



FACULTAD DE PSICOLOGÍA

MAESTRÍA EN PSICOANÁLISIS

Cohorte 2012-2013

TESIS:

Desde *Inhibición, síntoma y angustia* de Freud,
a *la angustia* en Lacan ¿Hay un nuevo paradigma?

AUTOR:

Claudio Sebastián Cabral

DIRECTOR DE TESIS:

Miguel Ferrero

Índice

Introducción.....	5
Fundamentación.....	6
Metodología.....	12
Marco teórico.....	14
Estado de la cuestión.....	15
 PRIMERA PARTE Paradigmas.....	 17
 Capítulo 1. ¿Qué es un paradigma?.....	 18
I.....	19
II.....	22
III.....	31
IV.....	38
 Capítulo 2. El paradigma indiciario.....	 40
I.....	40
II.....	43
III.....	46
IV.....	49
 SEGUNDA PARTE Desde Freud.....	 54
 Capítulo 3. El método freudiano.....	 55
I.....	55

II.....	57
III.....	62
Capítulo 4. Inhibición, síntoma y angustia.....	67
I.....	67
II.....	72
III.....	75
TERCERA PARTE ... a Lacan.....	79
Capítulo 5. Lo simbólico, lo imaginario y lo real.....	80
I.....	80
II.....	82
III.....	84
IV.....	86
Capítulo 6. La angustia en Lacan.....	90
I.....	91
II.....	93
III.....	97
IV.....	103
V.....	107
VI.....	113
Capítulo 7. ¿Reformulaciones en el paradigma lacaniano?.....	116
I.....	116
II.....	121

Conclusiones.....	128
El psicoanálisis en relación a la formación de los analistas.....	133
Bibliografía.....	136

Introducción

Mi testimonio será acaso el más breve y sin duda el más pobre, pero no el menos imparcial.¹

Jorge Luis Borges

La presente tesis pretende investigar un pasaje: de Freud a Lacan. El mismo es complejo y pletórico de consecuencias, tanto como para la teoría y la práctica, como para la transmisión y la enseñanza del psicoanálisis.

El recorrido se distribuye en siete capítulos que pretenden recoger cada uno puntos que harán avanzar la investigación, pero no sin encontrarnos con retornos, replanteos y relecturas, tanto retrospectiva como anticipadamente, de un capítulo a otro, sin respetar la secuencia lineal de su orden.

En el primero intentaremos esclarecernos algunos puntos centrales respecto a lo que implica la noción de paradigma introducida por Kuhn, al mismo tiempo que nos planteamos un modo propuesto por Lacan de institución psicoanalítica: la Escuela de Psicoanálisis.

En el segundo nos adentraremos en los detalles del paradigma indiciario, de la mano de Carlo Ginzburg, y siguiendo sus pistas intentaremos articularlo y diferenciarlo con el psicoanálisis freudiano.

El hilo de ese capítulo nos llevara a plantearnos la especificidad del método freudiano e intentaremos ponerlo en funcionamiento ensayando una lectura “indiciaria” de los manuscritos del pintor endemoniado del Siglo XVII con el que Freud escribe su caso.

El cuarto capítulo estará dedicado a una lectura de la obra *Inhibición, síntoma y angustia* de Freud, tratando de llevarla a sus puntos áridos en los límites de la elaboración freudiana que darán lugar al franqueamiento lacaniano del campo freudiano.

¹ Jorge Luis Borges, *Obras Completas I (1923-1949)*, “Funes el memorioso”, en “Ficciones”, 1º edición. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2011, p. 781.

Por eso el siguiente capítulo, el cinco, tratará la entrada de los tres registros lacanianos en el campo freudiano, en ocasión de la conferencia cuyo título es homónima de nuestro capítulo: lo simbólico, lo imaginario y lo real.

El sexto capítulo lo consideramos uno de los más cruciales en nuestros desarrollos ya que intenta dar cuenta del invento laciano —el objeto *a*— a partir de la angustia, y su desbrozamiento del texto y la experiencia freudiana mediante el cual lo hace.

El séptimo y último capítulo intenta recoger las reformulaciones que al propio Lacan lo conducen su invento, el objeto *a*. Quizá encontremos allí, en esas reformulaciones el apogeo del debate que Lacan mantuvo con Freud y que “no es de ayer”, como él mismo lo refirió en su seminario de Caracas.

Esta es una investigación que abre diversos y variados hilos de lectura, ninguno agotado, sino más bien localizados, despejados y a veces apenas vislumbrados. Ya que la diversidad de puntos tocados quizás sólo encuentra una cierta unidad u organización en la pregunta respecto de qué enseñanzas nos han legado los maestros —Freud y Lacan— y que consecuencias podríamos extraer de ellas en la efectuación de la práctica que hacemos en nuestra cotidianeidad, tanto en intensidad como en extensión.

Fundamentación

Sigmund Freud y Jacques Lacan son sin duda dos autores de lectura insoslayable para quien se autorice en la función de psicoanalista. No son, sin embargo, los únicos analistas que han producido y teorizado en este campo, basten como ejemplos los nombres de Melanie Klein, Donald Winnicott, Anna Freud, Ernest Jones, Carl Gustav Jung y Jacques Alain Miller, entre otros.

Hay quienes ignoran, desconocen —en el sentido de la *Verleugnung*— o rechazan la obra de Lacan, que significó un antes y un después en el psicoanálisis, a partir de su irrupción en los años cincuenta. Pero, luego de Lacan, ¿qué implica prescindir de su enseñanza? O también, ¿qué significa tomarla en cuenta, es decir, *ser laciano*? En Caracas, en 1980, durante el dictado de su seminario, sorprendió al público con esta afirmación: “Yo soy freudiano, ustedes si quieren pueden ser lacianos”. En tal sentido, reflexionar acerca de ello bien podría funcionar como un punto de partida para los interrogantes que abordaremos en nuestro trabajo.

Como veremos, no se nos escapan las muchas diferencias entre los dos grandes maestros. Mientras Freud buscaba la cientificidad, Lacan interrogaba la ciencia a partir del cogito cartesiano. Mientras la clínica freudiana nos lleva a pensar en clave de inhibición, síntoma y angustia; la lacaniana lo hace en clave de Real, Simbólico, Imaginario. Pero ¿se pueden sostener el uno sin el otro?

Además, las obras de ambos presentan una gran complejidad y son de difícil lectura. ¿Cómo producir un corte en ellas para armar una pregunta o un tema de investigación? Aunque un poco ambiciosa tal vez, y nada sencilla, nuestra empresa se dirige hacia los fundamentos e hilos estructurales que aúnan y diferencian las dos producciones. Esto supone ir a contrapelo de un cierto *freudolacanismo* o de la traducción de Freud al lenguaje de Lacan. Entonces, ¿qué otra lectura es posible?

Lacan dice retornar al sentido de la obra de Freud. Pero no deberíamos entender por ello el retorno a sus enunciados, sino a su enunciación. Es sabido que el retorno no tiene lugar sin ir más allá de Freud ¿Qué significa esto? ¿Un cambio de paradigma? Más aun, ¿qué implicaría leer a Freud desde la tríada Real, Simbólico, Imaginario, introducida en 1953 por Lacan en la conferencia “Lo simbólico, lo imaginario y lo real”?²

En este sentido, Jean Allouch propone la siguiente lógica de articulación: Freud, y entonces —*et puis*— Lacan. Esta es una propuesta de la que nos serviremos en nuestro trabajo, especialmente, en un punto que nos parece nodal. Es que, al decir de Allouch, aquel *entonces* se erige como conector lógico que aportaría una articulación entre los caminos de Freud y Lacan. De ello dependerá el problema, epistemológico si se quiere, de la transmisión del psicoanálisis.

Como bien enumera Allouch, la articulación podría cobrar numerosas variantes: Freud, y *entonces* Mélanie Klein; Freud, y *entonces* todos los otros; Freud, y *entonces* cada uno de los otros; Freud, y *entonces* algunos otros muy pocos numerosos; Freud, y *entonces* yo; Freud, y *entonces* no hay más (necesidad) de Freud. ¿Por qué la articulación *Freud, y entonces Lacan* tendría, pues, un espesor y una consecuencia que no tendría ninguna de las otras enumeradas previamente? Responder a esta pregunta requiere todo el desarrollo de nuestra tesis.

² Jacques Lacan, “Lo simbólico, lo imaginario y lo real”, versión crítica. Traducción de Ricardo Rodríguez Ponte. Ficha de circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Tanto “Inhibición, síntoma y angustia”, de Freud, como el seminario *La angustia*, de Lacan son escritos cruciales, resoluciones de algunos momentos de *impasse* que presentan la práctica del psicoanálisis y su enseñanza. Se trata de momentos fuertemente alineados con virajes fundamentales: el de la pulsión de muerte que precede a inhibición, síntoma y angustia, y el de los nombres del padre que sucede al seminario *La angustia*.

En este punto quizás resulte oportuno preguntarnos ¿qué aportes hace Lacan a las articulaciones freudianas de inhibición, síntoma y angustia?

El seminario de 1962-1963, titulado *La angustia*, fue el último seminario dictado por Lacan antes de *la excomuni3n*. Dicha excomuni3n, que implic3 que Lacan fuese quitado de la lista de analistas didactas de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, acarreo tambi3n un cambio de escenario —de Santa Ana a la Universidad—, y dej3 como resto una clase 3nica del seminario que hubiera sucedido a *La angustia: Los nombres del Padre*. Lacan inici3 all3 la Pluralizaci3n del Nombre-del-Padre, un camino que conducir3 del nombre del padre al padre del nombre, al padre como nombrante —elaboraci3n que encontraremos hacia el final de su enseanza—, all3 donde R.S.I. son nombres del padre en el nudo borromeo.

Estos son, asimismo, los aportes que realiza Lacan a los tres de Freud: inhibici3n, s3ntoma y angustia; los que no se sostienen sin la realidad ps3quica —como veremos en el cap3tulo 7 de esta tesis—.

Pero para arribar all3, es necesario pasar por este primer entrecruzamiento entre inhibici3n, s3ntoma y angustia y el seminario *La angustia*. Leer y situar los puntos de anudamiento y los surcos abiertos por los que seguir3 la elaboraci3n lacaniana.

Sin embargo, alguien podr3 preguntarse ¿por qu3 hacer esta lectura? ¿Por qu3 situar los cruces y cortes entre Freud y Lacan? ¿Por qu3 situarlos, en particular, con inhibici3n, s3ntoma y angustia? Como veremos, estos interrogantes abren cuestiones de suma importancia para el psicoanálisis, tanto en intensi3n como en extensi3n.

En efecto, el corte entre Freud y Lacan es insoslayable. Ello no implica, por supuesto, que el primero acierte y el segundo no lo haga. Se trata, simplemente, de otro anudamiento posible. He aqu3 el porqu3 de aquella pregunta que propon3amos m3s arriba. Lo cierto es que si no leemos estos cruces corremos el riesgo de sistematizar el psicoanálisis, de borrar los puntos pol3micos que lo hacen avanzar, o por lo menos

moverse. Esta cuestión supone, en consecuencia, todo el problema de la política del psicoanálisis y las instituciones psicoanalíticas.

Entre otras metas, esperamos poder situar, a partir de la lectura de dichos textos, tanto los puntos a los que arriba Freud, como los avances que introduce Lacan con la invención del objeto *a*.

Al respecto consideraremos, asimismo, las diferencias teóricas y también las diferencias en cuanto a la enseñanza y transmisión. Para Freud esta pasaba, mayormente, por sus escritos y algunas pocas conferencias o comunicaciones orales en congresos de psicoanálisis; en cambio, Lacan dio a su enseñanza un carácter predominantemente oral y en menor medida —al menos en cuanto al número— la difundió a través de escritos. Ahora bien, ambos se dejaron enseñar por su práctica —lo que con Lacan llamamos *análisis en intensión*—, y cada uno llevó a cabo, a su modo, la transmisión y la enseñanza de aquello que la clínica le permitía teorizar —y es a esta forma de enseñanza y transmisión que llamamos *análisis en extensión*—.

Cabe señalar que queda a cargo de cada analista hacer sus lecturas de las obras de los maestros; por nuestra parte, proponemos que en estos cruzamientos a los que ya aludimos anteriormente hay diferencias, y su tensión conlleva, sin duda, consecuencias para la clínica que intentaremos indagar, ya que, desde nuestra perspectiva, la teoría se nutre siempre de la práctica.

Por ello nos parece que práctica, teoría, enseñanza y transmisión se anudan insoslayablemente en la formación de un analista, y esto nos abre la problemática de la política del psicoanálisis, así como el pensamiento en torno a sus instituciones, en particular, las que recogen la tarea de la formación de los analistas.

Si bien la presente tesis está enfocada, particularmente, en la lectura de los dos textos que mencionamos al comienzo, también consideramos que dicha lectura implica puntos de fuga, así como proyecciones clínicas y políticas en psicoanálisis. El contexto que rodeó el trabajo teórico y la enseñanza del seminario *La angustia* puede ofrecerse como prueba de ello: negociaciones, investigaciones, traiciones, rupturas, quiebres en el ámbito institucional —I.P.A. y la Sociedad Francesa de Psicoanálisis— y también transferenciales, puesto que los pacientes de Lacan fueron entrevistados e interrogados con el fin de evaluar la práctica clínica de su analista, el Dr. Lacan.

También en la historia del movimiento psicoanalítico podemos recoger, testimoniados por el propio Freud, los avatares y rupturas que implicó cada avance del psicoanálisis. La *psicología del yo* —con la que tanto debate, polemiza y discute Lacan en su enseñanza— está fuertemente sostenida en lecturas muy distintas de uno de los textos principales de esta tesis: “Inhibición, síntoma y angustia”. Puede verse, pues, cómo una lectura produce diferentes consecuencias clínicas y políticas, ya que Lacan, tomando el mismo texto de Freud, produce y sitúa el objeto *a*.

Estamos convencidos, por lo tanto, de que las vicisitudes políticas del psicoanálisis no son ajenas sino que, por el contrario, son intrínsecas a su práctica, tanto como a la efectuación de cada cura que enmarca la clínica psicoanalítica. Hay allí un movimiento moebiano: práctica-política-teoría.

Entonces podemos decir que, en cuanto apostamos a tomarla en serio, la política del síntoma no tiene nada de trivial. Más aun, asumir una posición respecto de ella requiere un trabajo de lectura, de interpretación psicoanalítica. Es exactamente allí donde se inscribe esta investigación, sostenida en una red argumentativa de constelaciones teóricas que nos permitirán situar, con referencia al aporte lacaniano, la invención del objeto *a* en la clínica psicoanalítica. En este sentido, cabe recordar que dicha invención tuvo lugar durante el desarrollo del seminario *La angustia*.

El nacimiento del objeto *a*, no obstante, demandó un tránsito por la constitución del sujeto dividido por el deseo del Otro. Es allí donde situaremos la angustia como media entre un sujeto mítico del goce y un sujeto deseante atravesado por la barra. Para dar este lugar a la angustia, Lacan se sirvió de su famoso cuadro de doble entrada, en el que esta aparece formando una escala con la inhibición y el síntoma.

Esperamos, asimismo, que la indagación de estas relaciones nos permita resituar a la llamada angustia de castración que Freud pone como límite en el final de un análisis. Para Lacan, por otra parte, la angustia es señal de lo real. Pero ese Real no se constituye en términos absolutos, sino que lo hace anudado con Imaginario y Simbólico, y es en el calce entre los tres que se sostiene el objeto *a*. Nos será necesario aquí tener en cuenta el abanico de funciones que va tomando dicho objeto; este va apareciendo bajo distintos aspectos: bien como causa del deseo y plus de gozar, bien en el despliegue de un *menú* que contiene las formas del objeto: oral, anal, escópica, invocante y fálica.

Quizás la cuestión central en este punto se refiera sobre todo a su incidencia en la clínica, ya que produce el pasaje desde una clínica del sujeto a una clínica del objeto *a* como núcleo elaborable del goce. Ahora bien, no es posible articular el objeto *a* sin pasar por la lectura de esta noción tan importante para el psicoanálisis: el Otro, que nos demanda despejar su entramado lógico en cuanto a la constitución del sujeto.

La división del gran Otro por medio de la barra tiene como efecto, por un lado, el sujeto dividido, y como producto, por otro lado, el objeto *a*. Esto dará lugar, asimismo, a un nuevo pasaje desde el síntoma al *Sinthome* en su función de anudamiento de lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario.

Por último, cabe agregar que a partir de este anudamiento no es posible situar que el goce no es uno, sino que se trata de distintos goces —goces sentidos, goce fálico, goce del Otro y Otro goce—. En cuanto al Otro goce, resulta oportuno aclarar que su elaboración también es posible en virtud de un *ir más allá* de la castración para el niño y de la envidia del pene para la niña; *ir más allá* que Lacan produce en el seminario sobre *La angustia*, y que nos permitirá pensar la posición femenina como Otro goce no-todo fálico o además del fálico.

Estos conceptos a los que nos hemos referido brevemente serán parte de una constelación referencial, nuestra cartografía teórica. No desarrollaremos exhaustivamente en esta tesis dichas nociones, que pertenecen a los últimos seminarios de Lacan, pero sí dialogaremos continuamente con ellas, con el fin de marcar los puntos que se abren, desde el lugar en el que nos situamos, hacia aquellos desarrollos que exceden nuestros empeños en ésta tesis de maestría.

Trabajaremos con RSI constantemente, y cada vez seremos remitidos a esta tríada cuando hablemos de cuerpo —cuerpo imaginario, cuerpo simbólico y cuerpo real— y Otro —imaginario, simbólico y real—; es por esto mismo que se hará insoslayable un diálogo con las últimas elaboraciones lacanianas respecto del nudo Borromeo, puesto que al *ser*³ afectado de lenguaje lo pensamos siempre anudado.

Nuestra tesis, entonces, trata de una pregunta que insiste: ¿qué relación nos es posible establecer entre Freud y Lacan? ¿Podríamos leer en esta pregunta las resonancias del no-hay-*rappor*-sexual laciano? Y es este decir, una vez más, el que nos lleva a interrogarnos acerca de qué es ser laciano.

³ Por lo tanto, no se trata del *Ser* de ninguna ontología.

Un modo de abordar la primera pregunta podría consistir en tomarla por el sesgo del paradigma. Este término, introducido por Kuhn y tan caro a la epistemología, tiene una significación precisa en la estructura de las revoluciones científicas. Aquí, nuevamente, proliferan las preguntas: el psicoanálisis en tanto tal, ¿responde a la noción de paradigma? ¿Sí? ¿No? ¿En qué puntos? Luego, en el campo que constituye el psicoanálisis, ¿subsiste más de un paradigma? Lacaniano ¿es un paradigma en dicho campo? En otras palabras, ¿qué operación produce Lacan en el campo freudiano?

Para arribar a algunas respuestas nos será necesario antes delimitar el campo que llamamos “freudiano”. ¿Cuál es su método? ¿Qué matriz es la freudiana signada por las nociones de inhibición, síntoma y angustia? En este sentido, proponemos considerar el caso en Freud como un paradigma que permite dar lugar a otras formas de saber. Es esta una afirmación que deberemos, por supuesto, desplegar.

¿Qué ocurre con el caso en Lacan? Más bien nos encontramos con un “empuje” al matema, y además, hay escasas referencias a “casos” provenientes de su práctica. Lo que nos ofrece son más bien presentaciones de enfermos, lecturas de los grandes psicoanálisis de Freud, y también de obras literarias y artísticas, entre las que se cuentan la producción de James Joyce y André Gide o el famoso cuadro *Las meninas*, de Velázquez. ¿Qué implica, entonces, esta diferencia en cuanto al caso? No olvidemos que Lacan dice que se trata llevar el caso al paradigma.⁴ Cabría preguntarse: ¿el caso freudiano al paradigma lacaniano?

La apuesta consiste, de este modo, en poner a trabajar algunos de los interrogantes planteados hasta aquí mediante la lectura del paso que se produce entre “Inhibición, síntoma y angustia”, de Freud, y el seminario sobre *La angustia*, de Lacan, también llamado “El seminario 10”.

Metodología

Como ya adelantamos, el modo de abordaje de la problemática consistirá en la lectura de los dos grandes textos de que trata la investigación: “Inhibición, síntoma y angustia”, de Sigmund Freud, y el seminario sobre *La angustia*, de Jacques Lacan, o también llamado “El seminario 10”.

⁴ Jean Allouch, *Freud, y después Lacan*, 1º edición. Buenos Aires, Edelp, 1994, p. 28.

Una lectura, que es estrictamente lo que se propone el presente proyecto, requiere ciertas coordenadas y condiciones que no son triviales. Leer un texto de psicoanálisis implica una posición activa que se acerca a lo que podemos llamar una interpretación. Decimos interpretación en el sentido que adopta en nuestro campo de experiencia, que es el de la práctica psicoanalítica. Entonces, una lectura que se inscriba en la lógica de la interpretación no será nunca cerrada, conclusiva o acabada, sino que tomará el sesgo de una apertura, del establecimiento de puntos enigmáticos y de imposibilidad, de *impasses*, que darán lugar a algo nuevo, inédito, algo que, por supuesto, no podemos anticipar.

Por eso mismo, el modo de escritura que más se ajusta a este proyecto es el ensayístico. Ensayístico más que de ensayo, ya que puede no reunir todas las características de un ensayo, pero sí descubrir sus destellos aquí o allá. Proponer, por lo tanto, que el abordaje de la cuestión se realice de un modo ensayístico supondrá que sean la experiencia y la práctica misma las que comanden la lectura. Esto, sin duda, nos llevará a poner en tensión nuestra escritura, tironeada entre el discurso psicoanalítico y las demandas propias de una escritura académica.

Para situar una relación posible entre el ensayo, como modo de escritura, y la clínica psicoanalítica orientada por la enseñanza de Lacan, nos parece oportuno traer aquí una expresión de Héctor Yankelevich:

Frente a una opinión que pareciera dominante de que no hay escritura de la clínica lacaniana, pensamos al ensayo como el estilo de la enunciación del objeto. En donde el modo de borradura que el analista hace de presencia en la cura sería la traza que deja en su escritura.⁵

Entonces, metodológicamente hablando, a lo que apuntaremos será a la recreación de la atmósfera en la que estos aspectos del psicoanálisis fueron escritos. Por lo tanto, inhibición, síntoma y angustia no serán tomados como conceptos, sino, insistimos, como escritos. De allí que el trabajo que se pretende sea de lectura.

Jugar en contra de uno mismo, asumir el papel de abogado del diablo, me parecen actitudes indispensables en todo aquel que quiera desarrollar la investigación en el sentido pleno de este término: es decir investigación de lo nuevo, sin redes de

⁵ Héctor Yankelevich, *Ensayos sobre autismo y psicosis*, 2º ed. Buenos Aires, Editorial Letra Viva, 2010, p.16.

protección historiográficas o ideologías. [...] no existen atajos para el estudio, y estudiar es algo laborioso y cansado.⁶

Ensayaremos una lectura de la letra de Freud y de Lacan causada por las preguntas y enigmas a los que nos arroja la práctica del psicoanálisis. Por lo tanto, esto no es un trabajo con conceptos puros, esto es una “investigación” académica, pero atravesada por la lógica del psicoanálisis. Es decir, investigación y cura son intrínsecos en el método freudiano, y freudiano es como Lacan se dijo hasta el final. Tendremos, entonces, que interrogar y leer allí.

Marco teórico

Arribaremos, hacia el capítulo siete, a una noción de lo que podríamos entender por concepto en psicoanálisis. Aquí partimos de enunciar que, si bien no podemos hablar en psicoanálisis de conceptos en tanto tales —según los cánones académicos o universitarios—, en aras de la comprensión de nuestro marco teórico sí iremos despejando algunas nociones, modelos y también conceptos —ahora en un sentido analítico— que nos servirán para hilar nuestro recorrido.

Comenzaremos, en el capítulo uno, por desplegar la noción de paradigma de acuerdo con el modelo que propone Kuhn en su libro *Las estructuras de las revoluciones científicas*. Dicha noción será estrechamente trenzada con la proposición de Lacan sobre el Analista de Escuela, en tanto la haremos contrastar con el concepto de comunidad científica, el cual se deriva de un aspecto de lo que Kuhn entiende por paradigma.

Este planteo nos hará pasar brevemente por definiciones lacanianas referidas al acto del psicoanalista, ya que, desde la perspectiva de Lacan, es precisamente tal acto el que funda y sostiene la Escuela de Psicoanálisis. Siguiendo esta propuesta, tomaremos la lógica de la teoría de conjuntos para dar cuenta de una noción de comunidad que contenga al analista devenido tal a partir de su análisis.

Los dos aspectos del concepto de paradigma kuhniano —por un lado, las constelaciones de creencias, valores y técnicas, y por otro, las soluciones concretas a que responde el paradigma— nos llevarán a plantear que el caso, como se constituye en

⁶ Carlo Ginzburg, *Tentativas*, 1º ed. Rosario, Prohistoria Ediciones, 2004, p. 43.

los historiales clínicos de Freud, opera como un paradigma. Pensar un caso de este modo requerirá de un modelo preciso para abordar dicha noción, y en tal sentido, consideramos que es el paradigma indiciario de Carlo Ginzburg el que mejores herramientas puede ofrecernos. Trataremos sobre él extensamente en el capítulo dos, haciendo más amplio este parangón con el caso freudiano.

En el capítulo tres nos avocaremos al método estrictamente freudiano, tanto para consignar los aspectos de este que coinciden con el paradigma indiciario, como también para mostrar aquellos en los que lo excede. La puesta en relación nos permitirá establecer un criterio para definir lo específicamente freudiano del método. La noción de *Verleugnung* nos permitirá movernos entre el método freudiano y el indiciario, y con ella leeremos los rastros de lo dejado de lado por Freud en el texto “Una neurosis demoníaca en el Siglo XVII”.

Este ceñimiento del método psicoanalítico nos condujo a pensar su incidencia en el síntoma, la inhibición y la angustia, nociones que serán tratadas en la letra de Freud en el capítulo cuatro.

En la tercera parte de la tesis, con el capítulo cinco, comenzamos a despejar la trama formada por lo simbólico, lo imaginario y lo real, la tríada que Lacan introdujo en 1953, y que le permitió leer la doctrina freudiana en ese momento de su enseñanza.

El capítulo seis tratará de la única invención lacaniana: el objeto *a*. Objeto revelado, precisamente, por la angustia. Allí veremos cómo Lacan encuentra en Freud las coordenadas, el espacio, si se quiere el topos, donde hará surgir el objeto *a*, pletórico de consecuencias para la clínica psicoanalítica.

El último capítulo, el siete, tratará del nudo RSI y de cómo Lacan escribe en este los tres de Freud —inhibición, síntoma y angustia— en relación a los nombres del padre, es decir, como resultado de una pluralización del Nombre-del-Padre.

Estado de la cuestión

Ya que en ellos se tratan aspectos cruciales para la clínica psicoanalítica, veremos que es vasta la bibliografía existente tanto respecto de “Inhibición, síntoma y angustia”, de Freud, como del seminario *La angustia*, de Lacan. Pero nuestra intención no se reduce a explicar, sistematizar o esquematizar los dos textos. No nos proponemos

aquí interrogar la práctica en el sentido de “lo que debe hacerse”, sino en el sentido de cuáles son los problemas, los *impasse* y puntos de imposibilidad que se juegan en ella.

De todos modos, creemos que resulta oportuno efectuar la siguiente aclaración: con inhibición, síntoma y angustia podemos situar, localizar, pero no indicar una solución o resolución —anticipada— por fuera de la transferencia.

Por eso, nuestro trabajo se pone en diálogo con Jean Allouch. Específicamente, con el texto *Freud, y después Lacan*, en el cual problematiza esta cuestión que nos inquieta sobre cómo pensar el tránsito desde la obra de Freud a la de Lacan ¿Se trata, acaso, de la invención de un nuevo paradigma?

También la elaboración en general de Jacques-Alain Miller nos servirá, y en particular, *El partenaire síntoma*, obra que aborda el texto freudiano “Inhibición, síntoma y angustia”. Allí encontramos una vía de lectura que nos lleva desde la noción de síntoma a la de *Sinthome*, con especial referencia a su función. Se trata, podríamos decir, de una nueva grafía del síntoma que se produce en el fin del análisis como un saber hacer que es, a su vez, identificarse al *Sinthome*.

De Michel Sauval nos servirán sus “Notas y comentarios” producto del trabajo con residentes del hospital Ramos Mejía en torno a la inhibición. Esta es tomada aquí en la red argumental del texto freudiano y del seminario de Lacan que nos ocupa; se ofrece, además, un relevamiento de su ubicación y articulación en varios puntos de la obra de Freud. En “‘La angustia’. J. Lacan. Lectura del Seminario (notas y comentarios). Lectura y puntuaciones de textos de Freud. ‘Inhibición, síntoma y angustia’”, el mismo autor nos ofrece una ordenada puntualización de cada capítulo del complejo texto freudiano.

En Eduardo Said, nos arriesgaríamos a decir que encontramos un texto un poco más “clínico” —noción a la que daremos lugar en nuestros argumentos—. Publicado en *Actualidad Psicológica*, en mayo de 2006, retorna sobre inhibición, síntoma y angustia, pero con un acento más pronunciado en los desarrollos lacanianos sobre la angustia, y en particular, sobre el cuadro de doble entrada que Lacan fue construyendo durante el seminario de 1962-63. Hacia el final de su escrito, Said plantea más fuertemente la relación de la angustia con el acto psicoanalítico en la dirección de la cura a través de enunciados un poco triviales —como el autor mismo manifiesta—, que aún así pueden situarse entre los argumentos teóricos previamente explicitados.

PRIMERA PARTE
Paradigmas

Capítulo 1. ¿Qué es un paradigma?

En toda la medida de nuestra implicación en la técnica psicoanalítica, debemos encontrar en la elaboración de los conceptos el mismo obstáculo designado, reconocido como constituyente de los límites de la experiencia analítica, a saber, la angustia de castración.¹

En este primer capítulo trataremos de deducir, de la lectura de Kuhn, la relación de la estructura de las revoluciones científicas² con el saber para articularlo o diferenciarlo del acto del psicoanalista y su relación con lo que podríamos llamar el saber del psicoanalista —con las precisiones que este requiere a diferencia del saber en el pensamiento de Kuhn—. Dicho en otras palabras, nuestro propósito será diferenciar y articular, hasta donde nos sea posible, teoría y práctica.

Este planteo nos demandará especificar la noción de acto psicoanalítico, por lo tanto, deberemos ocuparnos también de las nociones de clínica, teoría y práctica. Pondremos en juego, asimismo, algunas cuestiones relativas a la teoría de conjunto, ya que le permitió a Lacan pensar una comunidad de analistas fundada en relación con el acto psicoanalítico. Dicho fundamento, por el contrario, no se encuentra en la conformación de la comunidad científica que podemos leer en Kuhn.

Ya en el epílogo que Kuhn escribió pasados siete años de la publicación de su ensayo *La estructura de las revoluciones científicas*, podemos situar el problema del concepto de paradigma. Allí produce una primera distinción entre dicho concepto y la noción de comunidad científica, y es por ello que tomaremos esta última noción —que no se confunde con la de paradigma— para pensar la diferenciación entre el psicoanálisis —tomado como teoría— y las comunidades de analistas reunidos a partir de una comunidad de experiencia según la proposición de Lacan.

¹ Jacques Lacan, “Seminario La angustia”, clase 29/05/1963. Traducción de Ricardo Rodríguez Ponte. Ficha N° 21. SERIE 1. Circulación Interna. Escuela Freudiana de Buenos Aires. p. 31.

² Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, 3° edición. México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

I

En este mismo “Epílogo”, Kuhn advierte que, a lo largo de su libro, el término paradigma —escindido de la noción de comunidad científica— se ha usado con dos acepciones diferentes. La primera, de *orden sociológico*, hace referencia a toda la constelación de creencias, valores, técnicas y demás compartidos por los miembros de una comunidad dada. La segunda hace alusión a los *logros ejemplares del pasado* y denota un tipo de elemento de la constelación anterior —las soluciones concretas a rompecabezas— que puede sustituir a las reglas explícitas como base para la resolución de los restantes rompecabezas de la ciencia normal.

Cabe destacar que el segundo sentido, el de *logro ejemplar pasado*, lleva implícito en él las reglas explicitadas en el primer sentido, el de *orden sociológico*. Si seguimos este razonamiento para pensar los ejemplos freudianos, podríamos decir que en los cinco grandes psicoanálisis³ están implícitas las reglas explícitas del primer sentido del paradigma según Kuhn —el sociológico—.

Por otro lado, no debemos perder de vista los tres casos, alternables entre sí, que Kuhn distingue respecto de la introducción de un nuevo paradigma. Podría darse, para empezar, que dicha introducción cree una disciplina en un campo que no estaba hasta entonces jalonado más que por discusiones de escuelas. Ese caso corresponde a lo que se llamó en la epistemología post-bachelardiana francesa “corte epistemológico”. En segundo lugar, podría darse que el nuevo paradigma sustituyera al paradigma antiguo en el cuadro de una disciplina ya constituida. Por último, podría ocurrir una refundición de un paradigma en vigencia —este subsistiría, entonces, como ordenador de la disciplina a través de esa refundición y gracias a ella—.

