adelante por qué Alemán quiere (o necesita) ubicarse en alguna referencia de "izquierda". Pero como acabamos de señalarlo, este planteo no resulta de ninguna "lectura" de Marx. ¿De dónde proviene, entonces, su posición tan abiertamente antimarxista y procapitalista? Según Alemán, este programa político sería el "*legado de Freud*" (ajustado en tiempo y forma por "*el pensamiento de Lacan*")

Para Alemán, el psicoanálisis no es un asunto de "*especialistas en psiquismo*" sino "*una experiencia que indaga la decisión ética cuando se nos ofrece sin fundamento último y sin demostración "científico-técnica", y donde se trata de aceptar la condición contingente e incurable que la lengua le impone a la "existencia" parlante sexuada y mortal, tres nombres que remiten a distintas modalidades de lo imposible*" [30](#). Para Alemán, "**el psicoanálisis no es solamente una región más del saber contemporáneo, sino una transformación de todas las relaciones ontológicas con la objetividad (...) es un intento de pensar el problema de la representación, el sujeto y lo social**" [31](#)

Como vemos, Alemán da rienda suelta, en forma explícita, a esa vieja tendencia de los psicoanalistas, ya anticipada y criticada por el propio Freud [32](#) (sin que por ello pudiera frenarla) a desenvolver una ontología de cuño psicoanalítico, destinada a interpretar el conjunto de la "realidad" con los mismos términos y conceptos que utilizan en las teorizaciones de su práctica profesional.

Para Alemán, "*fue Lacan el que supo captar que Freud, a partir de 1920 había logrado hacer coincidir la invención psicoanalítica con un pensamiento político nuevo*" [33](#). La "*formulación política de Freud*" surgiría del llamado "giro de los años 20" y el descubrimiento de la relación estructural que mantiene la ley con la pulsión de muerte. Para Alemán, "**el mismo obstáculo presente en transformar una civilización es el que también se nos presenta en la cura. En esto el sujeto freudiano es lo mismo que la civilización, la oscura satisfacción del superyó, el castigo por la deuda y la culpa, la irreductibilidad del mal, constituyen la inercia que en una misma topología reúnen al sujeto con la ciudad**" [34](#).

Aquí hay dos cuestiones que no convendría dejar pasar tan ligeramente.

En primer lugar, la postulación de una "topología" que permitiría reunir al "sujeto" y la "ciudad", es decir, la afirmación de una naturaleza "común" entre el obstáculo que encontramos en las curas individuales y en la realización de las transformaciones sociales. Retomaremos más adelante este problema de la "*común medida*".

En segundo lugar, la apelación a una "*irreductibilidad del mal*" para dar cuenta de los padecimientos e injusticias sociales. Es evidente que esto solo puede llevar agua para el molino de las posiciones cínicas o derechistas, amén del resabio oscurantista que destila. Pero un planteo de estas características nunca podría prosperar políticamente, al menos no en esos términos [35](#). En cambio encontrará una expresión "políticamente más correcta" en las formulaciones lacanianas del "goce" y el "discurso capitalista", que Alemán aderezará con algunas referencias heideggerianas a la "técnica". Con esas reformulaciones, esa "*irreductibilidad del mal*" adquiere una presentación, no solo aparentemente más "razonable", sino incluso, "emancipadora", en la medida en que permite que el "*malestar en la civilización*" se libere de los límites

políticamente estrechos del "masoquismo mora", y encuentre, en la "estructura de los discursos" y en las variadas "modalidades" del "goce", las posibilidades de un despliegue acorde a los requerimientos intelectuales y culturales de la época. Ese contexto permite, por ejemplo, articular la fuente del mal al capitalismo, y acotar la "irreductibilidad", a la "imposibilidad" de salirnos del mismo. Alemán resume el programa político de su versión del freudolacanismo en los siguientes términos: "*sabemos que no hay Otro garante capaz de sostener con sus fundamentos al proceso emancipatorio (...) aceptamos el carácter irreductible e incurable de la labor de la pulsión de muerte en la civilización (...) confirmamos el carácter ilimitado y sin corte del discurso capitalista (...) conocemos la relación estructural entre la política y el discurso del Amo*" [36](#).

La referencia a Heidegger busca dotar a este programa de los complementos necesarios para proponer una nueva interpretación de los aspectos esenciales y fundamentales del capitalismo en términos de mecanismos "técnicos" que ponen "todo el "ser de lo ente" a disposición para emplazarlo como mercancía" [37](#). Según la lectura que hace Alemán de Heidegger [38](#), la técnica es una "ontología del ser" en la época de su olvido consumado, "el olvido del olvido", o si se prefiere, el olvido como forclusión en su sentido lacaniano, es decir, una "provocación dirigida al ser de lo ente para que se entregue hasta lo más íntimo y nuclear de la propia vida humana" [39](#). Una emergencia de esto habría sido la Shoah, en los términos del propio Heidegger, "la fabricación de cadáveres" [40](#). A diferencia de la ciencia, "en la técnica no se trata del "olvido del ser" y sus diferentes retornos, ya que al constituir la misma un "olvido del olvido", funciona en una lógica distinta de la represión. Por esta misma razón, **el discurso capitalista en su homología estructural con la técnica, realiza un circuito que al destruir la "determinación de la verdad" elimina la distancia entre el sujeto, la verdad, el saber y la producción**" [41](#). En ese sentido, la técnica no es un hecho histórico secuencial que vendría a continuación de la ciencia sino un empuje de la ciencia hacia el dispositivo del discurso capitalista de modo tendencial: "es la manera en que el capital se apropia para su propio fin del espacio – verdad, sujeto, producción, saber – destruyendo su límite" [42](#).

Como puede apreciarse, el resultado es que el capitalismo deja de ser un modo de producción y de relaciones sociales. Su "verdadero secreto" pasa a residir "en una economía política del goce" [43](#) y "**el discurso capitalista es el dispositivo pertinente para considerar la economía de goce propia de la técnica**" [44](#).

Para Alemán "no se puede hablar de "lucha anticapitalista" porque **el discurso capitalista que plantea Lacan (como quinto discurso conjetural) no ofrece un punto desde donde se puede localizar el sitio donde efectuar el corte**. El discurso capitalista le confiere a la realidad una conexión de lugares capturados en un movimiento circular respecto al cual una lucha directa es un absurdo lógico" [45](#), y por eso, "la salida histórica es irrepresentable".

El sujeto que se desprende de la estructura social ya no es un sujeto transformador [46](#) (la clase obrera) sino un sujeto constituido como "individuo autista y consumidor indiferente a la dimensión constitutivamente política de la existencia" [47](#). Y el desafío del psicoanálisis podría expresarse con una fórmula como la siguiente: "allí donde el individuo neoliberal de goce autista es, el sujeto excéntrico del inconsciente debe advenir" [48](#), erigiéndose así en el heredero de la gran tarea histórica de la emancipación.

Alemán acota que "la crisis es la de aquellos organismos e instituciones que administran al capitalismo al no saber qué hacer con el excedente que siempre sobrevive destruyendo el aparato productivo y se expande como un exceso ingobernable" [49](#). Pero esta frase, que parece una referencia casi directa a la ley fundamental que rige el proceso del modo de producción capitalista, es decir, la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, no apunta en esa dirección, sino a las mencionadas referencias ontológicas sobre la técnica, y la imposibilidad de salirnos del capitalismo que estipularía la fórmula lacaniana del "discurso capitalista".

## Retorno a la política: Ley del valor y bancarrota capitalista

Justamente, la ignorancia en que Alemán se ubica respecto de los debates propiamente políticos le impide percibir que sus planteos innovan poco o nada respecto de las viejas discusiones que se han desarrollado entre los marxistas en torno a la cuestión del fin del capitalismo. Desde la muerte de Marx (1884) y Engels (1895), la cuestión de la tendencia al colapso, catástrofe o derrumbe del capitalismo ha sido un debate

clave. Los revisionistas [50](#) han puesto el acento en supuestas "*contra tendencias*" a dicho colapso y han sostenido, a semejanza de Alemán, que la dinámica capitalista es cíclica y que a cada crisis, por grave que esta sea, sucede una ulterior recuperación, gracias a lo cual las fuerzas productivas seguirían creciendo interminablemente. En esos términos, la revolución deja de ser una cuestión de carácter histórico y se reduce a una simple opción subjetiva, perfectamente subsanable por la vía de una buena "administración" del desarrollo capitalista (tal como lo estarían haciendo los gobiernos nacionalistas burgueses de Latinoamérica, que es lo mismo que dice Alemán).

Pero Marx nunca habló de "*contra tendencias*", sino de "*factores contrarestantes*", que enlentecen o frenan, en diversos periodos, y evitan una evolución puramente lineal o mecánica de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, reputada por Marx como la "*ley fundamental de la economía política*", precisamente porque pone de relieve "*el mecanismo íntimo y esencial que conduce a la declinación irreversible, del modo de producción capitalista*" [51](#). Justamente, "*la tendencia del capitalismo a enfrentar las circunstancias de su propio colapso es el contenido original del "catastrofismo" y la base rigurosa de una política revolucionaria de transformación social*" [52](#).

El problema central del modo de producción capitalista es que "*cuanto mayor es la capacidad del trabajo acumulado de producir riqueza, (...) menor es la producción de nuevo valor, cuya confiscación es la razón de ser del capital*" [53](#). Lo que hay que tener claro es que "*a diferencia de la riqueza, el valor no es algo tangible, no es una "cosa", sino la expresión de una relación social mediante la cual los productores de mercancías se vinculan entre sí por intermedio de sus productos, que se intercambian según el tiempo socialmente necesario para producirlos*" [54](#). La confusión entre riqueza y valor es similar a la que recubre el fetichismo de la mercancía (el engaño por el cual una relación social se manifiesta como un objeto material). El valor solo cuenta como valorización del capital, es decir, en términos de relaciones de producción y apropiación de una plusvalía. La tendencia a la baja de la tasa de ganancia resulta del propio impulso del capital a autovalorizarse e incrementar la ganancia, por la vía del aumento de la productividad. Pero esto implica que cada producto final contiene, progresivamente, una menor proporción de trabajo vivo con relación al trabajo muerto, en otras palabras, un aumento de la composición orgánica del capital [55](#). La declinación de la tasa de ganancia se traduce en "*crecientes obstáculos, cada vez más insalvables, para la valorización del capital. Y esto es lo que presenciamos en la economía actual. El peso de los factores extraeconómicos, empezando por el creciente intervencionismo del Estado, el endeudamiento sin precedentes en la historia, la hipertrofia financiera, el crecimiento del capital ficticio, pero sobre todas las cosas, la amplitud de la confiscación de las masas (que ha provocado un retroceso de sus condiciones de vida y del nivel de civilización – incluyendo los propios países industrializados-) todo esto es un síntoma de que el capital no puede sostenerse por sí mismo y que necesita de las muletas de una contrarrevolución y de la guerra*" [56](#). Los propios capitalistas subrayan las dimensiones catastróficas de la actual crisis económica y el peligro de que "*las consiguientes tensiones políticas, o aun el proteccionismo estadounidense, puedan destrozar la economía global y arrojar al mundo entero a la recesión, si no a cosa peor*" [57](#), vale decir, la guerra mundial.

Esta relación entre tendencia decreciente de la tasa de ganancia y ley del valor es fundamental para entender la cuestión del colapso. Al limitarse a constatar la sucesión de crisis y recuperaciones de un modo imaginario, al estilo de que "siempre que llovió, paró", los revisionistas suplantán la ley que anuda y explica esa secuencia de crisis y "recuperaciones" por una dinámica cíclica y completamente ahistórica. Lo que queda escamoteado, así, son las limitaciones que esa tendencia impone al crecimiento de las fuerzas productivas, como lo atestigua la pauperización relativa y absoluta de las masas, en las dimensiones gigantescas que hoy conocemos [58](#).

Alemán pretende sorprendernos con la "revelación" de que la miseria no sería como la pensaba Marx, la "*no satisfacción de las necesidades materiales*", sino el "*estar a solas con la pulsión de muerte en el declive de toda la estructura simbólica*"; esa sería "*la verdadera miseria, es decir, "el crack", "el paco"; las diversas drogas; donde los lugares de miseria son lugares de altísima condensación de goce*" [59](#). Pero ya el propio Marx planteaba, en los Grundrisse, que en tanto el dinero es la necesidad imperativa que funciona como coagulación de todas las relaciones humanas, las "necesidades de muerte" dominan los deseos y necesidades de vida. En otros términos, no es necesario renegar de Marx, ni es necesario recibirse de "psicoanalista", para poder verificar que "*en el presente período histórico, con el individualismo, el consumismo, el cinismo, el pesimismo y el extrañamiento que conforman las principales características de la decadente civilización capitalista, reproducidas por la ideología dominante, el proceso de subjetivación y socialización de una persona está bloqueado, ya que el lazo social humano ha perdido todo significado y*

está quebrado. Este proceso de aniquilación se convierte en fuente de un inmenso dolor físico, que torna al individuo vulnerable, inseguro y dependiente de sus padres o de los otros importantes, viviendo en un estado de continua chatura, insatisfacción y un sentimiento de vacío interior que persiste psíquicamente, incluso si el individuo consume grandes cantidades de bienes de todo tipo" [60](#). Lo que condena al "paco" y a la "desinserción social" a millones de jóvenes (y no tan jóvenes), es, en primer lugar, la desocupación, la flexibilidad laboral, la miseria social, y todas las formas en que se vuelcan sobre la humanidad las consecuencias de los impasses del agotamiento histórico del modo de producción capitalista. No es indispensable la referencia de algún "goce" de masas, o a una "pulsión de muerte" oscurantista, u otras extrapolaciones "psicoanalíticas" para poder explicar los padecimientos sociales y el "malestar en la civilización". La ley del valor, la tendencia decreciente de la tasa de ganancia y la bancarrota capitalista, no solo permiten dar cuenta de los principales aspectos de la catástrofe a la que el modo de producción capitalista condena a la humanidad, sea por miseria directa, sea por guerras, sea por arrasamiento ambiental, etc., sino que también brindan los recursos para sacar las conclusiones más consecuentes respecto a la existencia de una "pulsión de muerte" en lo social, ya que al ubicarla en las tendencias propias del modo de producción capitalista, permiten articular una respuesta subjetiva (es decir, transformadora) al proceso, en una dimensión propiamente social [61](#). En cambio, toda la teorización "psicoanalítica" de Alemán respecto a la "irreductibilidad del mal" termina reduciéndose a la pretensión de poder diseñar una nueva geografía de la miseria social (los "lugares de altísima condensación de goce") correlativa de un mapeo de la disponibilidad y déficits de los "recursos simbólicos", es decir, se mantiene en el mero nivel de las caracterizaciones sociológicas, sin más respuesta que una adhesión política a los gobiernos "nac&pop" acompañada de una oferta de psicoterapia de masas orientada a la "reinserción social" (como lo propone la internacional "psicoanalítica" a la que adhiere [62](#)). En cierto sentido, podríamos decir que el carácter materialista y subjetivamente práctico del planteo político de los marxistas revolucionarios mantiene una proximidad más estrecha respecto de Freud, Lacan y la práctica del psicoanálisis, que la que pretende tener la nueva "izquierda lacaniana" que propone Alemán.

### ¿"Tercera posición"?

Es el momento, entonces, de preguntarnos por qué Alemán quiere mantenerse en el marco de una referencia general a la "izquierda". En su libro, define lo político: "como lo que surge del encuentro traumático con la lengua", y a la política, en cambio, "como aquél ámbito institucional que se debe hacer cargo del impacto" [63](#). El punto es, justamente, el valor a darle a esta dimensión institucional, a ese juego de las representaciones. Para Alemán, "los pensadores que implícita o explícitamente elaboran el final marxista a partir de Lacan; pensadores de la verdad, del acontecimiento, del estado de excepción, la contingencia, la justicia, la parte excluida que hace la vez del Universal, etc., tienen en general (hay una excepción) un gusto especial por oponer la política de la Representación (léase de Estado) a sus propias teorías. Para estos autores solo hay política cuando no hay representación, pues la política "solo debe autorizarse de sí misma" [64](#). La razón de ello, a su modo de ver, es que estos planteos serían tributarios de una realidad política más propia de Europa, y de un pensamiento marcado por los excesos y fracasos de la experiencia estalinista. Por eso suelen "considerar a toda construcción política o hegemónica, como equivalentes, negándole cualquier cualidad emancipatoria a las izquierdas que hayan accedido al gobierno" [65](#). A juicio de Alemán, "se equivocan en su desprecio por la construcción política" [66](#), y no saben apreciar la importancia de las "transformaciones parciales" de algunas experiencias "emancipatorias", como las que se desarrollarían en Latinoamérica. En particular, Alemán quiere desmarcarse de lo que llama el "liberalismo lúcido", al que acusa de concebirse "a sí mismo como el único remedio infalible para la amenaza totalitaria" [67](#). La crítica que le hace apunta a sus "especiales dificultades para asumir que ciertas formas de explotación y de desigualdad social, también constituyen una corrosión de la experiencia democrática en la sociedad civil. Especialmente cuando estas corporaciones se hacen cargo, en la lógica cultural del capitalismo tardío, de los distintos intercambios simbólicos que definen a una sociedad e incluyendo en esto por supuesto a la política" [68](#).

El impasse en que se encuentra Alemán radica en que comparte los mismos principios políticos y filosóficos que aquellos de quienes se quiere diferenciar. El planteo defendido por ambas partes es la idea de una "común medida" entre las dimensiones subjetivas de sus prácticas profesionales y el funcionamiento social, así como la habilitación que pretenden extraer de esa "común medida" para interpretar el mundo desde ese reducto profesional e individual [69](#), y fugar así de la política y las determinaciones propias de la lucha de clases.

En ese sentido, Alemán podrá denunciar a todo el "liberalismo lúcido" que quiera pero, en la medida en que coincida con él en que el modo adecuado de abordar la conflictividad social y el "*malestar en la civilización*" es la "*estructura de los discursos*" (y el "*discurso capitalista*" en particular), u otras referencias similares, sus ilusiones políticas "emancipatorias" arrastrarán la misma incongruencia que pretende asignarle a la izquierda marxista. Si algo tiene de "lúcido" el "liberalismo lúcido" es que ha aprendido del error de los freudomarxistas, a saber, que si hay que plantear una "*común medida*" [70](#) entre el sujeto del inconsciente (u otras referencias "psicoanalíticas", como podrían ser el "Otro", el "objeto a", etc.) y alguna forma de "sujeto" en lo social (u otros parámetros correspondientes a lo social), convendrá que ese "sujeto social" sea lo más "individual" posible, ya que solo en ese espacio acotado del malentendido entre "sujeto" e "individuo" se podrá jugar al juego de la filosofía sin salir demasiado escaldado. ¿Por qué? Porque en el campo de la filosofía, de última, cualquier filosofía vale lo mismo que otra. Así que, ahí, no hay demasiadas dificultades para hacer pesar la "especificidad" del lenguaje "psicoanalítico" como si fuera un nuevo lenguaje filosófico, es decir, el instrumento "necesario" para introducir "nuevas" nociones y conceptos. Pero cuando alguien pretende llevar esa "*común medida*" a una dimensión social más amplia que el simple individuo, y tenga que definir clases, estamentos u otros tipos de aglomerados sociales, se encontrará, tarde o temprano, de un modo u otro, confrontado a la referencia marxista y la lucha de clases. En cuyo caso, tendrá que optar por formular algún tipo de coincidencia o desavenencia. Alemán, como vimos, opta por la desavenencia, y diferencia su "*izquierda lacaniana*" de "*la tradición moderna que desde Adorno hasta Habermas intentó incorporar el discurso freudiano al aparato crítico del marxismo*" [71](#). Es evidente que tampoco acuerda con los planteos de integraciones más paritarias entre ambas concepciones, como los que llegó a formular Jacques-Alain Miller en los tiempos de su afinidad con la militancia maoísta: "*sostenemos que los discursos de Marx y de Freud son susceptibles de comunicarse por medio de transformaciones reguladas y de reflejarse en un discurso teórico unitario*" [72](#).

Se supone que con su nueva "izquierda" Alemán querría desmarcarse y denunciar los planteos de alguna "derecha". Pero resulta que lo central de su libro apunta contra el marxismo y a defender los mismos principios políticos y filosóficos que comulga... con la "derecha"! Emulando los antecedentes históricos del movimiento político que defiende, parece que Alemán quisiera erigir al "*pensamiento de Lacan*" en el modelo de una nueva "*tercera posición*" que permitiera "superar" la contradicción entre la "derecha" del "liberalismo lúcido" y la "izquierda" de las referencias marxistas. De ahí la ocurrencia del título dado a estas reflexiones, que parafrasea aquella vieja consigna que fuera famosa en tiempos de Perón [73](#): "*ni yanquis ni marxistas, lacanianos!!!*", donde esta "*tercera posición*", al igual que en el pasado, está más orientada a atacar a los "marxistas" que a criticar a los "yanquis" (para el caso, el "*liberalismo lúcido*", con el que Alemán no dudará en compartir espacios e instituciones tanto "*psicoanalíticas*" como políticas)

De hecho, llevados a la acción práctica, tanto la "izquierda lacaniana" que impulsa Alemán como el "liberalismo lúcido" al que critica, rápidamente revelan sus intereses "corporativos" o "profesionales", o simplemente su alineación política con alguno de los grandes bloques en que puede dividirse la burguesía. Un primer ejemplo es el caso de los "psicoanalistas" que avalan el reaccionario y retrógrado "voto calificado" del claustro docente en la Universidad y/o ejercen funciones en su gobierno, es decir, en una de las formaciones institucionales más "oligárquicas" (gobierno de unos pocos) que existe en la Argentina [74](#), aferrados a las prebendas que obtienen de ella. Otro ejemplo es el de los "psicoanalistas" que se enlistaron en la "carta abierta" de una "intelectualidad" kirchnerista cuyo nivel de elaboración y pensamiento se reduce a una burda y panfletaria propaganda oficialista [75](#) (al estilo de programas como "678") o, peor aún, a la adhesión a los escraches fascistoides como los que promueve el gobierno contra periodistas.

En suma, confrontada al terreno práctico de la lucha de clases, cualquier prosa "lacaniana" o posmoderna se revela comúnmente estéril para poder resolver un curso de acción diferente a las opciones determinadas por la lógica propia de esa conflictividad social.

## Psicoanálisis y política

Para tomar las cosas con un poco de humor, podríamos decir que las relaciones entre el psicoanálisis y la política son como las que podrían plantearse entre quienes tienen prominentes cabelleras y los pelados: ¿a partir de cuantos pelos está uno en una categoría o en la otra? Pero es evidente que hay gente claramente pelada y otra gente claramente melonuda. Análogamente, podrá haber muchas conexiones entre la política y el psicoanálisis [76](#), pero deshojando un poco la margarita, finalmente un psicoanálisis es un psicoanálisis, y la política es la política, y no hay parámetros políticos para un psicoanálisis [77](#), del mismo modo que no tiene sentido buscar parámetros "psicoanalíticos" para la política. De un análisis no resulta

una determinada posición política (salvo tergiversación de su práctica por parte de eventuales autoproclamado/s analista/s). Y de una militancia política, o de una forma de organización social, no creo que se obtenga la resolución de una neurosis (salvo azar, con lo cual no sería por virtud general y sistemática de la política, sino por combinación azarosa y rara de la política con otras circunstancias).

Hay "psicoanalizados" de derecha y de izquierda, del mismo modo que hay músicos de derecha y de izquierda. A la hora de una elección política no hay argumentos "psicoanalíticos" que permitan caracterizar esa instancia política y/o justificar las preferencias por un candidato u otro, salvo que uno quiera recluirse en el gueto de las extravagancias del estilo del grupo del kilómetro 501 [78](#), es decir, a acciones que no tienen más proyección que la del onanismo intelectual de sus propulsores [79](#).

Ahora bien, así como el psicoanálisis puede ser utilizado como coartada para la fuga de la política, no debería extrañarnos que la política también pueda funcionar como coartada para los impulsos, igualmente fuertes, que anidan en los psicoanalistas, a fugarse del psicoanálisis. Como ya lo señalamos [80](#), Freud lo advirtió tempranamente, subrayando la caducidad a la que conduciría la subordinación del psicoanálisis a cualquier tipo de "cosmovisión". Y ese es el otro problema que se pone en evidencia en el libro de Alemán. En efecto, ya parece "natural" esa propagación "cultural" e "ideológica" que descalifica los planteos de revolución social como un "descuelgue", o los "interpreta" como "signo" de idealismo juvenil o insuficiente análisis, al tiempo que aplaude cualquier crítica al marxismo, o la participación activa en las políticas más espurias, presentándolas como acciones propicias y afines a la "difusión" y "progreso" del psicoanálisis, amén de "signo" de "madurez" (subjetiva y política) y "evidencia" de un "pasaje por diván". Este rechazo del marxismo constituye todo un síntoma de la impregnación ideológica y política del desarrollo actual de gran parte de la teoría y las instituciones psicoanalíticas.

Por ejemplo, lo problemático del malentendido respecto a la definición de significantes, en los diálogos con Laclau, no radica solo en la confusión política que pueda conllevar aquella reducción de la conflictividad social a un ejercicio lingüístico, sino también la confusión que pueda quedar del lado de aquellos psicoanalistas que busquen orientar su práctica en función de una "topología", o "naturaleza", "común" con la sociología retórica de Laclau. Análogamente, el problema del uso de las referencias al goce y el objeto a para "conceptualizar" los padecimientos de la humanidad no radica solo en su inutilidad para resolver alguno de estos padecimientos sino también en el malentendido que pueda generar en los psicoanalistas respecto al estatuto propio de esas nociones o esas referencias en la clínica [81](#).

Confundir, ocultar, o tergiversar, ciertos problemas políticos, con el recurso retórico de la terminología psicoanalítica, no le aportan ningún provecho, ni al "*malestar en la civilización*", ni al psicoanálisis.

## Notas

1 Jorge Alemán, "[Para una izquierda lacaniana... Intervenciones y textos](#)", Grama Ediciones, Buenos Aires, 2009

2 Idem, página 21

3 Idem, página 22 (negritas mías)

4 Idem, página 26

5 Tal como lo reivindica el propio Jorge Alemán en su CV en la contratapa del libro, es Consejero Cultural de la Embajada de la República Argentina en España.

6 En una de sus respuestas a las 5 preguntas que le formula Mario Pujó, en el [n° 36](#) de la revista "[Psicoanálisis y el Hospital](#)", Jorge Alemán señala que la expresión "izquierda lacaniana" le parece "*fecunda para ingresar en los llamados debates posmarxistas*" (página 136)

7 Jorge Alemán, op. cit., página 22

8 Por ejemplo: "*luego de lo que pasó en el campo de Auschwitz es cosa bárbara escribir un poema, y este hecho corroe incluso el conocimiento que dice por qué se ha hecho hoy imposible escribir poesía*", en Theodor Adorno, "*Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*", Barcelona, Editorial Ariel, 1962, p. 29 (disponible [aquí](#))

9 Jorge Alemán, óp. cit., página 13 (negritas mías)

10 Idem, página 100

11 Ernesto Laclau, Žilavoj Žižek y Judith Butler - "[Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda](#)", Fondo de Cultura, Buenos Aires 2003

12 Jorge Alemán, óp. cit., página 90

13 Jacques Lacan, "*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*", en [Escritos 2](#), Editorial Siglo XXI, edición argentina 2008, página 779

14 Ver mi artículo "[Sujeto y significante en psicoanálisis](#)" (intervención en las V Jornadas de Investigación de la Maestría de Psicoanálisis de la Escuela de Graduados de la Universidad Argentina John F. Kennedy)

15 Son innumerables las ocasiones en que Lacan ha tenido que insistir en esta demarcación. Acabamos de citar su propia definición del significante. Podríamos mencionar también la necesidad en la que se encontró de inventar el neologismo "*lingüistería*", tal como lo explica en la sesión del 19 de diciembre de 1972 del seminario "Aún": "*si se considera todo lo que, de la definición del lenguaje, se desprende en cuanto a la fundación del sujeto, tan renovada, tan subvertida por Freud hasta el punto de que allí se asegura todo lo que por boca suya se estableció como inconsciente, habrá entonces que forjar alguna otra palabra, para dejar a Jakobson su dominio reservado. Lo llamaré la lingüistería*" (página 24 en la edición Paidós).

Los derrapes del psicoanálisis a la lingüística son la vía más común para hacer del psicoanálisis una nueva filosofía.