Resta todavía un aspecto del planteamiento propuesto por Kuhn que podríamos sintetizar a partir del título que le asigna al capítulo 3 de su obra: “La naturaleza de la ciencia normal”. La reflexión en torno a este problema, según Carlos Solís Santos, implica, para Kuhn, definirla en relación con “la aceptación general de ciertos ejemplos sobresalientes de cómo resolver problemas importantes y la decisión de tratar de basarse en ellos para hallar soluciones a otros *nuevos* rompecabezas”.⁴

³ El pequeño Hans; Dora; El Hombre de las Ratas; el Hombre de los Lobos; y el análisis del caso del presidente Schreber, autobiográficamente descrito.

⁴ *Ib.*, pp. 13-14. Las cursivas son nuestras.

Al respecto, Kuhn agrega que, una vez aceptado ese paradigma, la “ciencia normal” tiene

[...] tres núcleos normales de investigación científica fáctica: en primer lugar, [...] hechos que son reveladores de la naturaleza de las cosas. [...] Una segunda clase [está integrada por] aquellos hechos que se pueden comparar directamente con predicciones extraídas de la teoría paradigmática. [...] [Por último,] una parte del trabajo teórico normal consiste sencillamente en utilizar la teoría existente para predecir información fáctica de valor intrínseco [...]. Su finalidad es mostrar una nueva aplicación del paradigma o aumentar la precisión de una aplicación que ya ha sido hecha.

La necesidad de este tipo de trabajo surge de las inmensas dificultades que a menudo se encuentran al establecer puntos de contacto entre una teoría y la naturaleza.

[...]

Creo que estas tres clases de problemas: la determinación de los hechos significativos, el encaje de los hechos con la teoría y la articulación de la teoría agotan la producción bibliográfica de la ciencia normal.⁵

Valdría la pena afinar un punto más en referencia al “segundo núcleo” descrito por Kuhn, en el cual precisa que “la teoría del paradigma está directamente implicada en el diseño del *aparato* capaz de resolver el problema”.⁶ La noción de *ciencia normal* en Kuhn nos permite precisar cierto enlace entre la ciencia y la naturaleza de un modo que estaría más emparentado con la operación psicoanalítica, algo que no pocos lectores de Lacan estarían dispuestos a reconocer.

En primer lugar, partamos de que lo real —en el sentido lacaniano del término— no se confunde con la naturaleza. Al respecto, con su noción de *ciencia normal*, Kuhn nos muestra las dificultades que se le presentan a las teorías —producto de las investigaciones científicas— para establecer puntos de contacto con la naturaleza. De ello inferimos que hay algo intrínseco a la ciencia —su objeto— que no pertenece a la naturaleza. ¿Se tratará de un real en el sentido específicamente lacaniano?

En el seminario *La lógica del fantasma*, Lacan se refiere a la ciencia como engendrada por un franqueamiento, el que, a su vez, estaría engendrado por un rehusamiento [*refus*] de la cuestión del ser —que es el sentido del *cogito* cartesiano—. Justamente, en el interior mismo de los efectos de aquel franqueamiento, se ha producido el “descubrimiento freudiano”. Más aun, Lacan dice que allí, en ese interior, se yergue el pensamiento de Freud y su pensamiento sobre el pensamiento.⁷

⁵ Thomas S. Kuhn, op. cit., pp. 91, 92, 98 y 103.

⁶ *Ibidem*, p. 94. Las cursivas son nuestras.

⁷ “Es en el interior de esto que toma su sentido lo que aporta Freud, tanto del lado del inconsciente como del lado del ello” (11/01/1967).

Este es un punto fundante —si se nos permite la expresión— que el psicoanálisis tiene en común con la ciencia en tanto ciencia moderna; y es lo que quizás queda olvidado tras su avanzada: “Nada, en lo que aporta Freud, sea que se trate del inconsciente o del *ello*, retorna a algo que, en el nivel del pensamiento, nos vuelva a situar sobre ese plano de la interrogación de ser”.⁸

Ahora bien, que Freud haya fundado su psicoanálisis en el interior del mismo franqueamiento en que se fundó la ciencia, y que luego ese psicoanálisis allí fundado implique un no-retorno a ese rehusamiento del ser que le dio origen, implica —por así decir— dos tiempos, dos lógicas, dos lugares. El trabajo del análisis, entonces, supondría que, entre estos dos lugares, que hacen al sujeto en tanto hijo de la modernidad, se produzca un recorrido, un pasaje, un ida y vuelta, un *tour* —término implicado también en el título de uno de los últimos y más enigmáticos escritos de Lacan: *L'Étourdit*—.

Todavía en 1975, Lacan continuaba poniendo su técnica en estrecha relación con la ciencia. Veamos, como ejemplo, la siguiente pregunta: “¿qué es este análisis en el sentido propiamente de mi técnica, la que tengo en común con un cierto número de personas que están aquí, qué lugar ocupa esta técnica respecto de lo que hace la ciencia?”⁹ En esta cita podemos leer cómo, nuevamente, Lacan hace este *tour*, este movimiento entre la ciencia y el psicoanálisis; un movimiento que los diferencia, pero sin dejar de situar puntos en común.

Avanzando en la pregunta por la técnica en psicoanálisis propone aún otro interrogante: “si volvemos a *partir* de algo que es preciso decir que es la ciencia, ¿es que la ciencia no nos permite sospechar que es al tratar el espacio de la misma manera que aquella que se impone por el hecho de una técnica —que se impone para mí al menos— que lo que ella encuentra es la paradoja?”¹⁰ Aquí tenemos nuevamente algo en común y una diferencia: si ambos, tanto la ciencia como el psicoanálisis se encuentran —por sus respectivas técnicas— con la paradoja, es muy otra cosa lo que en cada campo se hace con ella.

⁸ Jacques Lacan, “La lógica del fantasma”. Versión crítica. Traducción de Ricardo Rodríguez Ponte, para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Clase del 11 de enero de 1967.

⁹ Jacques Lacan, “RSI”. Versión crítica, edición completa. Establecimiento y traducción R. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Clase del 13/01/1975

¹⁰ *Ibidem*. Las negritas son nuestras.

De este modo, resulta oportuno explicitar que adscribimos a la posición de que no sólo el sujeto de la ciencia es el sujeto del que se ocupa el psicoanálisis, sino que también el real de la ciencia es el real lacaniano del psicoanálisis, pero cada uno *bordea* ese real de manera diferente, a tal punto que cada abordaje constituye una práctica también diferente.

La *ciencia normal* supone la producción de un conocimiento al que Lacan interroga: “¿Será necesario que evoque a Nietzsche y a otros antes que él, que hayan puesto en tela de juicio que haya deseo bajo la función de conocer?”.¹¹ Ubica, así, la certeza que sostiene todo conocimiento —filosófico, científico, etc.— como una certeza segunda, desplazada respecto del verdadero fundamento, la certeza que no engaña, que es la certeza de la angustia.

Nuevamente, este “desplazamiento” o “certeza segunda” que cierne a la ciencia se diferencia de la certeza de la angustia —cuyo objeto se elabora en un análisis—. Para Lacan, sin embargo, no es más que su desplazamiento, el enmascaramiento —o sustituto, podríamos también decir— del objeto de la angustia, cuyo efecto es la producción de otro discurso, de otra lógica de tratamiento y de bordeado del mismo real.

A continuación, propondremos otra serie de articulaciones con la teoría psicoanalítica a partir de las nociones expuestas hasta aquí.

Para comenzar, cabe la siguiente pregunta: ¿por qué tomamos de la proposición de Lacan la noción de comunidad de experiencia? Porque, como veremos, dicha comunidad de experiencia se fundaría en relación con el acto psicoanalítico, que es lo que nos proponemos enlazar con el saber; entonces: acto psicoanalítico, comunidad de experiencia y saber. Podemos sostener esta articulación siguiendo la proposición de Lacan.

II

Decimos psicoanálisis en singular, sin embargo, existen numerosas comunidades de analistas, agrupaciones, sociedades, escuelas, que se autorizan en la práctica del psicoanálisis. En esa diversa proliferación de comunidades en torno de una práctica que

¹¹ Jacques Lacan, *El Seminario Libro 10 La angustia*, 1º edición. Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 235.

es el psicoanálisis, encontramos algunas resonancias de la distinción que nos propone Kuhn entre el concepto de paradigma y el de comunidad científica.

¿Qué funda las diferentes comunidades de analistas? ¿Qué implicaría en la proposición de Lacan que una comunidad de analistas se funde en el acto psicoanalítico? La primera pregunta excede el presente trabajo, pues aquí nos ocuparemos, más específicamente, de leer aquello que fundaría la comunidad de experiencia propuesta por Lacan.

Quizás en otro tiempo y otro lugar, otros analistas puedan ocuparse de delinear los fundamentos de una comunidad, asociación, o escuela diferente. Nosotros elegimos hoy tomar la proposición del Analista de la Escuela hecha por Lacan el 09 de octubre de 1967.

Se trata de una proposición acerca de un modo posible de hacer institución con lo imposible que cierra la práctica psicoanalítica. Como veremos —por ahora sólo lo afirmamos—, la enseñanza y la transmisión en psicoanálisis también estarán concernidas por ese imposible —que es una forma de circunscribir el Real lacaniano—. Freud nos enseña, en efecto, que las tres profesiones que tratan con un imposible son educar, gobernar y psicoanalizar.

Cabe preguntarse ahora, ¿por qué elegir esta proposición? No olvidamos la diversidad de analistas e instituciones que han hecho y hacen aportes al psicoanálisis inventado por Freud, pero decidimos poner a trabajar la proposición de Lacan porque es con ella con la que acordamos. Sirvan entonces nuestras lecturas presentes como un intento de sostener en tensión esta proposición lacaniana. Nuestra meta es aportar al diálogo y al intercambio con las diversas maneras de hacer psicoanálisis. Creemos que es necesario reflexionar sobre dicha práctica sin perder de vista las contribuciones de los diferentes autores al campo, aunque, en razón del marco que hemos dado a nuestra tesis, no nos detendremos en ellos.

Volvamos, pues, sobre nuestras preguntas. ¿Qué funda una comunidad de analistas? Como adelantamos, para Lacan la funda el acto psicoanalítico, y la consecuente relación por parte del analista con dicho acto. ¿Qué implica que una comunidad pueda estar fundada por el acto psicoanalítico? ¿Cómo el acto, que es impredecible e incalculable, fundaría una Escuela de Psicoanálisis? Con estas

cuestiones entramos en meollos institucionales específicos del psicoanálisis que no coinciden punto por punto con la noción de comunidad científica de Kuhn.

Se impone, en consecuencia, un primer cruce de lecturas entre la noción de comunidad científica de Kuhn y la proposición del 09 de octubre de 1967 de Lacan, en particular con respecto a la noción que allí podemos leer de comunidad de experiencia.

La Escuela puede dar testimonio de que en esa iniciativa el psicoanalista aporta una garantía de formación suficiente. Puede ella asimismo constituir el ambiente de experiencia y crítica que establezca, y hasta sostenga, las mejores condiciones de garantía.

Puede hacerlo y, por lo tanto, debe, ya que no es la Escuela únicamente en el sentido de que distribuye una enseñanza, sino de que instaura entre sus miembros una comunidad de experiencia, cuyo meollo está dado por la experiencia de los practicantes.”¹²

Como podemos leer en la cita, Lacan propone la instauración de la comunidad de experiencia a través de un dispositivo muy preciso: la Escuela de Psicoanálisis, constituida por el Cartel y el Pase. La práctica del psicoanálisis produciría los avances en la teoría psicoanalítica al mismo tiempo que la enseñanza del psicoanálisis brindaría a los practicantes las coordenadas para poder formalizar la experiencia sin confundir teoría y práctica. Por ejemplo, el modo en que un analista dirija la cura dependerá de cómo se conciba el final de un análisis. Por ello en el capítulo seis nos ocuparemos del final de análisis para Freud y para Lacan.

“El psicoanalista no quiere creer en el inconsciente para reclutarse. ¿A dónde iría si se diera cuenta de que cree en él al reclutarse mediante los semblantes de creer en él?”¹³ Estas fueron las palabras con que Lacan cerró, en el año 1970, el comentario que acompañó la publicación de su discurso pronunciado el 06 de diciembre de 1967, casi dos meses después de presentada su proposición del Analista de la Escuela.

Intentaremos ahora dar cuenta, a partir de esta cita, de cómo concibe Lacan la relación entre una institución, la práctica psicoanalítica y la formación de los analistas.

¹²Jacques Lacan Proposición del 09 de octubre de 1967. Primera versión inédita, tal como fue formulada efectivamente el 09 de octubre de 1967. Las cursivas son mías. Accedido el 12 de julio de 2016. Disponible en: http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=el_pase&SubSec=articulos&File=articulos/lacan_proposicion.html

¹³Jacques Lacan, “Discurso en la Escuela Freudiana de París”, en *Otros Escritos*, 1º edición. Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 299.

Intentaremos pensar, asimismo, qué estructura implica la Escuela que propone, en tanto es una comunidad que se funda, como dijimos, en torno al acto psicoanalítico.

Esta cita pone en juego una creencia en el inconsciente, pero afirma, al mismo tiempo, que el analista no querría esa creencia¹⁴ para reclutarse y hacer lazos con otros analistas en torno a ella. Luego avanza y sostiene que, aunque el analista no quiere creer, hace semblante¹⁵ de creer en el inconsciente.

Consideramos que esto da cuenta de una estructura que implica la relación al Otro, necesaria, por ejemplo, para la producción de un chiste —que es una de las formaciones del inconsciente en cuestión—. Recordemos que sin pasar por la angustia no es posible situar el objeto *a* causa de deseo; Lacan lo formaliza en tanto letra en el seminario dedicado a la angustia.

Entonces, al poner el semblante en relación con el reclutamiento de analistas, da cuenta de un modo de hacer con ese horror al acto, porque hacer semblante de *a* es un saber-hacer del analista en intensión. Hacer semblante no es lo mismo que el encuentro con lo horroroso de la angustia primordial que pone en cuestión al sujeto en tanto ser para el Otro en un tiempo anticipatorio —desarrollaremos este aspecto en el capítulo seis, aquí sólo lo mencionamos para dar cuenta de la estructura que implicaría la relación del analista con el inconsciente al formar comunidad de experiencia con otros analistas en el sentido que lo propone Lacan—.

En la frase final de la cita, puede verse cómo Lacan hace acto de que su proposición tiene la estructura del chiste. Pero ¿en qué sentido?

Recordemos el relato de Freud en su libro *El chiste y su relación con lo inconsciente*:

¹⁴ Creencia es la que vuelve eficaz a la impostura, tiene que ver con el “creérsela” en tanto la impostura es una respuesta a qué soy —Don Juan y su impostura—. La creencia no es voluntaria y se diferencia de la fe y la certeza psicótica, por ejemplo. Cuando Lacan habla de que el nudo borromeo no es evidente —la evidencia es uno de los basamentos de la creencia— y que él se esfuerza por vaciar los registros RSI, se pregunta si eso implica creer allí, y se responde: “yo creo allí en el sentido en que eso me afecta como síntoma. Ya he dicho que el síntoma debe creer allí”. Impostura y creencia implican una verdad de la cual el sujeto está separado: la falta en ser.

¹⁵ Semblante está en relación con la apariencia. Podríamos ubicar el semblante en el lugar del agente en la estructura del discurso, y es esto lo que lleva a Lacan a decir que no hay discurso que no sea del semblante. El semblante no es una construcción. No se puede hablar de nada si no se lo pone en relación con un discurso. Por ejemplo, la cruz del sur es una lectura de los ordenamientos. Como no tenemos la respuesta final, no hay discurso que no sea del semblante.

En una estación ferroviaria de Galitzia, dos judíos se encuentran en el vagón. “¿Adónde viajas?”, pregunta uno. “A Cracovia”, es la respuesta. “¿Pero mira qué mentiroso eres! —se encoleriza el otro—. Cuando dices que viajas a Cracovia me quieres hacer creer que viajas a Lemberg. Pero yo sé bien que realmente viajas a Cracovia. ¿Por qué mientes entonces?”.¹⁶

Este chiste, según Freud, juega con el escepticismo —la estructura del discurso del escéptico sigue siendo la del discurso del Amo: S₁ en el lugar del semblante es la palabra escéptica— y nos muestra el pasaje de un dicho a un *decir*, a que un *decir* adquiera sentido. Esto se produce por el paso de un discurso a otro, en el orden de que un discurso sólo encuentra su sentido en otro discurso, es decir, por medio de un cambio de discurso. Ahora bien, al jugar con el escepticismo, el chiste en cuestión lo supera con humor en la articulación de los discursos implicados: pone en evidencia un dicho mentiroso y un *decir* que supone lo dicho, lo oído y el movimiento que los anima.¹⁷

Parafraseando a Lacan, podríamos sostener: “No quieres creer en el inconsciente para reclutarte, pero crees en él al reclutarte mediante los semblantes de creer en él”. Se nos presenta aquí una división entre un dicho: “no quieres creer en el inconsciente”, y un decir: “crees en él mediante los semblantes”. Esta es la lógica del discurso del analista, y allí podemos situar el hecho de que el analista tiene horror a su acto; por lo tanto, la relación del analista con el inconsciente no es ajena a la estructura de este movimiento de un discurso a otro que nos devela el chiste.

Ahora bien, ¿por qué el analista tendría horror al acto psicoanalítico? Porque el acto psicoanalítico implica la caída del analista del lugar de sujeto supuesto al saber inconsciente, que es la transferencia. Por lo tanto, el acto sitúa ese vacío de saber que Lacan escribe *significante del Otro barrado* —S(A/)—. La transferencia, según Lacan, es un saber supuesto al analista. En este sujeto supuesto al saber se pone en acto la realidad sexual del inconsciente, y esto hace que se le suponga al analista un saber sexual. Este supuesto es consecuencia de la falla estructural del sujeto, pues no le es suficiente el sexo biológico para producir su sexuación, su posición sexual, que es una autorización de sexo.

El acto psicoanalítico, tarea del analista, abre este agujero fundante del sujeto que destituye al analista al mismo tiempo que barra al Otro. Cabe recordar el epígrafe de

¹⁶ Sigmund Freud, “El chiste y su relación con lo inconsciente”, en *Obras Completas. Tomo VIII*, 2da. Edición. Buenos Aires, Amorrortu editores, 2008, p.108.

¹⁷ Christian Fierens lo articula lógicamente en su libro *Lectura de L’étourdit*, Lacan 1972, 1º edición. Barcelona, Ediciones S&P, 2012, p. 65.

este capítulo: “En toda la medida de nuestra implicación en la técnica psicoanalítica, debemos encontrar [...] la angustia de castración”.¹⁸

¿Qué adviene, además, de ese acto psicoanalítico? El pasaje de analizante a analista. Con su proposición, Lacan espera recoger testimonios¹⁹ de ese pasaje producto del acto que fue tarea del analista, sin embargo, el testimonio recogido con ese fin es el del “habiendo sido analizante” de esa experiencia. Es según este procedimiento que, para Lacan, se constituiría una Escuela de Psicoanálisis a la par que una comunidad de experiencia.

Aquí es muy importante subrayar el estatuto de este testimonio, que se construye cuando es recogido por la escucha: se trata de una enunciación con efecto performativo, que se diferencia de los enunciados de orden constatativo. Entonces la proposición que establece que el analista se autoriza de sí mismo hace de esa autorización un acto performativo, al modo de quien realiza la promesa en el momento que la pronuncia — otra historia será si dicha promesa después es cumplida o no—. En efecto, en el momento de enunciarse la promesa está hecha: yo prometo, y no hace falta constatar dicho enunciado.

Este enunciado performativo está en relación con el saber textual, del que habla Lacan en la proposición, a diferencia del saber referencial, que estaría más emparentado con un enunciado constatativo.²⁰ No hay Otro del Otro, sostiene Lacan, y podemos pensar esta afirmación a partir de la relación entre saber referencial y enunciado constatativo. Por eso el analista se autoriza de sí mismo y de algunos otros con quienes hace comunidad de experiencia, hace Escuela. No obstante, como ya lo señalamos, ello supone la puesta en funcionamiento de un saber textual en relación con un enunciado performativo.

¿Qué lógica nos permitiría situar esta comunidad de analistas en relación con un acto tan específico como el acto psicoanalítico? Tal vez sea la lógica del conjunto

¹⁸Jacques Lacan, “Seminario La angustia”, clase 29/05/1963. Traducción de Ricardo Rodríguez Ponte. Ficha N^o 21. SERIE 1. Circulación Interna. Escuela Freudiana de Buenos Aires, p. 31

¹⁹ “Pueden testimoniar sobre los problemas cruciales en los puntos vivos en que se encuentran para el análisis, especialmente en tanto ellos mismos están en la tarea, o al menos en la brecha, de resolverlos.” Jacques Lacan, “Proposición del 9 de octubre de 1967”, en *Otros escritos*, *op. cit.*, p. 262.

²⁰ “[...]captar la prevalencia del algoritmo [...]: tanto en el psicoanálisis en extensión, así como en intensión, de lo que llamaré el saber textual, para oponerlo a la noción referencial que lo enmascara.” Jacques Lacan, “Proposición del 9 de octubre de 1967”, en *ibidem*, p. 268. Las cursivas son nuestras.

infinito, ya que con esta lógica podríamos decir que no hay un conjunto que contenga a todos los analistas.

En la charla “Cuestión de unos” en la capilla del hospital Sainte-Anne —sexta clase del seminario *El Saber del Psicoanalista*—, según la puntualización que hace Miller, Lacan venía interrogando la equivalencia entre el elemento y el conjunto vacío. Allí comenzaba por diferenciar dos horizontes del significante: primero, el referido a lo maternal, que es también lo material; y segundo, la afirmación de que lo escrito es tal en tanto matemático.

También planteaba que en el discurso psicoanalítico es esencial la posición del significante —posición que ejemplifica el chiste de los judíos de Cracovia y Lemberg—, la cual se delinea a partir de una experiencia. Se trata de una articulación crucial entre discurso y experiencia.

Lacan se refiere, justamente, al problema que plantea la comprensión de la lectura en una lengua que se conoce a la perfección, aunque eso no evita que pueda introducirse la contradicción en el texto; en este sentido, pone como ejemplo la teoría de conjunto. Alfredo Eidelsztein, sin embargo, en su libro *Otro Lacan*,²¹ los separa —quizás demasiado— y privilegia el discurso en detrimento de la experiencia.

Vemos, entonces, que de este modo Lacan habla de la determinación de su posición por el discurso psicoanalítico, el que requiere un franqueamiento, al cual se aboca. Al respecto, establece una clara diferencia con la idea de “comprensión”. “En la medida en que un significante no los detiene, ustedes comprenden”, nos dice allí Lacan, y “comprender es estar uno mismo comprendido en los efectos del discurso; que no es lo mismo que el discurso determine una posición”.²²

Volviendo ahora a la lógica del conjunto infinito, se impone una primera observación: en teoría de conjuntos, infinito no es indefinido, y cada elemento puede ser planteado como equivalente a cualquiera de sus subconjuntos. Pensemos esta cualidad en relación con un posible funcionamiento de una comunidad de analistas. Cada analista puede ser pensado como equivalente a cualquier otro analista en el análisis en extensión.

²¹Alfredo Eidelsztein, *Otro Lacan. Estudio crítico sobre los fundamentos del psicoanálisis lacaniano*, 1º edición. Buenos Aires, Letra Viva, 2015.

²²Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 19 ... o peor*, 1º edición. Buenos Aires, Paidós, 2012, p.149.

Estamos hablando de un posible lazo entre analistas, no del analista en la transferencia con un analizante²³. En la transferencia cualquier analista no es equivalente a cualquier otro —insistimos, esto una vez instalada la transferencia—. Sin embargo, en una Escuela de Psicoanálisis, al menos en la propuesta de Lacan, un *cartel*, por ejemplo, funciona con un *más uno* que puede ser cualquiera. Finalizado el trabajo del *cartel*, este se disuelve y sus miembros pueden poner en juego la transferencia de trabajo —que no es lo mismo que la transferencia simbólica que mencionamos antes— formando parte de otro cartel con otros miembros y otro más uno.

Lacan da un paso más y se pregunta si, además de determinar la posición del psicoanalista, el discurso es o no capaz de articular la relación sexual. Es lo que pone en tela de juicio en esta clase, y que luego le permite establecer que no hay relación entre los dos —sexos—, cada uno sigue siendo uno. En Freud, sin embargo, encontramos la idea de que Eros se funde al hacer Uno con los dos. Se trata de una idea de la cual procede el amor universal, que Freud mismo rechaza en “El porvenir de una ilusión”, “El malestar en la cultura”, y en muchos otros lugares. Pero la fuerza fundadora de la vida estaría en ese Eros que sería principio de unión.

¿Cómo contrarrestar esa mitología grosera? Es en este punto que Lacan hace entrar la teoría de conjunto, a fin de franquear el discurso mítico apelando a una formalización lógica directa. Este modo de operar con la lectura puede apreciarse con claridad en la cita que sigue:

Es notable que el conjunto se defina de modo tal que el primer aspecto bajo el cual aparece sea el conjunto vacío, y que, por otra parte, este constituya un conjunto, a saber, aquel cuyo único elemento es el susodicho conjunto vacío. Eso da por resultado un conjunto de un elemento. [...] la fundamentación del Uno demuestra, por este hecho, estar estrictamente constituida a partir del lugar de una falta. [...] el Uno surge como efecto de la falta. [...] la teoría de conjuntos implica dos tipos de conjuntos, el conjunto finito y el conjunto infinito. [...] lo que caracteriza al conjunto infinito es que puede ser planteado como equivalente a cualquiera de sus subconjuntos. [...] la inducción es admisible cuando el conjunto es finito. [...] el Uno en cuestión es lo que la teoría de

²³ Análisis en intensión y análisis en extensión: “Para introducirlos en este tema, me apoyaré en los dos momentos del empalme de lo que llamaré respectivamente en esta recreación el psicoanálisis en extensión, es decir, todo lo que resume la función de nuestra Escuela en tanto ella presentifica el psicoanálisis en el mundo, y el psicoanálisis en intensión, es decir, el didáctico, en tanto no se reduce preparar operadores. [...] Es en el horizonte mismo del psicoanálisis en extensión donde se anuda el círculo interior que trazamos como hiancia del psicoanálisis en intensión”. Jacques Lacan, “Proposición del 9 de octubre de 1967”, en *Otros escritos*, op. cit., pp. 264 y 274.

conjunto sólo sustituye, como reiteración, por el conjunto vacío, en lo cual esta teoría manifiesta la verdadera naturaleza de la nada [nade].²⁴

Al mismo tiempo, esta cita clarifica cómo podemos pensar una comunidad de analistas con la lógica del conjunto infinito, y de allí, la proliferación de distintas comunidades de analistas —nos arriesgamos a decir— inconmensurables entre sí. A este respecto resulta oportuno recordar un pasaje del ya citado epílogo de Kuhn referido “al problema de la elección de dos teorías incompatibles”. Allí nos insta “a considerar que las personas que sostienen puntos de vista inconmensurables han de tenerse por miembros de distintas comunidades lingüísticas, de modo que sus problemas de comunicación han de considerarse como problemas de traducción”.²⁵

Ahora bien, en referencia a las distintas comunidades de analistas, no sería posible establecer una analogía total en cuanto a lo planteado por Kuhn, aunque quizás sí resulte productivo considerar ciertas relaciones dentro del psicoanálisis en términos de “problemas de traducción”. Aquí merece la pena complejizar esta noción de traducción —que va mucho más allá de dos teorías incompatibles— ya que implica un trabajo con el inconsciente —por ejemplo, en el cifrado y des-cifrado de un sueño—.

Volvamos en este punto a considerar nuestras observaciones previas acerca de la noción de paradigma, para hacernos la siguiente pregunta: ¿responden los casos freudianos a *logros ejemplares* que conllevan en sí implícitamente el paradigma psicoanalítico? Adelantaremos que nos inclinamos por una respuesta afirmativa. En este sentido, nos proponemos desarrollar nuestra posición en el próximo capítulo a partir de los aportes de Carlo Ginzburg con su invención del paradigma indiciario, que nos habilita a considerar un caso excepcional como revelador de una estructura y sus claves.

Tras afirmar el carácter de paradigma implícito y explícito del caso freudiano, conviene contrastar esta posición con la lógica de la lectura de dichos casos realizada por Lacan, la cual parte de considerar tres registros: Imaginario, Simbólico y Real. De este modo, Lacan se propone visitar los casos freudianos desde un punto de vista crítico que no siempre fue compartido por otros analistas.

²⁴ Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 19 ... o peor*, op. cit., pp. 156-159.

²⁵ Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, op. cit., p. 303.

III

Pero ¿qué estatuto darle a esta revisión lacaniana de los casos freudianos a partir de nuestra afirmación de que, en psicoanálisis, el caso es el paradigma? ¿Diremos que introduce, en efecto, un nuevo paradigma? Recordemos las tres formas de introducción propuestas por Kuhn: por creación, por sustitución, y por refundición de dos paradigmas.

Partamos del siguiente ejemplo: la precisión que Lacan lee en la transferencia de Dora con Freud. Mediante tal precisión Lacan sitúa a la *Otra mujer* como objeto de deseo en la histeria; y en consecuencia, el sujeto que se encuentra en esa posición aborda su objeto de deseo mediante una identificación imaginaria a un pequeño otro del sexo opuesto. ¿Qué forma de las postuladas por Kuhn debería leerse aquí? ¿Se trata de una sustitución de paradigmas o de una refundición? Esta es la operación que intentaremos en nuestro trabajo al relacionar “Inhibición, síntoma y angustia”, de Freud, y *La angustia*, de Lacan.

Allouch dice que en la relación mayor entre Freud y Lacan no puede hablarse ni de sustitución ni de refundición, ya que Lacan no creó el psicoanálisis, ni refundió un paradigma inventado por Freud. En esta misma línea, sostiene que, a diferencia de lo sucedido en el terreno de la investigación científica, en psicoanálisis no habría tampoco un tiempo comparable a lo que Kuhn denomina “ciencia normal”.

Por nuestra parte, creemos oportuno poner en tensión estas afirmaciones, para lo cual es necesario considerar la noción de “ciencia normal” de Kuhn, así como los tres núcleos que la caracterizan

Volviendo sobre la cuestión de los cambios de paradigma, Kuhn nos da cuatro razones para conferirle a la crisis un carácter anterior al de las reglas y suposiciones compartidas, y se pregunta cómo es posible que un cambio de paradigma pueda afectar sólo a un pequeño subgrupo. Pensemos en lo que Lacan dio en llamar “la excomunióón”. Se trataba de un subgrupo, aunque no pequeño. Por supuesto, el problema al que apunta Kuhn no está vinculado con la “dimensión” del subgrupo afectado, sino con el hecho de que sólo una parte de la comunidad se vea afectada.

Vale la pena recordar, en este sentido, la oportunidad en la que Lacan, en el seminario *RSI*—durante la clase del 18 de marzo de 1975—, dice que su encuentro con el nudo borromeo estuvo ligado a una certidumbre:

[...] ahí había algo precioso para mí, para lo que tenía que explicar. Inmediatamente hice la relación de ese nudo con lo que desde entonces se me aparecía como unos redondeles de hilo, algo provisto de una consistencia particular que era para apoyar y que era para mí reconocible en lo que yo había anunciado desde el comienzo de mi enseñanza [...] la que yo no habría emitido sin un llamado [...] contingente [...], una crisis en el discurso analítico.²⁶

Precisamente, en esta cita podemos leer, en las palabras mismas de Lacan, el estatuto que da a su enseñanza: emitida por el llamado contingente de una crisis en el discurso analítico. No homologaremos aquí el discurso analítico con la noción de paradigma de Kuhn, aunque sí tomaremos esta articulación que hace de su enseñanza con una crisis.

Pero ¿cómo surgen las anomalías en el paradigma? En primer lugar, este proceso se inicia con los descubrimientos o novedades de hecho, y luego se propaga en virtud de las invenciones o novedades teóricas. No obstante, tal distinción entre descubrimiento e invento o entre hecho y teoría pronto resultará ser extremadamente artificial. Su artificialidad constituye una pista importante para varias de las tesis principales de este ensayo.²⁷

En la práctica psicoanalítica conviene destacar esa artificialidad de la distinción entre hecho y teoría, ya que nos remite al problema del lugar o de la función de la teoría en relación con la práctica del análisis en intensión. Por citar sólo un ejemplo, en “Más allá del principio de placer”, texto de 1920, Freud —en el cuarto capítulo— comienza dando entrada a la especulación. Se trata, aquí, sin embargo, de una especulación que llega para dar continuidad teórica a un problema de la práctica: la compulsión a la repetición.

En síntesis, podríamos enunciar los pasos de las anomalías como sigue:

- El descubrimiento comienza tomando conciencia de una anomalía.
- Prosigue luego por una exploración más o menos amplia del área de la anomalía, y se cierra sólo cuando la teoría paradigmática se ha ajustado para que lo anómalo se vuelva algo esperado.
- La asimilación de un nuevo tipo de hecho exige un ajuste de la teoría que no se limita a ser un añadido, y hasta que no se termina dicho ajuste, el hecho nuevo no es en absoluto un hecho plenamente científico.

²⁶Jacques Lacan, “Seminario RSI”, clase 8 del 18/03/75. Inédito. Traducción de R. R. Ponte. Versión crítica para circulación interna de la EFBA, p. 124.

²⁷ Ib. p. 130.

En nuestro ejemplo de anomalía en “Más allá del principio de placer”, Freud ha tenido que asimilar mediante la especulación teórica ese hecho anómalo que era la compulsión a la repetición. Pero hay aquí una condición que nos marca Kuhn: hasta que el científico no haya aprendido a ver la naturaleza de un modo distinto no se considerará al hecho anómalo plenamente científico. Quizás este punto nos ofrezca una forma de nombrar lo que ha ocurrido en el movimiento psicoanalítico con la pulsión de muerte: no todos los analistas han *aprendido a ver la naturaleza de un modo distinto*, es decir, al modo de la pulsión de muerte.

Hubo que esperar a Lacan para que resituara, tal vez con la introducción de una revolución en el paradigma, el giro freudiano, esa especulación que produjo efectos en el método del análisis. Más adelante, en el capítulo tres, nos ocuparemos de ese método freudiano. Retengamos ahora el enlace que hace Kuhn entre procedimientos y aplicaciones, por un lado, y las leyes y las teorías paradigmáticas, por otro, junto al planteamiento acerca de la necesidad que las enlaza en los efectos.

Al ser vehículos pedagógicos de la perpetuación de la ciencia normal, los libros de texto han de escribirse de nuevo, en todo o en parte, cada vez que cambia la estructura de los problemas o las reglas de la ciencia normal. Deben escribirse de nuevo después de cada revolución científica y, una vez reescritos, enmascaran inevitablemente no sólo la función, sino la existencia misma de las revoluciones que los han producido. A menos que haya experimentado personalmente una revolución en su propia época, el sentido histórico del científico activo o del individuo ordinario que lee libros de texto se extiende exclusivamente al resultado de las revoluciones más recientes del campo²⁸.

Con este pasaje de Kuhn, podemos pensar también en la necesidad de que el psicoanálisis se reinvente cada vez. Dicho de otro modo, podemos ver allí cómo el análisis trabaja de forma permanente en torno a ese agujero que implicaría la revolución científica en palabras de Kuhn, y que con Lacan podemos nombrar como subversión del sujeto. Esa subversión del sujeto obstruye la reescritura de los textos pedagógicos que tienden a enmascarar la función y la existencia de la revolución. Pero, como vemos, no se trata solo de los libros, sino del funcionamiento psíquico: también el yo, en tanto instancia, tiende a enmascarar ese agujero, a justificarlo, explicarlo o desvalorizarlo, y es la emergencia del sujeto la que lo vuelve a abrir —se trata, una vez más, del

²⁸ Ib. p. 249. Las cursivas en la cita son nuestras.

inconsciente que se abre y se cierra, como nos enseña Lacan en el Seminario decimoprimer—.

En una conversación con el profesor de lógica Víctor Zenobi sobre la noción de *paradigma*, este nos planteó que la aparición inicial del término se produjo con Platón, quien le otorgaba el sentido de ejemplo o modelo. El profesor piensa que *modelo* sería la mejor palabra para traducir la idea de paradigma: paradigma es modelo. Entonces, en un principio, Platón, y luego Ferdinand de Saussure, quien toma la misma palabra como fundamental para la ciencia lingüística que estaba intentado construir.

Hay un modelo clásico de ciencia que va desde los griegos hasta Galileo. Después de Galileo se produjo un cambio. Por otra parte, en la ciencia, la materia fundamental es la lógica; pero aquí se trataba, sobre todo, de la lógica aristotélica — diseñada por un discípulo de Platón—, la cual mantuvo algunas premisas, axiomas y proposiciones que habían sido postulados por su maestro. Estas condiciones se sostuvieron durante dieciséis siglos, hasta la aparición de la lógica moderna, con Bull, De Morgan y Frege, entre otros.

Volviendo a Saussure, podría pensarse que hay algo ya establecido dentro de la lengua que le dice que la noción de paradigma proviene de ella, proviene de su orden simbólico, sea la lengua que sea. En cambio, los comparatistas hacían de una lengua original el centro de todas sus explicaciones. Según sus argumentos, el latín, por ejemplo, una lengua que había existido en otro tiempo histórico, daba la explicación del español, del francés, del italiano; es decir, el latín funcionaba como modelo. Saussure planteó que eso no era necesario, porque cualquiera fuese la lengua de la que hubiese derivado, la derivada presentaría siempre una estructura propia en su estado actual. Asimismo, observó que el funcionamiento y las leyes de ese sistema que es la lengua tienen una particularidad: sus miembros son solidarios; y eso aplica tanto para la supuesta lengua originaria como para las diferentes “actualidades” o cortes sincrónicos de toda lengua.²⁹

Entonces la lógica moderna es una lógica matematizada. En la clase del 14 de mayo de 1974, Lacan plantea:

Un lógico —pues sostengo que la lógica es la ciencia de lo real— dio un paso mucho tiempo después de Aristóteles, fue preciso esperar a Boole para que en 1853

²⁹ Hasta aquí el profesor Zenobi.

saliera la investigación sobre las leyes del pensamiento [...] ¿Qué es lo que hace? A partir de lo que fuere que se diga y enuncie él la simboliza por una cifra: Uno. De todo lo que se propone como notable en ese universo, X, deja vacío a ese X, cualquier cosa que sea notable en el universo X, escribe, multiplicado por uno menos X, solo puede ser igual a cero: $x(-x) = 0$.

Aquí se trata del pasaje a la letra. En efecto, el pasaje de Aristóteles a Boole implica la incorporación de un álgebra a la lógica aristotélica, es decir, la incorporación de una operatoria de pura letra carente de sentido.

Lacan propone que ese Uno —que en Boole surge del Universo—, para el psicoanálisis, surge del goce fálico: inscripción de la función de lo real, fundamento del plus de gozar.

Existe el *No* a la función fálica, y también aquello que dice *Sí*, pero que está desdoblado: hay, por una parte, el *Todos*, y por la otra, el *No Todos (Pas-tous)*. Esto es un programa, dice Lacan; y es aquí que radica nuestro interés. ¿De qué programa se trata? Se trata de promover lo que implica decir *No*, o sea la prohibición (*l'interdit*), y lo que se especifica por decir *No* a la función fálica, que es lo que en el discurso analítico llamamos función de castración. Hay lo que dice *Sí* a la función fálica, y lo dice en calidad de Todo: definición del hombre. *La* mujer no existe, de ella no hay más que diversas, una por una. “No hay de ella no-una a representar, el decir que prohíbe lo absolutamente no”.³⁰

Estas formulaciones nos permiten ir situando el lugar para la escritura del objeto *a* en la enseñanza de Lacan, quien llega a formalizarlo como letra en el seminario *La angustia*, texto fundamental de la presente tesis. Si bien nos ocuparemos de él en otro capítulo, aquí nos sirve situar esta operación de la ciencia mediante la siguiente cita de Eidelsztein:

Cuando en ciencia empieza a trabajarse con letras, lo que empieza a plantearse a partir del cálculo de probabilidades es la relación entre lugares. La ciencia combinatoria es una ciencia que pone en relación entre sí, lugares. La ciencia exacta, considerada una física de lo real, pone entre sí relación de sustancias. Pero una ciencia combinatoria, siendo ciencia exacta, pone en relación, entre sí, lugares, que como tales son considerados vacíos. Lacan está queriéndonos proponer que la ciencia moderna, la física como ciencia característica de la ciencia exacta, es una ciencia combinatoria que combina lugares vacíos, no cosas materiales.³¹

³⁰ Jacques Lacan, “Seminario Los no incautos yerran”, clase del 14/05/1974. Inédito.

En otro lugar, Eidelsztein también nos propone cuatro puntos que caracterizan nuestra época. Encontramos en estos cuatro puntos un modo de situar el paso que implicó el salto de la lógica aristotélica a la lógica moderna, lo que conlleva la conformación del escenario en que emerge el psicoanálisis freudiano en tanto nuevo paradigma.

El primer punto que marca este movimiento —de la lógica aristotélica a la lógica moderna— es el individualismo moderno. Este nace con el cristianismo, porque Cristo fue el primero que supuso que la salvación de cada uno de los creyentes era la puesta en relación del alma de cada uno de los creyentes con Dios. En cambio, el asunto judío era el Pueblo: no importaba si sólo *uno* pecaba o no, era el pueblo el que se salvaba o se condenaba. El cristianismo también podría entenderse como un punto de viraje respecto de la ética antigua —Antígona— hacia una ética moderna, *en la que* tiene lugar la ética del psicoanálisis, que es una ética del deseo.

El segundo punto señalado por Eidelsztein es el Nihilismo europeo, consecuencia del “Dios ha muerto” de Nietzsche, quien sostiene que lo que ha caído es la oposición de este mundo y el otro mundo. Pero ¿qué problema trae la desaparición del otro mundo? En el otro mundo era en donde tendría lugar el Juicio Final. Para los profetas de la época de Cristo, se identificaba con el final de los tiempos, e incluía a todo el pueblo hebreo. Cristo, en cambio, afirma que el Juicio Final es para cada uno. Según el nihilismo europeo (“Dios ha muerto”), al desaparecer el otro mundo, No-Hay-Juicio-Final, y por lo tanto, al quedarnos sin paraíso y sin infierno, sin el Otro tribunal —que podríamos diferenciar del Tribunal del Otro—, no hay donde valorar los actos. No hay donde establecer, por ejemplo, si alguien fue muy injusto en este mundo. Aquí podemos entender el aforismo de Lacan que sostiene que “Dios es inconsciente”, a condición de entender el inconsciente como discurso del Otro. En consecuencia, ese es el tribunal ante el que se es culpable o inocente.³²

En cuanto al tercer punto, Eidelsztein propone considerar la disolución de la función de la autoridad personal —no hay Otro—. El “todos por igual” disuelve la

³¹Alfredo Eidelsztein, “Curso de doctorado: Formaciones matematizadas en Psicoanálisis”. UBA. Buenos Aires, 21/04/2006. Desgravación no revisada por el autor.

³²Véase el sentido en que está planteado este problema en la tesis de doctorado de Dora Gómez, “Clínica de la neurosis obsesiva: PAGAR LA DEUDA. Cuando sólo se es culpable o inocente ante el tribunal del Otro”. Tesis de Doctorado. Facultad de Psicología. Director: Fernando Ulloa. Rosario. 2004.

autoridad personal. La marca fundamental de la disolución de la autoridad personal es el saber de la ciencia. Un teorema, un axioma, cualquier desarrollo científico, para serlo verdaderamente, requiere que, con las mínimas herramientas de instrucción, cualquiera sea capaz de leerlo y comprenderlo; no hay ninguna condición personal que se presente como excluyente *per se*, como sí la habría, por ejemplo, para el hechicero o el brujo. También podríamos pensar el cristianismo como una suerte de antecedente, en la medida en que plantea que “Todos somos iguales ante los ojos de Dios”

Finalmente, el cuarto punto refiere a la fascinación por lo real, planteada por Badiou; no obstante, no se trata de un aspecto que interese a nuestra investigación, ya que, por el contrario, lo que plantea el movimiento lacaniano es más bien el horror ante lo real.

Recapitulando, tenemos, entonces, estos cuatro puntos que habrían posibilitado el pasaje desde la lógica aristotélica a una lógica moderna: el individualismo moderno —del sujeto interindividual al individuo—; el nihilismo europeo —la vida no tiene ningún sentido—; la disolución de la autoridad personal —no hay Otro del Otro—; y fascinación por lo real. Resta ahora la pregunta por los efectos a los que conducen tales factores, y que pueden sintetizarse en una hipervalorización del cuerpo y en la desconfianza hacia la palabra. Es, sin duda, algo que caracteriza nuestra cultura actual.³³

Aún persiste incólume nuestro interrogante acerca de si el psicoanálisis, en tanto doctrina, responde a la noción de paradigma. En este sentido creemos que no, puesto que lo que hace específico al psicoanálisis es la clínica, y esta se distancia, produce una ruptura con la clínica médica, así como con la investigación en el sentido de las ciencias naturales o los cánones académicos. En psicoanálisis se trata, más bien, de una clínica donde el observador está íntimamente implicado en la experiencia —que no es experimentación—. Dora Gómez lo expone de la siguiente manera:

Un psicoanalista es al mismo tiempo participante y observador. Su saber no está anticipado a su acto, sino que se trata de un saber hacer ahí, del que luego tendrá que dar cuenta con un juicio sobre su acción y es en esto que la clínica psicoanalítica se articula con su ética. Esa acción se nos escapa en gran parte por ser inconsciente [...]. El método de la Clínica psicoanalítica es el del caso por caso, o mejor aún, el de acto por acto. El deseo del analista como función en su acto le hará decir acerca de lo que de su práctica resta y ese decir en su andar abre caminos.³⁴

³³ Alfredo Eidelsztein, Curso de doctorado, *op. cit.*

³⁴ Dora Gómez, Clínica de la neurosis obsesiva..., *op. cit.*, p. 20.

IV

Por eso la práctica del psicoanálisis no encaja en todos los puntos que supone un paradigma, puesto que el saber del psicoanalista no es previo a su acto. Ahora bien, de su acto produce teoría. ¿Estamos aquí ante una diferenciación comparable a la distancia entre la ciencia y el discurso de la ciencia? Silvia Amigo hace al respecto la siguiente precisión:

La ciencia engendra al sujeto como su correlato antinómico, forcluye la cosa, cierra con candado la frontera entre saber y verdad, envía al cuerpo propio a las tinieblas de la extensión. Pero no forcluye al sujeto. Esta forclusión la lleva a cabo no la ciencia, sino la ilusión totalizante del discurso de la ciencia.³⁵

Entonces, continuando con nuestra pregunta: entre acto psicoanalítico y teoría, ¿se produce una diferenciación comparable a la distinción entre ciencia y discurso de la ciencia? Dicho en otras palabras: ¿el acto recae sobre la cosa, el objeto —que está radicalmente perdido—, y la teoría psicoanalítica recoge los efectos de dicha operación haciendo con ella teoría?

Estamos aquí frente a la tensión que implica la teoría en psicoanálisis, puesto que correría el riesgo de tornarse totalizante sobre el sujeto, como el discurso de la ciencia. Entonces, ¿qué permitiría descompletar la teoría psicoanalítica para vapulear dicho riesgo? Creemos que, así como la ilusión de totalidad y todo-saber no queda a cuenta de la ciencia —su acto—, sino a cuenta del Discurso de la ciencia, así también el analista —que deviene tal de su análisis, y de ningún otro modo— no queda exento de hacer del discurso del psicoanálisis masa, psicología, prescripciones, sociología, etcétera.

Cabría, asimismo, sostener un desnivel entre la práctica del psicoanálisis y el acto psicoanalítico. En efecto, la práctica, la dirección de la cura requiere de la formación del analista y del pago por parte de este —con interpretación, transferencia, y “quedarse fuera del juego” en tanto sujeto—. En tal sentido, la práctica que realice estará de acuerdo con cómo entienda los conceptos —su saber previo—; pero el acto, muy precisamente el acto del psicoanalista, no tiene saber previo. Tal como lo adelantamos, de su acto reflexiona en otro tiempo, haciendo teoría.

³⁵ Silvia Amigo, *Clínicas del cuerpo. Lo incorporal, el cuerpo, el objeto* a, 1º edición. Rosario, Homo Sapiens Ediciones, 2007, p. 283. Las cursivas son nuestras.

De lo antedicho extraemos las siguientes diferenciaciones que nos darán cierta matriz para abordar los capítulos venideros. Por un lado, cabe diferenciar práctica psicoanalítica de acto psicoanalítico; por otro lado, práctica y acto, juntos, se diferencian de clínica y teoría.

Para mostrar esta relación viene en nuestro auxilio la formalización que propone Pura Cancina con la escritura del nudo borromeo —con sus cruces y calces—, donde escribe *práctica* —y *acto*— en el toro Real que recae sobre el objeto —la cosa radicalmente perdida, su agujero—. La teoría, por otra parte, se escribe en el toro Imaginario, y la clínica —en tanto reflexión sobre la práctica que agujerea la teoría—, en el toro Simbólico.

Capítulo 2. El paradigma indiciario

En este capítulo leeremos en Carlo Ginzburg la noción de paradigma indiciario y su convergencia con el método freudiano.

Es importante comenzar por situar que el campo en el que surge y se construye el paradigma indiciario es el campo de la historia. En efecto, surge como una crítica y una alternativa a los modos de hacer historia que se venían practicando en el mundo hasta 1968, los mismos que Ginzburg critica.

En el prólogo del libro *Tentativas*, Ginzburg advierte el riesgo de “considerar al método como un fin en sí mismo, desligado de los propios objetivos de la investigación”.¹ Es, precisamente, por el lado del método que intentaremos situar algún punto en común con el psicoanálisis. Llama la atención que durante veinte años Ginzburg se prohibiera a sí mismo usar la expresión “paradigma indiciario”, la cual había tenido eco inmediato y prolongada fortuna, según sus propias palabras.

Pero, sobre todo, nos interesa que, a cambio, fue *huellas* el término que continuó alimentando sus investigaciones.

I

En consonancia con esa sustitución, Carlo Ginzburg critica frontalmente al menos cuatro modelos de la historia cultural:

1) El modelo de la historia francesa de las mentalidades. Con respecto a este modelo la crítica recae sobre su omisión de la división de las sociedades en clases sociales[,] su ignorancia de las implicancias fundamentales que tiene esta división en el ámbito cultural; [...] su incapacidad de distinguir entre la cultura impuesta a las clases populares por las clases dominantes y la cultura generada directamente por esas mismas clases subalternas, como fruto de su propia actividad y experiencias sociales.²

¹ Carlo Ginzburg, *Tentativas*, *op. cit.*, p. 40.

² Carlos Antonio Aguirre, “A modo de introducción: el queso y los gusanos: un modelo de historia crítica para el análisis de las culturas subalternas”, en Carlo Ginzburg, *ibídem* p. 16-17.

2) La historia tradicional de las Ideas. Considera que este modelo reproduce el punto de vista aristocrático y despreciativo que ni siquiera reconoce la existencia misma de la cultura popular, calificando en cambio a los fenómenos culturales y a las concepciones y cosmovisiones de las clases subalternas como ‘folklore’, (artes y tradiciones populares), pero no como verdadera y estricta cultura [...] identificando el concepto de cultura con la cultura de las clases hegemónicas.³

Lacan se burla en varias oportunidades de la historia de las ideas, del pensamiento, o de las ciencias. Este modelo fue también fuertemente criticado por la antropología y la etnología del Siglo XX.⁴

3) El modelo foucaultiano. Ginzburg plantea que este modelo, aun cuando reconoce la existencia de la cultura popular, insiste en su inaccesibilidad total, ya que dicha cultura sólo nos llega a través del testimonio de las propias clases dominantes, pues durante siglos y milenios las clases populares no han sabido leer ni escribir. Desde esa perspectiva se afirma, por tanto, que el testimonio de las clases dominantes sobre las clases populares nos llega deformado y sesgado, al punto que se torna indescifrable.⁵

Aquí se podría situar una suerte de límite en el paradigma foucaultiano, cuando plantea lo indescifrable del testimonio así transmitido. Ese límite es el que intenta franquear Ginzburg al plantear otro modo de hacer con eso indescifrable en lo escrito. Ese otro modo produce la invención del paradigma indiciario propiamente dicho, que tratará de buscar las maneras oblicuas, las interpretaciones a contrapelo, las estrategias de lectura intensiva e involuntaria. Son sólo algunas de las formas de aplicación del paradigma indiciario que posibilitarían el acceso a esas culturas al producir el desciframiento de sus códigos y estructuras principales. Entonces el paradigma indiciario no trabajaría con el fenómeno en sí, sino en tanto que dicho fenómeno tiene el estatuto de revelador de la estructura. Si el trabajo de Ginzburg se inscribe en la microhistoria, en el análisis de casos excepcionales, es porque estos revelan las estructuras generales de la cultura popular dada a leer.

³ Ib. p. 17-18.

⁴ Lacan se burla en varias oportunidades de la historia de las ideas, del pensamiento, o de las ciencias.

⁵ Ib., paráfrasis, p. 19.

4) La historia cuantitativa y serial de los fenómenos culturales. Ginzburg critica este modelo por privilegiar los fenómenos de masa cuantificables y dejar de lado lo cualitativo, con la consecuente ‘normalización’ del individuo que produce el sesgo cuantitativo de la masa.

Tras esta breve enumeración de los modelos puestos en cuestión desde el método indiciario, resulta oportuno referir algunos antecedentes del libro que inauguró su aplicación: *El queso y los gusanos*.

En primer lugar, se encuentra la obra de Marc Bloch en general, y en particular, el libro *Los reyes taumaturgos*. Bloch ha construido un complejo modelo estratificado. Esto lleva a la discriminación de las diversas temporalidades históricas que corresponden a esos diferentes estratos culturales, los cuales van a condensarse en un caso. Eso condensado en el caso está en conexión con los desplazamientos de las temporalidades. Esta es, principalmente, la valoración que hace Ginzburg de su filiación con Bloch: el tratamiento del caso como excepción y, a la vez, revelador de una estructura que lo contiene.

Un segundo antecedente lo constituye la obra de Mijail Bajtin. Obra que aporta el desciframiento de los códigos de funcionamiento en general, en este caso, de una cultura dada. Lo que nos interesa para nuestros fines es ese desciframiento.

Un tercer y último antecedente reconocido por Ginzburg está en los ensayos publicados por Edwar P. Thompson y Natalie Zemon Davis, que demuestran que es posible lograr la reconstrucción y el examen —de una cultura— de manera oblicua, fragmentaria, indiciaria, en negativo, marginal. Ambos autores dejan tal lectura en manos del historiador acucioso e inteligente. Es decir, es el lector quien construirá el texto. El texto no es un antecedente, un existente previo sólo a la espera de un lector, sino que el lector —historiador, en sus términos— acucioso e inteligente lo produce.

Para concluir con esta parte de nuestro desarrollo, cabe señalar un rasgo importante del paradigma indiciario. Se trata de la novedad que aporta con respecto a la relación investigador-objeto —en este caso, historiador-cultura subalterna—, ya que produce una torsión con el exterior —objetivo del investigador— y el interior del grupo, o cultura a investigar.

En síntesis, en este paradigma no se trata de reconstruir el objeto desde una óptica “externa”, sino desde una visión “interna”, con la finalidad de penetrar más allá de los testimonios habituales y de los discursos tradicionales, y atrapar así el elemento “dialógico” subyacente en todos ellos. A través de este mismo elemento y de otros procedimientos oblicuos, indirectos, indiciarios y a contrapelo, se intenta acceder al “propio punto de vista” de la cultura estudiada.⁶

Es precisamente en estos rasgos que creemos encontrar las resonancias del método freudiano, y son dichas resonancias las que nos han traído hasta aquí.

Sin embargo, Aguirre, en la introducción que estamos comentando, no ubica a Freud como un antecedente de Ginzburg, sólo lo menciona en una nota a pie de página, lo cual podría leerse como un intento de disminuir la importancia de la incidencia de Freud que, según Aguirre, ha sido puesta como central y determinante por los lectores de Ginzburg. Por nuestra parte, el interés en relevar el aporte de Sigmund Freud es central.

Quizás uno de los puntos más destacados de confluencia, en el que Ginzburg se serviría de Freud, esté dado por el trabajo con las resistencias de una cultura a ser influenciada por otra. En virtud de esas resistencias, Ginzburg postula que se abren grietas entre una cultura hegemónica y otra dominada, donde las influencias no solo son recibidas, sino que, además, son resignificadas —tanto de un lado como del otro—. Para dar cuenta de esas grietas o resistencias, que operan al modo de “filtros”, se sirve de lo propuesto por Sigmund Freud en *La interpretación de los sueños* y en la tónica y dinámica de la metapsicología.

II

A continuación, intentaremos leer esta relación entre Freud y Ginzburg a partir de un texto de este último: “El palomar ha abierto los ojos: conspiración popular en la Italia del Siglo XVII”.⁷

En este ensayo, Ginzburg sitúa lo que llama el *intermediario cultural*, el cual surge por el hecho de que existen desniveles culturales en una sociedad dada, los cuales sugieren, a su vez, la existencia de relaciones de poder. Para dar cuenta de ello, se nos

⁶ Ib., paráfrasis pp. 34-35.

⁷ Ib. pp. 45 y sgts.

ofrecen dos ejemplos de intermediarios o mediadores culturales: los jesuitas —entre los siglos XVI y XVII— y las aristocracias obreras —durante el mismo período—. Los jesuitas se encargaron de reforzar la aculturación, y en ese proceso, sus víctimas fueron las aristocracias obreras.

Ese intermediario cultural es, pues, lo que Ginzburg compara con un filtro, mas no un filtro neutral. Por ejemplo, en una nota al pie de su libro *El queso y los gusanos*, nos advierte que el filtro por el que los libros —cultura escrita— pasaban a la cultura popular y analfabeta era el de la cultura oral, pero dicho filtro —la cultura oral— tenía, a su vez, el carácter de *inconsciente*. Aquí hallamos, entonces, una de las posibles articulaciones con el inconsciente freudiano. Nuevamente, el lugar para Freud es la nota a pie de página.

Pero ¿qué implica este *inconsciente* en la pluma de Ginzburg? Se trata del proceso de mediación cultural matizado o coloreado por los fenómenos del sustrato cultural; un mediador siempre activo, y nunca pasivo. Este proceso de matización o coloración acarrea efectos: atenuar, reforzar o distorsionar los contenidos culturales que transmite. Entonces se trata de una transmisión mediada *inconscientemente* que habrá que reconstruir a partir de sus efectos atenuados, reforzados o distorsionados, ¿Responde dicha operación al inconsciente freudiano?

Sucede que las distorsiones —seguimos aquí leyendo a Ginzburg— pueden acarrear una inversión de los símbolos culturales cuando la creatividad del intermediario domina sobre el material que se transmite. A cuenta de esta lógica, se propone el caso particular de Constantino Saccardino.

Lo que distingue especialmente a Saccardino es el uso creativo que hace de sus fuentes: adopta una jerarquía ascendente dada por su predecesor, pero la voltea de cabeza, con lo que esta desemboca en una crítica feroz —aquí, hacia los médicos, ostentadores del arte de curar—. Nos parece interesante reproducir íntegramente un fragmento de la crítica a la que llega mediante dicha operatoria:

Ciertos “médicos modernos estúpidos” han perdido esa habilidad, porque sólo están preocupados en “aprender fórmulas lógicas para calmar y otros discursos retóricos”. Estos médicos modernos son realmente diferentes de los “sabios filósofos” de los “buenos viejos tiempos” quienes “acostumbraban visitar a los lánguidos enfermos” y, desinteresadamente, les llevaban alivio médico preparado con sus propias manos; sin ninguna ambición u orgullo y sin deseo alguno de pompa y grandeza, visitando humildemente lo mismo a pobres que a ricos. Y se abstendrían de argumentar o de comprometerse en discusiones, que es lo que hacen ahora algunos de esos médicos

modernos, lo que provoca que a menudo el paciente sucumba, y hasta muera en su misma presencia, durante tales discusiones.⁸

Estamos entre el Siglo XVI y XVII. Resulta cómica por momentos la crítica, pero al mismo tiempo brinda un corte, una distancia entre un médico de antaño y el médico moderno —para su época—. Más aún, la posición del “sabio filósofo” podría hasta representar la posición de un analista, aunque lejos se estaba entonces del surgimiento del primero, Sigmund Freud —a pesar de que Lacan nos enseña, en el seminario *La ética del psicoanálisis*, a situar en Sócrates la primera intervención analítica cuando se dirige a Alcibíades en *El banquete*, de Platón—.

Son estos aspectos los que dan tanto interés al comentario, ya que la operación del mediador que transmite algo realiza, en ese movimiento, una creación nueva, ya que voltea, produce una torsión en lo establecido desde antes. Este es el meollo que nos transmite Carlo Ginzburg.

Lo que nos interesa a continuación es detenernos en el ejemplo de inversión de significado, por parte de Saccardino, según lo consigna Ginzburg en “El palomar ha abierto los ojos...”. Allí queda evidenciado que Saccardino no limitó su uso creativo de los materiales provenientes de la alta cultura al arte de la medicina —lo prueban las series de denuncias inquisitoriales—. Sirva como ejemplo el eco que se hace de una página de Leonardo Fioravanti en la que este habla de los médicos y la gente, planteando que ya la gente no les cree cualquier cosa a los médicos debido a la imprenta y el acceso masivo a las lecturas; entonces, dice Fioravanti: “los gatitos han abierto sus ojos”. Nuestro Saccardino toma aquella expresión y dice: “el palomar entero ha abierto los ojos”.

¿Qué nos enseña Ginzburg con este ejemplo? Que el paso de “gatitos” a “palomar” es una transposición de una metáfora de la esfera de la medicina a la esfera de la religión —desde los médicos del cuerpo a los médicos del alma—, y he aquí la causa de los juicios de la Inquisición contra Saccardino.

Fioravanti decía que los médicos antes de la imprenta hacían que la gente creyera cualquier cosa. Saccardino dice que la religión no era más que impostura. Con la expresión “el palomar entero ha abierto los ojos”, dice que el populacho, el sector más humilde de toda la estructura social, está ahora suficientemente esclarecido o

⁸ Ib. p. 49.

iluminado para rechazar la religión como una mentira de los príncipes —equivalentes a los médicos— encaminada a preservar sus propios beneficios.

Saccardino fue muerto en Bolonia, en noviembre de 1622; tal vez quemado, como todo hereje condenado a ejecución.

Lo dicho hasta aquí nos permite ver el método de Ginzburg en funcionamiento, pues los testimonios que utiliza no son tomados directamente de las actas de los inquisidores que juzgaron a Saccardino en tres ocasiones, ya que los registros de esos juicios están perdidos. La investigación se topa así con este obstáculo que obliga a Ginzburg a contentarse con lo que él mismo llama “perturbadoras” conjeturas insuficientemente documentadas.

Lo que finalmente se muestra es la excepcionalidad del caso Saccardino respecto de las constelaciones de la época. En efecto, nuestro héroe pone en acto el hecho de que en las relaciones entre la alta cultura y la cultura de las clases subordinadas podían existir intercambios circulares, mediados a través de códigos diferentes y hasta opuestos. Pero el trágico final de Saccardino también dice de la unilateralidad intrínseca de los intercambios. Aquí nos repetimos: el caso aparece considerado una vez más como excepción, y a la vez, revelador de una estructura que lo contiene. La estructura mayor estaba dada aquí por la Inquisición.

III

Otra dimensión importante en el paradigma indiciario, que una vez más nos interesa por el parangón con el psicoanálisis, es la cuestión del nombre. “Las líneas que convergen sobre el nombre, y que arrancan de él, configurando una especie de telaraña de mallas estrechas, le dan al observador la imagen gráfica de una red de relaciones sociales en las cuales el individuo está inserto”.⁹

Nuevamente podemos notar cómo el movimiento del paradigma indiciario hace de lo individual un revelador de la estructura. El modelo implícito en este movimiento, declara Ginzburg, es el de la relación entre lengua y palabra de Saussure. “Las estructuras que regulan las relaciones sociales son, igual que las de la lengua, estructuras inconscientes.”¹⁰

⁹Ib. p. 63.

¹⁰Ib. p. 66.

Esto pone en relación el modelo —en el sentido de paradigma, que desarrollamos en el capítulo 1— de la lingüística con el paradigma indiciario, y por lo tanto, nos sitúa frente a un punto en común con el psicoanálisis. Intentemos desarrollar un poco más este punto.

Giovanni Morelli es autor del conocido “método morelliano” —descrito en una serie de artículos aparecidos entre 1874 y 1876—, que servía para atribuir a los cuadros antiguos su autor original. ¿En qué consistía el método? Como dijimos, se proponía distinguir los cuadros originales de las copias. Para ello, es preciso examinar los detalles que suelen descuidarse: los lóbulos de las orejas, las uñas, la forma de los dedos de las manos y de los pies. Allí se observan rasgos de estilo presentes en los originales, pero no en las copias.

Al comparar el método de Morelli con el método de Sherlock Holmes, Castelnuovo señaló, además de una coincidencia temporal entre el personaje de Arthur Conan Doyle y Morelli, una coincidencia metodológica. Al respecto, llegó a expresar que “cualquier museo de arte estudiado por Morelli adquiere de inmediato el aspecto de un museo criminal”.¹¹

Finalmente, Wind suma un nombre más a la serie de los precursores del paradigma indiciario: Sigmund Freud; especialmente, en su obra *El Moisés de Miguel Ángel*. Allí Freud introduce incluso una referencia explícita al método de Morelli. No nos vamos a extender aquí en esa cita de Freud en la cual reconoce su deuda con Morelli, lo que nos interesa subrayar es, más bien, esta coincidencia metodológica entre un detective, un estudioso del arte y un psicoanalista.