16 Jorge Alemán, óp. cit., página 92

17 Ídem, página 93

18 Ídem, página 94

19 Ídem (negritas mías)

20 Ídem, páginas 110/1

21 Ídem, página 111

22 Ídem

23 Ídem

24 Ídem

25 Shakespeare, Hamlet, acto I, escena 5

26 Savas Michael-Matsas, "[Encuentros de Marx con Shakespeare](#)", revista "[En defensa del Marxismo](#)" n° 37 (abril 2010)

27 Véanse, por ejemplo, los artículos de Pablo Rabey sobre la naturaleza de los debates en la reciente cumbre de Copenhague sobre el problema del calentamiento global: "[El fracaso de la cumbre de](#)

[Copenhague](#)", en Prensa Obrera [nº 1112](#) (10 de diciembre 2009), y "[Si el planeta fuera un banco ya lo habrían salvado](#)", en Prensa Obrera [nº 1113](#) (22 de diciembre 2009)

28 Como bien lo testimonia la revolución que lo tuvo como protagonista al propio Lenin - la revolución rusa – dirigida política y organizativamente por la clase obrera, a pesar de su carácter socialmente minoritario

29 Es lo que se verificó, por ejemplo, con la fracasada experiencia "desarrollista" de Frigerio, y que cada tanto, vuelve a proponer el "nac&pop" (nacionalista y popular) de moda (por ejemplo, Pino Solanas y su propuesta de un "desarrollo nacional" apoyado en la explotación de los recursos naturales, al "estilo" Chávez en Venezuela)

30 Jorge Alemán, óp. cit., página 14

31 Ídem, página 99 (negritas mías)

32 *"Yo no soy en modo alguno partidario de fabricar cosmovisiones. Dejémoslas para los filósofos, quienes, según propia confesión, hallan irrealizable el viaje de la vida sin un Baedeker [nombre de una serie de guías turísticas publicadas por primera vez en Alemania por Karl Baedeker] así, que dé razón de todo. Aceptemos humildemente el desprecio que ellos, desde sus empinados afanes, arrojarán sobre nosotros. Pero como tampoco podemos desmentir nuestro orgullo narcisista, busquemos consuelo en la reflexión de que todas esas 'guías de la vida' envejecen con rapidez y es justamente nuestro pequeño trabajo, limitado en su miopía, el que hace necesarias sus reediciones; y que, además, aun los más modernos de esos Baedeker son intentos de sustituir el viejo catecismo, tan cómodo y tan perfecto. Bien sabemos cuán poca luz ha podido arrojar hasta ahora la ciencia sobre los enigmas de este mundo; pero todo el barullo de los filósofos no modificará un ápice ese estado de cosas; sólo la paciente prosecución del trabajo que todo lo subordina a una sola exigencia, la certeza, puede producir poco a poco un cambio. Cuando el caminante canta en la oscuridad, desmiente su estado de angustia, mas no por ello ve más claro"*

(S. Freud, "Inhibición, síntoma y angustia", Obras Completas, Ed. Amorroutu, Tomo XX, páginas 91-2).

Ver también mis artículos: "[Psicoanálisis y práctica hospitalaria](#)" y "[El porvenir de las ilusiones modernas](#)"

33 Jorge Alemán, óp. cit., página 57

34 Idem, página 59 (negritas mías)

35 Se comprende que esta haya sido la piedra de la discordia entre Freud y las versiones "liberadoras" del freudomarxismo como, por ejemplo, W. Reich, quien nunca aceptó la hipótesis de la pulsión de muerte

36 "*¿Una izquierda lacaniana? Cinco preguntas a Jorge Alemán*", publicado en el [nº 36](#) de la revista "[Psicoanálisis y el Hospital](#)", página 136

37 Jorge Alemán, "*Para una izquierda lacaniana... Intervenciones y textos*", página 16

38 Ver "[La pregunta por la técnica](#)", en Martin Heidegger, "[Conferencias y artículos](#)", Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37

39 Jorge Alemán, óp. cit., página 52

40 Idem.

Alemán no da la cita exacta de esta referencia de Heidegger. Buscando en internet encuentro que algunos autores refieren con vaguedad a una conferencia en Bremen, fechada a veces en 1945, otras en 1950, donde Heidegger habría planteado que "*la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y la transformación de la agricultura en industria alimenticia son en esencia lo mismo*". Otros asignan a un texto de 1949 la cita siguiente: "*La agricultura es ahora una industria alimentaria motorizada, en cuanto a su esencia, lo mismo que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y los campos de exterminio, lo mismo que la fabricación de bombas de hidrógeno*".

41 Jorge Alemán, óp. cit, páginas 52/3

42 Idem, página 53

43 Idem, página 23

44 Idem, página 49 (negritas mías)

45 Idem, página 17 (negritas mías)

46 Si hay un vicio típico de la sociología vulgar es el de pretender darle estatuto de sujeto a cualquier categoría sociológica. Al respecto, ver el punto 3 "La noción de sujeto" en "[Los bordes problemáticos del psicoanálisis y la lucha de clases](#)"

47 Jorge Alemán, óp. cit., página 20

48 Idem

49 Ídem, página 48

50 Por ejemplo, Bernstein o Kondratieff, entre los históricos, y más recientemente, Ernest Mandel, a nivel internacional, o Claudio Katz, a nivel local.

51 Pablo Rieznik, "*Crisis mundial, nacionalismo y los límites de la economía de izquierda*", en "[Un mundo maravilloso](#)", Pablo Rieznik (editor), Editorial Biblos, página 204

52 Idem, página 200

53 Idem, página 205 (negritas mías)

54 Ídem

55 Un reciente artículo del diario Clarín ejemplifica, aún de modo deformado, cómo la misma acumulación capitalista va reduciendo la posibilidad de producción de nuevo valor: "A juzgar por lo que gastó, al dueño del remozado restaurante Turuleca en el barrio de Boedo cada puesto de trabajo le salió US\$ 6.000. En la otra punta, la ampliación de Aluar en Puerto Madryn, con un desembolso de US\$ 950 millones, significó US\$ 3,8 millones por cada uno de los 250 nuevos empleos que generó", en "[Cuánta plata hace falta para crear un puesto de trabajo](#)", diario Clarín del 9 de diciembre 2009

56 Pablo Heller, "*Tasa de ganancia y descomposición capitalista*", en "[Un mundo maravilloso](#)", Pablo Rieznik (editor), Editorial Biblos, página 178

57 Georges Soros, "[El fundamentalismo de mercado ha provocado la peor crisis de los mercados de los últimos 60 años](#)", enero 2008

58 Es llamativo ver, en los medios de comunicación, como los revisionistas y economistas burgueses pueden subrayar la profundidad de ciertas crisis para pasar inmediatamente al comentario de los parámetros que indicarían las vías de una "recuperación", desinteresándose completamente del análisis de las consecuencias de esas crisis en cuanto a saqueo de bienes y ahorros y pauperización de sectores cada vez más amplios de la población, así como destrucción de infraestructura general y servicios sociales (educación, salud, etc.). Olvidan que en cada crisis, hay gente que pierde su casa, o su trabajo, que las escuelas y hospitales se degradan aún más, etc., etc., y que esa degradación se profundiza crisis tras crisis. Cada día, así como tenemos celulares cada vez más sofisticados, tenemos más pobres comiendo de basureros.

59 Jorge Alemán, óp. cit., página 34

60 Katerina Matsa, "[Legalización de las drogas: un llamado a la apatía política \(y un fraude\)](#)", en Prensa Obrera [n° 1098](#) (3 de septiembre 2009)

61 Lo cual no significa que el marxismo pueda explicarlo "todo".

Obviamente, no faltarán quienes crean que el materialismo dialéctico podría, no solo dar cuenta de "todos" los fenómenos subjetivos, sino incluso brindar una posición para "orientarlos". Pueden servir de ejemplo los debates sobre el arte en relación a las barbaridades de las pretensiones stalinistas del "realismo socialista" (ver al respecto, el "[Manifiesto por un arte revolucionario independiente](#)", firmado por André Bretón y León Trotsky, en el cual se hace una crítica radical al arte "soviético"). Otro ejemplo son los planteos del estilo de los de Fougeyrollas, ya debatidos y criticados en "[Psicoanálisis y marxismo ¿un diálogo imposible?](#)". Pero, justamente, lo que muestran el ejemplo de Fougeyrollas como el del "realismo socialista" es que, a la hora de hacer estragos, la "religiosidad" de pretender reducir todas las cosas a una referencia "única" no distingue origen ni de clases sociales ni de partidos políticos.

62 Jacques-Alain Miller, "[Hacia PIPOL 4 - Contexto y apuestas del Encuentro - Textos fundamentales](#)". Ver también: Michel Sauval, "[El psicoanálisis líquido](#)"

63 Jorge Alemán, óp. cit., página 24

64 Idem, páginas 25/6

65 Idem, página 26

66 Idem, página 26

67 Idem, página 11

Los términos de esta crítica no dejan de sorprender si recordamos que el mismo Alemán consideró también como "único" e "infalible" al "pensamiento de Lacan" respecto al duelo que debería hacer la "izquierda marxista". En el fondo, la "religiosidad" de Alemán es similar a la otros de signo opuesto (como, por ejemplo, Fougeyrollas, tal como mencioné en la nota a pie de página n° [61](#))

68 Jorge Alemán, óp. cit., página 11

69 Lo verifica la uniformidad de los comentarios del libro de Alemán en su adhesión a los fundamentos políticos del mismo (la "estructura" del "discurso capitalista" como nuevo paradigma de análisis de lo social, las referencias al "Otro que no existe" y el objeto a en el cenit social, etc.). Un buen ejemplo de ello es la [presentación](#) que hace Oscar Zack en el [número 19](#) de la revista [Virtualia](#) (dedicada a la temática del "lazo social" y la "reinserción social")

70 Michel Sauval, "[Los bordes problemáticos del psicoanálisis y la lucha de clases](#)"

71 Jorge Alemán, óp. cit., página 13

72 Jacques-Alain Miller, "[Acción de la estructura](#)", en "[Matemas I](#)", Ed. Manantial, páginas 19/20

73 Para quienes no conozcan la historia política de Argentina, una de las consignas de la derecha peronista (alentada por el propio Perón) era "*ni yanquis ni marxistas, peronistas!!*", con la que pretendían definir una "tercera posición" (respecto de una eventual referencia al imperialismo) desde donde atacar a la izquierda.

A los que les interese la historia de la "izquierda peronista" sugiero la lectura del libro de Alejandro Guerrero, "[El peronismo armado](#)", Editorial Norma, Buenos Aires 2009.

74 Ver al respecto las contundentes [denuncias del PEF](#) sobre la última elección de las autoridades de la Facultad de Psicología de la UBA, la [denuncia de AGD](#) (la gremial docente de la Universidad) sobre la elección de las autoridades de la UBA, o la [denuncia de la FUBA](#) (Federación Universitaria de Buenos Aires)

75 Ver texto de la "Carta abierta", en el "Diario Crítico": <http://www.diariocritico.com/argentina/2008/Mayo/noticias/75012/carta-abierta-intelectuales-defensa-democracia.html>

Ver el nivel del "análisis político" que puede producir un Laclau, en el reportaje que le hace Página/12, en <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-145804-2010-05-17.html>

76 Ver, entre otros artículos, sobre estas conexiones: "[\*Psicoanálisis y Marxismo: ¿un diálogo imposible?\*](#)", publicado en los números [20](#) (mayo 1998) y [21](#) (octubre 1998) de la revista [En defensa del Marxismo](#), y "[\*Los bordes problemáticos del psicoanálisis y la lucha de clases\*](#)" (desgrabación de la primer clase del seminario homónimo organizado por el *Centro de Estudiantes de Psicología* de la Facultad de Psicología UBA, septiembre 2002)

77 Ni siquiera parámetros de alguna "política" pretendidamente propiamente "psicoanalítica", como la que oportunamente se quiso justificar, en la AMP, a título de "tercer criterio", en las "evaluaciones" del dispositivo del "pase".

78 A propósito de debates con Badiou y otras referencias "autonomistas", ver mi artículo "[La ilusión autonomista](#)"

79 No deja de ser ilustrativo que uno de los principales promotores del "grupo 501" haya recalado como gerente kirchnerista de Aerolíneas Argentinas: <http://www.cronista.com/notas/198092-el-otro-recalde-un-extrano-piloto-aerolineas>

80 Ver nota a pie de página número [32](#)

81 Michel Sauval, "[El psicoanálisis líquido](#)", reconstrucción de la conferencia dada el 12 de septiembre 2008 en el ciclo de Conferencias "[El psicoanálisis y nuestra época](#)" organizado por "[Lazos, Institución Psicoanalítica de La Plata](#)". Publicado en el número [25](#) de la revista [Acheronta](#)

## Bibliografía

Jorge Alemán

- "[Para una izquierda lacaniana... Intervenciones y textos](#)", Grama Ediciones, Buenos Aires, 2009
- "[¿Una izquierda lacaniana? Cinco preguntas a Jorge Alemán](#)", publicado en el [n° 36](#) de la revista "[Psicoanálisis y el hospital](#)"

Ernesto Laclau, Žilavoj Žizek y Judith Butler - "[Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda](#)", Fondo de Cultura, Buenos Aires 2003

Michel Sauval

- "[Sujeto y significativo en psicoanálisis](#)", Intervención como "Comentador Externo" en las [V Jornadas de Investigación](#) de la Maestría de Psicoanálisis (Directora: Amelia Imbriano) de la Escuela de Graduados de la Universidad Argentina John F. Kennedy (realizadas el 14 de abril de 2007)
- "[Psicoanálisis y Marxismo: ¿un diálogo imposible?](#)", publicado en los números [20](#) (mayo 1998) y [21](#) (octubre 1998) de la revista [En defensa del Marxismo](#)
- "[Los bordes problemáticos del psicoanálisis y la lucha de clases](#)" (desgrabación de la primer clase del seminario homónimo organizado por el *Centro de Estudiantes de Psicología* de la Facultad de Psicología UBA, septiembre 2002)
- "[El psicoanálisis líquido](#)", reconstrucción de la conferencia dada el 12 de septiembre 2008 en el ciclo de Conferencias "[El psicoanálisis y nuestra época](#)" organizado por "[Lazos, Institución Psicoanalítica de La Plata](#)". Publicado en el [número 25](#) de la revista [Acheronta](#)
- "[Psicoanálisis y práctica hospitalaria](#)", publicado en el [número 23](#) de la revista [Acheronta](#)
- "[El porvenir de las ilusiones modernas](#)", publicado en el [número 9](#) de la revista [Acheronta](#)

Pablo Rieznik, "*Crisis mundial, nacionalismo y los límites de la economía de izquierda*", en "[Un mundo maravilloso](#)", Pablo Rieznik (editor), Editorial Biblos

Pablo Heller, "*Tasa de ganancia y descomposición capitalista*", en "[Un mundo maravilloso](#)", Pablo Rieznik (editor), Editorial Biblos

Pablo Rabey

- "[El fracaso de la cumbre de Copenhague](#)", en *Prensa Obrera* nº 1112 (10 de diciembre 2009)
- "[Si el planeta fuera un banco ya lo habrían salvado](#)", en *Prensa Obrera* nº 1113 (22 de diciembre 2009)

Jorge Altamira, "[El alcance de la actual crisis mundial](#)", en "*En defensa del Marxismo*" nº 23 (marzo 1999)

Martin Heidegger, "[La pregunta por la técnica](#)", en "*Conferencias y artículos*", Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37

Katerina Matsa, "[Legalización de las drogas: un llamado a la apatía política \(y un fraude\)](#)", en *Prensa Obrera* nº 1098 (3 de septiembre 2009)

Zygmunt Bauman, "[Del capitalismo como 'sistema parásito'](#)", publicado en "[Revista Ñ](#)" del domingo 27 de diciembre 2009

## Crítica de la razón populista

Fernando Ramírez

Las fundamentaciones para las teorías actuales, a la moda, no ofrecen las más variadas sorpresas sólo cuando intentan servir al "statu-quo", sino al descifrarse como "vino nuevo en odre viejo".

Desde que el denominado "giro lingüístico" invadió las ciencias sociales, y en especial, las teorías políticas "contemporáneas", no dejamos de asombrarnos con el modo en que muchas de estas operan bajo la apariencia de haber significado una "verdadera revolución" teórica. Sin embargo, en determinados planteos, la experiencia atestigua que sólo estamos frente a una verdadera metamorfosis kafkiana de un conjunto de terminologías y extrapolaciones mecánicas llevadas a cabo bajo una serie de conceptos que lejos está de revelar tamaño acontecimiento anunciado.

Los "agudos" críticos del marxismo son quienes llevan la delantera ante este hecho. Existen algunos trabajos, en la literatura marxista, que pueden dar cuenta de una crítica coherente a los autores dedicados a comprender la realidad con las bondades del "Discurso" como sustento de lo social [1](#) y no es el objeto de este espacio replicarlas arbitrariamente.

La coyuntura política vigente parece reciclar estos entusiasmos cuando de crear "intelligentsia" se trata. El kirchnerismo, en ese sentido, es quién propicia letra para estos dislates. Sin embargo, esto no podría hacerse, en algunos casos, si no existiera una buena "materia prima" para darle forma a muchas cuestiones que sólo estaban allí, esperando madurar.

El populismo resulta la nueva "víctima" que encuentran hoy los "epígonos" del "carácter discursivo de lo social" y sus diversos esquemas conceptuales para darle curso a sus posiciones políticas, en las "Academias", que tributan a los bonapartismos o los adalides que han llegado para "reconstruir la Burguesía Nacional" [2](#)

Ernesto Laclau, es hace un tiempo, un vocero ideológico del Gobierno que ha decidido combinar sus corrillos académicos con distintas apariciones mediáticas por la K-orporación oficialista para brindar sus pareceres en apoyo al gobierno. No tiene sentido ocuparse de alguien sólo porque reproduce lo que cualquier espadachín del gobierno dice en términos complacientes, sino que vale la pena revisar los fundamentos por los cuales sostiene que es necesario apoyar un gobierno que habría sabido acercarse al "pueblo" y representa hoy la alternativa a "la oligarquía, a las grandes corporaciones y el poder concentrado", todos términos de los que gustan abusar los K sin especificar que representan identidades en donde su política se halla perfectamente incluida.

En su libro "*La Razón Populista*" [3](#), Laclau reproduce, sin distinciones de ningún tipo, sus tesis centrales que sostiene desde hace mucho tiempo en nombre de sus reformulaciones "posmarxistas". No se puede ubicar absolutamente nada novedoso con respecto a lo que ya produjo en otras obras [4](#) y donde afirma la necesidad de superar la ortodoxia perimida del marxismo, a ajustarse a los desafíos de los tiempos que corren, a aceptar el carácter radicalmente contingente de las luchas sociales en la construcción de los sujetos políticos, etc. Pero en este caso que nos ocupa, toda su furia "posestructuralista", "posmarxista", se aplica a la supuesta utilización correcta del término populismo y arrancarlo de quienes lo consideran un escollo irracional en la política moderna. "Así, podemos afirmar que para progresar en la comprensión del populismo, es una condición *sine qua non* rescatarlo de su posición marginal en el discurso de las ciencias sociales, las cuales lo han confinado al dominio de aquello que excede al concepto, a ser el simple opuesto de formas políticas dignificadas con el estatus de una verdadera racionalidad. Debemos destacar que esta relegación del populismo sólo ha sido posible porque, desde el comienzo, ha habido un fuerte elemento de condena ética en la consideración de los movimientos populistas. El populismo no sólo ha sido degradado, también ha sido denigrado. Su rechazo ha formado parte de una construcción discursiva de cierta normalidad, de un universo político ascético del cual debía excluirse su peligrosa lógica" [5](#).

Es por ese objetivo de "rescate" que pasa revista a los teóricos refractarios al populismo, a caracterizaciones erróneas, siempre según el autor, de aquellos que han visto en el populismo sólo un conjunto de rasgos vagos, imprecisos, y, por supuesto, revisa las teorías de la "Psicología de masas" donde intenta apoyarse para hallar elementos que le permitan comprender una verdadera lógica de

estructuración de la política en el populismo y no reduzca su retórica a las expresiones "irracionales", tan combatidas por Laclau. El giro lingüístico que este autor abraza hace ya muchos años, le permite hallar en la "retórica" la fuente genuina de una "lógica" para entender lo político, de la que el populismo sería una muestra cabal.

El criterio discursivo de la realidad, como dijimos, es lo que ordena esta lógica. La unidad mínima de análisis para Laclau, no debe hallarse en los grupos sociales con alguna base social u orientación política definida, sino en lo que él concretamente entiende como "demanda". Este es el eje a partir del cual deben estructurarse diversos grupos sociales en toda construcción política. Las demandas capaces de ser absorbidas por el sistema institucional imperante, es lo que Laclau llama un sistema de diferencias, pero si ellas no logran ser tomadas por dicho sistema, entonces nos encontraremos bajo una lógica "equivalencial" puesto que todas ellas compartirán la posibilidad de ser las que resultan "arrojadas" del sistema y susceptibles de articularse políticamente, por eso pasan a constituir "demandas populares". Esto lo ilustra del siguiente modo: "Ya tenemos dos claras precondiciones del populismo: (1) la formación de una frontera interna antagónica separando el "pueblo" del poder; (2) una articulación equivalencial de demandas que hace posible el surgimiento del "pueblo".

Existe una tercera precondición que no surge realmente hasta que la movilización política ha alcanzado un nivel más alto: la unificación de estas diversas demandas-cuya equivalencia, hasta ese punto, no había ido más allá de un vago sentimiento de solidaridad-en un sistema estable de significación" [6](#). Veamos un poco más detenidamente estos argumentos. La retórica de la que habla Laclau, como lógica estructurante, se remite a concebir lo social como discursivo. Esto significa que, cada instancia de la totalidad social, sólo adquiere un valor relativo a otras capaces de "sobredeterminar" su sentido y ninguna puede reclamar para sí una propiedad que la convierta en la explicación suprema de la misma organización social, tal como sucede en la constitución del lenguaje con los signos lingüísticos. La historia, según los teóricos del "paradigma" del lenguaje llevado a lo social, demuestra la imposibilidad de encontrar un fundamento último, un *locus*, a partir del cual la realidad adquiriera su sentido y haga de la sociedad una autodeterminación transparente y reconciliada con su esencia, en tanto dicho "locus" puede dilucidarse en bien de la sociedad misma. Así la "Idea" platónica, el "Espíritu hegeliano" o cualquier trascendencia que intente cerrar el múltiple juego de sentido de lo social no son más que una trampa de lo que autores como Jacques Derrida denominaron la "Metafísica de la Presencia". El marxismo está incluido en esta serie porque representa la clausura de lo social otorgando a la economía el lugar del fundamento mencionado. Nada nuevo bajo el sol, pero, por cierto, con una terminología ampulosa. Si lo social no tiene universos esencialistas que lo rijan entonces todo pasa a depender del juego retórico de los "actores sociales" y quién unifique las demandas equivalentes ocupará el lugar "metafórico" que absorba la "contigüidad metonímica" de las demandas en cuestión. Toda totalización de lo social, no es más que algo "precario", "fallido" y sin ninguna ontología que le otorgue garantías "apriorísticas".

Sobre las siguientes afirmaciones del autor comenzaremos a desmenuzar su planteo central y, sobre todo, sus limitaciones: "El argumento que he desarrollado es que, en este punto, existe la posibilidad de que una diferencia, sin dejar de ser *particular*, asuma la representación de una totalidad inconmensurable. De esta manera, su cuerpo está dividido entre la particularidad que ella aún es y la significación más universal de la que es portadora. Esta operación por la que una particularidad asume una significación universal inconmensurable consigo misma es lo que denominamos *hegemonía*. Y dado que esta totalidad o universalidad encarnada es, como hemos visto, un objeto imposible, la identidad hegemónica pasa a ser algo del orden del significante vacío, transformando a su propia particularidad en el cuerpo que encarna una totalidad inalcanzable" [7](#).

Ante la ausencia de una "esencia" que determine ontológicamente el curso histórico social, sólo queda establecer una lucha por ganar, o como gustan decir algunos "neogramscianos": hegemonizar. Planteo seductor pero, como en todos los casos, depende de la orientación concreta que lleve a cabo "quién" hegemoniza.

## SENDEROS QUE SE BIFURCAN

Para hallar una teoría que cuadre perfectamente a sus posiciones populistas, Laclau ensayará el recurso al psicoanálisis de orientación lacaniana, que tanto libretto le ha dado en las obras con anterioridad mencionadas.

Los conceptos que operan como pilares para sus argumentaciones pueden resumirse en dos: el significante vacío y el objeto a, este último es aquel que Lacan tildaba como su "única invención" frente a la obra del propio Freud.

La lingüística, de la cual ya ha dado todo el "jugo" suficiente para pensar la política como hemos señalado, sólo podía encontrar su "radicalización" en los fundamentos lacanianos que superarían el "escollo" dejado aún por la primera.

La polémica de las corrientes descriptivistas y antidescriptivistas, fue retomada por el filósofo y psicoanalista Slavoj Žižek [8](#), con quién Laclau compartiría durante buen tiempo, las articulaciones entre psicoanálisis y política, hasta que el esloveno decidió, aparentemente, alejarse de los acuerdos fundamentales que mantenía con Laclau, cosa que éste no ha dejado de reprocharle. En dicha polémica, Laclau encuentra los alcances y límites que decide recoger para "pensar la política" de acuerdo a la lógica retórica antes señalada. Sólo la orientación lacaniana le propiciaría a Laclau, la "autonomía radical" del significante emancipado del significado, para obtener así el verdadero "significante vacío" que llevará al terreno de las luchas populares. Este proceso es pasible de llevarse a cabo para Laclau, sin importar en absoluto las especificidades determinadas y mucho menos los problemas que Lacan se planteó para deslindarse de la lingüística y trazar su campo de intervención en la clínica psicoanalítica.

Vamos a permitirnos extraer, nuevamente, una larga cita de Laclau para comprender con más claridad hacia donde se dirige con su "atrevimiento" de traspasar las fronteras conceptuales:

"Si observamos la secuencia intelectual que hemos descrito, desde el descriptivismo clásico hasta Lacan, podemos ver un movimiento del pensamiento en una dirección clara: *la creciente emancipación del orden del significante* [9](#). Esta transición también puede ser presentada como la autonomía progresiva de la nominación. Las operaciones que la nominación puede llevar a cabo están, para el descriptivismo, estrictamente limitadas por la camisa de fuerza dentro de la cual tienen lugar: los rasgos descriptivos que habitan en cualquier nombre, reducen el orden del significante al medio transparente a través del cual una superposición puramente conceptual entre el nombre y la cosa (en tanto el concepto es su naturaleza común) se expresa a sí misma. Con el antidescriptivismo tenemos el comienzo de la autonomización del significante (del nombre). Esta separación de caminos entre nominación y descripción, sin embargo, no conduce a un incremento en la complejidad de las operaciones que la "nominación" puede llevar a cabo, ya que, aunque la designación ya no es ancillar respecto de la descripción, la identidad de lo que es designado estará asegurada antes y con entera independencia del proceso de su nominación. *Es sólo a partir del enfoque lacaniano que nos enfrentamos a una verdadera innovación: la identidad y unidad del objeto son resultado de la propia operación de nominación* [10](#). Sin embargo, esto sólo es posible si la nominación no está subordinada ni a una descripción ni a una designación precedente. Con el fin de desempeñar este rol, el significante debe volverse no sólo contingente, sino también vacío" [11](#)

En suma: el descriptivismo ata el "nombre" a su correspondencia con "las cosas", el antidescriptivismo aún busca un referente como "bautismo primigenio" o "designante rígido". Sólo Lacan le otorgaría al "efecto retroactivo" del nombrar una verdadera emancipación radical al significante, de las cosas y de los significados convencionales que lo unen a él y forman el signo lingüístico tal como lo concibió Saussure. El significante, así, no depende ni de rasgos materiales de las cosas ni de un referente originario buscado aún más allá de los cambios materiales en las cosas. El significante es, entonces, vacío, puro, etc. En esta lógica, una identidad popular que aglutine demandas como equivalentes, puede designar-se, y designar, bajo un nombre que ya no requiere amarrarse a un sentido pre-fijado sino que su "nominación" es válida como efecto de hegemonía y otorga unidad a "la cosa", que en este caso es un conjunto de sectores, actores, clases y "sujetos" sociales. Por eso, "nacionalizar" no puede ser propio de "regímenes nacionalistas" como tradicionalmente han sido entendidos o de "aventuras bonapartistas" cuyas maniobras son para mantener una correlación de fuerzas sin alterar el régimen de poder imperante, por caso el capitalismo, sino que, desprendido de "sentidos fijos", dependerá de la "lucha hegemónica" imposible de reducir a una "sustancia" que actúe como fundamento apriorístico en lo social.