Ginzburg nos señala que Morelli le aporta a Freud un método interpretativo apoyado sobre los descartes, los datos marginales considerados como reveladores, y que permite la identificación del núcleo íntimo de la personalidad del artista a partir de elementos sustraídos al control de la conciencia como los que enumeramos más arriba.

En los tres casos (Morelli, Holmes, Freud), huellas infinitesimales permiten captar una realidad más profunda. Más precisamente: síntomas, en el caso de Freud; indicios para Holmes; y signos pictóricos para Morelli.

Sin embargo, la utilización de la huella —que se convirtió en raíz del paradigma indiciario— se remonta a mucho antes en el tiempo: a los primeros cazadores. Para

¹¹ Cfr. Wind, *Arte e anarchia*, p. 63. Citado por Ginzburg, *ib.* p. 72.

asegurarse la subsistencia, el cazador aprendió a husmear, registrar, interpretar y clasificar las huellas de las presas.

Vayamos ahora a las civilizaciones mesopotámicas —del griego Μεσοποταμία, meso-potamia, entre ríos; zona ubicada entre los ríos Tigris y Éufrates—: sumerios, caldeos, asirios, medos y persas.

Los primeros habitantes de la zona, los sumerios, tenían una escritura a base de signos en forma de cuña, por lo que recibió el nombre de escritura cuneiforme.¹² Hay una coincidencia, que nos marca Ginzburg,¹³ entre los postulados del paradigma indiciario y el paradigma implícito en los textos adivinatorios mesopotámicos redactados a partir del tercer milenio antes de Cristo. Sólo que la adivinación está dirigida al futuro, y el paradigma indiciario al pasado. Sin embargo, las operaciones mediante las cuales trabajan los dos métodos son similares: análisis, clasificaciones, comparaciones... ¡de huellas! —estiércol, pelos, plumas; tripas de animales, gotas de aceite en el agua, astros, movimientos involuntarios del cuerpo, etc.—.

La invención de la escritura modeló en profundidad la adivinación mesopotámica¹⁴ porque a las divinidades se les suponía una comunicación con los súbditos a través de mensajes escritos —en los astros, en los cuerpos humanos— que los adivinos tenían la tarea de descifrar —este modo de desciframiento prelude la noción del “libro de la naturaleza”—. Entonces convergían la adivinación —como desciframiento de los caracteres divinos escritos en la realidad— con la escritura cuneiforme —de características pictográficas—.

En la tradición china, por ejemplo, la invención de la escritura es atribuida, mediante un mito alegórico, a la observación de las huellas de un pájaro impresas sobre la orilla arenosa de un río hecha por un alto funcionario.

De la huella al pictograma hay sólo un paso, relacionado con el nivel de abstracción. Pero aquí la huella aún debía entenderse como la designación de que un animal había pasado por cierto lugar, es decir, entenderse como un rastro materialmente considerado. Entonces hay solo un paso de la huella al pictograma, pero un paso que

¹²Accedido el 19 de julio de 2016. Disponible en: <http://chopo.pntic.mec.es/~csanch20/MESOPOTAMIA/>

¹³ Se basa en el ensayo de Bottéro, J., “Symptômes, signes, écritures”, en VVAA, *Divination et rationalité*. París, 1974, pp. 70-197.

¹⁴ Se apoya en ib. p.154 y sgts.

implica recorrer una gran distancia en el sentido de la abstracción, y que, finalmente, conduce del pictograma a la escritura fonética.

Carlo Ginzburg propone un parangón entre estas escrituras y las disciplinas que se forjarían sobre cada una; la adivinación y la fisiognómica, por un lado; y el derecho y la medicina, por otro. Si bien contrapone este par de disciplinas, también les atribuye una actitud común, orientada hacia el análisis de casos individuales, que solo se pueden reconstruir a través de huellas, síntomas, indicios.

Los textos de jurisprudencia mesopotámicos mismos no consistían en conjuntos de leyes o de ordenanzas, sino en la discusión de una casuística concreta. Se puede, en suma, hablar de los paradigmas indiciario o adivinatorio, dirigidos, según las formas del saber, hacia el pasado, el presente o el futuro. Si se dirige sólo hacia el futuro, lo que se obtiene es la adivinación en sentido propio; si se dirige hacia el pasado, el presente y el futuro, lo que se obtiene es la sintomatología médica en su doble faz —de diagnóstico y pronóstico—; y si se dirige sólo hacia el pasado, lo que se obtiene es la jurisprudencia.

Pero tras estos paradigmas, el indiciario o el adivinatorio, nunca se deja de entrever el gesto tal vez más antiguo de la historia intelectual del género humano: el del cazador agazapado en el fango que escruta las huellas de la presa.¹⁵

IV

Con estos desarrollos, nuestro autor intenta demostrar cómo surgió históricamente una constelación de disciplinas basadas en el desciframiento de signos de diverso tipo, desde los síntomas hasta las escrituras. Dicha constelación ubicada en principio en las civilizaciones mesopotámicas cambió profundamente en la Grecia antigua a consecuencia de la constitución de disciplinas nuevas —como la historiografía y la filología— y del posicionamiento de la medicina en un lugar de autonomía social y epistemológica respecto de los otros saberes. “El cuerpo, el lenguaje y la historia de los hombres fueron sometidos por primera vez a una indagación desprejuiciada, que excluía por principio la intervención divina.”¹⁶

En este sentido, Ginzburg caracteriza la medicina hipocrática del modo que intentaremos sintetizar a continuación. Para comenzar, plantea que esta medicina define

¹⁵ Carlo Ginzburg, *Tentativas*, *op. cit.*, p. 83.

¹⁶ Ídem.

sus propios métodos a partir de una reflexión sobre la noción de síntoma (*semeion*). Es decir, sólo observando y registrando con minucia todos los síntomas es posible elaborar “historias” de las enfermedades, porque la enfermedad en sí es inalcanzable. Este método hipocrático se contrapone al médico pitagórico de Alcmeón, quien enunciaba la inmediatez del conocimiento divino y la conjeturabilidad del conocimiento humano.

El método hipocrático negaba, pues, la transparencia de la realidad; por tanto, sometía a lectura los indicios (síntomas). En aquella época no era el único método con basamento indiciario, también hacían uso de él los historiadores, los políticos, los alfareros, los carpinteros, los marineros, los cazadores, los pescadores, las mujeres. Incluso la diosa Mantis, primera esposa de Zeus, que personificaba la adivinación mediante el agua, se valía de este método, y sus prácticas eran designadas mediante el término conjetura (*tekmor, tekmairesthai*).

Pero en la *polis* griega este paradigma indiciario persistió sólo de manera implícita, eclipsado por el prestigioso y socialmente más elevado modelo de conocimiento elaborado por Platón.

Aquí entonces se abren dos líneas. Podemos decir que el grupo de disciplinas que se inscriben en el paradigma indiciario no entran en los criterios de científicidad del paradigma galileano. Sin embargo, como señala Ginzburg:

en el curso del siglo XVIII la situación cambia: hay una verdadera ofensiva cultural de la burguesía que se apropia de gran parte del saber indiciario y no indiciario, de artesanos y campesinos, codificándolo y, simultáneamente, intensificando un gigantesco proceso de aculturación, ya iniciado (obviamente bajo formas y contenidos diferentes) por la Contrarreforma. El símbolo y el instrumento central de esta ofensiva, naturalmente, L'Encyclopédie.¹⁷

Finalmente, entre el siglo XVII y XIX, emergen las ciencias humanas, y con ellas cambia la constelación de las disciplinas indiciarias: surgen la frenología —de ocaso rápido—, la paleontología, y se afirma —por su prestigio epistemológico y social, como en la Grecia antigua— la medicina. Las ciencias humanas asumen el paradigma indiciario y la sintomatología; reencontramos aquí, dice Ginzburg a Morelli-Freud-Conan Doyle (Holmes).¹⁸

¹⁷ Ib. p. 99.

¹⁸ Sin embargo, con Lacan podríamos cuestionar este encasillamiento de Freud en la lista de las ciencias humanas.

El método indiciario es, entonces, un método de investigación del que se vale la disciplina histórica. Ahora bien, está claro —a pesar de los aspectos en común con aquel— que el método freudiano no se agota en tal especificidad, puesto que, además de un método de investigación, el psicoanálisis es un método de cura. Investigación y cura convergen, pues, en el método freudiano.

En su libro *La investigación en psicoanálisis*, Pura Cancina nos ofrece la etimología de la palabra investigar:

Viene de ‘vestigio’, y vestigio originalmente, era lo que nombraba la planta del pie. Por lo tanto, con una extensión metonímica, llegamos a la suela del calzado y de ahí, por derivación, pasó a ser la impresión del pie allí por donde pasa, o sea la huella. [...] vestigio concluye en la idea de la investigación que es una huella.¹⁹

En el capítulo del libro de Cancina dedicado al comentario del paradigma indiciario, se pone de relieve una operación: la *Verleugnung* —renegación o desmentida—, y se afirma que los efectos de dicha operación serán tomados en cuenta por el lector/analista para producir su lectura.

El ejemplo mayúsculo es el trabajo que realiza Freud con *El moisés de Miguel Ángel*, donde aquellos rasgos, indicios, muescas dejadas de lado por la “lectura oficial” pondrán a Freud en la pista que le permitirá hacer su interpretación de la obra. Este nos parece un aporte importante de Pura Cancina, puesto que en nuestras lecturas de Carlos Ginzburg no hemos encontrado ninguna referencia a la condición de la huella como dejada de lado en el sentido de la *Verleugnung*. Nos da más bien la impresión, por el contrario, de que dichas huellas estarían *aisladas* al modo de la técnica de la neurosis obsesiva. Al momento de considerar el estatuto del indicio, por lo tanto, nos encontraríamos basculando entre la *Verleugnung* y el aislamiento al modo de la neurosis obsesiva.

¿Por qué los indicios estarían bajo el estatuto de un aislamiento en vez de bajo el de una desmentida? Simplemente, porque en los casos que hemos estado comentando en este capítulo los indicios no han sido doblemente leídos con la lógica de la desmentida —*lo sé, pero aun así*—. En efecto, ya han estado ahí en la primera lectura, pero *sin conexión* con la versión estructural que sostenía la excepción que implica el caso.

¹⁹ Pura Cancina, *La investigación en psicoanálisis*, 1ª edición. Rosario, Homo Sapiens, 2008, p. 7.

Es decir, no hubo sobre los indicios una primera tramitación que diga ‘lo sé’. Lo que estamos sosteniendo aquí supone diferenciar, entonces, la operatoria de “dejar de lado” de la *Verleugnung* del “dejar de lado” propio del aislamiento en la neurosis obsesiva. Si bien volveremos con más detalle sobre este punto en el capítulo 4, aquí podemos señalar una primera distinción respecto del aislamiento, ya que este en vez de partir del “lo sé” —como lo hace la *Verleugnung*— parte del “no quiero saber”. Se trata, en los indicios del paradigma ginzburgiano, de detalles subalternos.

Tenemos, pues, por un lado, los indicios con el estatuto que le da el paradigma indiciario; por otro lado, la lectura de Freud de *El moisés de Miguel Ángel*; y Pura Cancina enlaza a ambos con la operatoria de la *Verleugnung*. De nuestra parte, nos permitimos arrimar aquí la técnica del aislamiento de la neurosis obsesiva como otro modo de defensa que se articula con la represión.

Veamos ahora cómo lee Pura Cancina la *Verleugnung* en el texto freudiano:

La *Verleugnung* no aparece nombrada en *El Moisés de Miguel Ángel* pero está ahí perfectamente descrita como operación: ciertos rasgos de la estatua han sido dejados de lado o falsificados en las descripciones autorizadas en la materia y es lo que permite descartar la significación sacrílega de la estatua.²⁰

Freud en su texto, citado por la autora, llama a los rasgos que hacen a su lectura “menospreciados”, “no advertidos”, “escoria”. Lo que está en juego en la *Verleugnung* es el pánico, y lo que sostiene es una creencia, la creencia en el falo materno —desmentido—.

Por otro lado, cabe preguntarse: ¿qué pone en juego el aislamiento? La rotura de las conexiones asociativas. Las representaciones —indicios si las queremos hacer equivaler al problema que estamos tratando— quedan aisladas, y en esa desconexión impiden también un afecto: la angustia de castración.

Estamos hablando de dos operaciones que hacen a la producción cultural: la desmentida y la represión. Pura Cancina dice: “En las producciones de la cultura tenemos que contar tanto con la *Verleugnung* como con la represión”.²¹

Luego de este recorrido a través del paradigma indiciario y hasta la *Verleugnung*, podemos concluir, provisoriamente, que esta última deja su marca sobre el material en

²⁰Ib. p. 99.

²¹Ib. p. 101.

el cual el analista hará su lectura —como propone Pura Cancina—, pero que también lo hace la técnica del aislamiento de la neurosis obsesiva, como proponemos aquí.

Es decir, se trata de leer estas operatorias por sus efectos. De tal modo, con dicha lectura, se abrirán dos caminos posibles. Si leemos los efectos de la *Verleugnung*, estaremos haciendo caer una creencia sostenida por el pánico —el que siempre hace su aparición cuando el trono o el altar peligran—; si leemos los efectos del aislamiento, pondremos en conexión indicios aislados de manera que produzcan nuevas significaciones, nuevas versiones.

SEGUNDA PARTE
Desde Freud...

Capítulo 3. El método freudiano

En este capítulo nos proponemos abordar la construcción del método freudiano. Lo haremos mostrando la trama del modo de trabajo de Freud, poniendo a prueba la hipótesis de que su método se inscribiría en la línea del paradigma indiciario desarrollado en el capítulo anterior.

Nos daremos a la tarea de ensayar una lectura *indiciaria* de *Una neurosis demoníaca en el siglo XVII* de Freud, a partir de los manuscritos legados por el pintor Cristóbal Haitzmann, con los que trabajó Freud para escribir su texto. Lo haremos orientados por un interrogante acerca del *indicio* y la *huella* freudiana, ¿qué relación podríamos establecer entre ellos? Porque también debemos considerar la huella borrada y la borradura de la borradura de la huella que Lacan nos enseña a leer como la definición del significante en su seminario *La identificación* (1961-1962).

Otro hilo que recogeremos es el que venimos de situar en la cuenta de Freud: el uso de la operatoria de la *verleugnung*, y también el aislamiento propio de la neurosis obsesiva. Estas son operaciones que consideramos que deformarían el texto y que el analista puede leer y construir a partir de los indicios que quedan como restos de aquellas.

I

Partamos de interrogar ¿cuál es el método freudiano? Y digámoslo sin rodeos: asociación libre por parte del analizante, y atención parejamente flotante para el analista. Esto que nos lega Freud como la *regla fundamental*.

Pura Cancina¹ nos dice que asociar libremente es no seleccionar, ya que más bien se trata de dejar caer las ocurrencias, según lo propone la enunciación de la regla para el analizante. Por su parte, la atención flotante para el analista supone también una no-selección, lo que implica no valorizar un fragmento más que otro en lo que escucha, según aconseja Freud.

¹Pura Cancina, *La investigación en psicoanálisis*, op. cit., p.70.

Sin embargo, no basta con el intento de cumplir las mencionadas reglas para que el método funcione, ya que la que puesta en práctica del mismo no es sin la erección de lo que Freud mismo denomina resistencias.

El método freudiano introduce una resistencia², que Ricardo Díaz Romero lee con el término *resistor*, que viene del vocabulario específico de la electricidad: “se denomina *resistor* a un componente eléctrico diseñado y construido para introducir una resistencia deseada entre dos puntos de un sistema eléctrico”³. Se vale de esta definición para poder decir que la resistencia introducida por el método freudiano tiene el carácter de necesario en el trabajo analítico. Dicha resistencia del método podemos considerarla, entonces, intrínseca.

Volvamos a la regla fundamental enunciada por Sigmund Freud, que en alemán dice: *sprechen sich die nächte Einfall*. La misma es traducida por Ricardo Díaz Romero —en el texto que estamos comentando— como: *diga usted la próxima ocurrencia que caiga en su cabeza*. Subraya que la regla no pide que se diga lo que piensa, lo que recuerda, o lo que siente, ni lo que sabe, razona o deduce. La regla pide la *próxima ocurrencia que caiga*. La asociación libre es, entonces, lo que permite el juego del significante, porque se trata de ocurrencias —*einfallen*— que caen, ya que *fallen* significa caer⁴.

Entonces las ocurrencias que caen ya no conforman una asociación de ideas, ni siquiera es asociación, porque lo que cae es lo que ya no se asocia. Tampoco se corresponde con el asociacionismo alemán del Siglo XIX. Una ocurrencia que cae no tiene asociación con la siguiente ocurrencia que cae, y esto abre a la posibilidad de nuevas conexiones que permiten ganar terreno sobre la represión. En este sentido, sostiene Pura Cancina, la asociación libre abre la puerta al sinsentido. Tengamos en cuenta lo que proponemos como hipótesis de lectura respecto de la técnica del *aislamiento* como formando parte del método freudiano, y no solo restringida a la neurosis obsesiva.

Freud sitúa la regla para el analista de la siguiente manera:

² Ricardo Díaz Romero, “El método freudiano: un RESISTOR necesario”. Trabajo presentado en la Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis Buenos Aires 2013. Accedido 20 de marzo de 2014. Disponible en: <http://www.lacano2013.org/es/Pages/trabajos.p.1>.

³ Ib. p. 2.

⁴ Pura Cancina, *op. cit.*, p. 69.

Esta técnica es muy simple. Desautoriza todo recurso auxiliar, aun el tomar apuntes, según luego veremos, y consiste meramente en no querer fijarse —*merken*— en nada en particular y en prestar a todo cuanto uno escucha la misma “atención parejamente flotante”⁵

El método es intrínseco al concepto de inconsciente, en el sentido de que se corresponde aquel con este. Los consejos que Freud brinda para el analista en los diversos *escritos técnicos* se aúnan en el establecimiento del método.

II

Tratando de seguir este método, ensayemos una lectura *indiciaria* de los manuscritos del pintor endemoniado con los que trabaja Freud para escribir su texto *Una neurosis demoníaca en el siglo XVII*

Nos es lícito recordar que Freud procede en este texto de una manera similar a *Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia autobiográficamente descrito (el caso del presidente Schreber)*. Trabaja con escritos legados: primero, por el enfermo de los nervios que nos lega sus hechos memorables, y, en este caso, con escritos del pintor del siglo XVII Cristóbal Haitzmann, quien nos legó el *Trophaeum Mariano-Cellense* —Trofeo de Mariazell, que es obra de un compilador eclesiástico— formado por tres partes: en primer lugar, una portada en colores que representa la escena del pacto y la de su rescate en la capilla de Mariazell. Ocho dibujos con las sucesivas apariciones del demonio y una breve explicación en alemán. En segundo lugar, el *Trophaeum Mariano-Cellense* propiamente dicho, en latín, obra de un compilador eclesiástico junto a un testimonio del abad Kilian de San Lamberto. Y, por último, un diario del mismo pintor escrito en alemán, que abarca desde la época de su redención en la capilla de Mariazell hasta el 13 de enero de 1678.

Nuestro trabajo consistirá en interrogar el texto de Freud *Una neurosis demoníaca en el siglo XVII* en parangón con una versión íntegra del *Trofeo de Mariazell*⁶ — manuscrito original que sirvió de inspiración al trabajo de Freud—.

Trataremos de situar el método de Freud en *Una neurosis demoníaca...* donde dice:

⁵ Sigmund Freud, “Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico”, en *Obras Completas. Tomo XII*, 2º edición. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2006, p. 111.

⁶ Trofeo de Mariazell, “Diario del pintor Cristóbal Haitzmann”, 1º edición. Buenos Aires, Editorial Argonauta, 1981.

Presuponemos desde luego válido el psicoanálisis y lo utilizamos para explicar la enfermedad demonológica del pintor. La justificación de esta manera de proceder la extraemos del resultado positivo de nuestras investigaciones sobre la esencia de las neurosis. [...] si no es erróneo considerar el pacto diabólico de nuestro pintor como una fantasía neurótica, el estudio psicoanalítico del mismo no precisará de más amplia justificación. También los pequeños *indicios* tienen su sentido y su valor, muy especialmente en cuanto se refiere a las condiciones genéticas de la neurosis.⁷

Este recorte nos permite hacernos una idea del modo de proceder de Freud en esta ocasión, y consideramos que dicho modo de proceder se lo puede hacerla extensivo a otras ocasiones. En primer lugar, cabe destacar la utilización del plural y el singular para referirse a ese campo donde el psicoanálisis ha visto la luz: las neurosis y la neurosis respectivamente. El plural indicaría el resultado, la teorización que se desprende del trabajo de los análisis, que también lo decimos el plural. En cambio, el singular *la* neurosis sitúa los indicios que harán posible la construcción que pueda servir para trabajar con la presente neurosis en su singularidad —la del pintor en este caso—. Con la particularidad de que aquí, como ya lo adelantamos, Freud no cuenta más que con el *Trophaeum Mariano-Cellense*.

Entendemos que para Freud aquí se trata de *vascular* entre una y otra, es decir, entre los resultados teóricos que arrojan las investigaciones y las conducciones de los análisis por un lado, y los indicios en este pintor en particular, por otro lado, que nos permitirán construir una *génesis* de su padecimiento testimoniado en el *Trophaeum Mariano-Cellense*. Subrayamos que se trata de un vascular entre los dos lugares, un ir y venir que nos da la idea de un cierto *tour*.

Esta lógica nos lleva a preguntarnos si no procederemos de ese modo cada vez que nos comprometemos como analistas en la dirección de una cura; si no se trata para un analista de *vascular* entre la teoría y la singularidad —hecha de los indicios que ofrecen los analizantes con su trabajo de la asociación libre—.

En este sentido Pura Cancina nos propone —como hemos consignado en el capítulo 1— un anudamiento entre práctica —Real—, clínica —Simbólico— y teoría —Imaginario—⁸. Argumentación esta que retomaremos más abajo.

Otro hilo en la cita que nos ocupa de Freud, es que la consideración del pacto demoníaco del pintor Cristóbal Haitzmann, como una fantasía es una justificación

⁷ Sigmund Freud, “Una neurosis demoníaca en el siglo XVII”. Traducción de Luis López Ballesteros y Torres. Incluido en la versión íntegra del Trofeo de Mariazell, *op. cit.*, p. 44. Las cursivas nos pertenecen.

⁸ *Ib.* p. 53.

suficiente para proceder a la consideración psicoanalítica del *Trophaeum Mariano-Cellense*. Entendemos con esto que se tratará de una lectura psicoanalítica del *Trophaeum Mariano-Cellense* partiendo de considerar el pacto con el demonio como una fantasía. Lo cual implica ya una lectura, pero con esta lectura se ordena y se le otorga un estatuto de escritura al caso del pintor.

Lo antedicho, desde cierto punto de vista podría parecer una obviedad, ya que venimos insistiendo en que Freud sólo cuenta con el *Trophaeum Mariano-Cellense* — que son escritos del pintor mismo, el compilador, el párroco que escribe la carta de recomendación y el abad Kilian de San Lamberto— sin embargo, escritura en psicoanálisis no se reduce a un texto escrito, sino a la función de la escritura en el trabajo del análisis, donde situamos con Lacan, la letra como Real.

Dicha letra la podemos encontrar situada en el calce del nudo borromeo, como núcleo elaborable del goce. A este respecto nos dice Pura Cancina:

[...] se trata de investigar el recurso de la escritura como modo de cercar lo real imposible de decir y de escribir. [...] Con los recursos de lo imaginario y lo simbólico se ha llegado a un límite ¿Cómo tratar ese límite? Esta es la cuestión planteada en esta búsqueda, la búsqueda ahora está ligada a un instrumento y a un medio de formalización que es la escritura.⁹

La escritura en psicoanálisis está ligada a la formalización, con la que se trata de una apuesta por ir más allá de la barrera del lenguaje —con las fórmulas, matemas, grafos, nudos, etc.— pero no sin el lenguaje, nos dice Cancina.

¿De qué se trata entonces en el modo de proceder de Freud —teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí— leyendo *los manuscritos del pintor endemoniado en el siglo XVII*?

Antes de intentar responder esta pregunta, nos es necesario dar un paso más.

Max Graf —el padre de Juanito¹⁰— en las reuniones de los miércoles que realizaba Freud, propone una alternativa al psicoanálisis aplicado —que consistía en *explicar* una obra de arte con el psicoanálisis— al decir que se trata de *leer* la obra de arte con el psicoanálisis. Vemos aquí dos alternativas: explicar o leer una obra de arte con el psicoanálisis.

⁹ Pura Cancina, *op. cit.*, p. 77. Las cursivas son nuestras.

¹⁰ Sigmund Freud, “Análisis de la fobia de un niño de cinco años”, en *Obras Completas. Tomo X*, 1ª edición. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1988.

Leer es lo que hace Lacan con la obra de Joyce; lo que hace Freud con el *Moisés de Miguel Ángel*. O, por ejemplo, como sitúa Dora Gómez en su tesis doctoral, la relación de Leonardo Da Vinci con su obra:

Creemos que la capacidad sublimatoria de Leonardo radica en el permanente trabajo de expulsión de goce, cavando un vacío, del cual no logra fijar sus muros, dado que no cuenta para ello con la función del padre en tanto agente de la castración que haga un borde en tanto corte. Lo rodea con la Sombra, pone distancia (entre los cuerpos) con el sfumato, le hace límite con el brillo de lo bello (es proverbial la dedicación y la importancia que le da Leonardo al barniz) pero no termina de recortar el objeto para que, en tanto perdido entre en el juego de la presencia-absencia elevando el objeto a la dignidad de la Cosa. Formular a la sublimación como demanda de privación de un real que haga cerco a la Cosa Materna, cabe en este caso”¹¹

En el caso de la obra de Leonardo — hecha con las sombras, la técnica sfumato, el brillo de lo bello— se trata de rasgos, marcas, huellas, indicios que nos permiten leerla. Leonardo, quien no ha logrado con sus obras —siguiendo la lectura de Dora Gómez— hacer caer con su obra el objeto *a*. ¿Lo logrará nuestro pintor Cristóbal Haitzmann?

Como adelantáramos, Freud sitúa el pacto con el diablo como una fantasía inconsciente. Cabe destacar que la fantasía en juego en el pintor, para Freud, está relacionada con el vínculo con el padre: posición femenina del niño frente al padre con su correlativa fantasía de parirle un hijo. Atento a esto Freud destaca el lugar en la repetición del número 9 en el *Trophaeum Mariano-Cellense*, sostenido por esta fantasía de 9 (meses) = parir un hijo. Se trataría de una cierta ecuación simbólica.

El demonio viene aquí como sustituto de un padre amado y odiado a la vez — ambivalencia— figura que ha recibido por desplazamiento la función nutricia de la madre. Recordemos que en *Introducción del narcisismo* Freud ordena la elección de objeto de la siguiente manera: por apuntalamiento y narcisística. Según el tipo narcisista, la elección se realiza de acuerdo a: *a)* a lo que uno mismo es (a sí mismo); *b)* a lo que uno mismo fue; *c)* a lo que uno querría ser; y *d)* a la persona que fue una parte del sí-mismo propio. Según el tipo del apuntalamiento: *a)* a la mujer nutricia; y *b)* al hombre protector.¹²

Ahora bien, en nuestro pintor se trataría de padre nutricio, dice Freud leyendo el indicio de los pechos femeninos bien marcados en las apariciones del demonio a

¹¹. Dora Gómez, “Clínica de la neurosis obsesiva...”, op. cit., pp. 306-307

¹² Sigmund Freud, “Introducción del Narcisismo”, en *Obras Completas. Tomo XIV*, 2ª edición. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2006, p. 87.

Cristóbal, plasmadas en sus pinturas, excepto en la primera y la quinta.¹³ Entonces, por desplazamiento aquí el padre es nutricio y ello se lee en el indicio de los pechos con que el pintor ha plasmado la figura del demonio en sus pinturas; demonio que es sustituto del padre muerto, por quien el pintor ha caído en triste melancolía.

El pintor recibe a cambio de su alma un sustituto de su padre muerto. No quiere a cambio de su alma los placeres típicos que el demonio puede ofrecer: riqueza, seguridad contra los peligros, poder sobre los hombres, y sobre las fuerzas de la Naturaleza, artes mágicas y, ante todo, placer, el placer dispensado por hermosas mujeres¹⁴. El pintor no quiere nada de eso, o podríamos decir así: no puede querer nada de eso. Quiere un padre. Un padre que le devuelva la alegría y la capacidad de trabajo.

En este punto nos cabría hacernos una pregunta: ¿por qué si el pintor quería salir de su melancolía, no leyó el libro de magia negra que el demonio le entregó para que se divierta y abandone su melancolía —en la tercera aparición— y se lo reclama en la quinta? Hacemos esta pregunta causados por una *omisión* que hace Freud en su texto, cuando transcribe una de las explicaciones en alemán que acompañan cada una de sus pinturas de las apariciones del demonio.

Freud cita en su texto: “Hace año y medio se me apareció, por tercera vez, en esa horrenda figura, con un libro en la mano, en el que se trataba de hechicería y magia negra...” corta allí Freud la cita. Lo que deja afuera es lo siguiente: *para que me divirtiera con él y ahuyentara la melancolía*. Luego se lee que el pintor quema ese libro, no lo usa para divertirse y ahuyentar su melancolía. Podríamos suponer entonces que es otra cosa lo que el pintor hace con sus pactos con el demonio. Si bien se trata de un sustituto del padre necesitamos esclarecernos ¿qué resuelve esta sustitución?

Un punto a tener en cuenta es que luego del primer exorcismo, en las siguientes visiones, el pintor recobra el gusto por los placeres: mujeres, comidas, riquezas, etc. que antes no los tomaba en cuenta. Freud dice que todo el trabajo de esta neurosis demoníaca resuelve un hecho práctico: la subsistencia material que el pintor no podía procurarse. En otras palabras, no podía ganarse la vida —en el sentido material— entonces recurre a su neurosis demoníaca para lograrlo por este rodeo; en palabras de Freud:

¹³ Trofeo de Mariazell, *op. cit.*, pp. 87, 91, 94, 97, 100, 101, 106 y 111.

¹⁴ *Ib.* p. 37.

De este modo habría recorrido nuestro héroe, en su historial patológico, el camino que va desde el padre sustentador, a través del demonio, como sustituto paterno, hasta los piadosos padres de la Orden de la Merced. Superficialmente considerada, su neurosis aparece como una farsa que encubre un fragmento de su lucha por la vida, trabajosa, pero vulgar. Esta circunstancia no es constante, pero tampoco rara¹⁵

Allí sitúa su neurosis como no constante, pero tampoco rara. Se trata de una neurosis que someterla a análisis hubiera sido poco ventajoso, como someter a análisis un comerciante que habiendo gozado siempre de buena salud, muestra, desde algún tiempo, fenómenos neuróticos. La catástrofe material por la que el comerciante se siente amenazado provoca, como efecto secundario, la neurosis, que le provoca la ventaja de permitirle ocultar sus preocupaciones reales detrás de sus síntomas.

Entonces la conclusión freudiana para este caso, es que detrás de los síntomas — pactos con el demonio, etc.— se esconden preocupaciones reales, léase: subsistencia material y el sustento para la vida.

¿Solamente el sustento material para vivir resuelve esta pintoresca neurosis demoníaca del siglo XVII? Suponemos que no; que podríamos encontrar más consecuencias y para ello nos será menester afinar nuestra lectura, dejar la brocha gorda y ensayar pinceladas más finas¹⁶.

III

Retomemos de más arriba dos planteos que dejamos en suspenso: el nudo que Pura Cancina propone: Práctica-Clinica-Teoría [RSI] por un lado, y su lectura del *Moisés de Miguel Ángel* de Freud. Luego —con dicha articulación— volveremos a reencontrarnos con nuestro pintor endemoniado para plantear nuestras hipótesis.

La propuesta de Pura Cancina consiste en un anudamiento de los tres: práctica-clínica – teoría, para el campo del psicoanálisis. Anudamiento quiere decir que si se suelta uno se sueltan los otros dos también. Por un lado, la práctica está considerada como lo Real perdido e imposible y la clínica — como la teorización que analista hace de esa práctica— va produciendo teoría —saber del psicoanálisis, que podríamos diferenciar del saber del psicoanalista—. El saber del psicoanálisis es aquello que se puede enseñar, que se transmite a través del escrito —pero no sin el lenguaje— como hemos situado antes. En cambio, el saber del psicoanalista es el *saber hacer* en la

¹⁵ Ib. p. 72-73.

¹⁶ Como le gusta decir a Nora Trossman. Filósofa argentina.

dirección de la cura en la que produce efectos; efectos en que se lee la justeza de una interpretación. Interpretación que debemos tomar de la escritura poética china, como nos insta a hacer Lacan en su seminario de 1976-1977.