La lucha para que ese significante vacío no pase a ser objeto del fascismo, el liberalismo, o alguna de las fuerzas políticas que intente oponerse a supuestos planteos transformadores, es lo que el proyecto político del populismo de Laclau nos propone. En otras oportunidades, Laclau ha utilizado esta perspectiva para dar su discusión "histórica" y saldar cuentas con el marxismo. Si Jorge Abelardo Ramos no ha sido suficiente [12](#), Lacan puede complementar esa tarea. Lo dicho es, apenas, una ironía.

Repasemos un poco las consideraciones que han sido el caballito de batalla "laclauiano" para dejar atrás el "esencialismo marxista": "Marx analizó las condiciones de emergencia del capitalismo y las refirió a dos procesos fundamentales: la existencia del trabajo libre y su venta en el mercado de trabajo y la separación del trabajador libre de los medios y el objeto de trabajo. En este proceso, admitió que algunas de las condiciones de existencia del capitalismo fueron aportadas por fuerzas extra-económicas: de ahí su análisis de la acumulación originaria. A partir de este punto, sin embargo, tendió a pensar (y con él el grueso de la tradición marxista de la Segunda Internacional) que el proceso de acumulación capitalista estaba movido por sus propias leyes-es decir que generaba sus propias leyes de existencia. Pero este es el punto en el que el análisis marxista resulta inaceptable" [13](#).

Para Laclau, Marx habría roto, en alguna dimensión de su obra (por suerte) con dicho "inmanentismo de leyes trascendentales" cuando le otorgó una centralidad determinada a la lucha de clases, es decir poniendo el eje en la construcción política sobre los determinismos sociológicos propios del siglo XIX y a las que, según Laclau, Marx no habría escapado. Sin embargo, eso fue apenas una parte de su obra que el autor se propone "radicalizar" con los aportes de la lingüística, el psicoanálisis y todo el campo, ya mencionado, del "Discurso". Por supuesto que, para ello, debe ir mucho más allá que el "endemoniado" concepto de "clase" que ya no respondería a las "nuevas subjetividades" que el propio capitalismo dio lugar. Veamos otra afirmación por el estilo, en donde Marx no avanza un ápice respecto a Hegel: "Afirmar que la ley del movimiento de la historia está dada no por el cambio de las ideas en la mente de los hombres sino por la contradicción, en cada etapa, entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción existente, *no cambia en nada las cosas* [14](#). Porque lo que es idealista no es la afirmación de que la ley del movimiento de la historia sea una en lugar de la otra, sino la misma idea de que hay una ley final de movimiento que puede ser conceptualmente aprehendida. Afirmar la transparencia de lo real al concepto es equivalente a afirmar que lo real es "forma". Por esta razón las tendencias más deterministas dentro del marxismo son también las más idealistas, ya que basan sus análisis y predicciones en leyes inexorables que no son inmediatamente legibles en la superficie de la vida histórica" [15](#)

## EL IN-SIGNIFICANTE POPULISTA

Este arsenal de ataques, harto machacados contra el marxismo, mucho antes que Laclau los imprima en algún lugar, han logrado revivir también un antiguo problema de aquellos que han querido ubicar en la obra freudiana, los argumentos "superadores" de los "impases" del marxismo [16](#). No nos ocuparemos de ello en este artículo, pero si nos detendremos en los artilugios hallados en el horizonte lacaniano que Laclau cree aplicar sin ambages.

En primer lugar, es necesario despejar una confusión que, por cierto, no se ubica sólo aquí, pero sí es utilizado para discutir política y teóricamente el marxismo y, por otra parte, fundamentar el populismo.

Comencemos por el primer concepto en el que Laclau cree ubicar, en Lacan, el "articulador" de prácticas hegemónicas que, en el populismo, dejarían fuera los "esencialismos clasistas" o de otro estilo y radicalizarían la lucha política sin la obediencia a leyes trascendentales de LA HISTORIA. Esto es, el significante vacío. De él, ya dijimos cómo opera según el autor. Se emancipa realmente de todo significado y lograría romper, así, con su condición de signo para disponerse a nuevas rearticulaciones en el campo político. Pero ¿qué es lo que nos ofrecen verdaderamente los desarrollos de Lacan al respecto? La definición más elocuente, quizás, para situar de comienzo esta problemática es "*un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante*" [17](#). Esto es lo que permite a Lacan localizar la posición del sujeto en el inconsciente. Pero, por otra parte, es lo que posibilita, al menos durante buena parte de la obra de Lacan, ubicar la "naturaleza" de este sujeto. Se halla aquí la franca ruptura con el sujeto de la representación que en la modernidad se colocaba como garante de una transparencia identitaria a sí mismo. Con Freud, Lacan puede ubicar entonces a un sujeto profundamente "desgarrado" en relación a dicha identidad y que lo desamarra de una vez y para siempre como sujeto de la voz gramatical activa. Es imposible que, de manera homóloga al Yo, este sujeto pueda reconocerse como aquel que dice "yo hago" o "yo digo" ya que su unificación u origen del discurso no puede llevarse a cabo. El sujeto es algo que sólo puede tener lugar entre los significantes pero que jamás puede ser representado por "Algo" que lo suture en su sentido de una vez y para siempre. Y esto es lo que nos da pauta de su posición en el inconsciente. Su aparición es "efímera", "pulsátil", "evanescente" y no puede ser de otra manera. En las formaciones del inconsciente, a través de los lapsus, los síntomas, los sueños, los actos fallidos, un sujeto puede revelarse. Para Lacan, los mecanismos que ya Freud había descubierto como desplazamiento y condensación en el

inconsciente, pasan a ser denominados como metáfora y metonimia para dilucidar de qué manera la lógica del significante opera con el sentido. Lo hará a través de sustituciones metafóricas o de continuidades y conexiones de una parte con el todo, metonímicas.

El significante, en cuanto tal, no significa nada. Pero esto no implica que alguna vez haya estado "lleno" y luego se "vacío" sino que por su propia naturaleza, oposicional, diferencial y negativa sólo adquiere su sentido en relación a otro significante. La ruptura que Lacan realiza con Saussure radica, justamente, en desligar el significante que el lingüista colocaba como un elemento más del signo lingüístico abrochado al significado, más allá que lo haga por convenciones sociales y en base a la arbitrariedad. Porque de lo que se trata es de la posibilidad de entender en qué manera es posible ubicar dónde tenemos algo del orden del sujeto en el inconsciente. Esto, como dijimos, sólo puede ser algo evanescente. No es el individuo ni un dato a priori. Es el momento en que este "individuo" tropieza con los equívocos del discurso, donde el sujeto se revela. El campo de la clínica ha significado para el psicoanálisis, en este orden de cosas, desde Lacan, una situación que se acota para la posibilidad que un sujeto se halle frente a un significante puro, sólo, efectivamente desprendido de sus significados convencionales, culturales, sociales, etc. Para que un significante aparezca desprendido de su significado debe operar la represión psíquica, de lo contrario no podremos señalar eso como significante tal como lo estamos enunciando en este sentido. Tenemos el caso paradigmático que Freud analizó sobre sí mismo de Signorelli [18](#), un "significativo" olvido que tuvo a propósito del pintor de la Catedral de Orvieto. Si "Signorelli" es tomado como signo lingüístico no queda más por decir que es la unión entre su significante (la famosa imagen acústica de la que nos habla Saussure) y su significado (el pinto reconocido por sus genialidades artísticas). Pero la represión ya torna imposible que continúe dicha amalgama. Signorelli pasará a ser esa "marca" que a Freud lo conduce a revisar el "agujero", de la muerte y la sexualidad, que le ha jugado una mala pasada.

Freud no estaba preocupado especialmente por su olvido, sino por el hecho de las conexiones con los sustitutos que acudieron a su lugar. Se empeñaba en recordar Signorelli pero a su memoria venían Botticelli y Boltraffio. Cuestiones propias de la historia de Freud y sobre cómo el "bordea" este agujero inexorable que consisten la "muerte y la sexualidad" que no encuentran una representación adecuada en el inconsciente, tal como el psicoanálisis lo postula, aparecen acá tras el problema del "prestigio médico" de Freud y lo que habría sido sometido a la represión psíquica.

Lacan lo ilustra de una manera ejemplar a la hora de ejemplificar con este caso el funcionamiento del inconsciente y, a esta altura de su obra, el tratamiento del mismo por la vía del significante:

"De entrada, me atengo a lo que Freud nos dice y que se impone por su rigor. Tenemos aquí una de las demostraciones más claras que jamás diera de los mecanismos en juego en un fenómeno de formación y deformación vinculado con el inconsciente. No deja nada que desear en cuanto a claridad. Por mi parte, me veo obligado aquí, para mayor claridad de mi propia exposición, a presentarles este análisis de forma indirecta, diciéndoles-*Es lo que Freud dice*" [19](#).

Nos dice por qué está Botticelli ahí. La última parte de la palabra *elli*, es el resto de *Signorelli*, descompletado debido a que se ha olvidado *Signor. Bo* es el resto, lo que queda de *Bosnia-Herzegovina*, en la medida en que el *Herr* está reprimido. La misma represión de *Herr* es lo que explica que *Boltraffio* asocie el *Bo* de *Bosnia-Herzegovina* con *Trafoi*, nombre de la localidad donde Freud se había enterado del suicidio de uno de sus pacientes por impotencia sexual.

Este último tema había sido recordado durante la conversación en coche entre Ragusa y Herzegovina inmediatamente anterior al olvido del nombre. Su interlocutor le hablaba de los turcos de Bosnia-Herzegovina, esos musulmanes tan simpáticos que, cuando el médico no ha conseguido curarlos, le dicen- *Herr, Señor, ya sabemos que usted ha hecho todo lo que ha podido*. El *Herr* tiene su peso propio, su acento significativo, está en el límite de lo decible, es el *Herr* absoluto, que es la muerte, esa muerte, como dice La Rochefoucauld, a la que no se puede mirar fijamente, como no se puede mirar el sol, y en efecto, Freud no puede, como otros.

La muerte se le presentifica aquí doblemente a Freud. Por el incidente que concierne a su función de médico y también por cierto enlace, manifiestamente presente y que tiene un acento muy personal, entre la muerte y la potencia sexual. Es muy probable que este enlace, indudable en el texto, no se encuentre sólo en el objeto, es decir, en lo que presentifica el suicidio de su paciente.

¿Qué tenemos ahí? Nada más y nada menos, una pura y simple combinación de significantes. Son las ruinas metonímicas del objeto en cuestión. El objeto está detrás de los distintos elementos particulares que han intervenido en un pasado inmediato. ¿Quién está detrás de todo esto? El *Herr* absoluto, la muerte. La palabra se larga a otra parte, se borra, recula, es repelida, es *unterdrückt*, hablando con propiedad" [20](#)

En estas líneas vemos concentrada una singularidad del caso irreductible a cualquier manipulación del significante que lo superponga o lo confunda con un signo. El significante sólo puede representar a un sujeto pero para otro significante. El sujeto nunca hallará un significante que lo represente fehacientemente y sólo puede ubicarse desplazándose entre ellos. Nada de esto podría darse si efectivamente no se produce la represión al respecto. Más adelante Lacan enuncia: "Si *Signor* no puede ser evocado, si él es la razón de que Freud no pueda dar con el nombre de Signorelli, es porque está implicado. Está implicado, evidentemente, de una forma indirecta, a través de *Herr*. *Herr* ha sido efectivamente pronunciado, en un momento particularmente significativo de la función que puede adquirir como *Herr* absoluto, en cuanto representante de la muerte que en esta ocasión esta *unterdrückt*. El *Signor* sólo está implicado en la medida en que simplemente puede traducir *Herr*. Aquí nuevamente nos encontramos en el nivel sustitutivo" [21](#)

Signorelli ha dejado de ser Signorelli-signo para pasar a cobrar valor de significante desprendido del significado. Si vuelve a la conciencia, en el sentido de recobrarlo a la memoria, a la manera en que puede ser un levantamiento de un síntoma en otro caso donde no se trate un olvido, podremos decir retroactivamente que ha tenido valor de significante. Nunca a priori y sin que haya dado ese proceso de represión. El modo en que un sujeto queda ubicado entre los significantes que no le otorgan una identidad rígida sino que lo muestran dividido, dividido entre lo reprimido y lo represor, dividido entre un significante y otro, este modo es lo que hace a un sujeto irreductible y singular "qua" sujeto. Sobre todo cuando se trata de lo que Lacan comprende como el "goce" en un sujeto, esto es la forma en que las pulsiones se satisfacen y no pasan por un orden significante sino que ellos, los significantes, pueden articularse y producir algún efecto en ese sujeto que goza. Pero ello muestra que es imposible hallar para la pulsión un significante en el sentido de "algo" que la pueda encuadrar en un significado domesticable socialmente.

Estamos lejos ya de los signos en un sentido social y cultural. La tarea de la semiología o cualquier suerte de "sociología lingüística" han brindado utilidad en el campo de las comunicaciones o en el llamado "Análisis del discurso", pero representan preocupaciones que no responden a las problemáticas clínicas que han conformado el bagaje lacaniano en relación a los pasos dados más allá del propio Freud.

La representación del significante no es "algo para alguien" sino a un sujeto (que no es el del orden del Yo con una identidad imaginaria) pero para otro significante, que a su vez difiere del primero y es lo que posibilita que el sujeto se ubique entre ambos. La "metamorfosis kafkiana" es aquella que intenta hacer pasar el significante lacaniano por el signo lingüístico.

Dicho signo, se lo denomine como se quiera, incluso "significante vacío", jamás puede aparecer emancipado totalmente de algún sentido concreto, social e histórico, como en este caso Laclau intenta postularlo para las identidades populares a través de la cadena equivalencial de demandas sociales, en articulación política, y en antagonismo con un adversario político. Se tratará inexorablemente de un signo colectivo donde los factores ideológicos y de distinto orden serán determinantes para su constitución. El "significante vacío" por el contrario está absolutamente "lleno" de sentido y, por lo general a gusto del autor, es el sentido que le dan los liderazgos populistas, muy lejos de lo que el sujeto lacaniano nos muestra como efecto de una articulación significante frente a lo "Real" de sus pulsiones. Lacan formula el concepto de "Otro" (*Autre* en francés, Otro con mayúscula, lo escribe "A") para referirse al tesoro de los significantes que la criatura humana necesariamente tomará de quienes encarnen ese bagaje en la cultura, sus padres y su entorno en general. Pero cuando ellos, los significantes, operan como cadena en el inconsciente conformando lo que ya hemos explicado más arriba (como por caso la producción de un olvido, un síntoma, o alguna otra cosa) esto ya no responde a una lógica de signos culturales-sociales que representen algo para "alguien", "otros", etc.

Ya no se trata entonces del significante o, al menos, no del significante lacaniano, será, a lo sumo un no significante lacaniano, un "in"-significante pero populista. De todas formas, alguien con una observación aparentemente aguda podría afirmar que bastaría, para subsanar eso, con reemplazar los términos psicoanalíticos con aquellos provenientes de la lingüística. El desorden no podría ser mayor. Si Laclau eligió forzar el concepto de Lacan, fue a los fines de sentar su posición política mediante tamaña

fundamentación. Efectivamente la suposición de un significante, supuestamente radicalmente vacío, dejaría de lado los "esencialismos" y las trampas con que la metafísica acechó al marxismo desde hace tiempo. Pero la verdadera trampa se ubica aquí en otro lugar: hacer pasar gato por liebre como reza un dicho "folclórico". Su idea de democracia radical, de prácticas hegemónicas o "universales vacíos encarnados por particulares", que operan como producto de una lucha sin ontologías escatológicas, son los elementos en los que Laclau cree haber hallado el corolario para todos ellos en el "universo lacaniano". Ya hemos visto el carácter insostenible de esto.

Sin embargo y, como ya expusimos, Laclau afirma que *"es sólo a partir del enfoque lacaniano que nos enfrentamos a una verdadera innovación: la identidad y unidad del objeto son resultado de la propia operación de nominación"* [22](#). Sin embargo, esto sólo es posible si la nominación no está subordinada ni a una descripción ni a una designación precedente. Con el fin de desempeñar este rol, el significante debe volverse no sólo contingente, sino también vacío" [23](#)

Habiendo diferenciado entonces lo anterior, esto nos obliga nuevamente a despejar otra tergiversación no menor en los planteos de Laclau.

### **OBJETO a: UNA INENTENDIBLE INVENCION... "HEGEMONICA"**

Otro de los motivos por los cuales Laclau también cree necesario recurrir al psicoanálisis para justificar la política "transformadora" en manos del populismo, es por el problema de "los afectos" que operan en la masa "del pueblo" cuando este encuentra una representación "populista". Contra los teóricos que veían en el populismo algo más propio del irracionalismo retórico, Laclau cree encontrar en el concepto del objeto a lacaniano, la base "epistemológica" para devolverle al "pueblo" la dignidad "afectiva" que los liberales y "modernizadores" le habrían confiscado en nombre de las estructuras políticas clásicas de las democracias capitalistas. Toda nominación, nos explica Laclau, no puede ir en ausencia de una dimensión afectiva. Una identidad particular que encarna un "universal" por el cual representa una cadena de demandas como equivalentes va unida a un campo afectivo. Esta relación entre "parte y todo" es la que Laclau intenta explicar a través de la teoría sobre las pulsiones en Freud y el modo en que Lacan la abordó por medio del concepto del objeto a. Laclau toma algunos desarrollos de Joan Copjec [24](#) para ilustrar esto. No es el objetivo de este espacio reseñar apreciaciones sobre Copjec que quizás resulten discutibles, sino entender las enormes limitaciones y falencias que esta extrapolación contiene.

Repasemos un poco más, los ejes centrales del planteo de Laclau y procedamos luego a entender el modo en que esto es nuevamente fundamentado con el psicoanálisis. Dice Laclau: "Todo nuestro enfoque sobre el populismo, como hemos visto, gira en torno a las siguientes tesis: (1) el surgimiento del pueblo requiere el pasaje-vía equivalencias-de demandas aisladas, heterogéneas, a una demanda "global" que implica la formación de fronteras políticas y la construcción discursiva del poder como fuerza antagonica; (2) sin embargo, como este pasaje no se sigue de un mero análisis de las demandas heterogéneas como tales-no hay una transmisión lógica, dialéctica o semiótica de un nivel a otro-debe intervenir algo cualitativamente nuevo. Es por eso que el hecho de "nombrar", la "nominación", puede tener el efecto retroactivo que hemos descripto. Este momento cualitativamente diferenciado es lo que hemos denominado "investidura radical". Sin embargo, lo que implica esta noción de investidura es algo que aún no hemos explorado. Las diferentes operaciones de significación a las que nos hemos referido hasta ahora pueden explicar las *formas* [25](#) que adopta la investidura, pero no la fuerza en que la investidura consiste. No obstante, está claro que si una entidad se convierte en el objeto de una investidura pertenece necesariamente al orden del *afecto* [26](#). Es esta dimensión afectiva la que vamos a introducir ahora" [27](#). Como leemos, se trata de articular aquí el problema, tan mentado en psicoanálisis, de ligar una "investidura", que ya en Freud se ubica como la energía sexual llevada hacia representaciones psíquicas, con el orden del pensamiento o las representaciones mismas. Esto es algo que Freud ya había tratado en "*Psicología de las masas y análisis del Yo*" [28](#) para explicar los motivos por los cuales un conjunto de individuos son capaces de colocar en la instancia psíquica del Ideal del Yo, un mismo objeto, sea un líder o una idea abstracta. En polémica con otros autores, Freud no deja de lado los caracteres que "una masa" adquiere como tal. La razón de individuo y su autonomía en el pensamiento, son rebajadas en nombre de un liderazgo, cuyo amor se provee con energía sexual sublimada y genera, tras la ubicación el ideal de cada uno, la identificación con ese objeto puesto en el ideal y entre los miembros de la misma masa. Para Freud, este es el mecanismo fundamental que va más allá de la mera sugestión, la imitación o el "contagio psíquico", teorías que en ese momento circulaban en los medios intelectuales, inquietos ante los movimientos de masas que hacía ya

bastante tiempo habían irrumpido como amenazante para el poder burgués que buscaba consolidarse en distintas regiones de Europa.

Los afectos son inseparables de la cuestión pulsional en juego para cada sujeto.

El problema de las pulsiones, aquellas que nos distinguen del instinto animal y que, por otra parte, tienen la particularidad de fundamentar para el psicoanálisis la sexualidad como lo imposible de reducir a una "normatividad", han sido tratadas por Lacan desde los años sesenta en el peculiar concepto, que ya hemos presentado, del objeto a. Las pulsiones sólo encuentran la satisfacción en su propio recorrido, no requieren un objeto prefijado o determinado por ningún bagaje instintual. Siempre son parciales y se basan en objetos contingentes, lo que importa es su recorrido por el propio cuerpo. El sujeto se verá imposibilitado de gozar completamente de una plenitud que lo conforme de una vez y para siempre con algún Otro. Si la madre encarna ese "Otro", debe propiciarse un "corte" de ese goce mítico, que nunca se realizará y en su lugar sólo quedarán sustitutos que deberán enmarcarse en objetos parciales, los cuales a su vez serán tomados por las pulsiones con las que ese sujeto determine su modo de gozar. Dicho "corte", es posible por la intervención de "La Ley" por parte de quién encarna la transmisión de la misma, cuestión que estará a cargo de quién pueda ejercer, en ese sentido, la función paterna.

El goce como totalidad está prohibido, pero no porque alguna vez fue posible y luego se perdió, sino que es imposible por estructura. La Ley de la prohibición del incesto impone ese "corte", la castración. Posibilita la apertura al deseo, ese resto incolmable que no podrá ser saldado y que queda como consecuencia de la insuficiencia para agotar las demandas del cachorro humano. El hecho que seamos "seres" de lenguaje bajo la captura del significante, en el orden de Ley mencionado, nos convierte en sujetos divididos, tal como ya lo expusimos anteriormente. Será imposible pensar en términos de identidad del Yo con una fijeza determinada. Por eso el deseo puede desplazarse, una y otra vez, como una verdadera hiancia en forma metonímica, esto es lo que caracteriza al sujeto deseante. En los comienzos de la vida, podemos actuar como "seres de necesidades", pero la introducción al lenguaje, por parte de algún Otro, nos obliga a ingresar en el circuito de la demanda y su saldo, por la imposibilidad de colmar, no es otro que el deseo, la hiancia y la apertura. Este recorrido es el que Lacan desarrolló en el llamado "Grafo del deseo". Podemos entenderlo de la siguiente manera: "La Demanda (D) parte de la necesidad y se dirige al Otro. Pero la demanda transforma la necesidad, la vuelve opaca. El ser hablante se hace dependiente, se sujeta al Otro. El deseo será el efecto de esta dependencia engendrada por la demanda, es decir el efecto del significante sobre la necesidad. La demanda produce una pérdida. Un resto de la necesidad, el deseo es la marca de esta pérdida, el resultado de una operación de sustracción. Si a la demanda se le sustrae la necesidad, queda el deseo. Entre la necesidad y la demanda queda un clivaje" [29](#)

Con esto queda claro que, si somos seres de lenguaje, sujetos al significante, siempre habrá mucho más de lo que queremos decir al traducir una necesidad como una demanda. Debemos pasar por el lenguaje y eso lo hacemos a través de los significantes que necesariamente tomamos del Otro. A partir de allí, todo objeto es pasible de desplazarse metonímicamente, de producirse metafóricamente, en el orden del inconsciente como lo explicamos más arriba. Por eso Lacan afirmaba que la comunicación es imposible, porque no arribamos con significa dos fijos para que decodifiquen un mensaje, sino que es sólo desde los significantes que podremos formular las demandas y ello habla de una necesidad "perdida", igual que el objeto que pueda colmarla. Los significantes son aquellos que dividen al sujeto y que lo pondrán en una encrucijada entre uno y otro. Y eso nos llevará a los "peculiares" lazos con el Otro.

Tomemos algunas aclaraciones más al respecto: "Ahora bien, ¿cuál es el objeto de la necesidad que la demanda transporta? Es un objeto específico, no sustituible por otro. A quien tiene hambre no se le puede dar un juguete, a quien tiene sed no se le puede hacer dormir. Es decir, la necesidad tiene su objeto particular. La demanda introduce otra dimensión, donde lo que importa no es lo que se da, o sea no es el objeto en sí lo importante sino *quien* lo da. En el horizonte de toda demanda está el *amor*, el ser de aquel que da. La fórmula sería: "no importa lo que me das, lo importante es que *seas tú* que me lo das". Con la necesidad la satisfacción es universal, es el objeto que cuenta y no el otro. Para Lacan, el amor consiste en "dar lo que no se tiene", es un don que transfiere otra cosa que la particularidad de los objetos. La necesidad está condicionada, la demanda es incondicional y abre a lo insaciable.

La demanda y el deseo que se desprende de ella, nos orientan hacia un objeto singular, único, que no se compara con nada, que no se puede intercambiar, es absoluto. Este objeto será marcado por la forma en

la cual es constituido y que es un corte. Este objeto desprendido, Lacan lo nombra *objeto a* y está en relación con la castración" [30](#)

También podemos agregar: "Este objeto a se desprende de las zonas erógenas, son parciales y cada uno corresponde a una zona y son los siguientes: seno, heces, pene, voz, mirada y el último objeto destacado por Lacan, la nada. Su particularidad es la de no presentarse como parte de una totalidad-el cuerpo-y, por lo mismo, no tiene imagen especular ni alteridad" [31](#)

El principal problema para el sujeto no es su propia castración o incompletud, sino la castración en el Otro. El modo en que el sujeto intente colmar el vacío que existe en ese Otro, como Otro deseante, puesto que también está atravesado por una falta radical, es lo que Lacan intenta explicar a través del fantasma. El objeto a "concentra" el modo de goce con las pulsiones y es, en rigor de verdad, la "consistencia" que hace a un sujeto. Pero es desde la encarnación de este "a", que un sujeto intentará colmar la falta en el Otro. El significante no puede hacerlo "per se", es desde una posición como objeto que el sujeto se ubica en ese lugar, es decir desde una parcialidad que nunca aparece "en escena", es la zanahoria detrás y no delante del burro. El fantasma es la prueba de ello. "El fantasma es para el sujeto una respuesta que él ha construido para hacer frente a la pregunta acerca del enigma del deseo del Otro.

Es una respuesta preconcebida que, podemos decir, sirve para todo. Le asegura al sujeto un lugar en el Otro y le otorga una significación a este lugar. Claramente se muestra la función de *tapón* a la falta del Otro que cumple el fantasma. La función del fantasma en el ser hablante, en tanto que él esta tachado [32](#), es de hacer desaparecer la división del sujeto con el objeto, y por otro lado, al pretender manejar su deseo, es un testimonio del rechazo del sujeto a representarse como un muñeco maniobrible por el significante" [33](#)

Por lo tanto, ilustrado esto, podemos ver sus implicancias para la subjetividad tal como la concibe el psicoanálisis. La imposibilidad de un goce todo, de algo que nos pueda "normativizar" o universalizar el modo de gozar con la sexualidad es lo que nos condiciona como deseantes. Sólo podremos tolerar "fantasmáticamente" esa imposibilidad y la falta en el Otro, con alguna "ficción" de ser, pero desde esa "parte" encarnada como "petit a", pequeño a, es decir "pequeño otro", objeto a. Esos "pedazos de cuerpo" o "zonas erógenas" es lo que verdaderamente nos posiciona para gozar. Decir esto muy esquemáticamente es plantear, entonces, que vivimos una "parcialidad" como una "ficción de totalidad". Esto es lo que, junto con el modo en que un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante" constituye algo absolutamente irreductible y singular para cada quien, pero no porque esto signifique algo "anti social" o por fuera de "la historia", sino porque responde a los problemas clínicos que Lacan se planteaba. Sin embargo, como es el hábito, Laclau pensará en otros términos.

Como anticipamos se basa en algunos desarrollos de Copjec y toma las siguientes afirmaciones:

"Este término, "objeto de falta", no puede entenderse fuera del mito *timeiano/lamelliano* del cual se deriva. El objeto parcial u objeto de la falta es el que surge a partir de la falta, del vacío, originado por la pérdida del *Plenum* o *das Ding* original. En lugar de la satisfacción mítica derivada del ser uno con la Cosa maternal, el sujeto experimenta ahora una satisfacción en este objeto parcial (...) La elevación del objeto externo de la pulsión-sigamos con el ejemplo de la leche-al estatus de pecho (esto es al estatus de un objeto capaz de satisfacer algo más que la boca o el estómago) no depende de su valor cultural o social con relación a otros objetos. Su "valor de pecho" excedente, digamos, depende solamente de la elección que de él haga la pulsión como un objeto de satisfacción" [34](#)

Después de repasar estas definiciones de Copjec Laclau se hace una pregunta y se formula una respuesta sorprendente:

"Podríamos preguntarnos *qué tiene que ver todo esto con las identidades populares. La respuesta es muy simple: todo*". [35](#)

Y prosigue un poco más adelante: "La totalidad mítica, la diada madre/hijo, corresponde a la plenitud no alcanzada, evocada-como su opuesto-por las dislocaciones ocasionadas por las demandas insatisfechas. La aspiración a esa plenitud o totalidad, sin embargo, no desaparece simplemente, sino que es transferida a objetos parciales que son los objetos de las pulsiones. *En términos políticos, esto es exactamente lo que hemos denominado una relación hegemónica: una cierta particularidad que asume el rol de una*

*universalidad imposible*. Es porque el carácter parcial de estos objetos no es resultado de una narrativa particular, sino que es inherente a la propia estructura de significación, *que el objeto a de Lacan constituye el elemento clave de una ontología social. El todo siempre va a ser encarnado por una parte. En términos de nuestro análisis: no existe ninguna universalidad que no sea una universalidad hegemónica.*" [36](#)

Efectivamente es difícil exagerar si uno asegura que una clase social o un liderazgo populista es un calco de un "pedazo de cuerpo" con el que un sujeto deseante intenta colmar el deseo del Otro o ubica su modalidad de goce "fantasmáticamente". Pero cada paso de Laclau avanza en el mismo sentido. Por eso insiste con este tipo de planteos con los que vuelve a sorprender: *"No estamos tratando con homologías casuales o externas, sino con un mismo descubrimiento, que tiene lugar desde dos ángulos diferentes-el psicoanálisis y la política-, de algo que tiene que ver con la estructura misma de la objetividad"*[37](#)

Lo que realmente se dificulta es dónde ubicar esto en Lacan. Curiosamente en el libro de Laclau no aparece una sólo referencia directa a ninguna obra de Lacan. No representa un dato menor. Pero volvamos a nuestro problema.

### **PERON: LEJOS DE INTERPETAR UN NEUROTICO**

El objeto a no es sólo conceptualizado como ese "recorte y extracción corporal" de la que ya hemos hablado. Lacan intenta darle a ese mismo objeto a una consistencia lógica para entender cómo y de qué manera un sujeto se posiciona al actuar con sustitutos de ese goce que no hay. El goce mítico, prohibido por estructura, es "recuperado" de alguna forma. Esa "recuperación" es lo que va a ubicar como el "plus de gozar", algo que condensa goce como en la plusvalía marxista se condensa valor al producir mercancías bajo relaciones sociales capitalistas. La relación que traza Lacan es una homología a los fines de comprender el modo en que un sujeto hace esta recuperación de goce que no hay, mediante sus modos de satisfacción pulsional y que pueden deducirse en la repetición. En la serie significativa de un discurso es donde se puede ubicar algo de este plus. Hay un relato de cualquier escena, hay algo que intenta atrapar mediante sus demandas, algo inalcanzable y que sólo puede bordearse mediante significantes. No se puede, por ejemplo, pensar en la caca como las heces, simplemente sin tomar en cuenta la repetición de "soltar-retener-soltar" para comenzar con alguna traza significativa a partir de allí con una serie de sustitutos que a un sujeto lo lleve a "retener-soltar" cosas en su vida. La repetición tiene que estar ahí donde hay una pérdida. Si del lado de lo oral esto se expresa, por ejemplo, habrá que buscar la red significativa que bordea el agujero: dónde come, para quién alguien come, en qué horarios come, etc. Hay que ubicar de la serie significativa la repetición que da el plus. Pero el agujero, el vacío, ese es el a. Desprovisto de sentido, sólo puede operar en la constitución fantasmática abordado de alguna manera. Es heterogéneo al significante, pero sin embargo se intenta acceder a él a través de ellos, al menos cuando alguien empieza a hablar, siempre en la situación analítica. En torno a la repetición, es que un sujeto puede construir una fantasía para aquello que no hay. Ese "pedazo extraído corporalmente" y con el que se encarnará la imposibilidad de un goce todo, pero que sin embargo es sólo con el que podemos gozar, eso en sí mismo no es nada más que un agujero compacto.

Pero no se trata de "algo" que finalmente pueda ser nombrable, como si existiera un significante último que da cuenta de ello. Al acercarse a esto, el sujeto tiene que encontrar ahí el "goce" que lo causa, no el significante que lo nombra, aunque usara palabras para ese goce. Debe asumir ese punto de goce y no darle un nombre último porque eso supondría hacer simbólico lo real como algo susceptible aún de proveer un sentido que podía "descubrirse" como quién descubre un mensaje subyacente. Ese real es el punto desde el cual un sujeto es causado, dividido, barrado. Es un real "en sí mismo" con el cual algo habrá que hacer puesto que su sentido es inaprehensible.

El final de un análisis tal como lo pensó Lacan es difícil de resumir. Veamos una aproximación: "En cuanto a la salida, para Freud el análisis es interminable, para Lacan hay un fin de análisis. En este final, el analizante "libera, entrega su ser" dejando un resto: el objeto a. En la cura el analizante conoce su castración, pero también el objeto que él es, el objeto causa de su deseo. A esto Lacan lo llama "atravesar el fantasma". No significa esto que el sujeto se quede sin fantasma, sino que conoce el lugar que él ocupa en tanto objeto causa del deseo, del suyo y del Otro. Así llega a saber de qué materia está hecho su fantasma.

Este final se impone como una "destitución subjetiva". Deja de ser el objeto a para el Otro y se asume como castrado, obedeciendo a su ser y no a la oscura voluntad del amo" [38](#)

"Llenar ese vacío" suponiendo que en algún lugar del fantasma somos "algo" en el deseo del Otro es algo inhallable en un contexto donde las nominaciones las daría un liderazgo popular, o un sector "plebs" (oprimido con demandas sociales insatisfechas) supone la encarnación de un "pópulus" para hegemonizar demandas diferenciales. Es francamente, un problema que no tiene solución porque no encuentra las condiciones para ser planteado en un terreno de extrapolaciones que ya no responden a las inquietudes para aquello que fue formulado. Una de las inquietudes también se vincula a la salida para un sujeto "sufriente" en su neurosis. La pulsión de muerte se ubica en esa compulsión a la repetición que entendemos como el "goce", muy distinto al placer. Se trata de lo que se padece, pero de aquello que insiste. Desde ya que ello entra en conflicto con lo social pero puede ser tomado en el contexto analítico porque el analista puede encarnar un elemento de repetición para el paciente. Es la famosa encarnación del analista o su semblante de "objeto a", desligándose de sus particularidades de otro orden, para ser tomado "transferencialmente" en el fantasma del paciente y que ponga a trabajar esa repetición indomesticable. El analista puede tomar la repetición del paciente, que de alguna manera éste bordea a través de los significantes, ofreciendo un contraste con la repetición que el paciente produce "afuera". Es esto, en suma, el dispositivo artificial que Freud pensó para el tratamiento analítico. El analista debe caer del lugar de saber que el paciente lo coloca porque de otra manera no habríamos superado una instancia de sugestión e, incluso en muchos casos, de idealización que poco margen deja para que el sujeto "confronte con su deseo". Si eso sucede, el analista habrá pasado a ser otra cosa. Freud lo dice en estos términos:

"Si el desarrollo cultural presenta tan amplia semejanza con el del individuo y trabaja con los mismos medios, ¿no se está justificado en diagnosticar que muchas culturas-o épocas culturales-, y aún posiblemente la humanidad toda, han devenido "neuróticas" bajo el influjo de las aspiraciones culturales? A la descomposición analítica de estas neurosis podrían seguir propuestas terapéuticas merecedoras de un gran interés práctico. *Yo no sabría decir si semejante ensayo de transferir el psicoanálisis a la comunidad de cultura es disparatado o está condenado a la esterilidad. Pero habría que ser precavido, no olvidar que a pesar de todo se trata de meras analogías, y que no sólo en el caso de los seres humanos, sino también en el de los conceptos es peligroso arrancarlos de la esfera en que han nacido y se han desarrollado.* Además, el diagnóstico de las neurosis de la comunidad choca con una dificultad particular. En la neurosis individual, nos sirve de punto de apoyo inmediato el contraste que separa al enfermo de su contorno, aceptado como "normal". En una masa afectada de manera homogénea falta ese trasfondo; habría que buscarlo en otra parte. Y por lo que atañe a la aplicación terapéutica de esta intelección, ¿de qué valdría el análisis más certero de la neurosis social, si nadie posee la autoridad para imponer a la masa la terapia? A pesar de todos estos obstáculos, es lícito esperar que un día alguien emprenda la aventura de semejante patología de las comunidades culturales" [39](#)

Es tan elocuente una parte de esta cita de Freud que vale la pena releerla:

*"Yo no sabría decir si semejante ensayo de transferir el psicoanálisis a la comunidad de cultura es disparatado o está condenado a la esterilidad. Pero habría que ser precavido, no olvidar que a pesar de todo se trata de meras analogías, y que no sólo en el caso de los seres humanos, sino también en el de los conceptos es peligroso arrancarlos de la esfera en que han nacido y se han desarrollado."* Sin embargo, los desarrollos examinados hasta ahora van en dirección contraria. Es muy difícil pensar en un liderazgo populista o de cualquier tipo, dentro de la lógica planteada, que posibilite la "destitución subjetiva" o asumir puntos de goce, etc., cuando el problema es absolutamente otro y los desafíos planteados merecen tomar otra perspectiva. Recortes pueden efectuarse, y por cierto de los más variados, pero esto representa ya una cirugía sin anestesia. Los planteos para pensar puntos de "goce" en un sujeto, por parte de Lacan, no existen sin pasarlo por el campo clínico y sobre todo por la tarea de un analista. El "desacople" de un sujeto de sus determinaciones sociales-culturales, para asumir una posición singular en su "fantasma" en un trabajo de análisis, no presenta aquí la dicotomía tantas veces planteada entre "individuo-sociedad". No se trata de ponerlo en esos términos y, por otra parte, el individuo no es el sujeto. El individuo, ya lo planteaba Marx sólo puede concebirse en la sociedad. Pero esto es otra cosa, se trata del sujeto y la especificidad que el psicoanálisis reserva para el deseo humano con los vericuetos sociales. El sujeto no es permanente en su revelación, es evanescente y sometido a lo "pulsátil", a la hiancia que se abre y cierra del inconsciente, es inútil insistir en esto.

Por último también es conveniente arrojar una leída a las declaraciones que hiciera Lacan en una emisión radial en 1970 sobre el problema del signo distinguido del significante y lo que él advertía como la "epidemia de lacanismo". Se revelan, francamente, contundentes para el tema que estamos abordando [40](#):

*"Psicoanalista, es del signo que estoy advertido. Si me señala alguna cosa de la que me debo ocupar, por haber encontrado la lógica del significante para romper el señuelo del signo, yo se que esa alguna cosa es la división del sujeto: la cual división aspira a que el otro sea lo que constituye el significante, por lo que no podría representar a un sujeto sino a ser uno más que el otro. [41](#)*

Esta división repercute las peripecias del asalto que, tal cual, la ha enfrentado al saber de lo sexual, -traumáticamente de que este asalto esté de antemano condenado al fracaso por la razón que he dicho, que el significante no es apto para dar cuerpo a una fórmula que lo sea de la relación sexual.

De donde mi enunciación: no hay relación sexual, sobreentendido: formulable en la estructura.

Esa alguna cosa donde el psicoanalista, interpretante, entromete significante, por supuesto yo me extenuo desde hace veinte años para que no lo tome por una cosa, puesto que es falla, y de estructura.

Pero que él pretenda hacer alguien con ella es la misma cosa: le queda bien a la personalidad en persona, total, como se vomita en la oportunidad.

El menor recuerdo del inconsciente exige sin embargo mantener en este lugar el algún dos, con ese agregado de Freud de que él no podría satisfacer ninguna otra reunión que aquella lógica, que se inscribe: o el uno o el otro.

Que así sea desde el principio cuyo significante vira hacia el signo ¿Dónde encontrar el alguno que hay que procurarle con urgencia?

Es el *hic (aquí)* que no se convierte nunca en *nunc (ahora)* más que para ser psicoanalista, pero también lacaniano. Pronto todo el mundo lo será, mi auditorio es prodromo, luego los psicoanalistas también. Bastaría el ascenso al cenit social del objeto llamado por mi pequeño a, por el efecto de angustia que provoca el vaciamiento con que nuestro discurso lo produce, al fracasar en su producción.

La evidencia entre nosotros que de una tal caída el significante sucumbe al signo surge de que, cuando no se sabe a qué santo encomendarse (dicho de otro modo: que no hay más significante por malgastar, es lo que suministra el santo), se compra cualquier cosa, por ejemplo un coche, con el que produce un signo de complicidad, si pudiera decirse, con su aburrimiento, es decir con el afecto del deseo de Otra-cosa (con una O mayúscula).

*Esto no dice nada de la a pequeña ya que ella no es deducible sino en la me dida del psicoanálisis de cada uno, lo que explica que pocos psicoanalistas la manipulean bien, aún debiéndola a mi seminario" [42](#)*

Tenemos en primer lugar, la necesidad que se le plantea a Lacan de poder despejar la confusión entre el significante y el signo, algo que ya tomamos en cuenta a la hora de refutar el "significante vacío" lacaniano que no es otro de los nombres del signo, pero traducido apócrifamente como significante lacaniano. Elevar el objeto a al "cenit social" es abrir la caída del significante al signo, por esto de "ya no sabemos a que santo encomendarnos"

La ironía la hallamos en que si persisten algunas confusiones su propia audiencia pasará a ser "prodromo", o sea signos que preanuncian enfermedad, como si el "lacanismo" mismo pasara a ser una "epidemia", algo que le sucedería a los psicoanalistas mismos si abandonan su función de tal para forzar cualquier tipo de "cosmovisión" más allá de los límites precisos. Quizás así podamos entender el título de "lacanismo" que observamos en Laclau.

## NO SE TRATA DE OPTAR ENTRE LACAN Y MARX...

No es el objetivo de este artículo dilucidar aquí si los fundamentos de Laclau obedecen a "limitaciones epistémicas", sobre la "región" del psicoanálisis, o de otro orden. Por el contrario, lo que importa es no abandonar los problemas que el terreno político nos plantea y donde las posiciones están hartamente definidas. Hoy este hombre, otrora cuadro político de la "izquierda nacional" con el "colorado" Ramos a la cabeza, atestigua visualizar en el kirchnerismo un modo de construir pueblo y no ha cesado en elevar dicha posición. Toda la experiencia del peronismo, que representó un verdadero quiebre para muchos intelectuales de aquella generación, ha sido reinterpretada en los términos aquí examinados, en especial el retorno de Perón y el desastre de su tercer gobierno: "Una vez en la Argentina, *Perón ya no pudo ser un significativo vacío*: era el presidente de la República y, como tal debía tomar decisiones y optar entre alternativas. El juego de los años de exilio, por el cual cada grupo interpretaba sus palabras según su propia orientación política, mientras el propio Perón mantenía una prudente distancia de toda interpretación, ya no pudo continuarse una vez que Perón estuvo en el poder. Las consecuencias se vieron pronto. Entre la burocracia sindical de derecha, por un lado, y la juventud peronista y "las formaciones especiales", por el otro, no había nada en común: se consideraban el uno al otro como enemigos mortales. *Entre ellos no se había internalizado ninguna equivalencia, y lo único que los mantenía dentro del mismo campo político era la identificación común con Perón como líder. Pero esto no era suficiente, ya que Perón encarnaba para cada facción principios políticos totalmente incompatibles. Perón intentó durante un tiempo hegemonizar de un modo coherente la totalidad de su movimiento pero fracasó: el proceso de diferenciación antagónica había ido demasiado lejos*" [43](#). Sencillamente huelgan las palabras.

Algunos vacíos, "objetos a" o "significantes", han estado ya llenos de contenido hace mucho tiempo. Por ejemplo existen afirmaciones consecuentes con orientaciones actuales, muy actuales para "pensar la política" sin la "ontología clásica". Leamos: "El libre juego de las fuerzas del mercado es tan incapaz como la planificación burocrática de producir un "efecto sociedad". *En la práctica, esto significa que la regulación social será un proceso complejo y pragmático en el que la intervención estatal y los mecanismos de mercado se combinarán de acuerdo con formas que son irreductibles a un modelo apriorístico*. Como consecuencia, así como el elemento de intervención estatal consciente no encuentra su principio teleológico de explicación en una supuesta tendencia inmanente a establecer un control estatal total sobre la vida económica, tampoco hay un lazo teleológico esencial entre la presencia de mecanismos de mercado y su total subordinación al objetivo de la ganancia individual" [44](#). Cualquier integrante de Carta Abierta podría suscribir esto, o simplemente alguien con un "pecado rojo de juventud" que ahora ha encontrado la forma de "combinar Estado y Mercado" sin teleología ni "a priori metafísico", pero si brindando apoyo inmediato a la "tensa sociedad" de este gobierno con la burocracia sindical que organiza y fomenta la tercerización con pingües ganancias para ella, el Estado y las empresas, al despojo de los recursos naturales que nos someten los gobernadores que los K encierran en sus filas, a la inflación galopante, a la manipulación y cooptación obscena que han hecho de los organismos de DDHH revelando fenómenos espectaculares de corrupción como el caso Schoklender. Pero, sobre todo, están empeñados en la negación permanente para que los explotados se organicen en forma independiente y luchen por una verdadera reorganización social que acabe con el capitalismo mediante un programa de transición y gobierno de los trabajadores. Es esta la reflexión a la que hemos querido contribuir.

### Notas

1 Anderson, P "[Tras las huellas del materialismo histórico](#)", Ed. Siglo XXI, España editores. 1988

2 Ver el trabajo de Pablo Rieznic "Populismo y Marxismo: Teoría y Vulgaridad"

3 Laclau, E, "[La Razón Populista](#)", Ed Fondo de Cultura Económica, Bs As, 2005

4 Ver Laclau, E., "[Hegemonía y Estrategia Socialista](#)", Ed. Nueva Visión, Bs. As., 2004; Nuevas reflexiones sobre las revoluciones de nuestro tiempo, Ed. Nueva Visión, Bs As, 1990; Emancipación y Diferencia, Ed. Ariel, Bs As, 1996

5 Laclau, E, "[La Razón Populista](#)", Ed Fondo de Cultura Económica, Bs As, 2005, pag 34

6 Laclau, E, "[La Razón Populista](#)", Ed Fondo de Cultura Económica, Bs As, 2005, pág 99

7 Laclau, E, "[La Razón Populista](#)", Ed Fondo de Cultura Económica, Bs As, 2005, pág 95

8 Zizek, S, "[El sublime objeto de la ideología](#)", Ed Siglo XXI, Bs. As., 2005

9 El subrayado es nuestro

10 El subrayado es nuestro

11 Zizek, S, "[El sublime objeto de la ideología](#)", Ed Siglo XXI, Bs. As., 2005, pág.135

12 Recordemos que este autor ha sido miembro de la dirección política del Partido Socialista de la Izquierda Nacional y entre 1963 y 1968 dirigió el semanario Lucha Obrera

13 Laclau, E. "[Nuevas reflexiones sobre las revoluciones de nuestro tiempo](#)", Ed. Nueva Visión, Bs As, 1990, pág. 15 pág 42

14 El subrayado es nuestro

15 Laclau, E. "[Nuevas reflexiones sobre las revoluciones de nuestro tiempo](#)", Ed. Nueva Visión, Bs As, 1990, pág. 122

16 Ver artículos de Michel Sauval:

"*Los bordes problemáticos del psicoanálisis y la lucha de clases*", Primera clase de un seminario organizado (en septiembre de 2002) por el *Centro de Estudiantes de Psicología* de la Facultad de Psicología (Universidad Nacional de Buenos Aires), con ese mismo título.

"*Psicoanálisis y Marxismo: ¿Un diálogo imposible?*" Texto de debate sobre las relaciones entre el psicoanálisis y el marxismo (publicado en 1998, los números 20 y 21 de la revista "*En defensa del Marxismo*")

17 Lacan, J. "*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*", *Escritos 2*, Ed Siglo XXI, Bs As, 2008, pág. 779

18 Freud, S., *Psicopatología de la vida cotidiana*, cap I "*El olvido de nombres propios*", Ed. Amorrortu, *Obras Completas Vol VI*, Bs. As.,1993, págs. 9-22.

19 De aquí en adelante, dentro de la cita, todos los subrayados le pertenecen a Lacan.

20 Lacan, J *Seminario V: [Las formaciones del inconsciente](#)*, Ed Paidós ,Bs As, 2007,págs. 40-41,

21 Lacan, J *Seminario V: [Las formaciones del inconsciente](#)*, Ed Paidós ,Bs As, 2007, pág 42

22 El subrayado es nuestro

23 Laclau, E, "[La Razón Populista](#)", Ed Fondo de Cultura Económica, Bs As, 2005, pag 135

24 Copjec, Joan. *Image there's no Woman. Ethics and Sublimation*, Cambridge (EEUU), MIT Press, 2003.

25 El subrayado es del autor

26 Subrayado del autor

27 Laclau, E, "[La Razón Populista](#)", Ed Fondo de Cultura Económica, Bs As, 2005, pag 142

28 Freud, S. *Psicología de las masas y análisis del yo*, Ed. Amorrortu, [Obras Completas Vol XVIII](#), Bs. As., 1993, págs. 9-22.

29 Alberro, Norma "[Hacia Lacan](#)", Ed Lugar, Bs As,2006, págs. 40-41

- 30 Alberro, Norma "[Hacia Lacan](#)", Ed Lugar, Bs As,2006, pág. 41
- 31 Alberro, Norma "[Hacia Lacan](#)", Ed Lugar, Bs As,2006, pág. 30-31
- 32 Tachado: dividió, barrado, atravesado por la castración
- 33 Alberro, Norma "[Hacia Lacan](#)", Ed Lugar, Bs As,2006, págs. 75-76
- 34 Laclau, E, "[La Razón Populista](#)", Ed Fondo de Cultura Económica, Bs As, 2005, pág. 146-147
- 35 Laclau, E, "[La Razón Populista](#)", Ed Fondo de Cultura Económica, Bs As, 2005, pág.147, el subrayado es nuestro.
- 36 Laclau, E, "[La Razón Populista](#)", Ed Fondo de Cultura Económica, Bs As, 2005, pág. 147. El subrayado es nuestro
- 37 Laclau, E, "[La Razón Populista](#)", Ed Fondo de Cultura Económica, Bs As, 2005, pág. 148. El subrayado es nuestro
- 38 Alberro, Norma "[Hacia Lacan](#)", Ed Lugar, Bs As,2006, pág. 107
- 39 Freud, S., *El malestar en la cultura* Ed. Amorrortu, [Obras Completas Vol XXI](#), Bs. As., 1994, pág. 139. El subrayado es nuestro.
- 40 Esta parte ha sido tomada de un intercambio con Michel Sauval quién me ha provisto de las bases para estas consideraciones, ubicando, fundamentalmente, el sentido de esta cita de Lacan en el contexto de esta polémica.
- 41 El subrayado es nuestro
- 42 Lacan, J "[Psicoanálisis: Radiofonía & Televisión](#)", Ed Anagrama, Barcelona, 1977, págs.24-26. El subrayado es nuestro.
- 43 Laclau, E, "[La Razón Populista](#)", Ed Fondo de Cultura Económica, Bs As, 2005, pág. 273-274
- 44 Laclau, E. "[Nuevas reflexiones sobre las revoluciones de nuestro tiempo](#)", Ed. Nueva Visión, Bs As, 1990, pág. 15

# Conceptos

## Presentación sección "Conceptos" *Consejo de Redacción de Acheronta*

En esta sección agrupamos tres artículos que abordan diferentes conceptos de la teoría en psicoanálisis.

[Importaciones en la enseñanza de Lacan](#) es el tema de un seminario desarrollado por **Michel Sauval** en ocasión del [II Congreso Internacional de Psicoanálisis](#) realizado en septiembre de 2011 en la ciudad de **Querétaro**, México (cuyo tema convocante era "*El psicoanálisis y su diálogo con otras disciplinas*"). Este seminario se ha transportado a internet, por medio de la plataforma de EduPsi, donde puede accederse al [conjunto de las clases](#). Publicamos aquí al **introducción** a dicho seminario

### **Michel Sauval**

Psicoanalista y Director de la revista Acheronta

E-mail: [ms@sauval.com](mailto:ms@sauval.com)

Web: [www.sauval.com](http://www.sauval.com)

(Argentina)

En [Sobre a concepção de sujeito em Freud e Lacan](#), **Adriane de Freitas Barroso** sostiene la hipótesis de que el concepto de "sujeto" existiría en las entrelíneas de Freud, a través de los escritos sobre pulsión, inconsciente y deseo. El estatuto de concepto sólo advendría a partir de Lacan que lo retoma, especialmente en 1964, por la cuestión pulsional. Sostiene también que "sujeto" da lugar, al final de la enseñanza de Lacan, al concepto de "hablanteser", traducido al portugués como "falasser" (en esta lengua resuena como "fallecer")

### **Adriane de Freitas Barroso**

Doutoranda em Psicologia (PUC-Minas), mestre em Psicologia (PUC-Minas), com formação em Psicanálise (IPSM-MG). Professora da Faculdade Presidente Antonio Carlos (Barbacena, MG)

Email: [adrianebr@uol.com.br](mailto:adrianebr@uol.com.br)

(Brasil)

Como su título lo indica, en [A angústia em Freud, Lacan e Melanie Klein](#), **Joana Souza** presenta um breve resumo a respeito do conceito de angústia na psicanálise. Para isso julga extremamente relevante retomar os textos clássicos de Freud, Lacan e Melanie Klein a respeito da angústia no sentido de resgatar as bases sobre as quais esse conceito clínico foi construído.

### **Joana Souza**

Psicóloga graduada pela Universidade Estácio de Sá (UNESA) do Rio de Janeiro. Associada ao *Corpo Freudiano Escola de Psicanálise*. Psicanalista do Centro Apoio Psicopedagogia Clínica e Institucional

Email: [joanapsi@uol.com.br](mailto:joanapsi@uol.com.br)

(Brasil)

En [Un cuerpo - Tres cuerpos](#), **Oswaldo Couso** aborda la cuestión del cuerpo en función de los tres registros (imaginario, simbólico y real) y su anudamiento

### **Oswaldo Couso**

Psicoanalista. Miembro de la *Escuela Freudiana de Buenos Aires*. Autor de "[Formulaciones de lo ignorado](#)" (Ed. Lazos) y "[El amor, el deseo y el goce](#)" (Ed. Lazos, 2005)

Email: [omcouso@yahoo.com.ar](mailto:omcouso@yahoo.com.ar)

(Argentina)

En [De un tiempo no reductible al significativo](#), **Alexander Cruz Aponasenko** analiza la relación de la temporalidad con la estructura simbólica.

**Alexander Cruz Aponasenko**

Psicólogo. Especialista en violencia familiar UNAB. Maestrando en Psicoanálisis UBA. Miembro de "Conversación Analítica". Pasante Honorario del Centro de Salud Mental No. 1 Dr. "Hugo Rosarios", Equipo adolescentes mañana (Buenos Aires, Argentina)  
Email: [alikcruz@gmail.com](mailto:alikcruz@gmail.com)  
(Argentina)

En [Movimientos en transferencia. De la transferencia al deseo del analista](#), **Lorena Soledad Garavaglia** recorre, a partir de la lectura del Seminario 11 de J. Lacan de 19641, algunas cuestiones y preguntas en relación a la transferencia trabajada como uno de los conceptos fundamentales de nuestra praxis como también ciertas referencias al deseo del analista.

**Lorena Soledad Garavaglia**

Psicóloga. Concurrente del Servicio Asistencial en Drogadependencias y SIDA (Universidad Nacional de Rosario-Centro de Estudios Avanzados en Drogadependencias y SIDA).  
Email: [solstarg@hotmail.com](mailto:solstarg@hotmail.com)  
(Argentina)

## Importaciones en la enseñanza de Lacan

Michel Sauval

Lo que sigue es la introducción de un seminario por internet que desarrolla las clases del seminario homólogo dictadas en el [II Congreso Internacional de Psicoanálisis](#) realizado en septiembre de 2011 en la ciudad de **Querétaro**, México (cuyo tema convocante era "*El psicoanálisis y su diálogo con otras disciplinas*") Puede accederse al [conjunto de las clases](#), [inscribiéndose](#) al mismo en [EduPsi](#)

Creo que un buen punto de vista para abordar el problema de las importaciones en la enseñanza de Lacan es el que nos plantea, a los hispanoparlantes, esa misma enseñanza, es decir, el de su traducción.