Citemos una vez más a Pura C.:

Hay una no simple relación de articulación entre el saber del psicoanalista y el saber que se efectúa en el seno de la cura. [...] clínica es la que construye cada analista teorizando los efectos que produce en la experiencia, su práctica. A esta praxis no tenemos acceso, resta real, imposible, pero tenemos acceso a la clínica o sea a lo que el analista teoriza como reflexión sobre su práctica. [...] Pienso a la teoría en lo imaginario, porque la teoría siempre está produciendo un efecto de cerramiento puesto en cuestión cada vez. ¿Desde dónde? Es desde la clínica que la teoría va a ser conmovida cada vez.¹⁷

Desde éste punto de vista podemos decir que lo que hace Freud leyendo los manuscritos del pintor endemoniado, es clínica; y que por nuestra parte intentaremos hacer como él.

Tomemos un último punto antes de pasar a nuestras hipótesis.

El moisés de Miguel Ángel es un maravilloso texto freudiano del que hace una excelente lectura Pura Cancina en su libro que estamos tomando como referencia. Solo retendremos aquí algunas ideas que necesitamos para continuar.

Interpretación oficial de la obra de Miguel Ángel: el artista plasmó en la piedra el momento en que Moisés, furioso, viendo al pueblo idólatra, se yergue para arrojar las tablas de la Ley. La interpretación oficial se atiene a la interpretación bíblica.

Versión freudiana de la obra de Miguel Ángel: Moisés *detiene* el movimiento al que lo llevaba la cólera preservando así las tablas. Freud rompe rotundamente con la versión oficial.

La *verleugnung* —renegación o desmentida— no aparece nombrada en *El moisés de Miguel Ángel* pero está ahí perfectamente descrita como operación que le permite a Freud escribir su versión no oficial: ciertos rasgos de la estatua han sido dejados de lado. No se trata de lo rechazado sino de lo dejado de lado. Entonces no se trata de interpretar sino de construir.¹⁸

Con estos puntos situados de esta manera, retomemos nuestra pregunta que nos condujo a detenernos: ¿Solamente el sustento material para vivir resuelve esta pintoresca neurosis demoníaca del siglo XVII?

¹⁷ Pura Cancina, *La investigación en psicoanálisis*, op. cit., p. 55.

¹⁸ Ideas extraídas del capítulo VII, “El método indicial y la Verleugnung”, en Pura Cancina, op. cit., pp. 99-104 y 91.

Podremos relanzar la lectura si prestamos atención a ciertos detalles *dejados de lado* por Freud en su texto, y que nosotros recogemos en los manuscritos del pintor endemoniado.

El primero ya lo hemos subrayado: cuando Freud —citando una explicación en alemán que el pintor escribe bajo una de sus pinturas en que retrata la aparición del demonio— *deja de lado* las siguientes palabras: para que me divirtiera con él y ahuyentara la melancolía. Esto nos da la pista para sostener la idea de que el pintor no trataba de salir de su melancolía, solamente, sino que estaría en juego algo más.

Otro detalle que Freud *deja de lado* o no toma en cuenta, lo podemos encontrar en el siguiente pasaje:

En una de sus visiones ascéticas se queja, a la persona que le guía (Cristo) de que nadie quería creerle, por lo cual no le era posible hacer lo que de él se exigía. La respuesta que esta queja obtiene nos resulta, desgraciadamente, hartamente oscura¹⁹

Entonces Freud *deja de lado* esa respuesta “hartamente oscura” y pasa a considerar las vivencias que Cristo le hace vivir entre los eremitas.

¿Cuál es la respuesta que a Freud le resulta, desgraciadamente, hartamente oscura y por eso la *deja de lado*? Es la siguiente: “aunque nadie te creyera, tú mismo sabrías lo sucedido, aunque sea imposible de contar”²⁰

Podríamos intentar arrojar luz con Lacan a esta hartamente oscura respuesta, que el pintor recibe de Cristo en su visión ascética —del Otro de sí mismo en forma de Cristo— como si tratara de un sueño —cuando los personajes que desfilan en el sueño de la inyección de Irma son los yoes de Freud, tal como nos lo enseña Lacan en su seminario de 1954-1955—

Ese Cristo le devuelve al pintor su propio mensaje bajo una forma invertida, en tanto su queja, como lo subrayamos en la cita anterior, es que no le era posible *hacer*; hacer que podríamos poner en la línea de poder *hacer* con su *sinthome*. Entonces ese mensaje que le devuelve Cristo en forma enigmática conlleva cierta introducción de un imposible: imposible de contar, imposible de decir —tal como lo situamos anteriormente ligado a la escritura en psicoanálisis—. Recordamos en este punto el pasaje de Pura Cancina: “escritura como modo de cercar lo real imposible de decir y de escribir”.

¹⁹ Sigmund Freud, “Una neurosis demoníaca en el siglo XVII”, *op. cit.*, p. 71.

²⁰ Trofeo de Mariazell, *op. cit.*, p. 102.

En la visión del pintor —es nuestra hipótesis—lo que introduce Cristo es la posibilidad de cavar lo imposible. Esta operatoria que consistiría en cavar lo imposible, Dora Gómez en su tesis antes citada, la ubica en relación a la obra de Leonardo Da Vinci: “cavando un vacío, del cual no logra fijar sus muros, dado que no cuenta para ello con la función del padre”. A diferencia de Leonardo, Cristóbal Haitzmann —nuestro pintor endemoniado— sí cuenta con la función del padre de quién el demonio es sustituto —según la lectura freudiana—. Padre nutricio —por condensación, feminizado — y algo flojo, como el pene de Joyce, a la que su escritura vino a hacer suplencia²¹; en nuestro pintor endemoniado, suponemos, son los pactos con el demonio los que vinieron a hacer suplencia de aquel padre por quien estaba en duelo, y no le alcanzaba —no solamente para recuperar la alegría y salir de la melancolía— sino para que, situando lo imposible, se le vuelva posible poder hacer con su arte, son su *sinthome*.

¿En qué nos autorizamos para plantear dicha hipótesis? En otro detalle que Freud *deja de lado* y que no retoma en su escrito sobre el pintor endemoniado; lo encontramos justamente en el final del diario que nos legó y cuya cita hacemos a continuación:

El 13 de enero, estaba yo sentado, pintando; vino el maligno enemigo y se sentó a mi lado, sobre la mesa; entonces, llamé a mi hermana, avisándole que el Maligno estaba allí. Mi hermana entró con agua bendita, roció con ella la habitación y todo desapareció²².

Desaparición del *todo* lo que implica por lo tanto una emergencia del *no-todo*, —Real imposible— que al cavarse devuelve al sujeto el poder de *hacer con* su arte, pues él escribe que está, finalmente, pintando.

La muerte del padre conmueve el nudo RSI, estructura del parlêtre. ¿Cómo repararlo? Pacto con el demonio mediante el cual refuerza o suple cierta inconsistencia en la función paterna que le permite cavar lo Real, lo imposible que le devuelve al sujeto su *saber hacer* con su arte. Esta es nuestra hipótesis, construida con lo dejado de lado por Freud en su escrito. Recapitulemos:

- 1) para que me divirtiera con él y ahuyentara la melancolía.

²¹ “Pero como él tenía el pito algo flojo, si puede decirse así, su arte suplió su firmeza fálica.” Jacques Lacan, *El Seminario El Sinthome*, 1º edición. Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 16.

²² Trofeo de Mariazell, *op. cit.*, p. 110.

2) aunque nadie te creyera, tú mismo sabrías lo sucedido, aunque sea imposible de contar.

3) Estaba yo pintando... y [el] todo desapareció.

Hemos intentado poner en funcionamiento en este capítulo el método freudiano leyendo —con algunas nociones lacanianas— este caso que nos permitió situar cierta posición subjetiva dada a leer en los manuscritos y en el trabajo de Freud. Con ello hacemos referencia a una toma de posición por nuestra parte respecto a qué estatuto tiene un legado como un manuscrito en este caso, una obra, como la de Freud, y las obras de arte en general —pinturas, literaturas, cinematográficas— en las que es la estructura de la obra misma la que se nos revela como efecto de lectura, y no tanto respecto de la subjetividad del autor.

Repárese también que aquí no ensayamos decir nada respecto de la persona de Freud a partir de lo dejado de lado de los manuscritos en su texto, sino cómo eso dejado de lado nos permite hacer una lectura de la estructura del caso que se fabrica con los legados del pintor.

Esto entendemos que es el método freudiano que funda su eficacia en lo que el devenir de las palabras libremente dichas en un análisis va escribiendo, y como efecto intrínseco a esa escritura va horadando la fijación amordazada en un síntoma, cancelando la detención del movimiento de una inhibición y ofreciendo el marco en la transferencia para que el sujeto pueda producir su acto que hará de su angustia una invención que lo saque de aquel lugar en que ha sido puesto por el Otro de su historia primordial; Otro que por obra y gracia de la angustia se revela incompleto, barrado y sin todas las respuestas.

Por ello será necesario que nos aboquemos, en el próximo capítulo, a la lectura de una de las obras más importantes de Freud: *Inhibición, síntoma y angustia*.

Capítulo 4. Inhibición, síntoma y angustia

En este capítulo intentaremos realizar una lectura de *Inhibición, síntoma y angustia* de Freud, con la grilla que venimos desarrollando en los capítulos precedentes. Nuestros puntos de vista estarán en relación al método que venimos de consignar en Freud y al paradigma que sería posible encontrar en funcionamiento en los desarrollos que Freud va tranzando en esta obra.

Con ello quizás podamos determinar qué decimos cuando decimos *freudiano*, refiriéndonos al método, o incluso al nombre inconsciente *freudiano*.

I

Partimos de la siguiente pregunta, ¿qué arquitectura nos ofrece *inhibición, síntoma y angustia* del aparato psíquico?, y ¿qué dirección de la cura implica dicha arquitectura?

Moustapha Safouan¹ plantea que esta obra de Freud tiene por finalidad esclarecer la relación de la pulsión con la represión y con la angustia, y que Freud permaneció hasta el final dividido entre dos teorías de la angustia.

Comencemos por 1895, cuando Freud cuenta con unos esbozos para una teoría de la neurosis de angustia, en la que intenta desligarla de la neurastenia —una de las dos neurosis actuales que considera en este momento junto con la neurosis de angustia—. Dicha tesis sobre la neurosis de angustia consigna los siguientes puntos:

-produce neurosis de angustia todo cuanto aparte de lo psíquico la tensión sexual somática, todo cuanto perturbe el procesamiento sexual de ella.

-una abstinencia sexual voluntaria o involuntaria, un comercio sexual con satisfacción insuficiente, el *coitus interruptus*, el desvío del interés psíquico respecto de la sexualidad son los factores etiológicos específicos de la neurosis de angustia.

¹ Moustapha Safouan, *Angustia, síntoma, inhibición*, 1ª edición. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1988, p. 37.

En este momento Freud entiende por causa específica lo que rige a aquella que no está ausente en ningún caso de realización del efecto y que poseyendo una cantidad o intensidad proporcionada basta para alcanzarlo, con sólo que estén cumplidas las condiciones; en este tiempo para Freud dicha condición es la herencia, quizá aquello que a partir de Lacan podríamos situar como el Otro —barrado— con mayúscula.

Antes de *Inhibición, síntoma y angustia* concebía la relación entre la angustia y lo sexual —la libido— como la relación del vinagre con el vino, para tomar su expresión cuando dice que la angustia neurótica nace de la trasmudación de la libido.²

Sin embargo, James Strachey en el prólogo a “Inhibición, síntoma y angustia” nos informa de una única y aislada ocasión en que Freud separa en aquella época angustia de libido. Se trata de una carta enviada a Fliess el 14 de noviembre de 1917, es decir anterior a la publicación de *La interpretación de los sueños*. “He resuelto considerar en lo sucesivo como factores separados lo que produce libido y lo que produce angustia”³

Con estos hilos comenzamos a trenzar los lazos entre la angustia, la inhibición y el síntoma. Freud hace un primer distingo entre la inhibición y la angustia diciendo que “Muchas inhibiciones son una renuncia a cierta función porque a raíz de su ejercicio se desarrollaría angustia”⁴ Aquí tenemos a la inhibición ya pensada con la lógica del cambio de teoría de la angustia; es decir, la angustia no como trasmudación de la libido, sino como aquello que la inhibición tendría por función impedir.

Inhibición y angustia comparten un terreno común: el yo. Tanto la inhibición — que es definida como limitación a las funciones yoicas— como la angustia —de la cual el yo es su almacigo— requieren de la constitución del yo. Entonces aquí estamos hablando de una angustia que no sería primordial, sino, secundaria respecto a una constitución del yo.

Nos encontramos con un término interesante: *rückgängig machen*, deshacer lo acontecido, que refiere a uno de los procedimientos que emplea la inhibición para perturbar la función yoica, cuando no ha podido evitar su ejecución. Por lo tanto, el

² Sigmund Freud, “Tres ensayos de teoría sexual”, *Obras Completas. Tomo VII*, 2º edición. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2006, p. 205.

³ Sigmund Freud, “Fragmentos de la correspondencia con Fliess (1917 {1892-99}). Carta 75”, en *Obras Completas. Tomo I*, 2º edición. Buenos Aires, Amorrortu editores, 2007, p. 313.

⁴ Sigmund Freud, “Inhibición, síntoma y angustia”, en *Obras Completas. Tomo XX*, 2º edición. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2006, p. 85.

tiempo es el del *nachträglich*, una reacción con posterioridad a la ejecución de la función que se hubiera querido evitar.

¿Por qué nos interesa subrayar esto? Porque esta operación *rückgängig machen* Freud la está poniendo a cuenta de la inhibición en general —si se nos permite la expresión— y no como técnica propia de la neurosis obsesiva junto al aislamiento. Por lo tanto, es en esta observación que nos autorizamos para pensar que también pudiera haber operaciones de *aislamiento* más allá de la neurosis obsesiva.⁵

Estamos tratando respecto de los poderes inhibidores del yo, que lo muestran aquí en su diferencia con los vasallajes de *El yo y el ello*. El yo aquí puede inhibir una moción del ello debido a su conexión con el sistema P-Cc operando con una señal de la instancia placer-displacer. Freud se pregunta ¿de dónde proviene la energía empleada para producir la señal de displacer?⁶ Y responde: el yo quita la investidura —preconsciente— de la agencia representante de pulsión que es preciso reprimir, y la emplea para el desprendimiento de displacer —angustia—. Aquí nos encontramos con una angustia generada por el proceso de la represión que convierte al yo en el genuino almacigo de la angustia tal como mencionáramos líneas antes.

Pero inmediatamente Freud aclara que esa angustia no es producida por la represión, sino re-producida; es decir, se repite un modelo anterior, repite un estado afectivo siguiendo una imagen mnémica preexistente. Sorprendentemente dice que este origen de la angustia nos lleva al terreno de la fisiología:

Los estados afectivos están incorporados {*einverleiben*} en la vida anímica como unas sedimentaciones de antiquísimas vivencias traumáticas y, en situaciones parecidas, despiertan como unos símbolos mnémicos.⁷

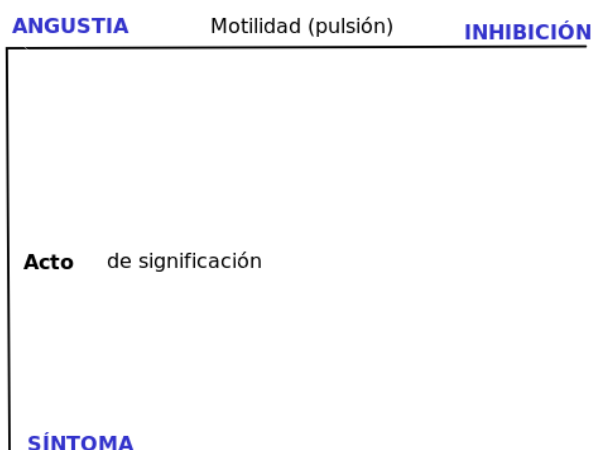
Con este planteo ya estamos en otra dimensión de la angustia. Ya no es la angustia señal, sino una angustia originaria, de la cual, después, la señal tomaría su símbolo mnémico. Equipara esta angustia primordial al esfuerzo primordial de desalojo que supone la represión primordial, *Urverdrängung*. En estas operaciones primordiales nos sería lícito situar el estadio previo a que se produzcan inhibiciones o síntomas. El síntoma como tal comenzará a operar luego de producida la represión propiamente dicha, con la ayuda del poder inhibitorio del yo, que estamos tratando de esclarecer. En

⁵ Hacemos aquí alusión al planteo que venimos de realizar en el capítulo anterior respecto al estatuto del indicio en relación a la *Verleugnung* y el aislamiento.

⁶ Ib. p. 88.

⁷ Ib p. 89.

otras palabras, el síntoma comenzará a operar *en* los fracasos de la inhibición de la moción pulsional que se propone el yo. Moustapha Safouan propone un esquema al que aquí introducimos unas leves modificaciones producto de la lectura del propio texto de Safouan.⁸



En este esquema podemos leer a la angustia situada en el vértice de donde parten dos líneas: una que va hacia la inhibición —línea que representa la motilidad (pulsión) que tiende a realizarse, a transformarse en acto—; y otra línea que va hacia el síntoma —pasando por el acto de significación— que implica la pulsión en tanto que significada. Esto sitúa a la pulsión sustentada en una representación y articulada desde un pensamiento. La pulsión se articula, se significa en el lenguaje en un tiempo segundo, *nachträglich*, ya que nos anoticiamos de la pulsión por el lenguaje. Por eso ahí donde Safouan en su esquema sólo escribió significación, nosotros escribimos *acto* de significación. Al articular la pulsión a partir de la representación con que aquella hace acto de significación —podría ser esta una definición de pulsión—, se abre la posibilidad de situar dos agujeros: el del *Wunsch*, y el del placer esperado, y de ahí se sigue que no es lo mismo *representar* el objeto para el Otro, que *ser* el objeto para el Otro. Hay diferencia, dice Moustapha Safouan, entre entregar algo de uno como alimento y ser uno mismo ese alimento.

⁸ *Op. cit.*, p. 43.

Con esta distinción se propone pensar la represión en Freud: el yo reprime una representación de deseo, pero desde esta perspectiva, esa representación es reprimida para no perder placer, porque el placer ya está realizado en la representación —también cierto goce ya está en la representación— en el acto de significación, como escribimos en el esquema. Esto resuelve el problema que implica que la pulsión en su realización, a partir de la cual busca placer, cause displacer. O, que cierta cuantía de placer que por ser tal, es sentida como displacer, goce. Con este distingo es conveniente leer la diferencia entre representar y ser objeto para el Otro.

En este punto Freud sienta las bases de su nueva teoría de la represión en su relación con la angustia; la angustia crea la represión, y no como opinaba antes, dice, la represión a la angustia. La angustia nunca proviene de la libido reprimida. Puesto que lo que se reprime es siempre un representante, no su *quantum* de afecto.

Sin embargo, la teoría anterior de la angustia no era falsa o errada, sino incompleta, dice Freud, se ocupaba de una descripción fenoménica y no de un proceso metapsicológico. Su terreno en aquel momento eran las neurosis actuales.

Nos vamos a detener un instante en aquellas neurosis actuales, puesto que Freud no se decide a abandonarlas aquí. Sostiene que “no puede desecharse que la libido de los procesos-ello experimente una perturbación incitada por la represión; en consecuencia, puede seguir siendo correcto que a raíz de la represión se forme angustia desde la investidura libidinal de las mociones pulsionales”. Entonces como podemos leer, Freud no deja de interrogar las neurosis actuales.

En pocas palabras podríamos dejar sentado que las neurosis actuales consisten en que determinadas prácticas sexuales provocan estallidos de angustia. Esas prácticas son: *coitus interruptus*, la excitación frustránea, la abstinencia forzada, etc.

En consecuencia, si Freud aún en 1926 continúa indagando dicha disposición sigámoslo en su interrogante: ¿Cómo armonizar esta angustia efecto de una libido frustrada, con la angustia efecto de la castración? Sólo dice por ahora que las dos angustias no deben provenir del mismo origen, y declara *¡Non liquet!* —forma jurídica “no está claro”, que se utilizaba cuando las pruebas no son concluyentes—.

Apelamos aquí a una reflexión que Roberto Harari hace al respecto, con términos de Lacan:

¿Cuál es el núcleo de verdad por el cual algo insistía, en Freud, para que siguiera haciendo referencia sin solución de continuidad a las neurosis actuales, y que conservara, por consecuencia, la relación causal entre el *coitus interruptus* y neurosis de angustia? [...] ¿qué es lo que allí quería resaltar? Precisamente que en la práctica del *coitus interruptus* se encuentra un nudo definitivo que le permitía pensar a Freud la articulación que existe en la situación en que el falo cae, divorciado del lugar del goce. En dicha práctica, el sujeto eyacula solo, si así puede decirse. El estatuto de un instrumento que en forma repentina se separa de la condición del goce y adquiere autonomía -siendo “puesto fuera de juego”- se transforma así en uno de los lugares provocadores de la angustia.⁹

Según nuestra lectura del capítulo IV de “Inhibición, síntoma y angustia”, Freud no pone en relación causal el *coitus interruptus* con la con la histeria de angustia. Sino por el contrario, la histeria de angustia le revela a la angustia como causa de la represión y ello le permite separar neurosis de angustia de neurosis actuales —sin descartar estas últimas, sino que se continúa interrogando por sus diferencias—. Así como la sofocación de la angustia en la histeria de conversión le permite separar formación de síntoma de la angustia.

II

Sin embargo, espera algo más de la neurosis obsesiva, a la que llama la neurosis más interesante y remunerativa. En el capítulo V y VI emprende un análisis que nos interesa seguir en detalle, especialmente para situar la técnica *Isolieren*.

Los síntomas de la neurosis obsesiva son de dos clases y de tendencia contrapuesta. Unos, de naturaleza negativa: prohibiciones, medidas precautorias, penitencias; otros, satisfacciones sustitutivas: con disfraz simbólico. Los primeros son los más antiguos, y los segundos sobrevienen avanzada la enfermedad, dice Freud, y que con el disfraz simbólico el neurótico obsesivo logra burlar la defensa. El síntoma logra enlazar la prohibición con su satisfacción de modo que el mandato o prohibición originariamente rechazantes —síntomas de naturaleza negativa— cobre también el significado de una satisfacción —sustitutiva—. Ello no se logra sino mediante unas conexiones muy artificiosas, la que solemos encontrar en la clínica de la neurosis obsesiva.

Esto nos permite situar los dos tiempos del síntoma: a la acción que ejecuta cierto precepto sigue inmediatamente una segunda que lo cancela o los deshace

⁹ Roberto Harari, *El seminario 'la angustia', de Lacan: una introducción*, 2º edición. Buenos Aires, Amorrortu editores, 2007, p. 119.

{*rückgängig machen*} sin que esta segunda acción implique lo contrario, aún, que la primera.

La situación inicial de la neurosis obsesiva es la misma que la de la histeria: se trata de una defensa contra las exigencias libidinosas del complejo de Edipo; al punto tal que Freud dice que toda neurosis obsesiva tiene un sustrato inferior de síntomas histéricos.

El punto decisivo es la regresión de la fase fálica a la fase sádico anal que se produce en la obsesión —como un intento defensivo— quedando así rechazado —en todo o en parte— la organización genital. Esta regresión puede ponerse a cuenta de un factor temporal: la renuencia del yo se inició demasiado temprano, en plena fase sádica. Sin embargo, el estadio fálico ha sido alcanzado en el momento del giro {*wendung*} defensivo.

En términos metapsicológicos, es la desmezcla pulsional la que explica el proceso regresivo: segregación de los componentes eróticos que al comienzo de la fase fálica se habían sumado a las investiduras destructivas de la fase sádica.

En este punto conviene distinguir defensa de represión. La represión es sólo uno de los mecanismos de los que se vale la defensa, cuyo motor es el complejo de castración.

En la neurosis obsesiva, el período de latencia —sepultamiento del complejo de Edipo—la creación del superyó, y la erección de las barreras éticas y estéticas en el interior del yo, rebasan la medida normal, nos dice Freud, ya que al sepultamiento se le agrega la degradación regresiva de la libido, lo que vuelve al superyó severo en el sentido de la lógica sádico-anal. El yo se vuelve obediente al superyó produciendo formaciones reactivas: la conciencia moral, la compasión, la limpieza. Se proscriben la tentación de continuar con el onanismo infantil, ahora apuntalado en representaciones regresivas sádico-anal, al mismo tiempo que sigue representando la participación no sujeta a la organización fálica.

Entonces en aras de conservar la masculinidad —angustia de castración— se corta todo quehacer onanista, y ese onanismo sofocado refuerza en las acciones obsesivas una mayor satisfacción.

Entonces los mecanismos de defensa: represión, regresión, y ahora se agrega formaciones reactivas, que se producen en el yo del obsesivo, son exageraciones de la formación normal del carácter.

Como corolario de estas constelaciones psíquicas, y a consecuencia del disfraz de las aspiraciones eróticas y de las intensas formaciones reactivas, la lucha contra la sexualidad continúa en lo sucesivo bajo banderas éticas.

Entonces la formación de síntoma en la neurosis obsesiva consiste en procurar cada vez mayor espacio para la satisfacción sustitutiva a expensas de la denegación. Estos mismos síntomas que significaban limitaciones del yo, cobran más tarde el carácter de unas satisfacciones, y esta última significación deviene la más eficaz. El resultado de este proceso es un yo extremadamente limitado que se ve obligado a buscar sus satisfacciones en los síntomas. El desplazamiento de la relación de fuerzas en favor de la satisfacción puede llevar como resultado final: la parálisis de la voluntad del yo.

En esta lucha defensiva del yo en el neurótico obsesivo, la represión tiene dos subrogados, que se pondrán en acto cuando la represión tropiece con dificultades. ¿Por qué en la neurosis obsesiva la represión contaría con estos subrogados? Porque el yo es el escenario de los síntomas; porque ese yo se atiene con firmeza a su vínculo con la realidad y la conciencia, y para ello emplea todos sus recursos intelectuales; y la actividad de pensamiento aparece sobreinvertida y erotizada. Esas dos técnicas subrogadas de la represión son: anular lo acontecido {*Ungeschehenmachen*} y el aislar {*Isolieren*}.

Sólo a la primera —anular lo acontecido— Freud le da un gran campo de aplicación, más allá de la neurosis obsesiva, podría decirse. La llama magia negativa ya que por un simbolismo motor quiere hacer desaparecer, no sólo las consecuencias de un suceso, sino el suceso mismo. La encuentra en las prácticas de encantamiento, en los usos de los pueblos y en el ceremonial religioso.

En la neurosis obsesiva la encontramos en los síntomas de dos tiempos —descritos más arriba—. En ellos el segundo acto cancela al primero, como si nada hubiera acontecido. El ceremonial de la neurosis obsesiva tiene en el propósito de anular lo acontecido una segunda raíz: la primera es prevenir y la anulación es de naturaleza mágica.

El aislamiento también recae sobre la esfera motriz, y consiste en que, tras un suceso desagradable, así como tras una actividad significativa, se interpola una pausa en la que no esté permitido que acontezca nada, no se hace ninguna percepción ni se ejecuta acción alguna. La vivencia es despojada de su afecto y sus vínculos asociativos son sofocados o suspendidos de suerte que permanece ahí como aislada y ni siquiera se la reproduce en el circuito de la actividad de pensamiento.

Aquí Freud subraya la dificultad del neurótico obsesivo para ajustarse a la regla fundamental —abordada en nuestro capítulo 3—: la asociación libre. El yo es más vigilante y son más tajantes los aislamientos que emprende.

Las acciones mágicas del *aislamiento* tienen el carácter de un ceremonial. El *aislamiento* procura impedir asociaciones, conexiones de pensamiento, que responden al tabú del contacto —meta de la investidura tierna y agresiva, ambivalencia amor-odio—. Por tanto, el *aislamiento* es una cancelación de la posibilidad de contacto. En la *Addenda* aún va a decir, respecto del aislamiento, que su modo, su técnica, nos son irrepresentables, pero que se procuran una expresión sintomática directa, podríamos decir: el cese de las asociaciones en el análisis, ya que el acercamiento de esta una idea aislada, con otras, producirían una significación insoportable para el sujeto.

III

En dicha *Addenda* Freud intenta reunir algunos temas: modificaciones de opiniones sobre resistencia y conrainvestidura; angustia por trasmudación de libido; represión y defensa. Un complemento sobre la angustia; y finalmente: angustia, dolor y duelo. *Addenda* significa justamente adiciones o complementos a una obra terminada; entonces esto nos situaría en un cierto sesgo interminable de *Inhibición, síntoma y angustia*.

Veamos la conrainvestidura en la neurosis obsesiva: se manifiesta como alteración del yo —la formación reactiva de que situamos antes— que es el refuerzo de la actitud opuesta a la moción pulsional que ha de reprimirse. Es importante situar estas formaciones reactivas como exageración de rasgos de carácter que Freud llama normales. En cambio, en la histeria estas reacciones reactivas se limitan a relaciones muy especiales, no alcanzan el estatuto de rasgo de carácter. Por eso hay en la neurosis obsesiva, dice Freud, una facilidad en el desplazamiento en la elección de objeto.

Entonces, en la resistencia en el análisis, es el yo el que se afirma en su conrainvestidura. Distingue cinco clases de resistencias:

A) Resistencias del yo:

- 1) Resistencia de represión
- 2) Resistencia de transferencia
- 3) Ganancia de la enfermedad

B) Resistencia del ello:

- 4) Necesidad de reelaboración

C) Resistencia del Superyó

- 5) Conciencia de culpa o necesidad de castigo

En el apartado *Complemento sobre la angustia*, Freud extrae el rasgo —que además constituye una promesa— de la angustia como expectativa: angustia ante algo. También dice que la angustia lleva un carácter de indeterminación y ausencia de objeto.

Miedo {*Furcht*}, según el uso lingüístico correcto, es cuando se dicha angustia ha hallado un objeto; finalmente suma el vínculo de la angustia con el peligro.

Esto lo lleva a interrogarse una vez más respecto a qué entender por angustia neurótica. La angustia a secas se remonta a la reacción frente a una situación de peligro. En cambio, la angustia neurótica se erige ante un peligro del que no tenemos noticia, a diferencia de la angustia a secas, cuyo peligro podríamos calificar de notorio. Con este distingo entonces la pregunta sería ¿cuál es el peligro neurótico? Se trata, en la angustia neurótica, de un peligro pulsional.

El peligro en la angustia realista produce: 1) el estallido de angustia; 2) la acción protectora. Con el peligro pulsional —angustia neurótica— llevado a la conciencia, ocurrirá lo mismo que con el peligro realista. Ambas reacciones — acción protectora y

estallido de angustia— son cooperaciones adecuadas al fin, ya que una da señal para la entrada de la otra.

Pero también hay casos inadecuados al fin: el de la parálisis por angustia. Además, puede ocurrir que en ciertos casos se presenten contaminadas ambas, angustia realista con angustia neurótica: cuando el peligro es notorio y real, pero la angustia ante él es *desmedida*. En este “plus” de la desmedida se delata el elemento neurótico. Al peligro notorio se le anuda un peligro pulsional, no evidente.

Con esta arquitectura conceptual que elabora Freud en *Inhibición, síntoma y angustia* se pueden leer las condiciones que le son de alguna manera impuestas a su método y que al mismo tiempo elaboran *otro modo* de pensar y practicar la clínica anterior a Freud, pero también interior a Freud —en el sentido de los cambios en sus propias elaboraciones, como por ejemplo las diferentes teorías de la angustia—.

Son los problemas de su práctica —con la histeria, la neurosis obsesiva y las fobias— los que lo han llevado a elaborar la arquitectura conceptual que le permitió constituir su método. Por ejemplo, por haber tropezado con las resistencias del yo — aunque no fueron teorizadas en tanto tal desde un comienzo— es que se lo ha intentado acallar con la regla fundamental, a la vez que la instauración de la regla fundamental produce otra clase de resistencia intrínseca al método, tal como la hemos desarrollado en nuestro capítulo tres.

Lo que nos interesa es relevar cómo partiendo de problemas que le ofrece la práctica, ajusta, elabora e instituye un método que a la vez cambia e innova, por ejemplo, en una concepción del yo —en tanto instancia— más allá de sus vasallajes, en su desconocimiento en cuanto a lo pulsional e inconsciente, en su endeblez, en su fortaleza y participación en la formación de síntoma y su incapacidad para resolver de forma perenne los puntos de apertura a los que conduce la angustia.

Hasta allí traza Freud su elaboración teórica: la angustia como límite y fin del análisis. Sin embargo, este lugar de *addenda* que él mismo introduce en su obra, nos da la pista, en cuanto a la angustia en particular, que se podría ir más allá. Punto abierto que en tanto tal se podría cerrar con una teoría acabada del yo —haciendo devenir el análisis en una psicología— o arrebatar a la angustia su certeza: no es sin objeto.

Ahora bien, con ello damos entrada a la elaboración de Lacan, en tanto él mismo se propone franquear surcos en la obra de Freud, que acarrearán no pocas consecuencias en la clínica psicoanalítica.