¿Cómo accedemos a esa enseñanza de Lacan? Mediante sus traducciones

¿No es eso, ya en sí mismo, una "importación"? Para el caso, una "importación" de una lengua a otra.

¿Qué diferencias habrá entre la "importación" de una lengua a otra y la "importación" de una disciplina a otra? ¿Qué diferencia hay entre lengua y disciplinas o prácticas científicas o profesionales?

Veamos un par de ejemplos de problemas de "traducción" para ubicarnos rápidamente al nivel de las dificultades polisémicas que siempre implica el lenguaje.

Existen dos traducciones importantes, al inglés, del famoso "*Don Quijote de la Mancha*"[1](#): la clásica de Samuel Putnam [2](#), de 1949, y la de Grossman [3](#), de 2003. Las diferencias se evidencian desde el principio. Mientras Putnam traduce "*en un lugar de la Mancha, cuyo nombre no quiero acordarme*", como "*In a village of La Mancha the name of wick I have no desire to recall*", Grossman escribe "*somewhere in La Mancha, in a place whose name I do not care to remember*". Para algunos, la diferencia que media entre "*I have no desire*" y el desdeñoso y conversador "*I do not care*" reflejaría mucho mejor el espíritu burlón del narrador del Quijote que, desde el comienzo, se presentaría a sí mismo como un tipo poco confiable.

Por otro lado, en un artículo publicado en ADN, el suplemento de cultura del diario La Nación, del viernes 22 de julio de 2011, Hernán Iglesias Illa señalaba que expresiones como "*fruncir el ceño*", "*encogerse de hombros*", o "*entrecerrar los ojos*", no han surgido de la pluma de escritores de la lengua castellana, sino el fruto del trabajo de los traductores de literatura inglesa. En efecto, esas expresiones serían las traducciones acuñadas de los siguientes términos del inglés: "*frown*", "*shrug*" y "*squint*".

Recordemos que el propio Lacan jugará con las "traducciones" para desarrollar una de sus concepciones del inconsciente freudiano: "*l'unebévue*" [4](#) (que podría traducirse al castellano como "una metida de pata", un malentendido, una "equivocación"). El hecho de que Lacan, en esa operación, antes que seguir el "significado" del "concepto" priorice el uso de la homofonía del término alemán de Freud para inconsciente: "Unbewusste", nos indica que, en ese caso, ya no estamos en el campo clásico de la "traducción". Se trata, más bien, de una transliteración (apoyada en una transcripción), para retomar uno de los términos del trípode "*traducción, transcripción, transliteración*" [5](#) que presentara Allouch en uno de sus primeros libros, "*Letra por letra*".

En su prefacio a la reedición de dicho libro [6](#), Allouch comenta los avatares que llevaron a que su primera edición, 25 años antes, no fuera en Seuil, en la colección "*El campo Freudiano*", sino en la editorial Eres. Recuerda que se le pidió que reescribiera el libro ordenándolo de un modo más "conceptual", cuando para Allouch, lo importante era el carácter "operatorio" del transcribir, del traducir y del transliterar, motivo por el que "*los presentaba operando en acto en Lacan y no como conceptos*". Para Allouch, su libro "*demostraba que Lacan leía con el escrito, usaba ciertos escritos que inventaba como otros tantos operadores de lectura*" [7](#).

Allouch nos recuerda, como lo haría cualquier chiste, que la alteridad juega al interior de cada lengua, cuestión que Lacan tiene en cuenta en su definición del significante como aquello que representa a un sujeto para otro significante.

Sin embargo, la "traducción" sigue siendo el parámetro a partir del cual se suelen pensar los pasajes de lengua. Y la pregunta que se nos plantea es si las operaciones de "importación" de términos, de una disciplina a otra, no se piensan bajo el imperio de la misma noción, del mismo prejuicio.

En efecto, en la medida en que el concepto busque realizar una coincidencia de la extensión y la intensión asociadas, es decir, coincidencia de la referencia y el significado, coincidencia que habría que poder respetar o mantener en su manejo y operatoria, su traslado de una disciplina a otra debería ubicarse en el terreno de la traducción [8](#).

Este es el problema que pretendemos abordar analizando el derrotero que han seguido algunos términos devenidos centrales o fundamentales en la enseñanza de Lacan, tanto en su traspaso desde sus disciplinas de origen, como también en el desarrollo mismo de dicha enseñanza.

### **Significante**

El primero de estos términos será el "significante". Podríamos decir que es un término que marca toda la operación de "*retorno a Freud*" y la primera parte de la enseñanza de Lacan. Quizás por eso mismo ha devenido uno de los términos más asociados a Lacan.

Pero es conocido por todos, también, que esa importación que Lacan hace del campo de la lingüística, se realiza en un tiempo en la que dicha disciplina se constituye como un modelo de ciencia para todas las ciencias sociales, en particular, como punto de partida de lo que se denominó el estructuralismo. Por lo tanto, el término "significante" no es un término propio del psicoanálisis, sino un término utilizado ampliamente en otras disciplinas.

La pregunta que se impone, entonces, es si dicho término remite a una noción "común" en todas esas disciplinas [9](#) (sea la lingüística, el psicoanálisis, la antropología, la sociología, la filosofía y, más actualmente, la política), o si hay diferencias de un campo al otro, en cuyo caso, cuáles serían esas diferencias.

### **Sujeto**

La importancia del término "significante" es fundamental, también, en la enseñanza de Lacan, porque está articulado, en su propia definición, a otro término tanto o más importante, el de "sujeto": "*el significante es lo que representa a un sujeto para otro significante*".

Análogamente, el término "sujeto" tiene una amplia difusión en casi toda la cultura (incluso más que el término "significante"), con lo cual aquí también se plantea el problema de precisar las coincidencias o diferencias entre su operación o alcance en el campo del psicoanálisis y en otras disciplinas.

¿Es lo mismo el sujeto del inconsciente que el sujeto de la filosofía, o el sujeto de la sociología, o el "individuo" que tantas veces se desliza debajo de ese término en múltiples usos "corrientes" (incluso supuestamente "psicoanalíticos")?

### **Matema**

El uso de referencias matemáticas por parte de Lacan ha generado más de una crítica de parte de practicantes de ese campo. La más conocida, furibunda y "fundamentalista", fue la de Sokal, cuyo planteo se sintetiza en algo tan sencillo como lacónico: "*así no se usa el álgebra, así no se usan las matemáticas*".

Más recientemente, Guillermo Martínez [10](#) y Gustavo Piñeiro publicaron un libro sobre el teorema de Gödel [11](#), donde plantean críticas al uso que del mismo han hecho autores como Kristeva, Lacan, Derrida, Deleuze y Lyotard. Para Martínez, no está probada la precisión de la estructura lógica del discurso como

para que tenga algún sentido una formalización matemática. Y aún cuando eso fuera posible se pregunta ¿porqué se parecería ese sistema al de los números naturales?, ¿por qué no pensar mejor en analogías con la estructura de las álgebras de Boole que corresponden al cálculo proposicional, o porqué no elegir el sistema de los números complejos?

¿De qué modo inciden estas impugnaciones a "formalizaciones" de Lacan respecto a la transmisibilidad del psicoanálisis o sus pretensiones de vecindad respecto a la ciencia?

### **Plus de goce**

La caracterización de Lacan de su objeto a ("*petit a*") como "*plus de gozar*" surge de una asociación con la plusvalía marxista. Uno de los problemas respecto a esta asociación es el eventual malentendido que genera el propio Lacan cuando sugiere lazos estrechos entre la noción importada y la noción propiamente analítica: "*el plus de gozar apareció en mis últimos discursos en una función de **homología** respecto de la plusvalía marxista. Decir **homología** es decir que su relación **no es de analogía**. Se trata de **lo mismo***" [12](#) (negritas mías). En efecto, si la relación es de homología (y no solo de analogía), ese nexo no es solo fruto de una "convergencia" discursiva o lógica, sino que expresaría una "*misma combinación genética*", "*un antepasado común*", es decir, una equivalencia estructural, en cuyo caso, no faltarán quienes deduzcan que la "transformación" de la "importación" sería reversible, y que así como la plusvalía marxista serviría para entender el "plus de gozar", este último debería servir para pensar la plusvalía y, por extensión, toda la economía política. Inversión amplia y sistemáticamente utilizada por los defensores de un "nuevo" pensamiento político que habría de fundarse en Lacan (Laclau, Žižek, Badiou, Stavrakakis, Alemán, etc.), lo que ha llevado a algunos a formular que el psicoanálisis debe pensarse como "*una transformación de todas las relaciones ontológicas con la objetividad*" [13](#), o que "el pensamiento" de Lacan es "*la única teoría materialista sobre el malestar de la civilización propio del siglo XXI*" [14](#)

### **Clínica**

Las "importaciones" de Lacan no se limitan a campos supuestamente "externos", como la matemática, la antropología, etc. Lo mismo hace con los textos de Freud. Y no solo con los textos en general, sino con la propia clínica freudiana, con sus historiales. Es el caso de su "invención" de la estructura del pasaje al acto a partir del caso de la joven homosexual femenina. Para Lacan, el pretendidamente freudiano "*niederkommen lassen*" es "*el correlato esencial del pasaje al acto (...) es la estructura misma del pasaje al acto*" [15](#), con la particularidad que de ese "*lassen*", tan fundamental, puesto que es el que conlleva el sentido del "dejar" para que se pueda completar la fórmula "*dejar caer*" (el "*niederkommen*" no incluye este dejar, solo refiere a la caída), es un claro agregado de Lacan que nunca fue mencionado por Freud.

Esta operación culmina generando al menos 4 versiones del caso de "*la joven homosexual femenina*": la de Freud (que entiende la caída del puente como un acto simbólico que condensa el parto), la de Lacan de 1957 (que acuerda con la de Freud, pero la reordena en los términos de su esquema L), la de Lacan de 1963 (donde presenta su estructura del pasaje al acto, en la que la caída ya no es un acto simbólico que reintroduce el falo, sino una situación en que el sujeto cae de la escena como objeto a, al no poder sostener el encuentro con el falo, la ley del padre) y, finalmente, la de Allouch de 2008 [16](#) (cuando, a partir de la biografía de Sigonie Csillag [17](#), nos enteramos que la "mirada" del padre no tuvo ninguna importancia (posibilidad que ya había sido mencionada, y descartada, en las dos primeras versiones), lo que da pie a una propuesta de Allouch de pensar que el *objeto a* en juego es la voz). Esto no ha dejado de generar debates sobre la "objetividad" o rigurosidad de la clínica psicoanalítica (Plotkin, Moreno, etc.), qué valor tiene un historial (ni que hablar una viñeta), y cuál es la base de la transmisión.

Comenzaremos, entonces, por el significante, en la próxima clase

### **Notas**

1 Miguel de Cervantes Saavedra, "*Don Quijote de la Mancha*", Edición del IV Centenario, Alfaguara. Ver también la [edición del Instituto Cervantes](#) en la editorial Crítica, que también está disponible en Internet: <http://cvc.cervantes.es/obref/quijote/edicion/default.htm>

2 Putnam siguió el modelo de John Ormsby, el traductor de la versión de Don Quijote de 1885, añadiendo como prólogo de su obra una extensa introducción que incluía su análisis de la novela y de las previas traducciones de ésta, un resumen de los principios que había seguido para la traducción y una breve biografía del autor. La traducción de Putnam es una de las más valoradas versiones de Don Quijote jamás publicadas, y ha seguido siendo editada desde su primera publicación. A diferencia de Ormsby, aunque aún se emplea lenguaje arcaico en la traducción, es la primera versión en la que se emplea un inglés contemporáneo. El lenguaje es formal cuando es utilizado por personajes cultos, pero rara vez pasado de moda, mientras que los personajes más incultos hablan en un inglés coloquial moderno. Putnam trabajó en la traducción durante doce años antes de que ésta fuera publicada.

3 Traductora al inglés de García Márquez y Vargas Llosa.

4 "Bévue" significa « *Méprise grossière due à l'ignorance ou à l'inadvertance* » ( "incomprensión por ignorancia o inadvertencia". Los sinónimos son « *bêtise, blague, erreur, étourderie, faute, impair, maladresse, méprise, sottise* ». También « *connerie, gaffe* ». « *Méprise* » significa malentendido, confusión. El verbo " *méprendre* ", que se usa con " *se* ", significa equivocarse, engañarse, en particular tomando una persona o algo por otra.

5 La traducción está regulada sobre el sentido, la transcripción sobre el sonido, y la transliteración sobre la letra: "La traducción se caracteriza por promover lo que sería una preeminencia no sólo del sentido sino, más exactamente, del sentido único, del un-sentido. [...] La transcripción es esta otra manera de regular lo escrito que toma apoyo no ya sobre el sentido sino sobre el sonido. [...] La transliteración es el nombre de esta manera de leer que promueve el psicoanálisis con la preeminencia de lo textual" (Jean Allouch, *Letra por letra*, Buenos Aires, Edelp, Traducción M., N. y S. Pasternac, 1993, pp. 68-69)

6 Jean Allouch, " *Letra por letra* ", Epeele, edición de 2009. Ver en el sitio web de Epeele: <http://www.epeele.org.mx/libros.htm>

7 Jean Allouch, op. cit., página 11

8 Veremos, justamente, que el carácter "fundamentalista" que tienen algunas críticas que se le han hecho a Lacan sobre el uso que ha hecho de ciertos términos tomados de otras disciplinas (como por ejemplo las críticas Alan Sokal o Guillermo Martínez sobre el uso "incorrecto" de referencias matemáticas) resulta de la denuncia que le hacen de no haber respetado o conservado esa pretendida "coincidencia" de la extensión e intensión asociados al término en tanto "concepto" en la disciplina original.

9 Para tomar dimensión de la difusión del término "significante" en el campo de la cultura, así como de su asociación con la teoría lacaniana, basta buscar su definición en Wikipedia <http://es.wikipedia.org/wiki/Significante>

10 Probablemente Guillermo Martínez sea más conocido como autor literario que como matemático, en particular por el éxito que tuvo su novela " *Crímenes imperceptibles* " (y su adaptación cinematográfica "Los crímenes de Oxford").

11 Guillermo Martínez y Gustavo Piñeiro, " *Godel V (para todos)* ", Editorial Seix Barral

12 Jacques Lacan, El Seminario, Libro XVI " *De un Otro al otro* ", Editorial Paidós, página 41

13 Jorge Alemán, " *Para una izquierda lacaniana... Intervenciones y textos* ", Grama Ediciones, Buenos Aires, 2009, página 99

14 Jorge Alemán, op. cit., página 21

15 Jacques Lacan, El Seminario, *Libro X, La angustia*, Editorial Paidós, página 128

16 Jean Allouch, " *La sombra de tu perro. Discurso psicoanalítico. Discurso lesbiano* ", Ediciones Literales

17 Ines Rieder y Diana Voigt, " *Sidonie Csillag. La joven homosexual de Freud* " (traducción del alemán de Martina Polcuch), Editorial Cuenco de Plata, Ediciones Literales, Córdoba, 2004

## Sobre a concepção de sujeito em Freud e Lacan

Adriane de Freitas Barroso

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo sustentar a hipótese de que a noção de sujeito na psicanálise remonta à teoria freudiana, ainda que, nela, careça de definição formal, surgindo apenas nas entrelinhas dos textos de Freud, contrapondo-se à noção de *cogito* cartesiano e à supremacia do eu. É em Lacan, mais tarde, que essa nuance ganha estatuto de conceito, peça central da obra lacaniana e do que o autor nomeia "retorno a Freud", cedendo espaço, ao fim do ensino lacaniano, ao conceito de falasser, no momento em que a concepção de gozo adquire importância central nas elaborações de Lacan.

**Palavras-chave:** Sujeito. Inconsciente. Eu. Pulsão. Gozo.

**Abstract:** The article aims to prove the hypothesis that the notion of ego in psychoanalysis goes back to the Freudian theory, even if it lacks its formal definition, being very subtle in between the lines of Freud's texts, in opposition to the Descartes's cogito and the supremacy of the ego. It's in Lacan that this nuance gains status of concept, being the central piece of Lacanian work, that he names "return to Freud", until the concept of parletre takes place.

**Keywords:** Subject. Trieb. Ego. Unconscious.

*[...] parece haver consenso de que o próprio de Freud não é o sujeito. O próprio de Freud é o inconsciente. E, aí, a primeira conclusão que se impõe é que enquanto o inconsciente é freudiano, o sujeito é lacaniano. (CABAS, 2009, p. 29).*

O conceito de sujeito ganhou, ao longo da teoria psicanalítica, estatuto de discussão central, a ponto de precisarmos de certo esforço para nos lembrarmos de que ele nem sempre existiu de maneira formal nesse campo de saber. Freud não construiu tal conceito, e suas alusões ao termo costumavam ser feitas associando-o à noção corrente de autor da ação, de participante ativo. No entanto, é possível afirmar que a referência ao que Lacan mais tarde denominou sujeito e sua importância para o avanço da psicanálise residem nas entrelinhas do texto freudiano desde seus primórdios.

Já no "Projeto para uma psicologia científica" (FREUD, 1895/1996), fica evidente o esforço de Freud para definir o aparelho psíquico, buscando compreender sua existência, sua atividade e suas diferenciações internas. Constata-se a tentativa de explicar algo que ultrapassasse a noção de indivíduo centrado na razão e tocasse a construção subjetiva, a partir do descentramento trazido pela descoberta do inconsciente.

Se Freud não se ocupou da tarefa de buscar uma "epistemologia própria" (CABAS, 2009, p. 15) sobre a questão, podemos supor que essa lacuna se dá, entre outros motivos, por sua formação médica, que o leva a usar, em seus textos, termos como "indivíduo", "sujeito" e "organismo" da maneira como os definia a tradição científica, epistemologia própria de sua época. O sujeito, aqui, ainda era o do *cogito* cartesiano, marcado pela noção de unidade e indivisibilidade, tendo a razão como centro de seu funcionamento e de sua existência.

Uma das grandes contribuições freudianas sistematizadas como conceito, contudo, foi o circuito energético que poria a trabalhar o aparelho psíquico, aspecto que introduz no campo analítico a dimensão da causa. Trata-se da pulsão,

*(...) conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo. (FREUD, 1915/1996, p. 127).*

A pulsão é um conceito que faz parte da metapsicologia freudiana, composta por construtos que só se manifestam e são observáveis a partir de seus fins, de seus efeitos. Define-se a pulsão como um estímulo que desestabiliza a tendência à inércia presente na vida psíquica, exercendo a função de um furo que exige que um ato seja realizado para suprimir o desequilíbrio tensional provocado por ela. Opera como força constante proveniente do interior do organismo, tornando inútil a fuga motora, como é possível no arco-reflexo. Esse "furo" está situado no corpo erógeno, que transcende a pura anatomia e se estabelece como a fonte da pulsão, produzindo circulação ininterrupta no aparelho psíquico. Logo, ainda que se mostre absolutamente impalpável e alheia a uma representação concreta, a pulsão pode ser pensada como a idéia mais próxima de um sustentáculo material do lugar do sujeito na experiência freudiana (GARCIA-ROZA, 2001).

O circuito pulsional traça um movimento pendular: do eu, sua fonte primordial, vai em direção ao objeto, voltando novamente ao eu, de forma sucessiva. Esse caminho circular subverte a noção de sujeito como mero autor da ação, na medida em que o converte também em alvo, objeto. Nesse movimento de ir e vir, algo é produzido. Lacan (1964/1998) situa nesse ponto os primórdios da noção de sujeito, lembrando-nos que Freud, em "As pulsões e suas vicissitudes" (FREUD, 1915/1996), afirma ser possível identificar o surgimento de um "novo sujeito" ao término do circuito pulsional. Teríamos, então, o sujeito como efeito da pulsão, diferenciando-se do eu, outra construção teórica freudiana.

No "Projeto para uma psicologia científica" (FREUD, 1895/1996), o eu é definido como uma rede de neurônios com função defensiva, organizada para impedir a passagem de qualquer quantidade de energia que surja acompanhada de dor. O recalçamento teria justamente a função de evitar o desprazer: nele, o conceito que não pode aceder à consciência sem causar sofrimento ligar-se-ia a uma imagem acústica alternativa, distinta da original, garantindo então seu acesso. A cura, na clínica psicanalítica, estaria associada à junção do conceito com a imagem acústica verdadeira – nesse momento da teoria, Freud crê na possibilidade da palavra plena, na harmonia entre significante e significado como interrelacionados de forma fixa e estável.

No ano seguinte, em sua "Carta 52" endereçada a Fliess, Freud (1896/1996) explicita o que já havia esboçado no texto "A afasia" (FREUD, 1891/1987) a respeito do mecanismo do aparelho psíquico. Este funcionaria a partir de rearranjos sucessivos de traços de memória, em diferentes registros, de acordo com o tipo de neurônio – o que torna evidente a conexão inicial das idéias freudianas com a biologia. Diversas camadas superpostas conteriam vestígios de memória deixados como sulcos no aparelho psíquico. Como esclarece Lima (2010), para passar de um elemento a outro, a excitação teria que vencer uma resistência, abrindo um caminho, uma facilitação.

A primeira das camadas do aparelho psíquico, *W* (percepções), estaria ligada à consciência e não guardaria traço de memória, uma vez que memória e percepção excluíam-se mutuamente. Somente em *Wz* (indicação de percepção) haveria o primeiro registro da percepção, enquanto a camada a seguir, *Ub* (inconsciente), se encarregaria dos registros de conceitos. A camada *Vb* (pré-consciente) seria a terceira transcrição, de palavras. Para Lima (2010), é justamente nessa terceira etapa que se apaga "a Coisa" (*das Ding*) para advir algo do que, mais tarde, Lacan vai definir como o traço unário (LACAN, 1961-1962), significante que alicerça o sujeito. Finalmente, em *Bews* (consciência), conceito e palavra podem passar à consciência, que surge em lugar de um traço de memória (FREUD, 1896/1996). Como se vê, o órgão responsável pelos estímulos sensoriais e a consciência encontram-se em polos opostos do aparelho psíquico, separados pelos sistemas de memória.

### Entre o sujeito e o eu

A concepção de um aparelho psíquico que compreende um inconsciente e modifica sucessivamente seus registros altera de maneira crucial a noção do eu como lugar da verdade que imperava até o surgimento da teoria freudiana, embalada pela prevalência da concepção do *cogito* cartesiano, racional e indivisível. O *cogito* freudiano, ao contrário, revela o eu como lugar de ocultamento, demarcando que sujeito e eu são termos que não se recobrem. A questão do sujeito passa claramente por um deslocamento radical a partir da lógica psicanalítica e da concepção de eu (GARCIA-ROZA, 2001).

Ao longo da teoria freudiana, colhemos informações de que o eu é uma instância que emana da percepção e tem como traço essencial ser consciente. Contudo, a maior parte da vida psíquica em Freud mostra-se

inconsciente, apresentando o eu, tido até então como a sede da experiência subjetiva, como sendo afetado de forma passiva por essa "parte obscura" do aparelho psíquico. Haveria, portanto, dois princípios: a percepção, em estreita conexão com o princípio do prazer/realidade, e a pulsão, ligada a uma satisfação que se situa mais além desse modo de funcionamento, não se restringindo a ele.

É em 1914, em "Sobre o narcisismo", que Freud (1914/1996) dá definição mais explícita ao eu. Antes de sua constituição no ser humano, haveria um momento inicial, chamado de "auto-erotismo", marcado pelo surgimento da pulsão a partir de um desvio do instinto. O movimento pulsional, nesse momento, seria ainda anárquico, uma vez que não haveria imagem unificada do corpo sobre a qual pudesse investir de modo sistemático. O eu, na verdade, teria sua constituição intrinsecamente ligada a esse investimento libidinal das pulsões que coexistem na fase auto-erótica e que então se unificam. Tem-se nesse segundo momento o que Freud (1914/1996) nomeia "narcisismo primário", estado precoce em que a criança investe em si e que prepara terreno para o "narcisismo secundário", quando a pulsão já é endereçada aos objetos, mas retorna sucessivamente ao eu. Anula-se aqui a oposição entre pulsões do eu e objeto, uma vez que as duas passam a ser vistas como da mesma natureza, diferenciadas apenas pelo objeto de investimento em cada momento.

Como resposta ao narcisismo infantil, temos a formação do ideal, que estabelece exigências mais intensas ao eu, trazendo a necessidade do recalque quando se percebe uma diferença entre o ideal e o que o eu oferece. A identificação com a fonte parental, modelo a que o indivíduo procura se conformar, converge com o narcisismo, resultando no que Freud nomeia ideal do eu. Há, portanto, duas identificações. A primeira, narcísica primária, é pré-ediapiana, e a outra, narcísica secundária, já pressupõe a construção de um Outro.

A construção do eu, conclui-se, ocorre paulatinamente, ligada à consciência e ao inconsciente. Seria a parte do inconsciente que se modificou pela proximidade e influência do mundo externo, servindo de mediador, o que põe em confronto princípio do prazer e da realidade. Outra parte, por sua vez, constituir-se-ia como instância autônoma e agente crítico: o supereu, com função de auto-observação, consciência moral e ideal do eu (GARCIA-ROZA, 2001).

O ano de 1920 significa uma mudança de rumos na elaboração psicanalítica, a partir do momento em que Freud (1920/1996) postula a existência de algo para além do princípio do prazer – e, por extensão, do princípio da realidade – até então tidos como a lógica de funcionamento exclusiva do aparelho psíquico. Se é possível recalcar os representantes pulsionais que geram desprazer, não é possível, por outro lado, silenciá-los de maneira definitiva. A compulsão à repetição é o que escapa ao princípio do prazer, buscando a satisfação pulsional a todo custo, impondo-a como exigência. Seria tarefa do analista superar a resistência e fazer emergir, em intervalos e acima do quadro inercial imposto pelos ideais, o inconsciente, *"bolsões onde as premissas do ideal não são mais que letra morta. E é justamente ali, nesses bolsões, que floresce o sintoma"* (CABAS, 2009, p. 45).

A partir dessa afirmativa, podemos começar a inferir que "inconsciente" pode ser tomado como um dos nomes do sujeito para Freud, aquilo que aflora aos lampejos, de maneira lacunar, um acontecimento pontual.

A concepção dualista de pulsões sexuais e do eu, suspensa a partir do momento em que o eu passa a ser encarado como um alvo de investimento sexual, transfere-se, então, para a oposição entre pulsões de vida e de morte. Põe-se a pensar em uma categoria de pulsão que visa à repetição, à conservação, e outra que impulsiona a descarga, a produção. Em ambos os casos, o objetivo é a constância, a partir da satisfação completa, inatingível, *"repetição de uma experiência primária de satisfação"* (FREUD, 1920/1996, p. 52).

Por debaixo das resistências, Freud deixava entrever, naquela época, a noção de desejo, um dos pontos cruciais de sua teoria. É devido ao confronto entre pulsão e ideal que o desejo traz um desarranjo inevitável entre o conjunto de representações de si e do mundo e a queda dessa identidade que a pulsão vem trazer. Mais uma vez, vemos de soslaio algo do sujeito quando falamos no caráter de fugacidade do desejo, sua aparição repentina e sempre passageira.

Em 1933, na Conferência XXXI, Freud (1933/1996) profere a frase *"wo es war, soll ich werden"*, traduzida comumente por "onde estava o id, o ego deve advir". Garcia-Roza (2001) opõe-se a essa versão,

atentando para o fato de esta não ser sequer a tradução literal da frase em alemão escolhida por Freud. A frase freudiana não traz impasses por questões linguísticas, mas por uma limitação conceitual, uma vez que faltavam ainda recursos para se compreender a construção do sujeito como tal. Após avançar na construção desse conceito, Lacan (1959-1960/1988) vai dizer que não era de substâncias que o pai da psicanálise dizia naquele momento, mas de uma exigência do advento da verdade desconhecida pelo eu, que é compatível com o advento do sujeito, atropelando a concepção cartesiana. Pensemos a tradução da frase usada por Freud, então, como algo próximo de "*ali onde se estava, ali como sujeito devo advir*" (GARCIA-ROZA, 2001).

### Vicissitudes do sujeito em Lacan

É na obra lacaniana que a concepção de sujeito é retirada das entrelinhas da teoria psicanalítica e passa, paulatinamente, ao estatuto de conceito. Lacan começa a trabalhar na psicanálise em um momento em que a teoria freudiana sofria uma apropriação pelos pós-freudianos, centrados na compreensão do eu e em um funcionamento clínico que buscava seu fortalecimento. Essa posição opõe-se ao descobrimento *princeps* de Freud, o inconsciente. Foi buscando fazer face a esse equívoco que Lacan formulou sua teoria, dando novamente primazia ao inconsciente e centrando a teoria freudiana no sujeito (CABAS, 2009).

Em Lacan, o eu é produzido a partir da imagem do Outro, no que ele nomeia "estádio do espelho" (LACAN, 1966/1998). A experiência de fragmentação do corpo pelas pulsões é superada pela cristalização de uma imagem unificante, que passa a ter peso de referência, trazendo uma vivência de júbilo diante do reconhecimento da própria imagem, que sucede o reconhecimento recebido pelo Outro. Há aí um recobrimento imaginário do real, e a cada momento que a experiência especular com o semelhante se repete, o eu consolida-se.

Estabelece-se, conseqüentemente, uma matriz simbólica onde o eu se precipita, que, em Freud (1914/1996), foi nomeada de eu ideal. Trata-se de uma ficção irredutível, "armadura" que cristaliza o ideal no primeiro momento do narcisismo. Mais tarde, ele será permeado pelos semblantes sociais e sofrerá uma limitação, constituindo o ideal do eu, já submetido aos efeitos da castração.

Embora, em seu primeiro ensino, Lacan tenha voltado a atenção para o imaginário e seus efeitos, o avanço gradativo da teoria torna necessário avançar nessa concepção calcada no "*moi*", na identificação, que se mostra insuficiente para abranger a verdade do sujeito. Tem lugar, então, a concepção de sujeito pelo viés do simbólico, marcado de maneira inevitável pela linguagem, alienado no significante. A castração instaura o sujeito barrado, dividido, da linguagem, do inconsciente, do desejo. O que Lacan chama de "sujeito" é justamente esse enigma trazido pela barra, pela divisão que funda o inconsciente, que descentra o indivíduo e a razão (LACAN, 1973/1981).

A primazia do simbólico nesse segundo momento do ensino lacaniano é tamanha que, de alguma maneira, impregna sua teoria, obrigando o autor a novamente revê-la mais tarde.

É no "Seminário, livro 20: Mais, ainda" (1972/1992) que tem lugar a questão do corpo enquanto corpo de gozo, aspecto até então relegado a segundo plano e que se mostra, paulatinamente, fundamental para se pensar a questão do inconsciente. Abre-se aí o terceiro e último momento do ensino lacaniano, marcado pela noção de inconsciente real, que enfraquece a proposta do inconsciente estruturado como uma linguagem e permite fazê-lo emergir enquanto puro campo do gozo não-fálico, ainda que seja o simbólico que o contenha e o faça existir. Prepara-se terreno para o surgimento, poucos anos mais tarde, do conceito de "falasser", explicitado no Seminário 23 (LACAN, 1975-1976/2007). A questão do gozo, então, atinge seu ápice na psicanálise lacaniana, sendo incorporada ao que até então se compreendia como sujeito. O que se procura na fala não é mais a resposta do Outro, mas a satisfação, o gozo fora de qualquer mediação.

A nomeação que vem do Outro e com a qual cada um se identifica é o nome de gozo, atrelando-se ao recalque original, S1, que é significante puro, surgindo como um enxame que não faz cadeia, destituído de qualquer significação (LIMA, 2010). Extraído, esse significante, traço unário, faz existir o conjunto de significantes do inconsciente, desdobrando-se nos S1 disponíveis, roupagens do S1 original das quais a

análise busca nos desidentificar, permitindo-nos escolher um significante em torno do qual a falta-a-ser irá girar, saindo do puro assentimento (LACAN, 1973/1981).

O significado é sempre uma operação *a posteriori*, de retroação, permitindo um descolamento dos significados dados pelo Outro até então. Nessa operação S1-S2, nesse deslizamento dos significantes para produzir significado, temos um sujeito que aparece no intervalo, entre um significante e outro, um sujeito que, como já vimos, ao contrário de estabelecer uma solidez, surge como um raio. Trata-se, portanto, muito mais de uma "experiência de sujeito" do que de uma materialidade, uma encarnação. Se a análise promove o descolamento significante-significado, podemos dizer que o que ela faz é alterar o lugar desse sujeito que é efeito, fazendo vacilar identificações cristalizadas.

### **Conclusão: sujeito como efeito**

O descentramento do eu como fonte de todos os atos humanos permite que façamos a pergunta sobre o sujeito. Para Freud, sujeito não é um conceito construído explicitamente, mas algo que surge nas entrelinhas, apresentando-se como o nome do desejo. Mostra-se estranho e estrangeiro ao eu porque inconsciente, oriundo dos imperativos da pulsão. Ele é o que insiste, a repetição que se impõe. Logo, o sujeito não existe por si, mas pode advir a partir do inconsciente (CABAS, 2009).

Em Lacan, a noção de sujeito sofre uma série de transformações na medida em que a teoria avança. Da primazia do simbólico à concepção de gozo que atinge seu ápice no conceito de falasser, fica claro, para o autor, que falta a essa construção qualquer materialidade que tenha sido inicialmente hipotetizada.

Conclui-se, portanto, de forma simplificada e ainda longe de abordar o tema com a extensão e a intensidade que suas vicissitudes exigiriam, que a construção do conceito de sujeito, de Freud a Lacan, avança sucessivamente, atingindo o plano central da teoria lacaniana, onde permanece até a construção do conceito de falasser, que o sucede. No entanto, o sujeito não deixa nunca de ser encarado, do ponto de vista teórico, apenas pelas bordas, de forma indireta, uma vez que sua existência é da ordem do efeito, não da substância.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

CABAS, Antonio Godino. **O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan**: da questão do sujeito ao sujeito em questão. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

FREUD, Sigmund (1891). **La afasia**. Buenos Aires, Nueva Visión, 1987.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer (1920). In: FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XVIII. p. 13-78.

FREUD, Sigmund. Carta 52 (1896). In FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 1. p. 281-287.

FREUD, Sigmund. Conferência XXI: a dissecação da personalidade psíquica. (1933). In: FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XVIII. p. 13-78.

FREUD, Sigmund. Os instintos e suas vicissitudes (1915). In: FREUD, Sigmund. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XIV. p. 115-144.

FREUD, Sigmund. Projeto para uma psicologia científica (1895). **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996. V. I.

FREUD, Sigmund. Sobre o narcisismo (1914). **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. O sujeito e o eu. In: GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 196-229.

LACAN, Jacques. O estádio do espelho (1966). In: LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 96-103.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 7: A ética da Psicanálise** (1959-1960). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 9: L'identification** (1961-1962). Inédito.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais em psicanálise** (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 20: Mais, ainda** (1972). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 23: o sinthoma** [1975-1976]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

LACAN, Jacques. **Les non-dupes errent** (1973): notes intégrales du séminaire proferé à la Faculté de Droit. Paris: Humilitas, 1981.

LIMA, Celso Rennó. **Uma brecha na fantasia**: traço de perversão. Escola Brasileira de Psicanálise. Disponível em: <[http://www.ebp.org.br/biblioteca/pdf\\_biblioteca/Celso\\_Renno\\_Sobre\\_o\\_traco.pdf](http://www.ebp.org.br/biblioteca/pdf_biblioteca/Celso_Renno_Sobre_o_traco.pdf)>. Acesso em 05 ago. 2010

## A angústia em Freud, Lacan e Melanie Klein

Joana Souza

**RESUMO:** Apresentamos neste trabalho um breve resumo a respeito do conceito de angústia na psicanálise. Para isso julgamos extremamente relevante retomar os textos clássicos de Freud, Lacan e Melanie Klein a respeito da angústia no sentido de resgatar as bases sobre as quais esse conceito clínico foi construído.

**PALAVRAS-CHAVE:** angústia, recalque, objeto a, agressividade.

### INTRODUÇÃO:

Freud, no início de sua clínica, se deparou com a questão da angústia e isso o levou a empreender uma extensa investigação a respeito desse afeto que traz como marca o desprazer, com a emergência de sintomas corporais. Em seu percurso clínico, Freud constatou que esse afeto estava presente em diversos quadros nosológicos, dentre quais se destacam a histeria, a fobia e a neurose obsessiva. Notamos, portanto que Freud preocupou-se em especificar a importância da angústia em sua relação com a estrutura neurótica.

Em 1917, Freud declara na Conferência XXV – A angústia – que esse afeto constitui-se como um ponto *central* em torno do qual convergem diversas e importantes questões que se constituem como um enigma para a psicanálise. Para Freud, a angústia constitui-se como o afeto por excelência na clínica psicanalítica.

A angústia, desde os tempos de Freud, se manifesta na clínica mascarada por inibições, sintomas, defesas e compulsões e, o que temos presenciado em nossos dias são inúmeras tentativas de fazer calar esse afeto através da medicalização irrestrita. Notamos que na atualidade existe toda uma tentativa de aplacar a angústia, fazendo desaparecer qualquer manifestação de mal-estar subjetivo. No percurso analítico, não se trata de buscar o desaparecimento da angústia, mas sim do seu reencontro e do seu reconhecimento como algo que nos fundamenta.

Se, por um lado, o que conduz alguém a procurar ajuda clínica é geralmente a angústia, o que a psicanálise ensina é que o percurso analítico, também, é marcado pela presença desse afeto, afeto que, segundo Lacan, "não engana". Lacan indica que a angústia funciona como um *motor* do tratamento, um dispositivo propulsor que orienta o analista, para que este sinta o quanto de angústia um sujeito pode suportar. Saber o quanto de angústia um sujeito pode suportar é para o analista um desafio constante na prática clínica.

Portanto em nossa proposta de teorizá-la, julgamos extremamente relevante retomar os textos clássicos de Freud, Lacan e Melanie Klein a respeito da angústia no sentido de resgatar as bases sobre as quais esse conceito clínico foi construído.

### FREUD E A ANGÚSTIA

A angústia é um dos temas centrais da obra freudiana, constituindo-se como um dos pilares da experiência psicanalítica. Nas origens da clínica freudiana está a questão da angústia, fato que conduziu Freud a destacar sua importância nos desdobramentos do tratamento psicanalítico. O que Freud nos ensina, em sua vasta exposição sobre o tema, é que a angústia é algo estrutural fazendo parte, portanto, da constituição do sujeito e por isso nunca é definitivamente *curável*.

Em suas investigações Freud formulou duas teorias sobre a angústia. A primeira, onde se destaca a perspectiva econômica, ou seja, o fato de que seria o "excesso de energia sexual" não descarregado

aquilo que se transformaria em angústia. Nesse primeiro momento a angústia em sua etiologia sexual é concebida como resultante do recalque. (Freud, 1895). Em 1894, Freud já havia postulado o conceito de conflito psíquico relacionando-o a um "excesso de energia", contra os quais o *eu* criaria defesas. A noção de economia psíquica se estende em toda obra de Freud destacando a relação entre o fator quantitativo e a capacidade do psiquismo de suportar determinados níveis de estimulação.

O interesse de Freud pela angústia é constatado nas cartas endereças a seu amigo Wilhelm Fliess, que também era médico. Dentre essas cartas destacamos: Rascunho A (Freud, 1950[1892?]/1996), Rascunho B (Freud, 1950[1893a]/1996) e Carta 14 (Freud, 1950[1893b]/1996), quando Freud escreve a respeito da etiologia sexual da neurose de angústia. É no Rascunho E (Freud, 1950[1892?]/1996), intitulado "Como se Origina a Angústia" que Freud registra a concepção que vai predominar na primeira teoria freudiana da angústia.

Freud (1950[1894?], p.235-237) anuncia para Fliess suas descobertas a respeito da etiologia sexual da angústia situando-a na "esfera física" quando a idéia de que uma "acumulação de tensão sexual", sem que haja descarga (relação sexual) se transforma em angústia é, então, apresentada:

(...) na neurose de angústia, essa transformação de fato ocorre, o que sugere a idéia de que, nessa neurose, as coisas se desvirtuam da seguinte maneira: a tensão física aumenta, atinge o nível do limiar em que consegue despertar o afeto psíquico, mas, por algum motivo, a conexão psíquica que lhe é oferecida permanece insuficiente: um afeto sexual não pode ser formado, porque falta algo nos fatores psíquicos. Por conseguinte, a tensão física, não sendo psiquicamente ligada, é transformada em angústia. (Freud, 1950 [1894?] p. 238).

Freud (1895) em seu artigo "Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome denominada neurose de angústia" sublinha a sintomatologia da neurose de angústia registrando diversos sintomas físicos que distinguiriam essa síndrome da neurastenia e da histeria. No decorrer do artigo, Freud volta-se para a etiologia da neurose de angústia afirmando que, tanto nessa síndrome, assim como na neurastenia, a causa precipitante do distúrbio é somática, enquanto que na histeria e na neurose obsessiva a causa origina-se no campo psíquico. Enquanto a neurastenia está ligada ao "empobrecimento da excitação", a neurose de angústia se definiria por um "acúmulo de excitação". (Freud 1895 [1894], p.114-115).

Prevalece nesse artigo a ideia da etiologia sexual da angústia, tal como descrita na carta endereçada a Fliess, quando afirma que é a ausência de descarga da excitação sexual o fator desencadeante da neurose de angústia. Para Freud, a neurose de angústia é o "equivalente somático da histeria". (Freud, 1895[1894], p. 115). Ainda nesse artigo Freud propõe que a angústia não pode ser simplesmente localizada no acúmulo de excitação, ela precisaria passar por uma transformação para se transformar em angústia.

Considera, nesse período, que as relações sexuais não satisfatórias (coito interrompido) poderiam com o tempo desencadear a neurose de angústia. Freud (1895[1894], p.238-39) explica, ainda, que a dimensão física deve ser transposta para a dimensão psíquica, de maneira a produzir o que ele chamou de libido e é, exatamente, isso que não ocorre nesses casos. Assim fica claro que a exigência feita pelo corpo só é percebida pelo psíquico quando avança um certo limiar. Quando esse psíquico não é ativado não há como o sujeito ansiar por uma descarga (relação sexual) e, assim sendo, a única saída é um escoamento da tensão por meio da angústia.

A primeira teoria freudiana da angústia prima por seu caráter econômico: um excesso de energia sexual que invade o sujeito, encontrando impedimentos para ser escoada pelo corpo por via da atividade sexual não sendo representada na esfera psíquica.

Mais a diante, com o artigo "A interpretação dos sonhos" Freud (1900) afirma que o sonho seria a realização de um desejo, porém uma questão fica a ser elucidada: "como podem os sonhos aflitivos e os sonhos de angústia ser realizações de desejos?" (Freud 1900, p.170). Freud responde a essa pergunta constatando a existência de uma censura que atuaria nos sonhos como uma defesa contra o desejo – ocasionando a angústia e promovendo a distorção no sonho. (Freud 1900, p.176-180). Essa distorção teria a função de fazer com que o desejo fosse mantido sob a ação do recalque.

O tema da angústia nunca foi abandonado por Freud em suas pesquisas. Veremos que em 1915 o estudioso publica dois artigos que vão localizar a origem da angústia como derivada do recalque.

Em "Os instintos e suas vicissitudes" Freud, (1915, p.148) propõe a definição da pulsão como "um conceito limite entre o psíquico e o somático". A pulsão é identificada a uma "pressão" em direção a um alvo tendo como meta a satisfação, ou seja, a obtenção de prazer. O que liga esse artigo à teoria da angústia é a proposição de Freud de que "forças motivacionais que se contrapõem ao avanço das pulsões", se constituem como "modos de defesa contra as pulsões". O recalque como um mecanismo de defesa, impede que a pulsão atinja seu objetivo que é a obtenção de prazer, produzindo assim a angústia.

Essa idéia é desenvolvida no artigo "O recalque" onde Freud, (1915) afirma que as forças pulsionais são lançadas para fora do consciente, se tornando, portanto, inconscientes. A idéia (representação) sofre o processo de recalque enquanto a quota de afeto (libido), no caso das neuroses sofre três destinos: ele pode ser suprimido de forma que não fosse mais encontrado (como se verifica numa conversão histérica), ele pode aparecer como um afeto que "de uma maneira ou outra é qualitativamente colorido", pois se torna deslocado sofrendo (esse caso, o afeto se liga a outra representação), ou ser transformado em angústia. Nesse momento, quando ainda vigora a primeira teoria da angústia o aparecimento desse afeto é concebido como resultado do mecanismo do recalque.

Mais tarde, na Conferência XXV, "A angústia", Freud (1915) diferencia a angústia real da angústia neurótica. A primeira teria como função preparar o sujeito para se defender diante da percepção de um perigo externo e seria uma manifestação da compulsão a autopreservação, fato extremamente vantajoso para o homem. Freud, porém, relativiza essa idéia ao afirmar que se a angústia for demasiadamente grande, ela paralisaria o sujeito impossibilitando a fuga. (1915, p.395).

A angústia neurótica também chamada de "angústia expectante" foi definida como "uma espécie de angústia livremente flutuante, que está pronta para se ligar a alguma idéia que seja de algum modo apropriada a esse fim" (1915, p.399). Freud menciona uma angústia ligada diretamente às fobias descrevendo-a como sendo "psiquicamente ligada e vinculada a determinados objetos ou situações". Partindo do axioma "se há angústia há algo a temer" Freud anuncia que na angústia neurótica o perigo está na exigência feita pela libido ao ego, que diante dessa idéia empreende uma tentativa de fuga. O ego ao apreender uma atitude de defesa daria lugar à formação de sintomas.

Entre os anos de 1920 e 1923, acontece a reformulação de alguns conceitos psicanalíticos fundamentais. Com o artigo "Mais além do princípio de prazer" (1920) Freud introduz uma nova teoria das pulsões trazendo à tona o conceito de pulsão de morte, indicando que nem toda descarga pulsional teria como finalidade a obtenção de prazer. A seguir, em 1923, publica o "Ego e o id" trazendo o contexto teórico da segunda tópica do aparelho psíquico. Nesse último artigo, Freud afirma que "o ego é a sede real da angústia" indicando sua origem primária na experiência de separação. Articulado a essa perspectiva o autor repensa a experiência da angústia, introduzindo a segunda teoria da angústia em 1926, no artigo "Inibições, sintomas e angústia" quando anuncia uma reviravolta teórica em torno da noção de angústia.

A partir dessa data, esse afeto é agora visto à luz da segunda tópica, deixando de ser considerado como resultante do recalque, mas ao contrário, como aquilo que promove o recalque. Nesse artigo de 1926 afirma que a angústia "*é reproduzida como um estado afetivo de conformidade com uma imagem mnêmica já existente*" que se relaciona com as primeiras "*experiências traumáticas originais*". (Freud, 1926 p.97).

Freud utiliza o caso do pequeno Hans (1909) para ratificar a sua tese. Ele aponta como o recalque incide sobre os impulsos edipianos na tentativa de aplacar o desejo. A angústia emerge como um sinal diante do perigo da castração. *A angústia é angústia de castração* (Freud 1926, p.109) e, portanto, conclui que é a angústia que produz o recalque e não o contrário como pensava até então.

Nesse mesmo artigo, Freud (1926) vai considerar o desamparo biológico vivido pelo bebê, no momento do nascimento, como o modelo da experiência da angústia. É a separação do bebê do corpo da mãe, com o excesso de excitações advindas do mundo exterior e a incapacidade de simbolização desta experiência, que levaria a um estado de desamparo que, segundo Freud, serviria de protótipo da primeira experiência de angústia vivida pelo ser humano.

Posteriormente, as experiências de angústia, funcionariam como uma sinalização da possibilidade de retorno da experiência de desamparo do sujeito, um sinal de perigo, cujo protótipo é o trauma do nascimento. Freud assinala como um importante momento da constituição do sujeito a passagem da *angústia automática* para a *angústia sinal*, que permitiria ao sujeito um preparo diante daquilo que poderia vir a ser traumático.

A partir desse momento, o perigo passa a ser a perda do objeto, ou seja, a perda de uma imagem primária que no início da vida representa aquele que atende às necessidades da criança impedindo a repetição da situação de *desamparo originário*. Freud acentua que a significação da "perda do objeto" se estende para outras situações e se torna determinante das posteriores experiências de angústia vividas pela criança. Posteriormente, o perigo é transposto para o medo da perda de um objeto muito valioso (o órgão genital), transformando a angústia em angústia de castração. (Freud 1926, p. 137). Freud chega à conclusão de que cada etapa da vida possui um determinante da angústia, porém, considera que é a "angústia de castração [a] única força motora dos processos defensivos que conduzem a neurose". (Freud 1926, p. 140-141).

As experiências traumáticas originais marcam o aparecimento da *angústia automática ou real*, sendo que, posteriormente, o aparecimento da *angústia sinal*, assinalaria o perigo de reviver essas experiências, uma espécie de preparo para que o eu possa se defender do perigo eminente. Aqui, evidencia-se a importância da constituição do eu em suas relações com a angústia. A angústia na segunda teoria está ligada àquilo que Lacan denomina de *real*, um *excesso pulsional* irredutível e impossível de simbolizar.

As descobertas freudianas a respeito da angústia acontecem como consequência de sua prática clínica no atendimento a sujeitos neuróticos. O que Freud nos esclarece é que nas origens da estrutura neurótica está a angústia automática ou real, que desencadeia a instauração do recalque originário, linha divisória entre as estruturas neurótica e psicótica. (Leite, 2009).

## A ANGÚSTIA EM LACAN E MELANIE KLEIN

Lacan, no Seminário 10 (1962-1963), "A angústia", toma como ponto de partida para elaborar seu trabalho o artigo freudiano "Inibições, sintomas e angústia", publicado em 1926, quando é acentuado o caráter traumático da angústia. Como já foi indicado, nesse artigo, é enfatizada a origem da angústia no desamparo humano, cujo protótipo é o nascimento (trauma original), momento de encontro com aquilo que é impossível de receber representação simbólica, encontro com algo que é inassimilável para o sujeito. O trauma é o encontro com o real.

Como afirma Leite (2010), existe uma *aparente* contradição entre a perspectiva freudiana e a lacaniana no que diz respeito à angústia e ao objeto. Freud ao considerar que, na infância, a experiência da angústia se relaciona à perda do objeto, ou seja, a (...) *sentir falta de alguém que é amado e de quem se sente saudades* (FREUD, 1926, p.160), destaca que é a *ausência* da imagem mnêmica da pessoa amada e intensamente investida que pode se transformar em angústia. Esta angústia tem toda a aparência de ser uma expressão do sentimento da criança em sua desorientação, em seu desamparo mental porque (...) *a criança descobre, pela experiência, que um objeto externo perceptível pode pôr termo à situação perigosa [original] (...) E, a partir daí, (...) o conteúdo do perigo que ela teme é deslocado da situação econômica para a condição que determinou essa situação, a saber, a perda de objeto. É a ausência da mãe que agora constitui o perigo, e logo que surge esse perigo a criança dá o sinal de angústia, antes que a temida situação econômica se estabeleça* (Freud, 1926, p.161). É esse momento que Freud indica como representando um grande passo do ponto de vista da criança, a passagem da vivência da angústia automática e involuntária, para a angústia como um sinal de perigo. Ou seja, o *sinal* indica para o ego o perigo de perda do objeto e, sua consequência, que é o retorno da situação traumática.

Lacan, (1962-1963) relaciona a emergência da angústia com a *presença do objeto*, mas não indica que este objeto seria o *objeto amado*. O objeto da angústia em Lacan — *objeto a* — diz respeito ao momento do encontro com o *enigma* do desejo do Outro - exatamente quando se ausenta a imagem do objeto amado – momento de quebra do imaginário e, conseqüentemente, da imagem do corpo próprio. Leite (2010), retomando o texto freudiano de 1933, *Angústia e vida pulsional*, coloca em destaque a aproximação da discussão lacaniana da perspectiva de Freud quando este afirma que: (...) *o que é temido, o que é o objeto da angústia é invariavelmente a emergência de um momento traumático* – que prima pela

ausência da imagem amada - *que não pode ser liquidado seguindo as normas do princípio de prazer* (Freud, 1933[1932] p.118). O que em Lacan, portanto, se denomina de *objeto a*, em Freud se explicita como sendo algo de ordem econômica, ou seja, um excesso que o sujeito não é capaz de simbolizar e que a presença da imagem do objeto amado permitiria recobrir.

É esse excesso que, do ponto de vista do bebê, ou seja, nas origens do sujeito se exemplificaria através do chamado trauma do nascimento, modelo de um momento de passagem de um ambiente a outro – da água para o ar – que obrigaria a criança a aprender a respirar. Lacan, afirma que este é o verdadeiro trauma original – uma invasão que o bebê experimenta ao ter que aspirar um ambiente totalmente *outro*.

O momento da angústia é aquele em que surge a questão: "*Che vuoi? O que sou para o Outro? O que o Outro quer de mim?*"(1962-1963 p.14). Enigma que é gerador de angústia. A angústia não é a dúvida, a angústia é a *causa* da dúvida, como afirma Lacan. (1962-1963, p.88). Em outras palavras, trata-se do encontro com a falta – falta de sentido que exige do sujeito um trabalho de simbolização.

Ao ser inscrito no desejo do Outro o sujeito apreende esse desejo como uma "ausência", uma *falta* que o confronta com o real da sua própria castração. Lacan (1962-1963, p.55) utiliza o estádio do espelho para explicar que "nesse lugar, *i(a)*, no Outro, no lugar do Outro, perfila-se uma imagem apenas refletida de nós mesmos", "essa imagem caracteriza-se por uma *falta*, isto é, pelo fato de que o que é convocado aí não pode aparecer".

A partir do lugar do Outro, o sujeito chega a construir uma identificação com a imagem especular, sendo que ele só reconhece sua própria imagem especular em referência a um campo significativo, simbólico. O que vai se estabelecer é uma relação imaginária onde o sujeito apreende que esse Outro não lhe oferece nenhuma garantia de satisfação. O desejo é caracterizado como ligado a uma "ausência", um *furo* que perpassa o sujeito barrado (\$). O problema é que o sujeito faltoso é convocado no momento da angústia a reconhecer sua própria castração.

Lacan (1962-1963) considera que a angústia é sempre *senal do real*. No Seminário 10 – A angústia p.193 – afirma que a angústia é *um termo intermediário entre o gozo e o desejo*, pois somente depois de superada a angústia é que o desejo se constitui. Leite, (2009 p. 214) destaca que: "*ao situar na divisão significativa do sujeito a experiência da angústia entre o gozo e o desejo, Lacan substitui a ideia freudiana de angústia automática pela própria experiência de encontro com o real, ou seja, aquilo que Freud denominou de angústia automática ou real, Lacan nomeou como gozo, localizando-o no primeiro patamar da divisão significativa do sujeito.*"

A noção de gozo em Lacan articula-se ao conceito de pulsão de morte definida por Freud como a tendência a reduzir as tensões ao mínimo de excitação reconduzindo o ser vivente ao estado inorgânico. (O gozo em Lacan é a entrada em ação de uma marca – um traço unário – que é a marca para a morte). Segundo Lacan é a fantasia que permite ao sujeito lidar com a pulsão de morte, ou seja, com o gozo. A fantasia surge a partir do recalque originário que para Lacan, (1957-1958 p. 181) é uma operação agenciada por um significativo, o significativo Nome-do-Pai, parte constitutiva da metáfora paterna.

No Seminário 5 "As formações do inconsciente" (1957-1958 p.169), Lacan ao discutir a questão da metáfora paterna faz uma importante referência ao que denomina de paradoxo essencial constituído pela obra de Melanie Klein. Afirma que (...) *por um lado, há o que ela diz, o que ela formula em seu discurso, e o que ela quer dizer, na medida em que há em seu sentido, separando o querer e o dizer, sua intenção*. E, continua, indicando que (...) *às vezes, ela diz um pouquinho mais do que isso*.

Tal indicação nos remete a abordar a temática da angústia também em Melanie Klein, procurando estabelecer as semelhanças e diferenças entre o pensamento dessa autora e a perspectiva freudiana e lacaniana.

Melanie Klein, (1930) fundamentou sua teoria na observação do bebê em seu primeiro ano de vida, e isso resultou na identificação de situações de angústia profundas e poderosas nas fases iniciais da constituição do psiquismo.

Klein concebe a relação objetal como um eixo fundamental e primordial para se pensar a relação primitiva entre o lactente e a mãe.

De modo contrário a Freud que privilegiou a libido, Melanie Klein tomou como foco a agressividade e sua influência no desenvolvimento psíquico do sujeito. Em seu artigo "*A importância da formação de símbolos no desenvolvimento do ego*" escrito em 1930, afirma que "*O excesso de sadismo dá origem a angústia*" (p.252), determinando assim, que a angústia tem sua origem no excesso de agressividade experimentado pelo bebê nos primeiros meses de vida. Neste mesmo artigo explica que o ego é obrigado a lidar com a angústia que advém desse *excesso pulsional*, tendo que dominá-la e que para isso cria mecanismos defensivos. Nesse estágio, para se defender o ego expulsa de si a agressividade e dirige-a contra o objeto com a intenção de destruí-lo. No entanto nesse percurso a agressividade se torna a própria fonte de perigo, pois ao liberar a ansiedade, estabelece-se o medo da retaliação por parte do objeto atacado. A autora conclui que é essa angústia inicial que põe em movimento o mecanismo de identificação, impulsionando o bebê a avançar para outra posição em seu desenvolvimento mental. (Melanie Klein, 1930 p.252).