TERCERA PARTE
... a Lacan

Capítulo 5. Lo simbólico, lo imaginario y lo real

En este capítulo desarrollaremos el ternario introducido por Lacan —desde la conferencia de 1953 con título homónimo al de nuestro capítulo: lo simbólico, lo imaginario y lo real—. Con el mismo pretendemos establecer la “grilla de lectura” lacaniana, con la que produce el afamado *retorno a Freud*.

En el Anfiteatro del Hospital Psiquiátrico de Sainte-Anne, el miércoles 8 de julio de 1953 Lacan pronuncia la conferencia titulada *lo simbólico, lo imaginario y lo real*. Este es un año que está marcado en la historia del movimiento psicoanalítico por lo que se ha dado en llamar la escisión, porque la Sociedad Psicoanalítica de París se escinde fundándose la Sociedad Francesa de Psicoanálisis. Esta conferencia inaugura las actividades de esta nueva sociedad psicoanalítica, con su primera reunión científica.¹

I

Lacan comienza situando una ambición respecto del título de la conferencia. Los tres registros constituyen la ambición —quizás la de hacer de ellas un paradigma— que llama orientación en el estudio del psicoanálisis. Lo concreto es que esta se inserta anudada a una política institucional psicoanalítica. Por ello, en el nuevo relanzamiento que implica la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, se propone aquí resumir sus puntos de vista, motivos o fundamentos ellos de la reciente escisión. Dichos puntos de vista los hace soportarse de una enseñanza —la suya— que constituye lo que llama sus alumnos.

Dados estos planteos, esta conferencia entonces implica más que una introducción a la enseñanza de Lacan, más bien una introducción de una enseñanza; enseñanza que implica una orientación en psicoanálisis: *el retorno a los textos freudianos*. ¿Qué implica el término freudiano? en este punto: una experiencia.

Al mismo tiempo este retorno denuncia una degradación, un estrechamiento de la teoría y la técnica psicoanalíticas en aquella época, que no son sino una y la misma cosa, sostiene Lacan.

¹ Jacques-Alain Miller, *Escisión excomuniación disolución. Tres momentos en la vida de Jacques Lacan*, 1ª edición. Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1987, p. 14.

Denuncia de un estrechamiento y degradación del psicoanálisis que impone necesariamente un retorno a la experiencia y textos freudianos, pero que sitúan como consecuencia de dicho retorno una cierta apertura inaprehensible, a diferencia de la aprehensión más total de la realidad humana que adjudica líneas antes a la experiencia freudiana. Esta cierta apertura inaprehensible la sitúa con *El hombre de los lobos* que pretendía tomar como ejemplo esa noche para hacer su exposición, y se encuentra con que habiendo ya dictado un seminario el año anterior sobre ese caso, solo había una cosa por hacer: volver a hacer el seminario el año próximo. Sitúa en dicho caso lo inaprehensible que implica *el retorno a Freud*, que no posibilita sino un relanzamiento cada vez.

Que se abra la dimensión inaprehensible no implica que algo no se pueda aprehender; y lo que hace Lacan es extraer la posición del problema,² es decir: la confrontación de los tres registros —simbólico, imaginario y real— que están planteados aquí como los registros esenciales de la realidad humana.

Lo real aquí está situado como lo que se nos escapa. Pero a Freud no se le escapaba lo que se escapa —en el análisis en intención, es decir, cuando Freud tenía que ocuparse de cada uno de sus pacientes—. No se le escapaba, pero estaba igualmente fuera de su aprehensión. Esto permite situar los límites de nuestra experiencia.

Lacan además de la experiencia de Freud cierra “el pesado fardo” de hacer la elección de los que se someten al análisis con un fin didáctico. Recordemos una vez más que esta conferencia se sitúa luego de la escisión de la Sociedad Psicoanalítica de París, institución reconocida por la IPA, donde un candidato debe elegir entre los analistas propuestos como didactas para realizar su análisis de al menos dos años con una frecuencia de al menos tres sesiones por semana. Esa elección por parte del didacta es la que Lacan llama “pesado fardo” porque debería responder a preguntas sobre si el candidato en cuestión reunía las cualidades personales, si tiene tela o no la tiene, *she-un-ta* —gran hombre— o *sha-ho-yen* —un hombre de baja estatura— para ser un buen analista. Este “fardo” lo pone en equivalencia a cómo Freud habla de la personalidad del hombre de las ratas; o que en cuanto a Dora casi se puede decir que la amó.

² Jacques Lacan, “Lo simbólico, lo imaginario y lo real” (versión crítica). Traducción de Ricardo Rodríguez Ponte. Ficha de circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Llegado a este límite ahí introduce el resorte de la experiencia analítica que produce transformaciones tan profundas en el sujeto, a saber: la palabra y el símbolo. Hablar es introducirse en el asunto de la experiencia analítica.

II

Luego toma el hilo de lo imaginario en los registros sexuales —en el neurótico que se somete a la experiencia del análisis— que podríamos calificar como intercambio de palabras. La libido expresa la reversibilidad que implica la equivalencia de cierto metabolismo de las imágenes; esto es recortado por la experiencia de los biólogos en el registro de los ciclos sexuales y la reproducción.

¿Qué muestran los ciclos instintuales en los animales? La dependencia de cierto número de desencadenantes de orden imaginario: el señuelo. Y en el hombre es en ese plano que nos encontramos ante este fenómeno. Pero esos elementos desplazados en los animales son susceptibles de un comportamiento simbólico. ¿Qué sería un comportamiento simbólico en los animales? Cuando uno de esos elementos desplazados —del órgano sexual a la pantufla del fetichista— adquiere un valor socializado, sirve al grupo animal de referencia para determinado comportamiento colectivo.

Así planteamos que un comportamiento puede ser imaginario cuando su orientación hacia imágenes y su propio valor de imagen para otro sujeto lo vuelven susceptible de desplazamiento fuera del ciclo que asegura la satisfacción de una necesidad natural.³

Aquí el fetiche es paradigmático de dicha constelación que parte de la necesidad biológica —pasando por el señuelo imaginario— al valor del símbolo. En consecuencia: lo imaginario no se confunde con lo analizable. No solo porque el análisis encuentra lo imaginario, este imaginario se confundiría con lo analizable. Entonces el elemento imaginario no tiene más que un valor simbólico, es decir que lo imaginario para ser analizable es preciso que represente *otra cosa que él mismo*.

Veamos algunos fundamentos freudianos de esta formalización lacaniana —que implica el entrelazado de la imagen, y lo imaginario con lo simbólico—:

-El sueño es un jeroglífico

³ Ib. p. 9.

-El síntoma expresa algo estructurado y organizado como un lenguaje: el síntoma histérico equivale a una actividad sexual, pero multívoco, sobredeterminado. El síntoma está construido a la manera en que las imágenes están construidas en los sueños: una superposición de símbolos, como una frase poética.

Entonces el hilo rojo es la pregunta por el lenguaje. No nos interesa el lenguaje en tanto lo que designa, sino más bien en el sentido del funcionamiento de la contraseña, que se especifica por su función más que por lo que ella designa. La contraseña constituye el grupo.

Además de la contraseña, otro ejemplo que Lacan utiliza es el lenguaje del amor; lenguaje estúpido le llama, que califica al partenaire sexual con el nombre de alguna legumbre de las más vulgares, o de un animal de los más repugnantes. En ambos ejemplos —la contraseña y el lenguaje estúpido del amor— el lenguaje está desprovisto de significación. En este punto podemos ver lo que distingue el símbolo del signo. Una contraseña está más del lado del orden del símbolo.

Aquí menciona a Mallarmé —que luego en *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis* también retomará— diciendo que el lenguaje era “comparable a esa moneda borrada que nos pasamos de mano en mano en silencio”. Esto se establece cuando el neurótico llega al análisis diciendo esas palabras de poco peso, al modo de una moneda borrada, aunque viene al analista para otra cosa que decir obviedades y simplezas, y lo hace porque algo está supuesto sobre aquel que lo escucha: el analista.

Se trata —como vimos en el capítulo referido al método freudiano— de hablar sin buscar uno mismo poner orden, organización, es decir no colocarse en el lugar narcisístico —yoico— del interlocutor del neurótico. ¿Cuál es el fundamento de la precedente indicación? Según la concepción freudiana en el síntoma se trata de una palabra amordazada y los sustitutos de dicha palabra son lo imaginario que el sujeto realiza. Precisamente eso es lo que se interpone a toda relación simbólica verdadera.

Entonces más que la realización del símbolo, la tentativa del sujeto es construir —*hic et nunc*,⁴ en la experiencia con el analista— esa referencia imaginaria. En esa realización *hic et nunc* se edifica la resistencia. Recordemos el ejemplo de la realización *hic et nunc* del Hombre de las Ratas calificada por Freud como horror de un goce

⁴ *Hic et nunc* es una locución latina que significa literalmente “aquí y ahora”.

ignorado. Entonces el sujeto resiste y esto establece un lazo que se opone al analista; pero es preciso que el analista no se engañe: no es a él —como tanto insiste Freud en los escritos técnicos— sino que en el lugar del analista está realizada esa imagen, ese imaginario que mencionamos, que el sujeto proyecta sobre la persona del analista. Entonces bajo la forma de la resistencia aparecen esas relaciones imaginarias que hay que descifrar; dichas relaciones imaginarias están ligadas al yo:

-el yo como función imaginaria,

-el yo como unidad del sujeto alienado a él mismo,

-el yo como aquello en lo cual el sujeto no puede reconocerse más que alienándose —en esta estructura emerge la agresividad—.

Entonces la palabra cumple la función de mediación, por lo tanto, en el síntoma es de su relación con sistema entero del lenguaje que se trata, es decir, el sistema de las significaciones de las relaciones interhumanas en tanto tales; aquí podríamos evocar *las relaciones elementales del parentesco*, por ejemplo.

El resorte de esta articulación imaginario-simbólica, es que toda relación analizable — interpretable simbólicamente— siempre está más o menos inscrita en una relación de tres. Cierta relación de dos está marcada por el estilo de lo imaginario, y para que una relación tome su valor simbólico es preciso que haya la mediación de un tercer personaje que realice, por relación al sujeto, el elemento trascendente gracias al cual su relación con el objeto puede ser sostenida a cierta distancia.

III

Detengámonos un momento en esta noción de agresividad, para ponerla en tensión con lo que venimos desarrollando respecto del hablar propio del análisis, en el que la escucha del analista intenta hacer perder la significación y la referencia, para desamordazar lo amordazado en el síntoma —que lo vuelve moneda gastada que pasa de mano en mano en silencio—.

A la agresividad en cuestión, Lacan la postula como originada en la alienación del yo y productora una resistencia. Ahora bien, si tomamos en cuenta la agresividad — como resistencia imaginaria— y la pérdida de la referencia y la significación —lo que

implica que en la escucha del analista quedan fuertemente interrogadas las obviedades del discurso corriente—, no podemos menos que situar entre ambas una tensión. Dicha tensión produce una separación, pero esta se paga con agresividad; una agresividad irreductible podríamos decir, y en ese irreductible se anuda lo real con lo imaginario de la agresividad y lo simbólico de la pérdida de la referencia y la significación.

Estamos teniendo aquí como horizonte la diferencia y la tensión entre saber textual y saber referencial que situamos en el capítulo uno.

Avanza un paso e introduce la culpabilidad: entre la relación imaginaria y la relación simbólica, existe toda la distancia que hay en la culpabilidad. Pone la culpabilidad en una relación de exclusión respecto a la angustia: o culpabilidad o angustia.

La angustia está ligada a la pérdida —como venimos de situar en el capítulo anterior— según la doctrina y la teoría de Freud. Una pérdida quiere decir una transformación del yo: una relación de dos —imaginaria— a punto de desvanecerse, a lo que le sucede algo distinto que el sujeto no aborda sino con cierto vértigo. La angustia entonces, está ligada a la relación narcisista. Ese es el registro y la naturaleza de la angustia.

En la discusión luego de la finalizada la conferencia, Lacan va a decir que en el primero de los dos tiempos del síntoma obsesivo —que desarrollamos en el capítulo cuatro—, ese primer tiempo es la angustia y el segundo tiempo es la culpabilidad, que apacigua la angustia sobre el registro.

El registro de la culpabilidad, o el registro de la Ley, implica el tiempo de la introducción del tercero que entra en la dualidad narcisista —que introduce la mediación real— por intermedio de un personaje, que, por relación al sujeto, representa un personaje trascendente: una imagen de dominio por intermedio del cual su deseo y su cumplimiento pueden realizarse simbólicamente.

Entonces lo simbólico es aquello en lo cual el sujeto se compromete en una relación propiamente humana, en la que hay algo problemático: el tiempo. La cuestión de la constitución temporal de la acción humana es absolutamente inseparable de la relación de lo simbólico y lo imaginario.

Esto permite arribar a la pregunta por la significación del símbolo, que consiste en mantener la identidad del objeto tanto en la presencia como en la ausencia —el juego

del *fort-da*—. Ahora bien, Lacan pone este objeto —que conserva su identidad gracias al símbolo— a la par del concepto; lo pone como esclarecedor de Hegel⁵, cuando éste sentencia: “el concepto es el tiempo”⁶.

En la ausencia el objeto está encarnado en su duración, separado de sí mismo; eso lo pone siempre ahí, siempre a disposición. De allí que cuanto más humano menos sometido al proceso natural. Un ejemplo de la significación del símbolo es la sepultura, la tumba, que sostiene el hecho, alrededor del cadáver, de que “esto ha durado” un tiempo. La tumba es un símbolo humanizante. Este elemento de la muerte no se manifiesta solo sobre el plano del símbolo, también lo hace en el registro narcisista — transacción simbólica de lo real—donde se produce el desplazamiento que va del genital a la pantufla en el fetichismo. Es por esto que para Lacan el símbolo no reduplica el objeto, sino que el símbolo inventa el objeto.

La palabra —tomada en su aspecto visual— también funciona como símbolo, ya que tiene su cuerpo simbólico, sus grafemas y fonemas que son trazos que deben estar contextualizados en la sintaxis para generar una significación —que un símbolo podría producir por sí mismo—. Un símbolo puede trascender una lengua. En este sentido podemos pensar el trabajo de artistas como el latinoamericano Torres García⁷, que se propone generar un lenguaje universal en su obra.

IV

Allí —con esos fundamentos aportados— Lacan intenta, con las letras S-I- R, formalizar el trayecto de un análisis desde el comienzo hasta el final —quizá podríamos también situar una sesión desde el comienzo hasta el final— gesto que nos parece el

⁵ El concepto en Hegel tiene varios aspectos en la conciencia; por un lado, está el concepto para sí —una vez que se logró la inmediatez en el contacto con el objeto— de la conciencia. Por otro lado, si se entiende el concepto como devenir, se podría tomar el concepto en tanto tiempo. Entonces el concepto en relación al tiempo parece estar en relación a la permanencia del objeto, y su ausencia. En ese sentido podríamos postular el superyó, —que aquí Lacan lo sitúa como el símbolo de los símbolos—, puesto que es a partir del asesinato del padre de la horda que se puede pensar en la permanencia —en otro tiempo que en el de la existencia real del padre— del estatuto de ley.

⁶ Op. cit., p. 21.

⁷ Joaquín Torres García (Montevideo, 28 de julio de 1874-Ib., 8 de agosto de 1949) fue un destacado pintor, profesor, escritor, escultor y teórico del arte uruguayo. Creador del Universalismo constructivo.

más cercano a lo real, tan como lo irá cerniendo en lo sucesivo de su obra: lo real es la letra. Tratemos de aprehenderlo en este tiempo y en esta conferencia:

rS – rI – iI – iR – iS – sS – sI – sR – rR – rS

Pintamos de verde, la fase imaginaria del análisis; en azul: la elucidación del síntoma por medio de la interpretación; y en rojo lo que en este momento de la enseñanza de Lacan podemos situar como lo real.

rS: realizar el símbolo. Esta es la posición de partida, donde es el analista el que es tomado como símbolo.

rI: realización de la imagen. Es el tiempo de la instauración narcisista de la resistencia.

iI: la imaginación es la captación de la imagen, constitutiva de toda realización imaginaria de la que los estudios de la etología nos pueden aportar las claves.

iR: continuación de la transformación iI: I se ha transformado en R. Es la fase de la resistencia como transferencia negativa. En este estadio queda el psicótico.

iS: imaginación del Símbolo, donde la imagen queda simbolizada, como en el sueño.

sS: permite la inversión —reversión— que es la simbolización de la imagen: la interpretación. Se trata de la simbolización del símbolo. Es el analista quien debe hacer esta operación. Recordemos que el analista ya es un símbolo; vendría a simbolizar el superyó, que es el símbolo de los símbolos. Esto no puede intervenir sino después de cierta etapa franqueada.

sS- sI: la elucidación del síntoma por medio de la interpretación.

sR: es el tiempo en que el sujeto puede hacer reconocer su propio deseo; hacerlo reconocer por sus semejantes, lo que equivale a simbolizarlo.

rR nos permite llegar a rS: aquello de lo que hemos partido. Es el trabajo del analista, para quien por esta operación todas las realidades son equivalentes

iI: esta es la partida propia del análisis —que no se homologa con el punto de partida situado rS—, la que el analista debe ser capaz de comprender en el juego que juega el sujeto cuyo análisis conduce. Debe comprender que él mismo —el analista— es el picón macho o hembra, según la danza que lleve el sujeto.

La continuación de la obra de Lacan, y la experiencia misma de los análisis que conducimos nos permiten leer ciertas limitaciones de este modelo que propone Lacan en esta conferencia, ya que cabe preguntarnos si es posible un análisis con este intento de formalización de la experiencia. Retrospectivamente podríamos decir que aquí se van dibujando los prolegómenos para la invención del objeto *a*.

En la discusión el Sr. Anzieu le hace una pregunta a Lacan que está en sintonía con la pregunta de la presente tesis: ¿Lo que usted propone hoy es un cambio de modelo permanente para pensar los datos clínicos, adaptado a la evolución cultural? ¿O algo distinto? A lo que Lacan responde: más adaptado a la naturaleza de las cosas, si consideramos que todo aquello de lo que se trata en el análisis es del orden del lenguaje, es decir de una lógica. Esto es lo que justifica esta formalización que interviene como una hipótesis. Por lo tanto, la transferencia es la realización del símbolo. El amor es la conjunción total de realidad y símbolo, que hacen una sola y misma cosa. El símbolo sobrepasa la palabra.

Esta introducción de simbólico imaginario y real ha replanteado la teoría y ha resituado la práctica del psicoanálisis. Esta conferencia Lacan la llama su prefacio, su introducción al informe de Roma que tratará sobre el tema del lenguaje en psicoanálisis. El axioma lacaniano con que produce este retorno es: el inconsciente está estructurado como un lenguaje; y el axioma freudiano, que trabajamos en el capítulo 3, que establece la regla fundamental que constituye el método: *Diga las próximas ocurrencias que caigan...* a su cabeza.

Entre estos dos axiomas se demarca el espacio que reduciría el riesgo de arbitrariedad que la práctica del psicoanálisis enfrenta; el método freudiano como ningún otro lo posibilita, según plantea Ricardo Díaz Romero en su ponencia en la Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis Montevideo 2015 *Acerca de la "cualidad particular" de algunos productos de la sublimación*.⁸

Sin embargo, es diferente lo real de estos años de la enseñanza de Lacan, de cómo lo va a trabajar años más tarde; una cita de Tenenbaum nos ayudará a tener una noción a grandes rasgos del movimiento que va produce Lacan con sus tres: Simbólico, imaginario y real.

⁸ Ricardo Díaz Romero, *op. cit.*

Lacan desde los primeros seminarios se refiere a la triplicidad del padre, llama Nombre del Padre al padre simbólico -aquel cuya eficacia resulta de haber sido asesinado-, llama padre imaginario al de la omnipotencia, y llama padre real al de la realidad. A partir del seminario XVII la diferencia entre el padre de la realidad -el que en definitiva se reduce al padre imaginario- y el padre real se hace notoria, sólo que Lacan no acierta a definir al padre real de otra manera que como el espermatozoide.⁹

⁹ Enrique Tenenbaum, *Lacan, el nudo. Escrituras impropias de la clínica*, 1º edición. Buenos Aires, Letra Viva, 2015, p. 130.

Capítulo 6. La angustia en Lacan

Arribamos ahora al que consideramos el capítulo más importante hacia el que tiende nuestra tesis: la angustia en Lacan. Por ello será el capítulo al que más espacio le dedicaremos y el que abrirá un abanico de perspectivas y problemáticas en psicoanálisis que no pretenderemos cerrar, sino más bien dejarlas expresarse en la medida que nuestro recorrido las vaya haciendo emerger.

En primer lugar, mencionemos algunas cuestiones generales en torno a este seminario. Se desarrolla en la atmósfera de lo que el propio Lacan llamó su excomunión. En breves palabras podemos decir que el dictado del mismo se realiza en el hospital Sainte-Anne, en el marco de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis. Recordemos que esta Sociedad Francesa de Psicoanálisis inaugura sus actividades con la conferencia *Simbólico, imaginario, real*, que pronunciara Lacan en el mismo hospital y que venimos de leer en el capítulo anterior.

Entonces podríamos decir que entre aquella conferencia y este seminario transcurre la Sociedad Francesa de Psicoanálisis contando con Lacan como uno de sus miembros. A partir de la solicitud de formar parte de la IPA (Asociación Psicoanalítica Internacional), fundada por Freud, y con el prestigio que ello implica para una institución psicoanalítica, se formula la condición de la exclusión del Dr. Lacan de la lista de los analistas didactas de la SFP para ser admitida como parte de la IPA.

En la atmósfera de dichas negociaciones —que se extendieron en el tiempo— Lacan avanza con su enseñanza en torno a un punto crucial: la angustia. ¿Qué nos enseña la angustia? Podríamos situar como una de las preguntas a este seminario.

Respecto del texto con el que trabajamos nos parece menester decir algunas cosas, partiendo de que se trata de un seminario oral del que luego se ha hecho un establecimiento escrito a cargo de Jacques Alain Miller y editado en español por Paidós. Además de dicha edición trabajamos con una versión crítica cuyo establecimiento y traducción fueron realizados por Ricardo Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Trabajo que realizó con al menos seis fuentes diferentes del seminario confrontando una con otra para lograr la versión crítica que nos ofrece y de la que nos declaramos agradecidos.

Esperamos haber situado suficientemente —de la lectura de Freud en los capítulos previos— las coordenadas freudianas para poder leer aquí la incidencia del invento lacaniano en su seminario de los años 1962-1963 titulado *La angustia*, nuestra principal referencia en el presente capítulo. Tomemos algunas palabras de Rodríguez Ponte al referirse a este aspecto de la incidencia de este seminario: “consecuencias clínicas y doctrinales, para la posición de la transferencia que está por venir inmediatamente (vía sujeto supuesto saber, en el Seminario 11), de la puesta en consideración del objeto *a* como resto de una división, causa del deseo”¹

I

¿Qué nos enseña la angustia? Es una pregunta, decíamos, que podemos hacer a este seminario del que Lacan extrae bastas consecuencias. Una de las más importantes es la invención del objeto *a*. Vemos a Lacan ir y venir durante el seminario, tomar una y otra vía buscando una manera de situar, circunscribir y hacer pasar a su auditorio este objeto tan difícil de definir y precisar. Tal es así que muchas veces nos encontramos con lo que no-es el objeto, con lo que lo bordea, con lo que lo señala, con una traducción subjetiva o una incidencia de su existencia, mas no con el objeto directa y efectivamente definible como si fuera un concepto.

Begriff es la palabra en alemán que significa concepto, y que en una traducción literal diría: *bien agarrado*.² El objeto *a* no es pasible de estar bien agarrado, *begriff*.

Esta indecibilidad y complejidad para poder ser situado el objeto *a*, nos hará también ir y venir por senderos que nos permitan situarlo, mas no nombrarlo, porque nombrarlo sería aprehenderlo, tener una idea de él, y eso justamente no es el objeto *a*; no es una idea, no es un pensamiento.

En esto estamos siguiendo la lectura de Lacan —quien parte de Freud en su texto *Inhibición, síntoma y angustia*—. Allí Freud nos enseña que la angustia denota una expectativa: *angst vor etwas*, angustia ante algo. Si bien parece una frase, con Lacan la podemos elevar a esta expresión freudiana al nivel de una formulación, de una fórmula: *la angustia es ante algo*. Fórmula, que según nos precisa Ricardo Díaz Romero³ arma

¹ Jacques Lacan, “Seminario 10”, *op. cit.*, p. 3.

² Agradecemos esta precisión al psicoanalista Ricardo Díaz Romero. Miembro de la Escuela de Psicoanálisis Sigmund Freud-Rosario.

³ En un seminario de formación de analistas de la Escuela de Psicoanálisis Sigmund Freud-Rosario.

un espacio: un espacio con dos polos: angustia —*angst*— y algo —*etwas*—y en el medio ante —*vor*—.

¿Qué es este *etwas* —algo— ante lo cual se manifiesta la angustia? La palabra *algo*, nos dice de lo que no tiene figuración, ni predicado. No se lo puede figurar, imaginar, —en el sentido de hacer imagen, como decíamos de la palabra en su costado de imagen en nuestro capítulo 5— ni se lo puede predicar.

El predicado en la sintaxis es lo que nos da información sobre el sujeto y en semántica es una expresión que denota una clase —un conjunto de entidades— que representa un estado de cosas en relación con la entidad referida en el sujeto de la oración.⁴

Entonces este algo —*etwas*— ante lo que se produce la angustia no nos da información sobre el sujeto, ni denota nada. En ello podríamos leer algunas resonancias de lo que advendrá en tanto objeto *a* tal como nos lo intentará ofrecer Lacan, pero en la expresión freudiana *angst vor etwas*.

No obstante, también en Freud encontramos que la angustia es sin objeto, pero que cuando la angustia halla un objeto se convierte en *furcht*, miedo. Una vez más, Ricardo Díaz Romero nos invita a leer además de la traducción de Etcheverry —que dice: la angustia es sin objeto— la palabra en alemán que utiliza Freud en el texto original: *objektsoinchekeit* que da cuenta de una condición de objeto negada. Aquí leemos una diferencia entre sin objeto a secas —haciendo un trazo grueso— y que la condición de objeto este negada a ese *etwas* ante el que se produce la angustia y que, como decíamos, no posee ni figuración ni predicado, y ahora agregamos, ni condición de objetividad —*objektsoinchekeit*—, si se nos permite la palabra.

Sin ánimo de hallar el objeto *a* de Lacan en las formulaciones freudianas, sí nos parece muy importante leer allí que ese modo de situar el *algo* ante el que se produce la angustia de Freud no es un objeto trivial, sino que habrá que circunscribirlo ya que ese *algo* comporta un peligro no evidente, un peligro pulsional. Entonces tenemos una angustia freudiana sin objeto —sin condición de objeto—, pero ante algo —indeterminado— que comporta un peligro pulsional no evidente. Esta matriz freudiana, pensamos, nos permite cernir el lugar que posibilitará la emergencia del objeto *a* de Lacan.

⁴ Accedido en mayo de 2015. Disponible en: <http://www.wikilengua.org/index.php/Predicado>

Al poner en relación la angustia con el peligro pulsional Freud nos abre la pregunta por el objeto de la pulsión, que no es el objeto del instinto, o la necesidad biológica. Tampoco es el objeto de intercambio que nos permite pensar Levi Strauss o la mercancía que nos devela Marx.

Uno de los principales aforismos a demostrar en el seminario es: *la angustia no es sin objeto*. En este punto podemos situar ya una tensión agresiva⁵ que implica como tal una no-superposición del planteo freudiano respecto a la angustia con este planteo de Lacan.

Dicho postulado nos abre una pregunta ¿El objeto de la pulsión en Freud, es el objeto *a* de Lacan? Por ahora nos conformamos con dejar planteada la cuestión y que ella nos permita seguir el trayecto de Lacan en torno a cómo va situando, rodeando, cercando el objeto *a*, que no es directamente y de frente. La angustia no es sin objeto, y no se puede abordar la angustia de frente sin suscitar sus efectos, nos dice Lacan en el seminario, por lo tanto, tendremos que seguir también ese abordaje sesgado, y no directo.

Lacan designa este objeto con una letra: *a*. ¿Por qué una letra? Tenemos consabido que no es la primera vez que utiliza la *a* minúscula.

II

Antes de este seminario con esa letra designa el pequeño otro, el otro especular, que incluye el semejante y el prójimo con sus respectivas diferencias. Tenenbaum, leyendo *El malestar en la cultura* de Freud, distingue tres modos de nombrar la relación con los otros: el prójimo —que se presenta como objeto de satisfacción y que en tanto objeto resulta indiferente—, el semejante —que se presenta como colaborador y por lo tanto la relación es de preferencia, familiar—y el objeto sexual —sobre el que reina, idealmente, la exclusividad—. ⁶

Por nuestra parte pensamos que Lacan nombra todas estas versiones de estos otros con la letra *a*, y que a la vez le permite diferenciarlo de la *A* mayúscula, primera letra de *Autre* —Otro, en francés—. También encontramos la *a* en el llamado grafo del

⁵ El enunciado “tensión agresiva” es una feliz expresión que escuchamos de Ricardo Díaz Romero en un seminario de formación de analistas en la Escuela de Psicoanálisis Sigmund Freud-Rosario.

⁶ Enrique Tenenbaum, *Lacan, el nudo...*, op. cit., p. 157.

deseo, el esquema L, los matemas de los cuatro discursos —Amo, Histórica, Universitario y Analista— y en el calce que hace el anudamiento de los tres registros *RSI* en el nudo borromeo.

Nos preguntamos por qué una letra en este seminario para designar el objeto de la angustia, y ahora además decimos que habrá que precisar la especificidad de esta letra *a* en este seminario, que no es la misma que en los otros lugares antes mencionados.

Una de las funciones que Lacan da a esta letra es algebraica. Dicha función algebraica es el resultado del residuo de la operación del significante. Como antecedente casi inmediato de este producto de la operación significante, podríamos ofrecer una cita del seminario *La identificación*, que precede al que nos ocupa en el presente capítulo: *la angustia*.

La relación de la letra con el lenguaje no es algo que haya que considerar en una línea evolutiva. No hay nada que se parezca a nada que pueda ser concebido como paralelo al proceso que se dice del concepto. Tenemos una sucesión de alternancias donde el significante vuelve a golpetear el agua, si puedo decir, del flujo por medio de las palas de su molino, remontando cada vez su rueda algo que chorrea, para volver a caer de nuevo, enriquecerse, complicarse, sin que podamos nunca, en ningún momento, captar lo que domina, del punto de partida concreto del equívoco.⁷

Estas líneas de Lacan nos permiten hacer un enlace lógico entre la función del lenguaje y el objeto *a* que se situará en este seminario. Si bien en una primera aproximación nos podrían parecer dos campos heterogéneos los del objeto por un lado y las formaciones del inconsciente por otro, aquí asistimos a una articulación, que nos dice Lacan, no puede ser concebida como paralelo al proceso del concepto, ni en una línea evolutiva.

Entonces se tratará de otra lógica en el modo en que se pueden articular significante y objeto *a*. Aquí arribamos nuevamente al distingo que dice que la angustia no es un concepto, es una letra *a*. ¿Cómo podríamos entender esta relación significante-letra —que no es un concepto—?

Cuando en un análisis una palabra, por medio del equívoco deja caer —remitimos aquí al “dejar caer” las ocurrencias que trabajamos en capítulo sobre el método freudiano— una nueva significación distinta al sentido habitual de aquella palabra, decimos, con Héctor Yankelevich, que ese significante caído se vuelve letra.

⁷ Jacques Lacan, “Seminario 9 La identificación. 1961-1962”. (Versión crítica) Clase 9 del 24/01/1962. Establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte. Para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, p. 12.

Arrastrando en ese movimiento algo de la fijación fantasmática, drenando así goce coagulado en el síntoma.

Tal vez aquí hallamos una razón de por qué si bien el seminario siguiente hace referencia a conceptos fundamentales —en el establecimiento oficial en la editorial Seuil y Paidós— Lacan tituló ese seminario como “fundamentos”, en vez de conceptos, lo cual es un indicio que hace leer esa diferencia. Diferencia que no ahorra la pregunta de qué podemos entender en psicoanálisis por concepto.

Adelantamos algo más arriba cuando leíamos literalmente *Begriff* como agarrar bien, aprehender. Héctor Yankelevich⁸ parte de la función de la paradoja para situar el concepto en psicoanálisis. Se sirve en un comienzo de la siguiente cita de Lacan: “[...] ninguna elaboración lógica, y ello desde entes de Sócrates y fuera de nuestra tradición, nunca provino sino de un núcleo de paradojas [...]”⁹ y propone por eso extraer ciertas enseñanzas de las paradojas, en vez que querer resolverlas, ya que el psicoanalista se las tiene que ver todos los días con las paradojas y sus consecuencias.

Una de esas enseñanzas que sitúa Yankelevich es que “la palabra recibe su valor de verdad desde un lugar otro¹⁰ del que fue proferida. Es decir, que el sujeto está excluido del campo en que se significa”.¹¹ Aquí nos vamos encontrando con un lugar de exclusión; en este caso de aquello que da el valor de verdad a la palabra, y por lo tanto hay también una exclusión del sujeto mismo del campo en que se significa. Más adelante veremos este lugar exterior, pero que funda un interior en relación al objeto.

Entonces, por ejemplo, la paradoja del Barbero descrita por Russell en 1901 — con la cual demuestra que la teoría original de conjuntos formulada por Cantor y Frege es contradictoria—nos enseña que el barbero al estar fuera del conjunto “hombres del pueblo” funda el conjunto por estar fuera. Esto es una lógica. Como aquella relación que existe entre el goce y la palabra: está lejos de recortar un goce anterior a ella, la palabra lo produce al goce en tanto anterior, abriendo a otro.

⁸ Héctor Yankelevich, *Lógicas del goce*, 1º edición. Rosario, Editorial Homo Sapiens, 2002.

⁹ Jacques Lacan, “L’étourdit”, citado por Héctor Yankelevich, *ib.* p. 49.

¹⁰ En la estructura del matema de los discursos, el lugar de la verdad no se confunde con el lugar del agente.

¹¹ Héctor Yankelevich, *op. cit.*, p. 58.

Insistimos en que esta es la lógica que nos permite pensar la paradoja, para esclarecernos algo de la complicación que situamos más arriba en la relación del campo del lenguaje, la palabra y el del objeto.

A título de ejemplo y para ejercitarnos en esta lógica tomamos una referencia más que aporta Héctor Yankelevich respecto al sentido en que estamos trabajando. El lenguaje: debe tener una estructura tal que explique que las lenguas puedan tener organizaciones diferentes. Una vez más, esa estructura es exterior al lenguaje —pero vehiculizada por éste— libera entonces las lenguas y los discursos a su particularidad.¹² Ese exterior al lenguaje es lo Real. En este sentido y para ensayar un punto de capitón en nuestro desarrollo que nos permita avanzar, decimos que esta letra *a* que Lacan ya venía utilizando en sus formulaciones, en este seminario cobra estatuto de Real.

De esta lógica se sirve Yankelevich para plantear el concepto en psicoanálisis, precisamente va a tomar el falo como paradigma de concepto psicoanalítico. “El falo es función por excelencia. Permite no sólo asignarle valores con relación a argumentos, sino que, fundamentalmente, hecha luz sobre su materialidad en tanto letra. Acerca de su carácter de real”.¹³

Si tomamos el falo en su vertiente significante, —ya que también es objeto imaginarioRSI— conviene traer aquí la condición que esta noción de significante, venida de la lingüística, necesita reunir para adquirir estatuto psicoanalítico; Héctor Yankelevich propone: “Esta noción sólo puede ser analíticamente comprendida si se le hace soportar la identidad entre la huella y el rasgo”¹⁴ —freudiano, agregamos—

Entonces a partir de esta noción de falo como significante y también como letra se podrá plantear un modo de entender lo que es un concepto para el psicoanálisis. Recapitulemos: un significante se define por su no-identidad a-si-mismo; por eso el significante es pura diferencia consigo mismo y con los demás. En cambio, una letra se determina como siendo aquello que es; por eso es indivisible en su identidad.

Afirmamos entonces que un concepto, en psicoanálisis, es la puesta en relación de la identidad en sí misma de la letra y de la no-identidad en sí mismo del significante.¹⁵

¹² Ib. p. 60. Párrafo reorganizado y adaptado a nuestros intereses.

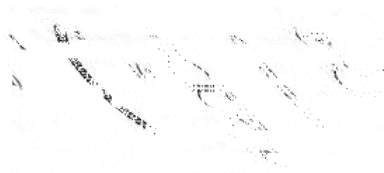
¹³ Ib. p. 62.

¹⁴ Ib. p. 66.

¹⁵ Ib. p. 67.

III

Estos son los hilos que se irán trenzando en el seminario que nos ocupa, haciendo posible situar el objeto a en tanto letra, con su función algebraica, pero como efecto de las operaciones del significante. Trataremos de seguir a Lacan en este intento en la clase del 09 de enero de 1963¹⁶, donde encontramos diecisiete modos en que trata de circunscribir, situar y hasta nos atrevemos a decir, siguiendo su indicación: inventar y donarnos el objeto a . Veamos punto por punto estas diecisiete vías que encontramos en que navega Lacan en dicha clase.



1) Ubica el objeto a y la angustia en el espejo: el objeto no es sólo el reverso de la angustia. En el camino de la angustia lo que ha designado es el estatuto del a , coronando la imagen real del florero, que simboliza el continente narcisista de la libido. Este puede ser puesto en relación con la imagen del cuerpo propio, $i'(a)$ por intermedio del espejo del Autre.

Entre el continente narcisista de la libido $i(a)$ y la imagen del cuerpo $i'(a)$ se produce la oscilación que Freud llama reversibilidad entre libido del cuerpo y del objeto. En esa oscilación la señal de la intervención del a es la angustia. Dice que este objeto sólo funciona en correlación con la angustia. Este objeto a es externo a toda definición posible de objetividad —este seminario nos aportará la diferencia entre objetividad y objetalidad—

2) La angustia —nos enseñó Freud— desempeña en relación con *algo* la función de señal. Lacan, por su parte, dice que es una señal en relación con lo que ocurre respecto de la relación del sujeto con el objeto a en toda su generalidad. El sujeto sólo

¹⁶ Jacques Lacan, Capítulo VII “No sin tenerlo”, en *El Seminario. Libro 10. La angustia*, 1º edición. Buenos Aires, Paidós, 2006, pp. 97-111.

puede entrar en esta relación por la vacilación de un cierto fading. La angustia es la señal de ciertos momentos de esta relación.

3) Este objeto lo designa con una letra, algébrica que tiene su función: nos permite reconocer la identidad del objeto en las diversas incidencias en las que se nos manifiesta. La notación algébrica tiene precisamente la finalidad de ofrecer una localización pura de la identidad —a diferencia de la palabra—. Designar el a con la palabra objeto es hacer uso metafórico de dicho termino porque está tomada de la relación sujeto-objeto, pero el a es un objeto externo a toda definición posible de objetividad.

4) Habla del objeto en el campo de la ciencia. Plantea que la misma dificultad que tiene la ciencia con el objeto, la tiene con el cuerpo. ¿Cómo dar su estatuto correcto a la experiencia?

Remitimos en principio aquí a la articulación que hemos hecho respecto al psicoanálisis y la ciencia en el capítulo uno de nuestra tesis. A ella la continuamos aquí al plantear que nuestra experiencia nos mueve a considerar la incidencia del significante como anterior a la constitución del sujeto. El problema es el de la entrada del significante en lo real y situar cómo de ello nace un sujeto.

Nuestro cuerpo es lo que le permite al significante, encarnarse. Pero este cuerpo no es tomado desde la estética trascendental; tampoco en el sentido de la *res extensa* de Descartes; tampoco nos es dado como forma pura y simple en el esquema del espejo. La función del a está en el paso de la imagen especular al doble.

5) ¿Cómo se efectúa la transformación del objeto que convierte a un objeto —situable, localizable, intercambiable— en esa especie de objeto privado, incomunicable y, sin embargo, dominante que es nuestro correlato en el fantasma? ¿Dónde se sitúa exactamente el momento de esta mudanza, transformación, revelación? Para ello requerimos reconstruir para nosotros la estética trascendental que conviene a nuestra experiencia. El esquema del espejo permite designar el lugar y explicar lo que en él ocurre.

6) La angustia no es sin objeto. —no carece de..., o no deja de tener... *elle n'est pa sans objet*—. Este *no sin*, ya lo utilizó para designar la relación del sujeto con el falo: él no deja de tenerlo. No es sin tenerlo, pero en otra parte ahí donde está, eso no se ve. Debajo del intercambio de mujeres hay falos que van a llenarlas. Es preciso que no se vea que es el falo lo que está en juego, ya que si se ve, angustia; en este punto se sitúa el complejo de castración.

7) Una vía...La castración: en ella el acento del corte ha de tener toda su importancia. Por ejemplo, en la incidencia psíquica de la circuncisión; en un trabajo de Nünberg, habla de la circuncisión y sus relaciones con la bisexualidad. Es precisamente este común denominador del corte lo que permite llevar al campo de la castración la operación circuncidante.

Si se admite que se cumpla esta amenaza —de castración— estará en el campo operatorio del objeto común, intercambiable, estará allí entre las manos de la madre que lo habrá cortado y esto será ciertamente lo extraño de la situación. En los sueños podemos encontrar testimonios de este estatuto del objeto; como en sueños de sección del miembro, el sueño del fontanero en Juanito. Este vuelco nos permite oponer esos dos tipos de objetos. En el campo de la pertenencia hay dos clases de objetos: los que se pueden compartir y los que no. El estatuto de ambos —los que se pueden compartir y los que no— se basa enteramente en la competencia —rivalidad y acuerdo—. Son objetos contables, objetos de intercambio, pero también hay otros...

8) Los ceñimientos a partir del *estadio del espejo*:

a) De entrada, nos encontramos con el plano de la primera identificación —con la imagen especular— desconocimiento original del sujeto en su totalidad.

b) Luego está la referencia transitiva que se establece en su relación con el otro imaginario, su semejante. Es lo que hace que su identidad se distinga siempre mal de la identidad del otro.

c) De ahí la introducción de la mediación de un objeto común, —objeto de competición cuyo estatuto corresponde a la noción de pertenencia —es tuyo o es mío.

El falo es el más ilustre de estos objetos, debido a la castración. Hay también equivalentes de este falo: el escíballo —del griego *skybala*, excrementos; excrementos duros y redondeados que se acumulan en el intestino a consecuencia de un estreñimiento rebelde— el pezón. Y —aunque Lacan no los ubica en este momento del seminario, por nuestra parte los incluimos—: la voz, la mirada.

Cuando estos objetos entran en el campo de lo que se comparte, cuando aparecen allí y se vuelven reconocibles, la angustia nos señala la particularidad de su estatuto. Son objetos anteriores a la constitución del estatuto del objeto común, comunicable, socializado; he aquí de qué se trata el objeto *a*.

Estos objetos —falo, escíballo, pezón, mirada, voz— se corresponden a las cinco formas de la pérdida que Freud designa en *Inhibición, síntoma y angustia* como los momentos principales de la aparición de la señal.

9) Otra vía...La cuestión fisiológica de la sexualidad femenina y la impotencia masculina. En el campo de la elección del objeto de amor, la referencia al objeto primordial —la madre— es considerada capital, y su incidencia una criba.

La criba es un utensilio que se emplea para limpiar el grano —principalmente del trigo— de la paja, el polvo y otros sólidos no deseados con que se haya mezclado. A esta operación se la llama ahechar. La criba sencilla, que también se llama harnero, zaranda, cribo y juera, se compone de un aro ancho y delgado de madera y de un fondo diversamente agujereado y de diferentes materiales, según la operación y la especie de grano a que se destina.

-La atracción que reviste al objeto con el glamour, el brillo deseable, el color — así es como se designa en chino la sexualidad- preferencia, hace que el objeto se torne estimulante en el plano de la excitación.

-Este color y preferencia se sitúa del lado de $i'(a)$ en el nivel de señal que puede ser igualmente el de la angustia. Se sitúa mediante la conexión con el investimento erógeno original que hay aquí en *a*, presente y oculto a la vez.

-O bien lo que funciona como elemento discriminativo en la elección de objeto de amor se produce en el *yo* —del otro lado del espejo en el plano del encuadramiento del objeto— por una *Einschränkung*, un estrechamiento, una

limitación del campo de interés libidinal que excluye cierto tipo de objeto precisamente en función de su relación con la madre.

Estos dos mecanismos están en los dos extremos de la cadena que empieza en inhibición y termina en angustia. Entre la inhibición y la angustia corresponde distinguir dos mecanismos diferentes y concebir cómo pueden uno y otro intervenir en todo el espectro de la manifestación sexual, incluyendo la transferencia.

10) La transferencia: la dimensión sincrónica de la transferencia está en relación a la posición del analista a través de la cual el objeto parcial ocupará el espacio que determina dicha posición: la metáfora del leño; la función del *Ágalma* en el discurso de Alcibíades.

11) El límite de Freud: la no percepción —de lo que debía ser propiamente analizado en la relación sincrónica del analizado con el analista— respecto a la función del objeto parcial. Por eso Freud nos designa en la angustia de castración el límite del análisis: él seguía siendo para el analizado el lugar de ese objeto parcial: he ahí su fracaso con Dora y con la *Joven Homosexual*. El complejo de castración —para el hombre— y el *penisneid* —para la mujer— es el límite donde se detiene el análisis finito con Freud. También se halla allí el principio del análisis que Freud llama *unendliche*, indefinido, ilimitado (no infinito). Si se instituye este límite es en la medida en que algo ha sido revelado de una forma parcial, y Lacan puede plantearse la cuestión de saber cómo es analizable.

Un analista que conduce sus análisis de obsesivo en torno a la envidia del pene, cubre el campo de la interpretación que debe hacerse de la función fálica en el nivel del Otro con el fantasma de felación. Centrar un análisis en ese fantasma no puede ser exhaustivo, pues coincide con un fantasma sintomático del obsesivo —el hombre de las ratas con su erección frente al espejo abre la puerta al fantasma imaginado de su padre muerto, para presentar ante el espectro el estado actual de su miembro—. Al analizar lo que está en juego tan solo en el plano del fantasma de felación del analista, se le permitiría al sujeto, incluso se le animaría a adoptar en esta relación fantasmática el papel del Otro, bajo el modo de presencia constituido aquí por la muerte, ese Otro que contempla fantasmáticamente la felación.

12) Consideraciones topológicas sobre la función de la identificación en el plano del deseo, o la identificación histérica.

-El borde —del florero— y la transformación que puede producirse en dicho borde.

-El *cross-cap* da la posibilidad de concebir intuitivamente la distinción entre el objeto *a* y el objeto común, construido a partir de la relación especular.

-Imagen especular: la imagen especular es distinta de aquello que representa: la derecha se convierte en la izquierda y viceversa. (Dando vuelta el guante).

-El yo es una proyección de una superficie, nos dice Freud. Por tanto, es en términos topológicos, de pura superficie como debe plantearse el problema.

13) Lacan construye una banda de Moebius, partiendo de un cinturón. Una hormiga atravesaría de una de las caras aparentes a la otra sin necesidad de atravesar el borde. La banda de Moebius es una superficie de una sola cara, y a una superficie de una sola cara no se le puede dar la vuelta. Siempre será idéntica a sí misma. Con esto puede situarse lo que llama no tener imagen especular. Recordemos que la letra *a* permite —con la notación algébrica— darnos una localización pura de la identidad. Ahora también la banda se nos presenta como idéntica a sí misma.

14) En el *cross-cap*, cuando se aísla una parte mediante una sección, un corte, con la condición de cerrarse sobre sí tras incluir el punto agujereado de la superficie, queda una banda de Moebius. ¿Cómo se pasa del plano proyectivo al ocho interiores? La superficie residual se puede materializar bajo la forma denominada: ocho interiores. Esta parte residual, aquí está —dice Lacan— la he construido para ustedes, la hago circular. Esto es el *a*. Se lo doy como una hostia, porque luego se servirán de él. El *a* minúscula está hecho así.

15) El a está hecho así como producto de un corte, cualquiera sea: el corte del cordón, el de la circuncisión; queda tras el corte algo comparable a la banda de Moebius, que no tiene imagen especular.

16) Retomando el florero, en un primer tiempo, dicho florero tiene su imagen especular que es el *yo ideal* constitutivo de todo el mundo del objeto común. Añadan abajo la forma de un *cross-cap*; luego separen, en este *cross-cap*, el pequeño objeto a . Queda adjuntada a $i(a)$ una superficie que se une como la banda de Moebius. A partir de este momento todo el florero se convierte en una banda de Moebius.

17) La imagen especular se convierte en la imagen extraña e invasora del doble. He aquí de qué se trata en la entrada del a en el mundo real al que no hace otra cosa más que volver. Fuera del campo visual no tiene más que un agujero, ya que solo hay un borde; si lo miran tiene el aspecto de tener dos. Esta ambigüedad entre el uno y el dos, es una ambigüedad relacionada con la aparición del falo en el campo del sexo y de la aparición onírica. Allí donde aparentemente no hay falo real, su modo ordinario de aparición es aparecer bajo la forma de dos falos.

Estos han sido los 17 modos que hemos encontrado en esta clase decisiva, en el sentido de la invención del objeto a , en que Lacan aborda la producción de dicho objeto. Tanto teóricamente como en la clínica, ya que esta invención lacaniana será pletórica en consecuencias para la clínica psicoanalítica.

IV

Una de ellas, situada allí mismo por Lacan, en relación al final de análisis para Freud y este ir más allá a que se aventura él, y por lo tanto nos invita a nosotros también a hacer como él: ir más allá del padre. A la pregunta que ya planteamos antes¹⁷ respecto al objeto de la pulsión en Freud y el objeto a en Lacan, podemos aportar ahora ésta respuesta a la que arribamos aquí, acerca de este ir más allá del padre freudiano que se propone Lacan. Para ello deberemos hacer una lectura de la clase única del seminario interrumpido por su excomunió, al que tituló *Los nombres del padre*.

¹⁷ ¿El objeto de la pulsión en Freud, es el objeto a de Lacan?

Dicha clase la pondremos en diálogo, en el próximo capítulo, con el seminario *RSI*; bástenos aquí ubicar este movimiento lacaniano de la pluralización del Nombre-del-Padre cuyo origen es la religión cristiana, y de allí de donde lo extrae Lacan. En este sentido Héctor Yankelevich propone: “[...] releer en la Torá -y aún en el Zohar- las letras que de allí extrajo —Lacan— para sostener una teoría del padre más allá de su metáfora”¹⁸

Este objeto *a* ¿Qué relación, o qué lugar ocupa respecto de la religión, la ciencia —o su consecuente función *psi*¹⁹—? Porque si bien nos ocuparemos en el próximo capítulo del pasaje del nombre del padre a los nombres del padre, extraídos ambos —en singular y en plural— de la religión cristiana el primero y judaica el segundo, aquí cabe situar la relación de este objeto *a* con la religión y en particular la función que respecto a ella ha tomado la ciencia moderna. “¡Dale tu cuerpo a la medicina!” nos dice Gerard Pommier en *Los cuerpos angélicos de la Posmodernidad*²⁰ en un planteo respecto a cómo la ciencia en la posmodernidad ocupa el lugar de la religión. La nueva religión sería la ciencia y si consideramos el planteo de Lacan —que el sujeto que el discurso de la ciencia forcluye es el del que se ocupa el psicoanálisis— podríamos decir, siguiendo a Pommier, que la ciencia como nueva religión forcluye el sujeto del que se ocupa el psicoanálisis.

Entonces continuamos circunscribiendo el objeto *a* entre ciencia y religión, pero también en relación a la función *psi*, en tanto las psicologías se pondrían, epistemológicamente hablando, en la órbita científica. Para hacer ese distingo situemos el objeto *a* en la hipnosis a partir de la joven homosexual de Freud.

Veamos cómo este objeto *a* produce su incidencia en la hipnosis: “¿Qué ocurre en la hipnosis? El sujeto, en el espejo del Otro, es capaz de leer todo lo que se encuentra ahí, en el pequeño florero punteado, es decir, todo lo que es especularizable, [...] La única cosa que no se ve en la hipnosis es precisamente el propio tapón o la mirada del hipnotizador, a saber, la causa de la hipnosis”.²¹ Dicha mirada, podríamos situarla en tanto objeto parcial no-especularizable, desprendida del cuerpo causa la hipnosis, pero

¹⁸ Héctor Yankelevich, *Ensayos sobre autismo y psicosis*, 2º edición. Buenos Aires, Letra Viva, 2010, p. 20.

¹⁹ Expresión que adeudamos a Jean Allouch, *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?*, 1º edición. Buenos Aires, El cuenco de plata, 2007.

²⁰ Gerard Pommier, *Los cuerpos angélicos de la posmodernidad*, 1º edición. Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.

²¹ Jacques Lacan, *El Seminario Libro 10 La angustia*, op. cit., p. 125.

quedando por fuera; fuera del campo de lo que el sujeto puede leer en tanto especularizable en la hipnosis.

Con ello ubicamos la hipnosis en la clínica, ya que estamos tratándola desde el punto de vista de la incidencia del objeto *a*. Tomándola como una posición de hipnotizada a la de la *joven homosexual*, —si se nos permite la ocurrencia— la que lee Freud en el tratamiento que con él ocurre, ya que: “De entrada, la sensación que tiene Freud es de que, por espectacular que sea el avance que la paciente haga en su análisis, todo le pasa, por así decir, como el agua por las plumas de un pato [...] Me detengo, tropiezo, dice, con algo similar a lo que ocurre en la hipnosis”,²² la joven homosexual estaba respecto de su Dama en una posición hipnotizada, en el sentido que con Freud le podemos dar a la hipnosis en tanto enamoramiento menos la satisfacción sexual.

Lo interesante de este caso para nuestros intereses, es el modo en que la joven se deja caer, se arroja a las vías del tren —fuera de funcionamiento— cuando, dice Lacan en el seminario *La angustia*, ocurre la súbita puesta en relación del sujeto con lo que él es como *a*:²³ condición, esta, esencial para la producción de un pasaje al acto.

En consecuencia, la reducción del sujeto a lo que él es como objeto *a*, —objeto mirada que causa la hipnosis— quedando por fuera de lo especularizable y que el sujeto puede leer en la hipnosis. Es en relación a esa mirada en tanto objeto *a* que se produce el pasaje al acto que conducirá con la *joven homosexual* al diván de Freud. Lo que no implica una entrada en análisis.

Porque si bien un análisis deshipnotiza, despierta, qué ha ocurrido aquí con la joven homosexual... ¿Es el pasaje al acto una salida de la hipnosis? Responderíamos que sí... si aceptamos que una salida de la hipnosis no implica que el sujeto se deshipnotice; sale de la hipnosis —en tanto cambia la constelación de las relaciones del sujeto con los otros— como lo sitúa Allouch en *La sombra de tu perro*:

Como un amo hegeliano, Sidonie Csillag enfrenta el riesgo de muerte y (re)conquista así su dominio. Por más extremo que haya podido ser, su gesto no deja de estar en perfecta conformidad y continuidad con lo que ella hace al amar a Léonie von Puttkamer. No hay allí ninguna extrañeza, ninguna disparidad subjetiva, ningún sentimiento que sin prever el acto provenga de otra parte, razón por la cual identificarlo como un pasaje al acto termina siendo una equivocación. Su gesto (de dejarse caer) le ofrece a Sidonie Csillag exactamente lo que quiere, lo que supo querer y lo que sigue queriendo. [...] la identificación de Sidonie Csillag como objeto petit *a* no está allí

²² Ib. p. 125.

²³ Ib. p. 123.

donde Lacan la sitúa. Ella no es, como objeto petit *a*, esa mirada paterna indignada que se ha mencionado. No está ahí su dirección. ¿Qué es entonces ella como objeto petit *a*? No una mirada, sino una voz”²⁴.

Dejamos situada la cuestión de que se trata de lecturas algebraicas de la clínica —con las reservas que este término reclama en psicoanálisis— con el objeto *a*. No es nuestra intención decidir si se trata de la mirada, como lee Lacan, o de la voz, como lee Allouch. Se trata de mostrar que es con el objeto *a* que opera el psicoanálisis, en sentido amplio, es decir, opera tanto en la efectuación de una cura, como en las formalizaciones y teorizaciones: práctica y clínica.

Esperamos hasta aquí haber situado suficientemente el modo en que la emergencia del objeto *a* nos permite releer la posición del psicoanálisis respecto a otros discursos, sin descuidar el hecho de que esta emergencia proviene de la experiencia psicoanalítica²⁵ y muy precisamente de la angustia como aquel afecto que no engaña.

Hay una relación temporal —que no es cronológica— que la angustia nos indica respecto a la relación del sujeto con el Otro. La angustia es señal, como nos enseña Freud, señal en el cuerpo —el yo es cuerpo: superficie y proyección de superficie— y la señal de la angustia se produce en el yo; pero es señal para el sujeto, nos enseña Lacan, “¿Señal de qué? de que el sujeto quede advertido de un deseo, una demanda que no concierne a ninguna necesidad; concierne al ser mismo: “me pone en cuestión”.

Pero dicha señal no está dirigida a mí como presente, se dirige a mí como esperado, como perdido; y para que el Otro se reencuentre allí, solicita mi pérdida. Eso es la angustia: el deseo del Otro no me reconoce, ¡me pone en cuestión! Me interroga en la raíz misma de mi propio ser como *a*, como causa de ese deseo, y no como objeto, y puesto que eso es lo que busca en una relación de antecendencia, nada puedo hacer para romper ese apoderamiento salvo comprometerme en él.

Esta dimensión temporal es tanto la de la angustia como la de la dimensión temporal del análisis; esa dimensión de la espera es la que suscita el deseo del analista, soy tomado en eso en la eficacia del análisis. Por lo contrario: que el analista hiciera de mí un objeto —que el yo bien lo quisiera— esa es la dimensión de la resistencia.

²⁴ Jean Allouch, *La sombra de tu perro. Discurso psicoanalítico-Discurso lesbiano*, 1º edición. Buenos Aires, El cuenco de plata, 2004, pp. 97-98.

²⁵ Experiencia se diferencia de experimento en el punto en que este es repetible, y aquella no.

V

Ahora bien, planteado así —que esta dimensión temporal de la angustia, es la dimensión temporal del análisis—, podría suscitar ciertas confusiones, dado que arribar allí, a ese objeto que fui para el Otro, requiere un franqueamiento, nos arriesgamos a decir, otras dimensiones temporales, y a veces a interrogarnos si están o no dadas las condiciones para que ello pueda ocurrir. Para ilustrar esta cuestión leamos una presentación de enfermos llevada a cabo por Lacan.

En dicho dispositivo Lacan entrevista al Sr. H, de 22 años de edad, quien ingresa al hospital por un intento de suicidio: usó una cadena, quería colgarse. ¿Piensa que eso es una solución? Le pregunta Lacan, a lo que el Sr. H responde: *para mí no hay solución.*

¿De qué problema se trata? Abre su presentación temblando y pronunciando éstas palabras: desde muy pequeño me he puesto ropa de chica, a escondidas. Por lo tanto, sabe esconderse, está seguro que sus padres no lo sabían. Le da felicidad interior, del corazón, llevar la ropa puesta en su cuerpo, pero no puede olvidarse de que es un hombre, de eso es muy consciente, dice.

Aquí sí esconder su cara de hombre ya le es imposible: mi cara, dice, no puedo esconderla bajo la ropa. Por eso quiere hacerse realizar cirugías estéticas que embellezcan su rostro, la barbilla, la nariz y la depilación de la barba. Las últimas palabras que pronuncia en la presentación son las siguientes: *No puedo decir que se tenga un rostro de mujer después de una operación así, pero ayuda bastante.*

¿De qué operación podría tratarse, si leemos polisémicamente dicha palabra?

Esta posición sin solución entre la felicidad interior —de llevar ropas de mujer— y un rostro de hombre —que se presenta sin poder esconder—, nos permitirá leer las posiciones sexuadas en la estructura de la angustia. La singularidad del Sr. H, comandará dicha lectura.

Lacan le pregunta: - ¿Qué solución encuentra si está enfermo por ser un hombre?

Sr. H.: - Continuar tomándome por mujer y olvidar mi personaje, esperando que no tenga angustia por ser un hombre.

Lacan: Porque ¿A qué llama angustia?

Sr. H.: Para mí ser un hombre es terrible.

Lacan: Es terrible, pero tiene que hacerse a la idea.

Sr. H.: Eso no lo puedo admitir, ser un hombre. Por eso quiero suicidarme, además.

Estamos aquí en el terreno de la angustia. La intervención de Lacan parece de un pulso perfecto, justa, palabra por palabra: tiene-que-hacerse-a-la-idea... de ser un hombre. Es decir, no se es un hombre, sino que un hombre puede hacerse a la idea de hombre. “En el reino del hombre siempre tenemos la presencia de cierta impostura” nos dice Lacan.

El Sr. H al final dice que se trata de una operación; en este sentido "dejar ver su deseo para el hombre es dejar ver lo que no hay", y el rostro del Sr. H no puede esconderse, de su rostro siempre hay, podríamos decir. Por otro lado, "en el reino de la mujer si algo le corresponde es el disfraz", pero tampoco el disfraz funciona —como máscara que oculta su ser hombre— ante los otros pequeños que lo miran en la calle.

Hace falta mucho trabajo para arribar allí, y es donde el Sr. H no se encuentra: en la elección, en la operación de una posición u otra respecto a la lógica del falo. "La función fálica en el hombre se halla marcada por un signo menos (-), que hace que su ligazón con el objeto deba pasar por la negativización del falo por medio del complejo de castración: necesidad del estatuto de $-\phi$ en el centro del deseo del hombre". El Sr. H se encuentra muy lejos de esa negativización. Por allí no avanza.

¿Qué nos enseña Lacan en el seminario de La angustia, que nos permita leer la posición del Sr. H?

Nos da una matriz, una estructura agujereada que concierne al sujeto en su posición sexuada. Es decir, del lado hombre o del lado mujer el sujeto se las arregla de forma distinta con aquello que hace al fracaso sexual del hombre, tal como lo dice en este momento.

Lo que se puede leer en el Sr. H es que no está en este tiempo lógico del falo, por así decir, sino que está justamente en ese “tiempo anterior”, el tiempo matricial pre-subjetivo. Lo que no quiere decir que no haya posibilidad de sujeto, sino que la pregunta sería ¿dónde está?

La estructura de la angustia concierne al Otro en tanto carente que un significante. Sin embargo, hay un significante, el falo, que Lacan sitúa en la intersección de los círculos de Euler, dejando Hombre para uno de los círculos y Mujer para el otro mientras que el falo queda situado en la intersección.

En relación al Otro, aquí el falo no organiza una elección de género por así decir, —aludiendo aquí a la interpelación de las teorías de género al psicoanálisis—, sino que la opción estaría dada por una exclusión: o el Otro o el falo. Esa es la alternativa que plantea el falo para cada uno de los sexos. Para producir esta exclusión mediada por una *o*, es necesario el vaciamiento del campo de intersección, es decir la producción de $-\phi$, que decíamos que el Sr. H no puede realizar: de su rostro de hombre siempre hay, no se puede esconder.

En cambio, dice Lacan, "si ese campo que sería necesario que esté negativizado, se positiviza, el *o* cobra otro sentido que quiere decir que uno es sustituible por el otro en todo momento", el falo es sustituible por Otro en todo momento. No se excluyen el Otro y el falo, sino que se producen sustituciones. El falo puede ir al lugar del Otro, y el Otro al lugar del falo.

Para dar cuenta de esta sustitución Lacan recurre al recorrido budista —la *Avalokiteçvara*, para los tibetanos — en su completa ambigüedad sexual: cuanto más se presenta al *Avalokiteçvara* como macho, más aspectos femeninos cobra.

Se trata de un ser-imagen, sobre cuyo encuentro se despliega un camino de salvación: el budismo. "Aquí el problema es comprender de qué modo puede encontrar pasaje esa alternativa del deseo y el goce. Si hay un pasaje ahí donde la antinomia se cierra, es porque ya estaba allí antes de la constitución de la antinomia". Es decir, se trata de poder situar en germen en esta "anterioridad" la posibilidad del pasaje de la sustitución del Otro por el falo, a la exclusión: el Otro o el falo, posibilitada por la negativización del ϕ , es decir: la castración.

¿Es nuestro Sr. H una *Avalokiteçvara*, pero que cuanto más se presenta como mujer, más aspectos masculinos cobra?

Si se trata de la posición femenina, en el dominio del goce, una mujer se muestra algo superior por el hecho de que su lazo con el nudo del deseo es mucho más flojo, ¿Por qué? porque el estatuto del $-\phi$ en el centro del deseo, para la mujer no es un nudo necesario.

Aquí podemos situar la función del deseo del analista, ya que la posición femenina —más simplificada con el deseo del Otro— "permite a una mujer hallarse en una relación más libre que se manifiesta cada vez que ella aborda el campo de la contratransferencia".

Si nos situamos del lado del analizante en posición femenina, Lacan nos dice que lo que una mujer demanda a un analista —en un análisis conducido de acuerdo con Freud— es un pene, pero para funcionar mejor que el hombre.

"Sin el análisis, esta posición femenina conduce a superar la *envidia del pene* ofreciendo al deseo del hombre el objeto de la reivindicación fálica, es decir, el objeto no detumesciente que sostenga su deseo, hacer de sus atributos femeninos los signos de la omnipotencia del hombre, esto es la función de la mascarada femenina: tomar a su cargo el fracaso del Otro. Este sería un callejón sin salida del deseo si no existiera la apertura de la angustia".²⁶

"Porque el falo no realiza el encuentro de los deseos —masculino y femenino—, salvo en su evanescencia, el vaciamiento de la intersección, por eso pasa a ser el lugar común de la angustia". Con este lazo entre falo y angustia es que podemos decir con Lacan que la angustia sea la verdad de la sexualidad, siendo el precio de esa estructura la castración.