Melanie Klein (1930 p.253) acreditava que a capacidade do ego se relacionar com a realidade está intimamente ligada ao grau de tolerância deste ao lidar com a pressão causada pelas primeiras situações de angústia, sendo que "*uma certa quantidade de angústia é a base necessária para que a formação de símbolos e a fantasia ocorram em abundância*". Percebemos como a autora coloca a angústia em uma posição central em relação ao desenvolvimento psíquico do sujeito.

Em seu artigo de 1946 "*Notas sobre alguns mecanismos esquizóides*" Melanie Klein traz um relato detalhado acerca do desenvolvimento psíquico do bebê em seus primeiros três meses de vida. Neste período a autora afirma que o bebê está na posição esquizo-paranóide, cuja principal característica é a *cisão*, tanto do *eu* quanto do objeto. A mãe é uma mãe excindida: a mãe boa é aquela que o satisfaz, sendo que a mãe má é aquela que lhe nega a satisfação. A cisão do objeto que deriva da agressividade que lhe é dirigida acarretará também a cisão do *eu*, e segundo a autora, este processo se repete nos casos de esquizofrenia. Portanto, a resolução da posição esquizo-paranóide dependerá da capacidade do *eu* em transformar o objeto cindido em um objeto total possível de ser internalizado pelo *eu* à medida que este se identifica com o objeto. Este processo é determinante na instauração da estrutura psíquica, pois uma fixação na posição esquizo-paranóide poderá desencadear a psicose em um momento posterior da vida do sujeito. Entre três e seis meses o bebê passará à posição depressiva onde estabelecerá uma relação com o objeto total sendo que o sentimento de culpa e de reparação se constituirá como marcas em seu desenvolvimento. Nessa fase ainda haverá alternâncias entre a posição esquizo-paranóide e a posição depressiva, porém uma maior integração do *eu* tornará possível uma maior compreensão da realidade psíquica e melhor percepção do mundo externo. A culpa e o medo vivenciados nessa fase são resultado da agressividade dirigida contra o objeto amado e o impulso em reparar e proteger o objeto é que capacitará o *eu* para se relacionar melhor com os objetos sendo capaz de fazer sublimações, o que faz com que o *eu* se integre cada vez mais. A autora coloca que angústias arcaicas são vivenciadas nesse período, porém elas perdem força à medida que a posição depressiva é elaborada.

Segundo Melanie Klein (1946 p.34), no caso de o *eu* não ser capaz de fazer frente à angústia vivenciada nesse período e elaborar a posição depressiva, acontecerá uma regressão do mesmo à posição esquizo-paranóide, o que serviria de base para o desencadeamento posterior da psicose ou o *fortalecimento de traços depressivos* devido à desintegração cada vez maior do *eu*.

## Considerações finais

Ao analisarmos esses pressupostos teóricos percebemos que Freud, diferente de Melanie Klein, postulava que a emergência do *eu* é posterior à primeira experiência de angústia. O que Freud nos esclarece é que nas origens da estrutura neurótica está a angústia automática ou real, que desencadeia a instauração do recalque originário, linha divisória entre as estruturas neurótica e psicótica. (Leite, 2009).

Lacan pontua que a emergência de toda fantasia acontece a partir do recalque originário, que para este autor, é uma operação agenciada por um significante, o significante Nome-do-Pai, parte constitutiva da metáfora paterna. Isso nos leva a compreensão de que o *eu* só se constitui a partir da operação da metáfora paterna, que em Lacan equilibra ao conceito de recalque originário postulado por Freud.

Verificamos que tanto Freud como Lacan defendem a idéia de que a emergência da primeira experiência de angústia vivida pelo bebê no momento do nascimento instaura o recalque originário, sendo que, é a partir deste que o *eu* se constitui. Portanto, Melanie Klein se distancia da perspectiva freudiana e lacaniana a respeito da angústia ao postular a existência de um *eu* anterior a primeira experiência de angústia. No entanto, ressaltamos que ao tomar a relação objetal como um eixo fundamental da vivência da angústia, Lacan aproxima-se da perspectiva kleiniana no sentido de priorizar suas pesquisas nas fases iniciais do desenvolvimento do bebê, ao mesmo tempo em que demarca a importância do Outro primário na constituição do sujeito.

## REFERÊNCIAS

BESSET, Vera Lopes (org). *A clínica da angústia: faces do real* in Angústia. São Paulo: Escuta, 2002.

YOUNG, Robert M.. *Fantasias e ansiedades psicóticas* in BURGOYNE, B. e SULLYVAN, M.(eds). Diálogos Klein-Lacan. São Paulo: Via Lettera, 2001.

FREUD, S. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

\_\_\_\_\_. (1950). *Como se origina a angústia*. Vol. I.

\_\_\_\_\_. (1894). *As neuropsicoses de defesa*. Vol. III.

\_\_\_\_\_. (1895). *Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome denominada neurose de angústia*. Vol. III.

\_\_\_\_\_. (1915). *Os instintos e suas vicissitudes*. Vol. XIV.

\_\_\_\_\_. (1915) *O recalque*. Vol. XIV.

\_\_\_\_\_. (1917) *Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise - A Angústia*. Vol. XVI.

\_\_\_\_\_. (1924). *A perda da realidade na neurose e na psicose*. Vol. XIX.

\_\_\_\_\_. (1926/1925). *Inibições, sintomas e angústia*. Vol. XX.

\_\_\_\_\_. (1933). *Angústia e vida instintual*. Vol. XXII.

JORGE, M. A. C. *Angústia e castração* in Reverso. Ano 29, n. 59. p.37-42, set. 2007.

KLEIN, M. (1930) *A importância da formação de símbolos no desenvolvimento do ego* in Amor, Culpa e Reparação. Rio de Janeiro: Imago. 1996.

\_\_\_\_\_. (1935) *Uma contribuição à psicogênese dos estados maníaco-depressivos* in Amor, Culpa e Reparação. Rio de Janeiro: Imago. 1996.

\_\_\_\_\_. (1940) *O luto e suas relações com os estados maníaco-depressivos* in Amor, Culpa e Reparação. Rio de Janeiro: Imago. 1996.

\_\_\_\_\_. (1945) *O complexo de Édipo à luz das ansiedades arcaicas* in Amor, Culpa e Reparação. Rio de Janeiro: Imago. 1996.

\_\_\_\_\_. (1946) *Notas sobre alguns mecanismos esquizóides* in Inveja e Gratidão e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago. 1975.

\_\_\_\_\_. (1948) *Sobre a teoria da Ansiedade e da culpa* in Inveja e Gratidão e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago. 1975.

LACAN, Jacques. (1957-1958) Seminário 5: *As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_, Jacques. (1962-1963) Seminário 10: *A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LEITE, Sonia. *Angústia, recalque e forclusão: algumas notas para a clínica*. Revista Psicanálise e Barroco. Vol. 7, n.1.p. 209-210, jul. 2009.

\_\_\_\_\_. *Silêncio, solidão e escuridão: sobre a travessia da angústia*. In: GARCIA, F.; MOTTA, M. A. (org). *O insólito e seu duplo*. Coleção CLEPSIDRA, EDUERJ, 2009.

\_\_\_\_\_. *Angústia: uma questão de estrutura?* In: ELIA, Luciano; MANSO, Rita(orgs.). *Psicanálise e Estrutura*. No prelo, 2010.

SOUZA, Neusa Santos. *A angústia na experiência analítica*. In: SOUZA, Neusa Santos; HANNA, Maria Silvia G.F.(orgs.) *O objeto da angústia*. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2005.

## Un cuerpo - Tres cuerpos

Oswaldo Couso

*Un perro  
el cual está muriendo  
y  
el cual sabe  
que está muriendo  
como un perro  
y  
el cual puede decir,  
que sabe,  
que está muriendo,  
como un perro,  
es un hombre.*

Erich Fried.

La clínica psicoanalítica nos enfrenta a diario con diferentes configuraciones y modos de concebir el cuerpo.

- Cuerpo significativo de las neurosis: pantalla donde síntomas, cicatrices y tatuajes dibujan la marca de un secreto o la cifra de un enigma.
- Cuerpo sin nombre de las psicosis: injuria en carne viva, naufragio en las tinieblas sin rastros (ni aún los del exilio), espacio de mutilaciones, dolor, despedazamiento y otros espantos indecibles.
- Cuerpo segmentado de las lesiones en piel u órganos: comarca abandonada, territorio sin ley, horror mudo y sordo de la carne infiltrada y corroída.

Aún incompleto, el listado expresa que el cuerpo se presenta clínicamente como pregunta abierta a quien quiera - por ella - dejarse interrogar.

### LO VIVIENTE NO BASTA PARA HACER UN CUERPO

Para comenzar a interrogarnos sobre tal cuestión, recurro a don Inodoro Pereyra, querible personaje de historieta que, cierta vez, para el día del animal, le regaló a su amada Eulogia un bichito difícil de describir: es una mezcla rara de iguana, gusano y lagartija... a quien don Inodoro llama Godzilla. La Eulogia no quiere saber nada con el Godzilla, porque es de sangre fría y le da impresión tocarla. Don Inodoro intenta convencerla diciéndole que no la trajo para que la toque (ya que no es una guitarra) ni para una transfusión... Pero Eulogia insiste en rechazarla, porque dice que es hembra, y teme que en poco tiempo le llene el rancho de lagartijas. Ese argumento es más importante, pero don Inodoro no está convencido que sea hembra, por lo que lo observa cuidadosamente para, según dice él, buscarle el... manual con las instrucciones. No lo encuentra, nada hay que le permita determinar si se trata de macho o hembra, y entonces el gaucho dice que va a ir a buscar al veterinario para que "desenmascare" al animalito. Es en ese momento, cuando don Inodoro sale para lo del veterinario, que sucede algo importante: al verlo salir el Godzilla, hasta entonces callado y distante, reacciona y le pregunta: "¿Y a qué hora va a volver?"... "Perdimos Mendieta - dice Inodoro -... es hembra". Seguramente don Inodoro tiene razón, ya que si le pregunta a qué hora va a volver... debe ser hembra. Por eso nuestro héroe concluye: "Pa' saber el sexo de los bichos, Mendieta, no hay que hacerles preguntas... hay que dejar que pregunten ellos..."

Si el sexo es uno de los modos de nombrar de qué goza cada uno, en el cuerpo no hay ninguna marca (ni en "lo que hay"... ni en "lo que no hay") que lo defina. El sexo es una cuestión de significativo y por ende (como don Inodoro ha intuido), de máscaras. Aquello que se nos aparece como cuerpo está tan separado de la sustancia que en él goza como del significativo mismo.

Lo viviente no basta para hacer un cuerpo. Se suele mencionar que en una conversación informal, Freud habría dicho que sólo descubrió cosas obvias: por ejemplo que existe la sexualidad infantil (cosa que sabía

perfectamente cualquier niñera), o que los sueños tienen sentido (está hasta en la Biblia). Con respecto al cuerpo Lacan nos ofrece reinterrogar algo que también parece una obviedad: ¿cómo surge la idea humana de que "tenemos un cuerpo"? ¿Por qué nos parece tan natural esa idea de posesión, de que el cuerpo es algo como un aparato, o un mueble, o un instrumento que llevamos de acá para allá?...

Una cita (1): *"No se sabe lo que es un cuerpo viviente"*. Tal vez pueda tomarse viviente en el sentido de algo biológica o físico-químicamente determinado. No es lo que se "tiene" y se siente como cuerpo propio, ni tampoco lo que se cree unificado. Es lo desconocido de uno mismo; cercano, pero desconocido, primitivo, condicionado por determinaciones que nos son totalmente ajenas. Vida que late en un cuerpo real, que ec-siste por fuera de lo simbólico y de lo imaginario.

Cuando Lacan escribe en el nudo borromeo la palabra vida en el anillo de lo real, dice que *"...de la vida no sabemos nada más, sino únicamente lo que la ciencia nos induce"*. Con respecto a esa vida... *"se nos presenta en ella como algo del orden de lo vegetal"* (2).

Metáforas que nos permiten imaginarnos algo de ese organismo vivo que "también" somos. Ese cuerpo viviente que no basta para hacer el cuerpo con que nos encontramos en la clínica psicoanalítica.

De ese extraordinario pintor que es Francis Bacon se dice que es el pintor de la tragicomedia moderna. Esto se debe a que Bacon considera casi una debilidad del hombre acentuar lo que él llama las "ficciones humanas", en las que predomina una pretensión de acercamiento a "lo divino", a lo "elevado", a lo "sobrenatural"... con el consecuente alejamiento de "lo animal". En sus cuadros, que producen una impresión inolvidable, predomina el cuerpo en su aspecto más carnal, más cercano a la animalidad. Bacon pinta una carnalidad generalmente violentada, que nos presenta nuevamente lo que de algún modo hemos olvidado: por ejemplo un buey colgado en cruz sobre el mostrador de una carnicería, evoca un Cristo crucificado. Es como si nos mostrara "la otra parte", como si tomara la muerte en un sentido inmediato, fisiológico, afectando la vida, desvestiéndola de palabra humana. De ahí su declaración: *"... la muerte es la sombra de la vida."* A la idea de un cuerpo como algo diferente a lo viviente, Bacon nos ayuda a pensar lo que las "ficciones humanas" ejercen sobre esa materia viva: la carne violentada por el símbolo.

El símbolo desgarrar lo viviente, lo perturba de augurios y presagios, lo ensombrece de muerte anticipada. El símbolo muerde la sustancia, la inquieta de enigmas, la envuelve en la estafa de sus brillos, la vierte en los moldes de sus máscaras. Finalmente la expulsa al exilio y la ausencia.

Y sin embargo, es el símbolo quien hace hombre al hombre.

Un niño le dice a su abuelo que a veces no comprende las palabras que escucha. Trata entonces de repetir las y por ese esfuerzo las palabras le inflan la cabeza. Cuando el abuelo se llama Jacques Lacan, se pueden esperar algunas conclusiones. Y, en efecto, Lacan dice que el niño es muy inteligente y que ha comprendido que cosa es el Inconsciente (3): el Inconsciente es que las palabras "entran" en la cabeza y que hablar es parasitario. El único error está en creer que por eso crece la cabeza, pero es una teoría que no carece de cierta lógica: para el niño esas palabras que "entran" originan modificaciones en su organismo y de ellas dependen las características de lo que él considera que es su cuerpo. A él también se le ha revelado que lo viviente no basta para hacer un cuerpo, que es necesario pensar también el símbolo que lo parasita.

El significante "no conoce" lo viviente, es ajeno a él. Un simple ejemplo con respecto a la temporalidad lo demuestra: el niño tiene nombre antes de nacer; incluso, muchas veces, antes de ser concebido: así lo aprendí de una pareja que antes de casarse habían ya definido el nombre de su primer hijo... curiosa forma de concebir el nombre antes de concebir el hijo. Podría mencionarse en el mismo sentido el significante que marca la tumba, cuando el cuerpo ya ha desaparecido. Esto que Lacan llama *"el margen más allá de la vida"* es un ejemplo de la separación significante-cuerpo viviente, ese cuerpo que *"se reproduce, subsiste y funciona completamente solo. No tenemos la menor información de su funcionamiento. Nosotros lo aprehendemos como forma"* (4).

Esas palabras que entran en la cabeza son también ellas mismas un cuerpo, una materialidad que constituye un sistema de relaciones internas. Lo simbólico es, en sí mismo, un cuerpo que posibilitará a su vez el "otro cuerpo", el imaginario, esa *forma* que es lo único que tenemos para aprehender el cuerpo real.

¿Cómo se alcanza a aprehender como forma un organismo cuyo funcionamiento es tan ajeno al sujeto?

Una de las metáforas que Lacan produce para connotar la acción de la palabra sobre el humano, es la utilización del término intimación (5), que remite al ejercicio de una influencia o autoridad, incluso (en una acepción física) a la introducción de un cuerpo en otro, por las porosidades del segundo.

En una biología desordenada e inmadura, donde desde diversos puntos pulsan tendencias, sensaciones y dolores de manera anárquica y despedazada, el significante unifica: introduce, organiza en la mente, la idea de la unidad. Sólo por eso, en tanto hablantes, podemos decir, sentir y creer que "tenemos" un cuerpo.

El niño ingresa en la alienación por doble vía: recibe del Otro tanto una significación como una imagen de su ser. Ellas permiten incorporar la idea de una unidad. Pero el precio que se paga es alto, la imagen "pervierte" para siempre el entendimiento, el sujeto cree que él es lo que la imagen y la significación provenientes del Otro le certifican. El cuerpo es percibido en el exterior, en el espacio virtual del espejo, y el sujeto queda confundido, alienado en la imagen que el Otro le ofrece.

Tal confusión origina un primer problema: ¿cómo diferenciar la imagen de la "realidad"? Como lo evidencian la magia de la fotografía, la fascinación de la TV y el culto a la imagen de nuestra era, la diferenciación es difícil.

En un célebre cuadro, Magritte dibuja una pipa con una leyenda que dice: "Esto no es una pipa ". Algo en apariencia muy simple, pero de enorme profundidad. Una vez que contamos con la representación, podríamos decir (aunque resulte paradójico en primera instancia) que ella tanto es como no-es el objeto. Que no-es parece obvio; sin embargo, sucede que si mostrando el dibujo se le pregunta a alguien: "¿qué es esto?", nueve de cada diez personas responderían "una pipa". Alguna magia encierran esos trazos, que hacen difícil sostener la separación entre objeto y representación (6).

Una cita ya mencionada (1), decía que no sabemos lo que es un cuerpo viviente. Lacan agregaba: " *Es un asunto para el cual nos remitimos a Dios*".

La mención de Dios no es casual. Descartes sostiene la existencia por el pensamiento, promueve la fundación de la subjetividad en la palabra. Lo que no es "res pensante" (las cosas del mundo, la naturaleza, los cuerpos), carecen de ser, por no pensar. Hasta entonces, esas cosas del mundo eran el reinado de Dios; luego de Descartes, pasan a ser objeto del desarrollo, la investigación y la transformación científica. Allí comenzaría "el sueño" de la Razón: todo se puede pensar, toda realidad puede ser capturada entre las coordenadas de un sistema de conocimientos, toda oscuridad puede iluminarse hasta hacerse transparente.

Será Freud quien "despierte" de tal sueño a la Humanidad, al acoger el discurso histérico, que impone un límite a la Razón: "hay algo" que no puede ser pensado... y ello no le impida existir. Lo simbólico no puede capturar todo en su sistema de marcas. Algo escapa siempre a la pretensión imperial del símbolo.

Descartes (y la ciencia moderna) promueven un lugar diferente para Dios: el de garante de la verdad del saber. El saber es cuestión humana, la verdad es cuestión divina: Dios "garantiza" la relación entre res extensa y res pensante, asegura que lo simbólico referencia algún real, que habiendo un mundo por fuera del significante, a las representaciones corresponden las cosas de ese mundo. En este esquema, res pensante y res extensa quedan divididas, y Dios es su única articulación posible.

El espejo rompe esa dicotomía: es el semejante y el Otro quienes aseguran al sujeto que tiene un cuerpo. Pero la mediación de una articulación simbólico-imaginaria que genera la representación va a reproducir el problema, ya que nada asegura ahora que la imagen se corresponde con una realidad.

Existe para el humano la posibilidad de conectar la imagen que se percibe visualmente, con las sensaciones perceptivas que provienen del cuerpo real. La experiencia propioceptiva, sostenida por el sistema neurológico real, posibilita una conexión entre la imagen que se percibe y las sensaciones.

Ello abre a lo que está más allá de lo aparente. Se sabe así que además de la imagen, hay un espacio real que está por fuera de ella. El sujeto advierte que cada cuerpo no es sólo una imagen, una figura, sino que incluye el cuerpo real. Esa inclusión es lo único que permite diferenciar real e imaginario: sólo el cuerpo real (que como tal no está, escapa, "le falta" a la imagen), permite tal diferenciación. Articulación entre lo que se presenta en la imagen, con lo que en ella no puede presentarse.

Ese cuerpo real es entonces algo que, por definición, "no entra" en la imagen, pero sí tiene una representación imaginaria para el sujeto. Lo decisivo es que esa representación implica, de algún modo, tanto la imagen como lo que en ella falta.

Nadie mejor que un poeta para hablarnos de tal duplicidad:

*"Tu salto es un segundo congelado  
(... )  
preso en su movimiento ensimismado  
tu cuerpo de sí mismo se desata  
y cae y se dispersa tu blancura  
y vuelves a ser agua y tierra oscura" (7)*

Lacan escribe la palabra "cuerpo" en el anillo de lo imaginario (8). Se trata de la representación del cuerpo: el yo, proyección de la superficie del cuerpo. Proyección ligada al Otro desde el inicio (ya que éste la organiza) y que tiene como consecuencia la unificación anticipada de un sujeto que se constituye en el desconocimiento: "cree ser" una imagen, esa imagen que está recubriendo su cuerpo real.

Lacan no habla sólo del yo, sino también del ego: "la idea de sí" como cuerpo. "*Si el ego es llamado narcisita, es por que hay algo en un cierto nivel que soporta al cuerpo como imagen*" (9). Ese soporte es el cuerpo real, sin eso no tendríamos la idea de ser, el sentimiento de sí mismo que tiene el hombre, que está determinado por la unión de la imagen especular y la exclusión del cuerpo real.

Lo simbólico produce entonces un cuerpo en el que se pierde el organismo y se obtiene una representación. Un cuerpo que queda como indescifrable enigma, como un real o un lugar vacío más allá de toda representación o inscripción y que sin embargo se conecta con lo más íntimo, lo más propio, lo más singular, en cuanto está representado (representación para siempre ligada a la mirada del Otro).

## EL GOCE

El cuerpo no es sólo un objeto más, constituyente de la res extensa (opuesta a la pensante) de Descartes, sino que "*está hecho para gozar*" (10).

Hay allí algo de lo viviente que reaparece más allá del símbolo. Así el cuerpo es un punto central en la conceptualización de la articulación del lenguaje con el viviente y (muy especialmente) en sus consecuencias con respecto al goce.

El lenguaje mata la cosa, la reemplaza, la ausenta, usurpa su lugar al representarla. El Otro nombra y con ello intima al viviente a decir y a decirse, a entrar en el desfiladero de la palabra.

La fórmula de la pulsión que Lacan escribe en el grafo del deseo, resume que la aspiración de goce necesita del Otro. La ley del lenguaje "pervierte" dicha aspiración, la fuerza a convertirse en demanda, en discurso y en vínculo social. La pasa por el tamiz de "lo que debe pedirse".

Cada demanda es tanto el resultado de ese pasaje, como un mito de origen: el supuesto de un goce anterior, para siempre perdido.

El cuerpo pasa a ser tanto el manantial de donde ese goce surge y prolifera ilimitadamente, como un fluido... como el territorio vaciado de ese supuesto fluido. Lo que de él no se pierde, se recupera en una circulación obligada por el mundo que se abre ahora al viviente, se demorará en el campo de las imágenes

y las palabras, sometido al Ideal, introducido a empellones al intercambio de demandas y respuestas a las demandas entre el sujeto y el Otro.

Queda así marcado de límites, de renunciaciones y de topes, entrampado en un mercado de intercambios y transacciones.

De la supuestamente ilimitada riqueza de ese goce, sólo quedan los objetos del fantasma, pobres sustitutos decepcionantes que no recuperan lo perdido, limosna que tanto satisface (como el saldo que se puede arañar en la liquidación de temporada...) como in-satisface por el amargo sabor de pérdida que su gusto no desmiente.

En definitiva, el cuerpo es un efecto hecho en la carne viviente por la palabra que lo habita y lo lleva al intercambio de las recíprocas demandas.

Cuando Lacan escribe vida en el anillo real (11), y habla de lo viviente con el ejemplo del vegetal, en esa idea de vegetal está la idea de un cuerpo que no sea mortificado por el significante, y entonces esté consagrado al goce. Un cuerpo que sea un puro organismo de goce.

Un bebé que se duerme cuando ha terminado de mamar, promueve esa idea del reposo en un goce cerrado sobre sí mismo, impenetrable por el mundo exterior. Si nos resultan tan atractivas y tan interesantes las imágenes de un cuerpo que goza así, si imaginamos un cuerpo al que el significante no ha tocado, es porque esas imágenes contradicen que cuando el significante mortifica la carne viviente produce un vaciamiento del goce que un organismo podría (supuestamente) alcanzar.

La experiencia de satisfacción freudiana, por ejemplo, nos permite imaginar un cuerpo en goce sin significante que lo mortifique. Pero ya esa primera experiencia deja una inscripción, una huella del hecho y desde entonces la satisfacción de ese cuerpo sólo será obtenida a partir de esas marcas.

Un cuerpo sólo es humano en tanto soporta, como un pergamino, las inscripciones simbólicas de ese sistema de transacciones que cambian goce por palabra. Es un pasaje de goce desde el cuerpo al significante, pasaje que no es sin pérdida. Entre la experiencia de satisfacción y la satisfacción alucinatoria hay una diferencia en menos, una pérdida de goce en relación con una supuesta satisfacción primera y total. El goce ya no será completo desde que está el significante, o si se quiere: el significante crea la nostalgia de un goce (que no se tuvo); a partir de allí, todo goce futuro no podrá ya ser la (supuesta) maravilla de una mítica "primera vez".

Esa pérdida de goce, ese "paraíso perdido", vaciamiento del cuerpo que es desertificado, determina una nostalgia. Ambas son condiciones para que el sujeto busque algo que "está por fuera" para satisfacerse. Toda búsqueda libidinal del objeto y toda satisfacción futura sólo son posibles por la pérdida de goce, que así es estructural y estructurante.

Con el complejo de Edipo, Freud nos lega la idea que sólo la renuncia a la madre posibilita acceder a las otras mujeres del mundo. Se incorpora una ley que prohíbe un goce, que lo desplaza, que lo estira en una promesa futura.

El goce es apalabrado (12), la Ley lo escinde presentando 3 tiempos lógicos que, con fines didácticos, pueden esquematizarse.

- 1) Las ideas de un real y un goce "primero", anteriores al significante.
- 2) La prohibición de hacer Uno con el cuerpo de la madre.
- 3) Luego de la renuncia al goce, un goce "menor", más acotado, que es descaminado por las vías simbólicas por la introducción y mediación del Otro, es decir de la palabra; goce segundo, fuera del cuerpo, localizable en las palabras y en los objetos recortados del cuerpo.

Entonces: un goce (mítico) anterior y otro posterior (más limitado) al significante. La palabra saca al goce del cuerpo y da cuerpo a un nuevo goce. Tal vez sea más correcto decir que produce la idea de un goce

anterior, como se crea el mito de un paraíso perdido. Luego toma a su cargo dejarlo pasar reguladamente, para "gozar lo menos posible" (13).

El intento de someter el cuerpo y el goce a la norma fálica es imposible (ya que el significante no puede significarlo, y queda como el fluido que corre por vías desconocidas) y tormentoso: las formaciones del inconsciente son la memoria de ese pasaje imposible.

La palabra es un camino que extravía, que lleva al exilio *en* la realidad, donde cada cosa es sólo un nombre que nombra antes que nada la pérdida originaria. La pluma de Freud dejó testimonio de ese tiempo primero en la idea de la pulsión de muerte, concebible como una voluntad de destrucción, de ataque al significante, de rechazo a la exigencia de hacer pasar el goce a la cadena; como si expresara un anhelo de retorno al "paraíso perdido", un intento de volver a empezar, de retornar a la nada originaria.

Uno de los modos con que Lacan va a ejemplificar el mito de esa pérdida originaria, es la idea de un real al que el significante martiriza y da una nueva y diferente existencia. Para ello articula un concepto freudiano con un problema clásico de la filosofía: en lo que podríamos llamar Kant con Freud, Lacan subraya La Cosa, "*aquello de lo real primordial que padece por el significante*" (14).

Se trata del mito de un real puro, anterior a toda simbolización, núcleo de imposibilidad que tiene que ver con lo más íntimo y lo más inaccesible para el sujeto. Lugar supuesto como asiento de un goce ilimitado, de satisfacción plena, de abolición de la falta en ser, de la indistinción del ser y el no-ser, de la supresión de toda tensión diferencial. Punto absoluto de partida y de llegada del deseo, en suma Nirvana, muerte, destino final de toda vitalidad.

Lo decisivo es que La Cosa, como la madre, están prohibidos para el que habla. Que la Ley educa al niño, lo fuerza, lo reprime, convierte el ataque en culpa, la voluptuosidad en vergüenza, el impulso en asco o rechazo, el exabrupto en castigo.

El niño deberá desprenderse, como parte del proceso por el que se relaciona con el Otro, de pedazos de su cuerpo, que así se constituyen en símbolos de la originaria pérdida de goce.

Por su Otro-nodrizza perderá el seno, que le será permitido desde entonces sólo como alucinación. El excremento por el Otro-sanitario, aprendiendo que no se puede gozar de eso que se produce. A lo sumo retenerlo un poco más, o soltarlo de modo inoportuno o inesperado, para creerse que es él quien gobierna el proceso. Por el Otro-espejo la mirada, cuando "ve" (es decir puede "no-ver" lo que lo mire). La voz por el sentido de las palabras que escucha, cuando se "hace sordo" a su sonido.

La castración recorta esos objetos, pedazos del cuerpo que son separados del mismo. Es esencial que la topología de esos objetos los ubica en relación con agujeros del cuerpo que mediatizan el intercambio con el Otro. En esos agujeros son cortados los objetos. Pero no sólo es importante el hecho del corte, sino también que en ellos se localiza la satisfacción libidinal.

Entonces: a la pérdida de goce que marca el cuerpo se la compensa (sólo en parte), con un consuelo, con una recuperación de goce que está fuera del cuerpo, en esos objetos recortados. Lo único que subsiste como goce es la satisfacción pulsional, donde se juntan la marca significante, lo que queda del goce perdido y un cambio de localización: de localizado en el cuerpo el goce pasa fuera del mismo.

En este punto se abre una posible conexión con el vasto territorio de las afecciones llamadas psicósomáticas, en las que el goce no está fuera del cuerpo, sino que retorna *en* el cuerpo. Como si no hubiera pasado suficientemente del cuerpo al Inconsciente y no quedara entonces ligado a la significación.

## UN CUERPO ES TRES CUERPOS

Aún hoy resuenan los ecos (activamente promovidos por muchos de los adeptos a las llamadas "técnicas corporales") de un presunto descuido del lacanismo sobre la cuestión del cuerpo (y los afectos a él ligados). Aunque algo de razón haya en esa crítica (ya que durante un primer tiempo de su enseñanza

Lacan acentuó – tal vez en exceso - la primacía de lo simbólico), en la década del '70 el nudo borromeo fue el impulso decisivo para nuevas conceptualizaciones en ese tema.

El nudo borromeo nos enseña que al anudarse los registros ninguno de los tres será ya "lo que era". El anudamiento crea algo nuevo.

Esquemáticamente, puede decirse que el cuerpo simbólico modifica al cuerpo viviente en tres aspectos:

- Introduce el Uno, el Uno de la unidad y de la unificación.
- Inscribe marcas que cifran el goce.
- Luego de la unificación, "despedaza" nuevamente, cortando los objetos que caen de los agujeros del cuerpo. Este despedazamiento cambia la localización del goce, y articula la pérdida y recuperación de goce.

El cuerpo real se pierde, queda fuera de lo imaginario (sin consistencia) y de lo simbólico (sin palabras). Sin embargo, soporta desde su exclusión la "*imagen confusa*" (15) del cuerpo que creemos tener, sostiene al yo y también al ego (el sentimiento de sí mismo). Es decir que aún excluido, permanece anudado, articulado como soporte de lo más íntimo, lo más singular, lo más propio del sujeto.

A la vez, también determina en el saber que porta el significante, un no-saber. Tanto es así, que Lacan define el Inconsciente como un saber ligado al significante, organizado alrededor de un no-saber ligado al cuerpo (16).

Si bien el significante condiciona la pérdida de goce, esa sustancia gozante que es el cuerpo posibilita, al articularse con los objetos que el significante recorta, las recuperaciones que Lacan llama plus-de-goce, verdadero arrancamiento a la necesidad de una energía que se manifiesta como pulsional. Y también determina la idea de un goce supuesto "total" que aunque condena a la nostalgia (porque ya será para siempre inalcanzable), también posibilita toda búsqueda, en la pretensión neurótica de unificación y totalización del goce.

Así, el desgarrar inaugural que la palabra corta, cicatriza un ser de ausencias y de nostalgias. Arrancado de (supuestos) paraísos el sujeto, urgido de oscuras ansias de re-encuentro, se precipita y se extravía entre espejismos.

Herido hasta la médula, sus búsquedas desesperadas se niegan a aceptar que un pasado (... que no fue) se pierda definitivamente.

A su vez, lo simbólico "otrifica" al cuerpo, no sólo por las renunciaciones al goce que produce, sino porque es en el mismo cuerpo donde residuos de ese goce (que no es nunca del todo sepultado por la castración), retornan de la represión como formaciones del inconsciente. El síntoma, por ejemplo, es por un lado monumento del goce perdido, y por otro lado testimonio del resto que la operatoria del lenguaje (la imposible cópula del significante con el cuerpo) deja. Así, el síntoma neurótico articula la sustancia a la significación, por lo que goza pero también habla.

Tenemos entonces:

- El cuerpo de lo simbólico.
- El organismo vivo en que lo simbólico parasita y que deviene cuerpo real. \* El cuerpo que creemos tener, la imagen del cuerpo, y la idea de sí como cuerpo.

Un cuerpo es tres cuerpos, agregando el hecho mismo del anudamiento que los articula...

## BIBLIOGRAFÍA

1. Jacques Lacan: El Seminario, Libro XXIV: "*L'insu que sait de l'une-bevue saile a mourre*". Inédito, clase 8-3-77.

2. Jacques Lacan: "*La Tercera*". En "[Intervenciones y textos 2](#)", Ed. Manantial, Bs. As., 1993, pág.93.
3. Ibid. de 1.
4. Jacques Lacan: "*Conferencia en los EEUU*". Inédito.
5. Jacques Lacan: "*Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*". En [Escritos I](#), Siglo XXI editores, México, 1971, pág. 114.
6. He desarrollado este tema en el texto "[Un abuso de lenguaje](#)". Se lo encuentra en la biblioteca de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
7. Octavio Paz. "*El fuego de cada día*". Ed. Seix Barral, Buenos Aires, 1994, pág. 11.
8. Ibid. de 3, pág. 103
9. Jacques Lacan: El Seminario, libro XXIII "*Le Sinthome*", inédito. Clase del 4-5-1976.
10. Jacques Lacan: "*Psicoanálisis y Medicina*", en "[Intervenciones y textos I](#)", Ed. Manantial, Bs. As., 2002, pág. 92.
11. Ibid. de 8.
12. Néstor A. Braunstein: "[Goce](#)", Ed. Siglo XXI, México, 1990, pág. 83.
13. Jacques Lacan: El Seminario, libro XXI "*Les non dupes errent*". Inédito, clase 2.
14. Jacques Lacan: El Seminario, libro VII "[La ética del psicoanálisis](#)", Ed. Paidós, Bs. As., 1988, pág.146.
15. Ibid. de 9, clase del 11-5-76.
16. Ibid.

## De un tiempo no reductible al significativo

Alexander Cruz Aponasenko

Empezaré con la siguiente afirmación: El significativo es el tiempo. Nótese que no decimos el tiempo es el significativo. Bien puede ser que tiempo sea un significativo en algunos casos. En este caso no. Nos referimos al concepto tiempo. Lo hacemos sin la intención de abrir un debate filosófico y menos aún, metafísico. No se trata de determinar la esencia del tiempo, no se trata de comprender esa dimensión fundamentalmente humana. Nuestra intención es más humilde. Pretendemos escribir algo sobre el tiempo. Sobre el tiempo y lo que consideramos su ineludible relación con el significativo. Escribir, esa es una tarea que ya implica dicha relación. Y aquella relación, que nos atrevemos a afirmar ahora como rectora de la lógica psicoanalítica, impacta directamente en nuestra praxis.

Abordar el asunto del tiempo ha sido ligeramente complicado para los filósofos occidentales. Aristóteles no lo concebía sino vía el espacio, a través del movimiento. Kant lo convierte en categoría a priori, lo ubica como ya dado. Para Descartes era una ilusión. Habrá que esperar a Heidegger para poder pensar una conjunción entre tiempo y ser y a Einstein para hablar de espacio-tiempo. Así, para poder capturar al tiempo, se lo espacializa. Según Hegel, la subjetividad es esencialmente temporal. De allí que el sujeto sea pensado por Lacan como evanescente, fugaz. El sujeto es un instante, un instante que muchas veces se captura en la fugacidad del fallido, del lapsus, del *witz*.

Sumemos a lo anterior que Freud (2006), en uno de sus textos cruciales, como si hubiese uno que no lo fuera, propone como una condición del inconsciente la atemporalidad. Argumenta que el inconsciente es atemporal porque lo allí reprimido guarda toda la vigencia del hecho actualmente acontecido. Más aún, en un texto sobre la transferencia, propone que los pacientes reviven los hechos traumáticos viabilizados por la transferencia durante la sesión analítica. ¿Será todo lo concerniente a lo inconsciente de carácter atemporal?, ¿podrá esta atemporalidad circunscribirse un poco? Interrogaremos a un experto.

En su ampliamente conocida *Historia de la Eternidad*, Borges (2008) se aboca a dilucidar las características de la eternidad. Lo hace en el campo de su experticia, las letras. Revisa las letras de muchos otros, como era su costumbre; y propone que si uno quiere "definir la naturaleza del tiempo, se afirma que es indispensable conocer previamente la eternidad, que –según todos saben- es el modelo y el arquetipo de aquel." (Borges, 2008) En ese ensayo señala que en el *Timeo*, Platón describe el tiempo como una imagen móvil de la eternidad. Lo que más llama la atención es que parte de su trabajo esté dedicado a la metáfora, así titula uno de los ensayos que componen la *Historia*. ¿Por qué este interés en la metáfora? ¿Qué encuentra Borges revisando metáforas en la literatura clásica? Hay en ese texto una reflexión particularmente reveladora:

"El primer monumento de las literaturas occidentales, la *Iliada*, fue compuesto hará tres mil años; es verosímil conjeturar que en ese enorme plazo todas las afinidades íntimas, necesarias (ensueño-vida, sueño-muerte, ríos y vidas que transcurren, etcétera), fueron advertidas y escritas alguna vez. Ello no significa, naturalmente, que se haya agotado el número de metáforas; los modos de indicar o insinuar estas secretas simpatías de los conceptos resultan, de hecho, *ilimitados*." (Borges, 2008)

Allí está, para Borges, el núcleo de la eternidad. Un término siempre puede ser sustituido por otro, la metaforización es una operación *ad infinitum*. Él ubica en Platón, Ireneo y en el nominalismo la idea de que vía la metáfora el pasado, el presente y el futuro son simultáneos.

Esto nos lleva a pensar que aquella simultaneidad es fácilmente ubicable en la dimensión sincrónica del lenguaje. No hay fondo ni techo en la sincronía significativa, siempre un significativo puede venir al lugar de otro. Para ser más precisos, siempre un significativo viene al lugar de otro. Este es el efecto de aspiración del vacío central de la estructura. El vacío central succiona en el eje sincrónico del lenguaje, pero al mismo tiempo crea una inercia de metaforización. Podemos ubicar esta inercia en el centro del *automatón* que luego se extenderá a lo largo de la cadena en el eje diacrónico. Así resulta que lo que llamamos propiamente tiempo, o aquel tiempo del que podemos dar cuenta, es un efecto del impacto del S2. No hay historia sin el Otro, diría Lacan. No hay posibilidad de historizar sin poder organizar temporalmente la existencia. La metáfora como operación, bordea el agujero central de la estructura, produciendo aquello

que queda por fuera de ella: el objeto, irreductible al significante, suspendido en la eterna operación metafórica existe siempre en presente.

Los ejemplos clínicos de estas operaciones son variados. Tomemos al *panic attack*. El acceso de angustia es vivido por el sujeto como un presente suspendido. Un presente eterno si se quiere. No hay pensamiento del futuro en el sentido de que esto va a pasar, como en el caso del ritual obsesivo. El obsesivo sabe que lavarse las manos 15 veces le previene del horror futuro, juega con el futuro, lo trampea. El ataque de pánico no contempla esa posibilidad, es un ahora. Tampoco hay implicancia del pasado, el sujeto no cuenta con el recurso de racionalizar como llegó a este estado, qué pasó antes que lo trajo aquí. Ante la presencia de la angustia el significante se va de paseo. Y al hacerlo deja al sujeto librado a la suerte del objeto. Eso está pasando ahora.

No se puede dejar de pensar en la feroz intuición de Freud, que ya antes de 1900 planteaba una serie de preguntas y respuestas a lo que él nominaba como *síntomas actuales*, que ya entonces tenían que ver con una presencia y eran descritos como funcionando *fuera* de un aparato psíquico. Fuera de tiempo digamos ahora. Allí la palabra del analista, la reinyección del significante es fundamental para modular la angustia. El paciente tiene que ser puesto de vuelta en tiempo. Vía la armonía se puede instaurar de vuelta la melodía del sujeto. Freud agregó incluso que el núcleo de todo síntoma neurótico era de carácter actual.

Sobre estas bases "actuales" Lacan edificará su clínica del objeto. ¿Pues qué si no el objeto es aquello que irá a alojarse en aquel núcleo del que hablaba Freud? Vemos esbozarse aquí a la estructura que hace soporte al objeto fuera del tiempo significativo, el fantasma inconsciente.

Miller (2003) propone una erótica del espacio, señala que es un principio del Edipo. Los personajes más cercanos se hacen inaccesibles, prohibidos. Siguiendo esta lógica solo puede fundarse un espacio libidinal a partir de cortes, de interdicciones, que fuerzan a la libido a dar rodeos, a hacer recorridos para llegar al objeto. No hay recorrido posible sin interdicción, sin el NO que accidenta la recta y estatuye bordes. Esta tal erótica del espacio es fácilmente ubicable en la neurosis. Por ejemplo, la neurosis obsesiva se esfuerza en hacer que sea imposible alcanzar el objeto. La condición de deseo para el objeto es tornarse *inaccesible*. En el caso de la histeria el objeto debe tornarse *inasible* para ser deseable. Cuando el objeto del deseo se consigue, ya no es más el objeto del deseo, se ha deslizado a otro lugar. Siempre más allá. La histeria nos propone quizás una imagen más viva del deslizamiento metonímico, una imagen de desplazamiento horizontal del objeto, que cuando se alcanza, siempre se escabulle un paso más adelante. Si el objeto en la histeria da la sensación de constante escamoteo, en la neurosis obsesiva da la sensación de inmovilidad. La experiencia subjetiva del objeto resulta entonces, en la histeria, en un sujeto que siempre se escamotea, nunca ocupa una posición fija en el espacio y en la obsesión sería el sentimiento de estar preso, tras las rejas, móvil únicamente dentro de los límites de su propia jaula. La operatoria del deseo en la neurosis aparece claramente como un dejar por fuera al objeto cuya presencia sería angustiante al grado de ser insoportable, la lógica del deseo, la operación del deseo en función de defensa es la suspensión temporal del objeto, de lo cual resulta la suspensión temporal del deseo mismo.

En el texto citado Miller propone que si bien el inconsciente es atemporal, la libido sí conoce el tiempo. Hay una temporalidad de Eros, tanto en el nivel del amor como en el deseo e incluso en el del goce. Podría ubicarse en el nivel del amor la eternización del objeto de amor, a nivel del deseo encontramos las operaciones neuróticas que ya nos son conocidas: suspender el goce para mantener el deseo en el caso de la histeria, procrastinar en el caso de la obsesión; y a nivel del goce, dejando de lado el desfasaje que introduce el cuerpo entre los partenaires, el goce está localizado, más en los hombres que en las mujeres, pero de igual manera puede ser numerable, en el caso del coito se sabe cuando se gozó. Sabemos por la clínica que el goce, el acceso al cuerpo del otro está viabilizado en la neurosis por el fantasma. Tal como lo dice Lacan (1988): "la única entrada a lo real para el sujeto es el fantasma". Este fantasma es el gran logro de la neurosis, el objeto allí fijado opera en dos frentes, deseo y goce, y la estructura misma del armado fantasmático, vía operación metafórica ubica a ese objeto en una eternidad. El axioma que es el fantasma está fuera de tiempo al igual que fuera de contexto; por ello es aplicable en cualquier momento y en cualquier lugar. Es la eternidad siempre presente del neurótico. Todo al precio de un módico padecer. Los problemas aparecen cuando eso tiembla. Y allí el sujeto se anoticia de aquello que Lacan advirtió. El fantasma tiene caducidad. No se sabe cuando, pero puede caducar. Interesante término. Caducidad, eso puede dejar de ser, insertarse en un pasado. Finalmente ser capturado por el significante. No sin el costo de haber transitado un análisis, que no es poca cosa.

La experiencia analítica puede pensarse entonces como una cierta operación sobre el tiempo del sujeto, un martillar lentamente sobre ese supuesto pasado eternizado en el ahora por el fantasma. Otra forma de leer la famosa *via di levare* Freudiana. El análisis es vivido al mismo tiempo en el ahora y en el pasado gracias a la transferencia. El analista lee lo que identifica como ya escrito, las marcas ancestrales, lo cuneiforme de la letra, lo lee ahora, pero supone que ya estaba. La función del analista en relación a esto es traer de vuelta el pasado al presente, confiando en la repetición, cuando le pide al sujeto que hable, le pide que de rienda suelta a ese supuesto pasado ahora. Pero esta vez el analista está allí con su cuerpo. El saber no sabido puede escribirse de nuevo. La homofonía era la clave para Lacan, la homofonía es lo que abre la puerta a la dimensión sincrónica, pues lo que echó a andar la cadena por una vía puede hacerlo por otra una vez equivocado. Esto revela el carácter fundamental del significante como soporte material del lenguaje, como i magen acústica, como sonido y nos da el objeto de la interpretación analítica.

La interpretación apunta a temporalizar, a denunciar el carácter de metáfora de todo significante, entre estos, por supuesto, el analista sabe que el objetivo son los S1. Se producirán nuevos en todo caso, pero esta vez y con un poco de suerte no estarán ligados al fantasma. Dicen que los análisis son largos, que la gente se analiza por años sin garantías y en la modernidad hay un constante imperativo, una urgente búsqueda de lo breve, un cierto fervor por lo rápido. Ganar tiempo no es fácil, ¿no es eso justamente lo que sucede en un análisis?

### **Bibliografía**

Borges, J. L. (2008) *Historia de la eternidad*, en Obras Completas, tomo 1. Emecé editores. Buenos Aires.

Freud, S. (2006) *Lo inconsciente*, en Obras Completas. Biblioteca Nueva, Madrid.

Lacan, J. (1988) *Reseñas de enseñanza*. Manantial. Buenos Aires.

Miller, J.A. (2003) [Erótica del tiempo y otros textos](#). Tres Haches. Buenos Aires.

## Movimientos en transferencia De la transferencia al deseo del analista

Lorena Soledad Garavaglia

A partir de la lectura del Seminario 11 de J. Lacan de 19641 intentaré desplegar algunas cuestiones y preguntas en relación a la transferencia trabajada como uno de los conceptos fundamentales de nuestra praxis como también ciertas referencias al deseo del analista. Para contextualizar el momento de producción teórica en Lacan, es un momento de movimientos de "retorno" sobre la clínica freudiana y de "resituar" los conceptos en la práctica psicoanalítica.

Desde esta perspectiva de movimientos pienso que Lacan "retorna" al concepto freudiano de transferencia y lo "resitúa" en la práctica psicoanalítica a partir de la introducción de su concepto de deseo del analista. Ahora bien, ¿de qué se trata este movimiento?.

Parto desde tres cuestiones: por un lado, la repetición en la transferencia, por otro, las formulaciones tales como "*la transferencia es la puesta en acto de la realidad del inconsciente*" (2) y "*la presencia del analista es una manifestación del inconsciente*" (3). Intentaré desplegar estas cuestiones que indefectiblemente llevan al despliegue de otras.

Respecto a la primera formulación, la repetición es ubicada como otro concepto fundamental y de este modo, "re-ubicado" en su misma conceptualización como así también en relación al concepto de transferencia. Así, la repetición no se reduce al automatismo de la cadena de significantes, a la diacronía de lo simbólico sino que se revela a partir del encuentro con lo real, siempre fallido. Entonces no se reduce a la insistencia de lo simbólico, o mejor dicho, en esta insistencia se revela lo real que agujerea, existe y resiste a lo simbólico. Podemos decir que el retorno "de lo mismo" no es sin lo que se pierde en ese retorno, perdido de antemano, real no inscripto en la serie signifiante pero que inicia y re-inicia su movimiento. La idea del "retorno de lo mismo" ubica la dimensión de lo real, "lo que vuelve siempre al mismo lugar".

La transferencia es el "escenario" clínico de estas cuestiones y de la intervención de aquel real, objeto a, que tal como lo dice Lacan quiere "subir a escena". Dicha intervención puede ser pensada desde la otra formulación "*la transferencia es la puesta en acto de la realidad del inconsciente*" ya que la transferencia nos indica el momento de "cierre" del inconsciente en tanto resistencia y justamente aquello que se resiste a la simbolización es el objeto a (4). Por lo tanto, la transferencia revela la intervención "velada" del objeto a en el efecto de la transferencia que es el amor, "*lo que engaña*" (5). Si nos detenemos en el grafo del deseo podemos situar este momento de la transferencia la línea imaginaria  $i(a)-m$  donde el sujeto se hace amar como otro, desde un lugar Otro (el Ideal) que se encuentra en íntima relación con esta instancia imaginaria y la cual se ubica en posición homóloga en el 2° piso del grafo, a la relación fantasmática del sujeto con el objeto a, sostenida por el deseo. En aquella línea imaginaria podemos ubicar a la transferencia y su efecto amoroso, como momento de detenimiento, de discontinuidad.

La transferencia vehiculiza la demanda desde donde el sujeto se dirige al Otro, en este caso, al analista. El sujeto pide amar y ser amado y este pedido sólo puede ser conducido en forma de demanda. La demanda es "lectura" signifiante de lo que el sujeto cree que el Otro (le) demanda y como claramente lo plantea Lacan en su grafo, es imposible estructuralmente que sea satisfecha ya que "*...deja un resto metonímico que se desliza bajo ella, un elemento que no es indeterminado, que es una condición, (..) que se llama deseo...*" (6)

En este dirigirse al Otro, lugar en el que el paciente ubica al analista como S.s.S y "*en el cual su discurso se realiza*", podemos pensar la presencia del analista como manifestación del inconsciente en tanto dirigirse al Otro implica necesariamente la división subjetiva y esto es presentado claramente en los dos pisos del grafo y en el pasaje de uno al otro.

Siguiendo con la formulación "*la transferencia es la puesta en acto de la realidad del inconsciente*", Lacan sostiene que la realidad del inconsciente es la realidad sexual. La sexualidad sólo puede ser representada parcialmente, es decir, sólo "sabemos" de ella por medio de la pulsión, modalidad "gramatical"

significante en que la demanda del Otro afecta el cuerpo imprimiéndole su estructura agujereada y con ella, la pérdida de "la libra de carne", causa del deseo. Podemos decir que la pulsión es la operatoria del significante sobre el cuerpo y esta operatoria es sostenida en el fantasma. Intencionalmente digo "sabemos" porque no hay tal saber sobre lo sexual, lo que hay es el fantasma (neurótico) de que el Otro "sabe" sobre la sexualidad y el goce, por lo tanto, adelantándonos un poco en el tiempo de la enseñanza de Lacan, el fantasma se estructura porque "no hay relación sexual".

Entonces pienso que por un lado la realidad inconsciente y la realidad sexual inscriben la falta irreductible, el objeto *a*; por otro lado, la transferencia y su efecto de amor "sitúa" al mismo tiempo que oculta su intervención. Desde aquí se entiende aquello de que la transferencia aparta la demanda de la pulsión en tanto es la estructura de la pulsión la que pone en juego el acto de la división subjetiva y aquello que resulta irreductible de esta división, el objeto *a*, causa del deseo. La demanda, por decirlo de alguna manera, es sostenida en que el objeto (y su falta) es reductible al Otro, en la satisfacción del Otro. En resumidas palabras, el deseo es reducido a la demanda.

Creo que estas últimas cuestiones pueden ser desprendidas de la topología del *ocho interior*, utilizada al principio del tratamiento del tema de la transferencia y al final. Lo interesante de aquí y que me planteo a modo de hipótesis es lo que dice respecto al no-recubrimiento de las superficies, la del campo del desarrollo del inconsciente y el de la realidad sexual, textualmente "...este sector en el que parece que los campos se recubren uno a otro es, si ven el verdadero perfil de la superficie, un vacío..." (7)

Extraigo dos hipótesis:

- Si atendemos al último *ocho interior*, la transferencia se sitúa en ese lugar inscripto como vacío, en el no recubrimiento de superficies. Podemos pensar que se sitúa como "cerciorando" ese vacío que es "velado" por el efecto amoroso. Aquí podemos pensar en lo que dice Lacan acerca de las posibilidades de la transferencia en función de las condiciones estructurales.
- Otra hipótesis, es a nivel de la interpretación analítica. Si decimos que la realidad inconsciente es la realidad sexual y si ambas son realidades, "campos" que no se recubren uno a otro, la interpretación no puede tratarse de una traducción, del paso de un "lenguaje", de un "sentido" a otro, sino que apunta a aquello que inscriben ambas "realidades" y que es la estructura de hiancia. El amor de transferencia con su consistencia en el campo del narcisismo, vela lo que la interpretación analítica tiene de inconsistente que no es producto de la interpretación analítica sino que tal como lo dice Lacan "*la interpretación del analista recubre simplemente el hecho de que ya el inconsciente (...) en sus formaciones (...) procede mediante la interpretación...*" (8). Es decir, lo que opera en la interpretación del analista es la inconsistencia estructural del Otro, es decir, ese des-encuentro con el Otro que marca el "buen encuentro", el inicio de un análisis.

Y en este punto finalmente introduzco la función del deseo del analista a partir del enunciado "...*detrás del amor llamado de transferencia está la afirmación del vínculo del deseo del analista con el deseo del paciente...*" (9). Esta frase nos indica la presencia del analista en otro estatuto, en el nivel del deseo y que aquel vínculo no es sin transferencia. Entonces, la operación del deseo del analista responde a un movimiento en transferencia, a una maniobra lógica en el análisis de la transferencia.

Por lo tanto, atendiendo a la línea de la transferencia que retomo de la topología del *ocho interior*, podemos pensar que la dirección a ese "buen encuentro" se trata de una función de corte que opera vía el deseo del analista, operación que "...*aisla el objeto a, lo sitúa a la mayor distancia posible del Ideal, que el analista es llamado por el sujeto a encarnar. El analista debe abandonar esa idealización para servir de soporte al objeto a separador...*" (10)

Entonces podemos decir que la función del deseo del analista es la vía de abandono de esa idealización y por esa vía convoca el deseo del paciente siendo semblante de la causa. Esta convocatoria no es sin angustia ya que la estructura del deseo y de la angustia es la misma.

El objeto *a* como causa del deseo y del cual es soporte el analista posibilita tal como lo manifiesta Lacan, "*llevar la demanda a la pulsión*" (11): es decir, "dirigir" vía deseo del analista, la demanda de amar y ser amado por el Otro a la pulsión que bordea ese objeto del cual hace semblante el analista y que inscribe la

falta fundamental del sujeto por su constitución en el Otro; Lacan lo expresa del siguiente modo, "...*Te amo pero porque inexplicablemente amo en ti algo más que tú, el objeto a minúscula, te mutilo...*".(12)

Por último, el "ser" soporte de aquel resto corporal "mutilado", que no se imaginariza ni es simbolizable, ¿no nos introduce en la presencia real del analista?

### **Citas Bibliográficas**

1 Jacques Lacan. El Seminario, Libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis. 1964. Paidós

2 Idem. Clase X "*La presencia del analista*". Pág.131.

3 Idem. Clase XI "*Análisis y verdad o el cierre del inconsciente*". Pág 156.

4 Jacques Lacan, El Seminario Libro X, "*La Angustia*".

5 Idem.

6 Jacques Lacan. El Seminario, Libro XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, Pág. 160

7 Idem. Pág. 162

8 Idem. Pág. 136

9 Idem. Pág. 262

10 Idem. Pág. 281

11 Idem. Pág. 281

12 Idem. Pág. 276

### **Bibliografía**

Jacques Lacan. El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11. "Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis". 1964. Ediciones Paidós.

Jacques Lacan. El Seminario de Jacques Lacan. Libro 10. "La angustia". 1962-1963. Ediciones Paidós.