"El seminario X es un homenaje de Lacan a la mujer castradora. Se oye la enunciación misma de Lacan: si una mujer suscita mi angustia es porque quiere mi goce, o sea gozar de mí; sólo lo alcanza castrándome. Los dos se angustian, pues"²⁷ ¿Castración de qué, si allí no hay nada para castrar? No hay objeto para castrar, para eso "haría falta que el falo estuviese allí, pues sólo está allí para que no haya angustia. Allí donde el falo es esperado como sexual, nunca aparece más que como falta, que lo hace instrumento de la potencia".

Pues bien, esto es lo que no está saldado para el Sr. H. El falo no es instrumento de potencia, es presencia innegatizable, si se nos permite la expresión.

Esta es la matriz, la estructura que sitúa la angustia y que condiciona el fracaso sexual. Allí creemos poder situar al Sr. H, en una indeterminación en esta matriz presubjetiva. Sabatino "Cacho" Palma aporta con su fabricación²⁸ la relevancia de una seria dificultad en la relación al significante por parte del Sr. H. En lo que venimos desarrollando estaría situado en "cierta anticipación que pone en juego una tensión especular que erotiza tan precozmente y tan profundamente el campo del insight" nos

²⁶ No pocas mujeres que se dicen feministas, prescinden de sus atributos femeninos, ¿es el precio que pagan para no hacer signo de la omnipotencia del hombre? De hecho, asumen sobre sí la impostura masculina —para funcionar mejor que el hombre— prescindiendo de la mascarada.

²⁷ Pablo Zöpke, *Rigodón*, 1º edición. Rosario, Ediciones de las 47 picas, 2009, p. 12.

²⁸ En el seminario La fábrica del caso a cargo de Pura Cancina durante el año 2015 en la Escuela de Psicoanálisis Sigmund Freud-Rosario.

dice Lacan: "el ojo instituye la relación fundamental del deseable en cuanto siempre tiende a hacerse desconocer, en la relación con el otro, que bajo ese deseable hay un deseante". Allí se encuentra fuertemente tomado, pregnado el Sr. H.

Veamos cómo podría situarse esta matriz y cómo surgen en la presentación.

Encontramos una intervención fuerte por parte de Lacan: - *Pero usted sabe que no puede devenir mujer.*

Es una intervención que llama la atención por lo sentenciosa. A la que Michelle Corinne —nombre con el que Pura Cancina con su fabricación, propone nombrar el caso— dice: *Lo sé, pero...igual se puede tener la apariencia de una mujer.* —¡Como si hubiera leído a Lacan!— No hay mujer verdadera sino un hacerse mujercita, se decía en las reuniones de fábrica.

Por nuestra parte leemos que —aun teniendo en cuenta todas las diferencias entre el dispositivo de una presentación de enfermos con las de las coordenadas de un análisis—en esta intervención Lacan le soltó la mano, como él mismo dice en algún lugar respecto a Freud con *la joven homosexual.*

¿Por qué leemos que Lacan le suelta la mano a Michelle Corinne? Por dos relatos que este produce durante la presentación. Uno de la época de la adultez y otro como recuerdo infantil —posibilitado por su madre, en el marco de un proyecto de escribir un libro sobre su vida de travesti, que rompió poco antes de ingresar al hospital—.

Tal como Freud nos enseña en el caso Emma —la del pastelero— el primer recuerdo que aparece en el relato es el segundo en el sentido cronológico; el segundo en el relato es el primero en los sucesos diacrónicos.

El primero en el relato: tenía alguien a mi lado que admitía que fuera una mujer. Entonces llegaba a olvidar que era un hombre. Esto lo dice como respuesta a lo que le pide anteriormente Lacan: -Explique a lo que llama sentirse mujer.

Michelle cuenta cuando conoció a A. A es una mujer con quien convivió, y llegó a expresar: *vivíamos como dos tortilleras.* Le contó sus deseos femeninos. —Reparemos en la expresión: deseos femeninos; nos evoca aquí el equívoco posible entre deseo a una mujer, y deseo de una mujer—. Diferenciación que hace referencia a una posición masculina o femenina, sin embargo, en tal sentido permanece aquí indeterminada.

La segunda escena en el relato de la presentación —que es la primera en el tiempo— es un recuerdo de infancia, que da origen al nombre Corinne: *conocí muy bien a una niña que tenía seis años, que se llamaba Corinne. Después de eso no he conocido a nadie, a ninguna chica que se llamara Corinne. Es un nombre que me gusta, entonces me lo he puesto.*

Este fragmento nos trae resonancias del niño que enuncia: tengo tres hermanos, Pablo, Ernesto y yo. “Vemos el nivel donde —antes de toda formación del sujeto, de un sujeto que piensa, que se sitúa en él— algo cuenta, es contado, y en ese contado ya está el contador” Nos dice Lacan en el seminario de *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. En el punto en que nos incita a no ignorar el terreno de la lingüística, cuyo modelo es el juego combinatorio que opera espontáneamente, por sí solo, de manera presubjetiva, y que es la estructura que le da su *status* al inconsciente; pero dicha estructura no confunde con el inconsciente, que es otra cosa.

Entonces tenemos en esta escena infantil una matriz, por así decir, presubjetiva, en la que algo de la posición femenina se podría escribir, si Corinne lograra contarse como “una chica que se llamara Corinne”, tomando su expresión. Sin embargo, nos dice: “no he conocido a ninguna chica que se llamara Corinne”.

¿Qué lugar habría aquí para un analista? En otras palabras: el lugar de esta niña de quien toma el nombre —sin contarse como nombrada por ese nombre, sino que lo lleva puesto— y el lugar de *A* —letra cara para la formalización lacaniana—, como alguien a su lado que admitía que fuera una mujer, ¿podrían constituirse como lugares posibles para una transferencia? Se trata de una niña y una mujer, en ambos lugares.

Sin embargo, encontramos que Lacan sentencia: Pero usted sabe que no puede devenir mujer. Por eso llamamos a esa intervención: soltarle la mano. Por otro lado, en el seminario décimo, *La angustia*, Lacan mismo señala que “es contratransferencia todo aquello que, de lo que recibe en el análisis como significante, el psicoanalista reprime”. Entonces la noción de contratransferencia queda subsumida bajo el concepto de transferencia, que es de la que estamos tratando de elucidar sus posibilidades en este caso.

Retomamos después de este planteo la función deseo del analista en la estructura de la angustia; volvemos a formular nuestra cuestión ¿están hasta aquí dadas las

condiciones para que la dimensión temporal de la angustia se ponga en juego en un posible análisis? ¿Hay alguna señal de angustia? Es muy difícil de determinarla.

Cuando comienza la presentación el Sr. H tiembla. ¿Esto nos alcanza para situar ahí una señal en el cuerpo, señal de angustia? Esto queda para nosotros como pregunta, puesto que justamente la posición del falo “positivizado” en el Sr. H, dificultaría la manifestación de la angustia.

El lugar de ese otro imaginario, especular, quizá lo ocupa un monito que tiene el Sr. H al que llama *mi bebé*. Duerme con él, cuando está con él dice que quiere desplegar todas las cualidades de una madre; "pero ese niño no tendrá padre ni madre" lee el Dr. Cz, que escuchó la presentación.

Por nuestra parte conjeturamos que también la maternidad podría ser otra posibilidad, en germen, de realización de cierta feminidad posible; sin embargo, Lacan cierra la presentación diciendo que si intentamos un análisis en este caso: “sólo haríamos una monería psicoanalítica. Precisamente por eso pienso que no hay ninguna esperanza”.

Si la angustia es la única traducción subjetiva del objeto *a*, nuestra lectura es que allí radica la dificultad de un tratamiento posible con el Sr. H. en que no logra traducir subjetivamente el objeto *a* como causa del deseo.

VI

En este punto nos es necesario retomar lo que planteamos en el capítulo cinco respecto al fetiche y cómo allí lo sitúa Lacan para dar cuenta de la relación simbólico-imaginario. Lo retomamos en el punto en que nos aportaría más elementos para pensar la pregunta sobre el objeto de la pulsión en Freud y el objeto *a* en Lacan.

Según el planteo general de nuestra tesis no coincidirían punto por punto el objeto de la pulsión freudiano con el objeto *a* de Lacan. Entonces tratemos de precisar qué le aporta Lacan la pulsión freudiana.

A diferencia de lo que nos enseña la tradición filosófica en torno a Husserl, este objeto *a* no puede concebirse como un *noema*²⁹, por lo tanto, al plantear este objeto *a* como causa del deseo, no se trata de la noción de causa de la física, ni la perspectiva subjetivista la que le aportará las coordenadas para situar que el objeto no se halla

²⁹ Ningún pensamiento de algo que se haya vuelto hacia algo.

"adelante", como la zanahoria para el conejo, sino que el objeto en tanto causa del deseo está "detrás".

Es para situar ese lugar para el objeto *a* que se sirve de la pulsión freudiana. Este nuevo objeto que está inventando Lacan, exige una novedad topológica estructural que es *sensible* en las formulaciones de Freud relativas a la pulsión. Subrayamos sensible porque leemos ahí la marca de la tensión que une y separa a Freud de Lacan; que además nos permite situar el parentesco y la diferencia entre el objeto de la pulsión en Freud y el objeto *a*.

Lacan nos remite a la conferencia 32 de introducción al psicoanálisis donde lee la diferencia entre el *ziel* —fin de la pulsión— y *objekt*. Ese objeto, dice, es muy diferente a lo que se ofrece a primera instancia al pensamiento, ya que ese fin y ese objeto no están en el mismo lugar.

Ese objeto es algo que se sustrae, se desliza; la palabra que usa Freud es *ingeschoben*, que es el mismo término que sirve para *Verschiebung* —desplazamiento—. Entonces entre la meta y el objeto, este se desliza ahí dentro, se sustrae, se desplaza.

También Lacan encuentra en la misma conferencia 32 la oposición entre *äußeres* —externo, exterior— e *inneres* —interior—. Para Freud el objeto de la pulsión se sitúa en el exterior, pero la satisfacción se cumple cuando alcanza el interior del cuerpo. Precisemos aquí que lo que le interesa a Lacan son: los lugares que establecen el objeto y la satisfacción. Con ello no hace sino servirse de estos *lugares* que establece el objeto de la pulsión de Freud, mas no exactamente el objeto.

Con esta precisión plantea la noción de un exterior anterior a cierta interiorización; en ese exterior sitúa el *a* antes de que el sujeto se capte en el lugar del Otro en forma especular, —lo que posibilita la distinción entre el yo y el no-yo—; anterior a esta captación y sirviéndose del lugar del objeto de la pulsión de Freud, entonces, sitúa el objeto *a* como un exterior anterior. A ese exterior pertenece la noción de causa que la ni física ni la filosofía podrían aportar.

Aquí entonces el paradigma es el fetiche en tanto nos revela la dimensión del objeto como causa del deseo, porque lo deseado no es el zapato, por ejemplo, sino que el zapatito causa el deseo que va a ir a engancharse donde puede, sobre aquélla de quien de ningún modo es necesario que lleve puesto el zapato; el zapatito puede estar en los

alrededores, incluso en la cabeza. El zapatito —fetiché— es sólo la condición que sostiene el deseo.

Vemos cómo uno de los abordajes de este objeto tan singular, sin par, como lo es el objeto *a*, Lacan lo ilustra desde el fetiché, y con el deseo sádico; es decir, con la perversión.

Por lo antedicho nos permitimos una reflexión acerca de la incidencia de este invento lacaniano sobre las estructuras clínicas, ya que es la relación a este objeto la que va a determinar la posición del sádico y no al revés. Esto si tomamos la lógica de que es el objeto la causa del deseo sádico que él mismo ignora: hacerse aparecer como puro objeto, fetiché negro. Por lo tanto, se trata, como ya situamos, de un objeto anterior-exterior que causa, y no un objeto que el sádico iría a buscar “adelante” porque es el objeto tangible que desea. Recordemos que el zapatito en tanto fetiché puede sólo estar en su cabeza, sin que fuera necesario que el *partenaire* lo lleve puesto. Nos parece, entonces, crucial para la clínica este modo de situar en ese lugar el objeto *a*.

De diferentes maneras, en este capítulo hemos intentado mostrar cómo es de la angustia que Lacan extrae el objeto *a*, que es también recortado de los orificios del cuerpo, asimismo llamados bordes —la voz, la mirada en el caso de la joven homosexual de Freud—. Pero también hemos visto en el caso del Sr. H, de qué modo puede estar dificultado el paso del goce al deseo si no es situando a la angustia como “media” entre ambos; angustia que allí poníamos en relación a la negativización del falo, $-\phi$, que en el Sr. H no ocurre. Precio este, que debe pagarse —como la libra de carne en *El mercader de Venecia*— por la entrada en lo simbólico.

Formalización que ubica a la angustia como “paso obligado” —si se nos permite la expresión— para pasar del goce al deseo. De allí que el objeto *a* fue en tanto fetiché, que lo planteamos hacia el final del presente capítulo, ya que abre a la perspectiva de los siguientes desarrollos que vendrán en Lacan respecto a la función lógica que va adquirir el objeto *a* en función de Plus de gozar, que en tanto tal lleva en sí implicada la pérdida de ese goce —necesario— para la constitución del sujeto en tanto deseante.

Entonces el pasaje del objeto *a* en tanto causa del deseo —formalizado en el seminario *La angustia*— al objeto *a* en función de Plus de gozar, requerirá una cierta elaboración en relación al goce del Otro —paso de padre del goce a padre del deseo— que intentaremos abordar en el próximo capítulo.

Capítulo 7. ¿Reformulaciones en el paradigma lacaniano?

Mis versos son mis dolores
en seis cuerdas enredaus.

José Larralde “Permiso”

Llegamos hacia estos últimos trazos de la presente tesis con muchos interrogantes respecto a la relación Freud-Lacan. Uno de ellos —quizás el principal— es si con el invento del objeto *a* no se produce la puerta de entrada a una cierta *herejía* por parte de Lacan respecto a Freud; si dicha herejía no es lo que podríamos llamar un cambio de paradigma, tal y como lo venimos articulando durante nuestro recorrido.

Herejía decimos haciendo referencia a la homofonía en francés entre RSI y *hérésie* en tanto que si con la introducción de esas letras en el psicoanálisis Lacan introduciría una herejía respecto de la enseñanza de Freud, mas precisamente respecto del padre *en* psicoanálisis, y *del* psiconálisis.

Demarcamos así dos sentidos: Freud como padre *del* psicoanálisis, y la teorización y el lugar de la función del padre, o las versiones del padre que establece Freud *en* el psicoanálisis. Entonces, Lacan, al ir más allá de los límites que Freud trazó para el fin del análisis, iría más allá de Freud como padre *del* psicoanálisis. Asimismo, cuando Lacan pluraliza los nombres del padre estaría yendo más allá de la noción conceptual, digamos por ahora, que nos legara Freud respecto del padre en el Edipo, en *Totem y Tabú*, por mencionar solo dos registros del padre en Freud.

I

Tomaremos la problemática del padre para plantear la cuestión de la herejía: lo que avanza Freud y lo que introduce Lacan respecto del padre en psicoanálisis y pensaremos si la introducción de los tres —real simbólico e imaginario—, más la invención del objeto *a* y esta *hérésie* de la que trataremos en este capítulo, implican un

nuevo paradigma en el campo del psicoanálisis. Ya que la angustia en las coordenadas de los tres de Freud —inhibición, síntoma y angustia—, es la que le permite a Lacan extraer de ella la “certeza” de que no es sin objeto, y dicho objeto es el *a* en sus diferentes formas, que lo conducen —en el seminario siguiente al de la angustia— a pluralizar los nombres del padre y luego, con el nudo borromeo, situar a sus tres registros *RSI* como nombres del padre. De allí entonces que hayamos tomado la angustia como ese punto que nos permite leer el pasaje de Freud a Lacan.

Vamos a tomar su vigesimosegundo seminario titulado *RSI* de los años 1974-1975, para intentar leer allí las cuestiones que plantea Lacan como por ejemplo si hay necesidad, o no, de una cuarta consistencia para que el nudo borromeo sostenga una subjetividad. Es un debate con Freud, por ello, se ponen nuevamente ese año en una tensión agresiva los tres de Freud —inhibición, síntoma y angustia—, más el complejo de Edipo que hacen a la realidad psíquica —aquí articulados en el nudo borromeo— con los tres de Lacan: Real, Simbólico e Imaginario.

Luego del seminario *La angustia* dicta una única clase de un seminario titulado *Los nombres del padre*, donde produce una pluralización del Nombre-del-Padre que venía formalizando desde los comienzos de su enseñanza a partir de las psicosis. ¿Qué implica esta pluralización en la formalización lacaniana del psicoanálisis? ¿Se trata de un debate con Freud? ¿Va más allá de Freud? En este punto nos serviremos de una lectura de Héctor Yankelevich.

Pero ahora comencemos por orientarnos en los planteos más generales del seminario *RSI*, número 22; para ello tomemos el planteo que Daniel Koren realiza — para *Lacanianana II* bajo la dirección de Moustapha Safouan— respecto de su lectura de este seminario. Koren nos dice que, en él, Lacan trata dos grandes ejes:

- 1) La articulación borromea de los tres registros: cómo hacer que los tres se sostengan anudados, y también cómo distinguirlos. En términos del nudo la pregunta sería ¿nudo de tres o nudo de cuatro?
- 2) La cuestión del nombre del padre —y los nombres del padre— en su relación con la nominación.

Estos dos grandes ejes abren la vía a varias cuestiones que aborda el seminario y por los que va transitando Lacan en su elaboración. Uno de ellos es saber si se puede

fundar el psicoanálisis sobre otra cosa que el Edipo —en su versión mítica— en otras palabras: si se puede prescindir del padre.

Esta tensión ya se viene poniendo en juego en el seminario de *La angustia* donde veíamos que Lacan plantea un modo de ir más allá de la angustia de castración para el varón y el *penisneid* para la posición femenina, ya que ambas son efecto del agujero, la hiancia de la cual la angustia es señal y del que surge el objeto *a*.

Esa hiancia pone en cuestión entonces la función del padre en el análisis en dos sentidos: en el análisis en intensión y en la teorización o formalización respecto del padre —análisis en extensión—. Queda así situada una diferencia entre Freud y Lacan, que creemos encontrar que Colette Soler la plantea en el siguiente punto: “Donde Freud decía ‘cuanto más padre más culpa’, Lacan dice, al contrario ‘cuanto más padre menos culpa’”¹

La novedad de este seminario —*RSI*— es que va a tomar la cuestión del padre en relación al nudo borromeo, en tanto la pregunta es cómo hacer para que los tres registros se sostengan, y también cómo hacer para que se distingan. En esa distinción se pone en juego el nombre y la nominación respecto al padre. Dice Lacan “No pienso jugar aquí con una cuerda que no sea la freudiana”²

En cuanto al primer aspecto distinguido en este seminario, sólo diremos algunas pocas cuestiones fundamentales respecto del nudo y su anudamiento e intentaremos definir algunos términos específicos que nos permitan leer los movimientos que propone Lacan. Una cuestión que posibilita el nudo es homogeneizar los tres registros, desjerarquizarlos, si se nos permite la expresión. “¿Qué quiere decir homogeneizar?” —se pregunta Lacan el 18 de marzo de 1975; la respuesta la toma de Pierre Soury—: homogeneizar quiere decir que ellos —los redondeles de cuerda— tienen algo igual, haciendo la observación que, de lo igual a lo mismo, hay lugar para una diferencia.

Pero poner el acento en lo igual, es muy precisamente en eso que consiste la homogenización. Lo que tienen de igual los redondeles es la *consistencia*. Esta

¹ Colette Soler, *La maldición sobre el sexo*, 1ª edición. Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 63.

² Este modo de proceder por parte de Lacan no es inédito, ya que durante el primer tramo del seminario *La angustia* ha hecho de inhibición, síntoma y angustia de Freud, sólo la cuerda que le permite construir el cuadro de doble entrada, dejando de lado ciertos “contenidos” freudianos de dichos términos y volviéndolos así una cuerda de la que tira para avanzar; cuerda en el sentido de cierta demarcación de surcos o lugares, tal como vimos en el capítulo anterior respecto del parentesco y la diferencia entre el objeto de la pulsión en Freud y el objeto *a* en Lacan.

homogenización no se obtiene sino con la puesta en plano del nudo, de lo que resulta un nudo orientado, de lo que resulta a la vez que no hay más que un nudo: el nudo orientado.

Este es un debate entre Lacan y Soury; es una pregunta que se hace Lacan respecto a por qué es necesario pasar por la puesta en plano —decimos la escritura— del nudo para poner de relieve la mismidad del nudo. “Esa escritura del nudo no supe el hecho de que no hay elaboración logicizable y matematizable de la relación sexual”.

Esto último se produce a través de la propiedad que presenta el nudo, por la que cortando una, cualquiera, de las cuerdas, se desanudan las tres; y tres es el número mínimo de redondeles de cuerda para que el anudamiento tenga la propiedad borromea. Podríamos decir que Lacan *transfiere* estas propiedades del nudo a sus tres registros, cobrando ellos, los registros, a partir de esa transferencia, las propiedades que los homogeniza y los torna a los tres igualmente necesarios para el sostenimiento de la estructura.

El nudo permite definir áreas de relaciones entre las cuerdas que Lacan utiliza para situar en ellas los diferentes goces —fálico, sentido y del Otro—, el objeto *a* —en tanto causa del deseo y también como plus de gozar—; los tres de Freud: inhibición, síntoma y angustia; cuerpo, muerte y vida; y como es consabido cada cuerda es nombrada con la primera letra de cada registro. Todo ello no es sino por medio del aplanamiento del nudo, es decir, su puesta en plano que es su escritura.

Estas operaciones que Lacan realiza con el nudo borromeo nos vuelven a interrogar respecto del concepto en psicoanálisis, en el sentido de pensar si este nudo y esta utilización por parte de Lacan del nudo responden a una operación conceptual, o una aplicación de un modelo o forman parte de un modo de proceder que se acercan al paradigma indiciario, —donde siguiendo ciertas huellas, ciertas marcas, va produciendo en el trayecto de esa lectura, el texto, la obra—.

Durante el seminario Lacan insiste bastante en que su nudo borromeo no es un modelo, ya que un modelo tiene un estatuto imaginario; sin embargo, la ubicación del nudo es difícil de realizarla: en algunos momentos lo ubica como imaginario, otros como real, etc. Adelantándonos aquí a nuestros propios desarrollos podemos decir que el nudo mismo, en la lógica lacaniana, es un nombre del padre. Son cuestiones que por ahora dejamos abiertas...

Otros términos que necesitamos definir son los de la consistencia, agujero y ex-sistencia.

La consistencia corresponde a lo imaginario. Remite al nudo mismo, al hecho de que los redondeles se sostienen juntos. Desde este punto de vista la consistencia es real —materialidad de la cuerda—. Pero Lacan nos dice que no hay consistencia que no sea imaginaria, por lo tanto, la consistencia hace cuerpo y sentido: imaginario. En tanto que para lo simbólico la consistencia remite a la materialidad de la cadena significante.

El agujero corresponde a lo simbólico. Remite a la representación del nudo. Cada redondel está definido por su consistencia, y su consistencia misma delimita un agujero. Entonces el agujero —simbólico— es solidario con la consistencia —imaginaria— que lo delimita y de la ex-sistencia —real— que es lo que queda afuera. Cada registro tiene su agujero: el simbólico, la represión primaria; el imaginario, los orificios del cuerpo; el real, “no hay relación sexual” —el Otro del cuerpo—.

La ex-sistencia corresponde a lo real. Se trata de “lo que está afuera, en el exterior”. En este sentido la ex-sistencia de lo simbólico es el lenguaje [Otro goce]; de lo imaginario, el goce fuera del cuerpo [goce fálico]; y en cuanto a lo real, la ex –sistencia, es el fuera de sentido.

Koren, en el texto que estamos comentando, nos ofrece el siguiente cuadro, que nos ayuda a organizar estos términos.

	REAL	SIMBÓLICO	IMAGINARIO
Consistencia	Cuerda [Como materialidad]	Cadena [Significante]	Representación [Cuerpo]
Agujero	El Otro sexo	<i>Urverdrängung</i>	Orificios del cuerpo
Ex-sistencia	Sentido [Fuera de sentido]	Goce Otro [Fuera del lenguaje]	Goce fálico [Fuera del cuerpo]

II

Para desplegar las precedentes definiciones pasemos al segundo eje que consideramos de este seminario 22.

Se trata de la cuestión del padre que está ligado a las cuestiones del nudo que acabamos de ver a partir de la siguiente pregunta: cómo los tres redondeles del nudo son equivalentes, solidarios y homogéneo, ¿qué los determina como *R-S-I*? Para responder a ello debemos considerar la noción de nominación, y con ella el pasaje del Nombre-del-Padre a los Nombres del Padre: “Para que se anuden esos tres, ¿Hace falta necesariamente uno más, cuya consistencia habría que referir a la función del Padre?”³ Esta pregunta da cuenta de un debate, que intentamos situar, de Lacan con Freud.

Según leemos en el texto de Koren, los tres de Lacan [RSI] están presentes en Freud, pero desanudados. ¿Qué entendemos por desanudados? Por ahora digamos: aún no devenidos letra. Citaremos íntegramente una pregunta que Koren hace a pie de página, porque nos parece altamente pertinente para nuestra tesis:

¿[...] para Lacan el anudamiento borromeo se reconoce en Freud en la pulsión, o incluso que el nudo borromeo ocuparía, entre otros, en los últimos seminarios de Lacan el lugar primordial, de matriz, de nudo entre lo psíquico y lo somático, que Freud había atribuido a la pulsión; señalando, por otra parte, que esta última había desaparecido progresivamente del léxico lacaniano en estos años?⁴

De qué manera estaría presente el cuarto redondel en Freud: la realidad psíquica, lo que equivale al complejo de Edipo. Quedando entonces el complejo de Edipo implícito en el nudo de Lacan, ya que es sobre esa posibilidad de “anudar de otro modo” el Edipo que operará el análisis. Entonces la realidad psíquica, y por lo tanto el complejo de Edipo son uno de los nombres del padre⁵

Freud va a hablar del nombre del padre en singular, y Lacan al pluralizarlos los pone en equivalencia con la religión, en tanto que en esta el padre cumple una función nombrante, nominante, lo que pone en relación los nombres del padre con Dios, y tal como *RSI* nombran algo, devienen ellas, las letras *RSI*: nombres-del-padre.

Si bien en 1953 Lacan introduce Simbólico, Imaginario y Real, —como aquello que da cuenta de la realidad humana— en la conferencia que leímos en el capítulo

³ Jacques Lacan, “Seminario 22 RSI”. Clase del 11/02/1975. Inédito.

⁴ Daniel Koren, “RSI 1974-1975”, en Moustapha Safouan (dir.), *Lacaniana II. Los seminarios de Jacques Lacan 1964-1979*, 1ª edición. Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 291, nota 33.

⁵ Ib. p. 292.

cinco, aquí esas letras *RSI* dan cuenta de la práctica psicoanalítica. Decíamos en el capítulo mencionado que Lacan mismo en aquel año consideraba su empresa algo ambiciosa, pues aquí, en 1974 reduce su nudo a dar cuenta de la práctica psicoanalítica, y no de la realidad humana; incluso más: de la práctica de él, de Lacan. En Caracas dice “No me imiten, hagan como yo”, lo que equivaldría a que intentemos dar cuenta de nuestra práctica con el nudo, —ya que éste no es un modelo— como hizo él. De allí nuestra deuda con su enseñanza, que tendremos que poder *adquirir para poseer*, como nos dice Goethe en “El fausto”.

Entonces tenemos estas dos distinciones respecto del padre: una como nombre, y la otra como nombrante. Son dos aspectos de un lugar: el del padre. Dicho lugar parte del agujero en lo simbólico. Agujero o hiancia raíz de la angustia, de la prohibición del incesto, de la falta en ser donde tiene raíz la apariencia, —*semblant*— del que está hecho cualquier discurso.

Se trata entonces de la nominación del padre en relación a lo que hace agujero en cada registro: los orificios en lo imaginario, la *Urverdrängung* en lo simbólico, y el Otro sexo en lo real. Estos agujeros darán sustento a las tres nominaciones: nominación imaginaria como inhibición; nominación simbólica como síntoma, y nominación real como angustia. Así han sido situados los tres freudianos, el 18 de febrero de 1975, a partir del nudo. Silvia Amigo lo plantea de la siguiente manera:

En el seminario XXII afirma que el nombre del padre (es decir Φ y su límite $S1$, y el no todo escribible de la existencia de quien dice no) equivale al anudamiento borromeo. Pero sólo al borromeo, en donde, en nombre del padre, ninguna cuerda-toro se arroga el derecho de interpenetrar, anudándolo, el agujero central de cualquier otra. En ese nudo y solo en ese colocará, ahora explícitamente, como nombres del padre a inhibición, síntoma y angustia.⁶

Tratemos de plantearlo de un modo que nos permita desplegar el esquematismo con que lo hemos presentado hasta aquí.

“El síntoma no es definible de otro modo que por la manera en que cada uno goza del inconsciente en tanto que el inconsciente lo determina” Nos recuerda que la noción de síntoma la debemos buscar en Marx, quien enlaza el capitalismo al tiempo feudal. Lacan hace al hombre determinado por la particularidad de su inconsciente y de la manera en que goza de él, dejando al síntoma en el mismo lugar en que lo ha puesto

⁶ Silvia Amigo, *La autorización de sexo. Y otros ensayos*, 1ª edición. Buenos Aires, Letra Viva, 2014, p. 111. Las negritas son nuestras.

Marx, pero adquiriendo otro sentido que el social: un síntoma particular. El síntoma es el efecto en lo simbólico en tanto que aparece en lo real. ¿Cómo podríamos entenderlo?

La noción de sentido en este seminario tiene una especificidad en relación con los términos freudianos y lacanianos. Como articulamos previamente, los tres de Freud *implican* RSI, sin que Freud haya hecho uso explícito de estos tres registros elevados por Lacan a la categoría de letras, las que suponen la equivalencia entre los tres registros y produce por esa operación el *sentido* que se especifica por nombrar algo. La emergencia del sentido, entonces, nombra. Esa operación de nominación es la huella, la marca que produce la tensión y la diferencia entre Freud y Lacan.

En otros términos: el sentido como operación nombrante produce el pasaje del nombre del padre freudiano, a la pluralización lacaniana de los nombres del padre. Esta operación es diferente en tanto los tres de Freud *implican* RSI, y en Lacan, elevados a la categoría de letra, nombran algo con la emergencia del sentido, tal como lo enuncia en este seminario. Se trata de nombres primeros que nombran: RSI.

En este punto Lacan se deja indicar por la Biblia respecto de ese Padre-Dios, que allí está escrito, que está consagrado a dar un nombre a cada uno de los animales. Allí sitúa el inconsciente como el que nombra las cosas —tal como Dios en la Biblia— para el *parlêtre*.

Esto quiere decir que el inconsciente ex -siste, es decir, que condiciona lo real del *parlêtre*, entendiendo aquí real en el sentido de lo que al quedar por fuera condiciona, por ejemplo, un síntoma o cualquiera de las formaciones del inconsciente, que en tanto tal hacen caer el sentido llamado común de las palabras, constituyendo así un sin-sentido. Recordemos que la letra se define como sin sentido y que se significa a sí misma —a diferencia de la palabra que siempre evoca otra significación, por ejemplo, decir *bueno* evoca *malo*— y en tanto letra ese real del *parlêtre* es el que queda condicionado por ese inconsciente cuyo sujeto no se deja aprehender más que como efecto evanescente, que aparece y desaparece, como un relámpago.

Ahora bien, ¿Qué implica nombrar, de qué operación se trata? que la habladoría se anude a algo de real, nos dice Lacan.

Intentemos articular esta operatoria con el pasaje del nombre-del-padre a los nombres del padre que Lacan produce con la noción del Dios nombrante extraído de la Biblia. Héctor Yankelevich en su texto *Cómo Lacan leyó la Torá para introducir los*

*nombres del Padre*⁷ advierte que en la clase única del seminario *Los nombres del padre* —el 20 de noviembre de 1963— Lacan introduce también por primera y única vez la letra hebrea *Aleph* –א– y que con esa letra señala, en forma de matema, la aparición de la angustia en la estructura. Luego Lacan pasa a tratar dos nombres de Dios en dos momentos:

- 1) Cuando aparece ante Moisés como zarza ardiente
- 2) cuando aparece como ángel que detiene la mano de Abraham un instante antes de la inmolación de Isaac por Él exigida. *-El Shaddai-*

Lacan va a hablar de las letras que componen el nombre de Dios; del nombre que no se pronuncia y de la relación de estos nombres con la emergencia de la letra *Aleph* –א–. Dicha letra “en hebreo bíblico representa sólo el movimiento de la glotis y que, en la tradición mística, está separada de las otras letras”⁸.

Los nombres que se pueden escribir y pronunciar son *Elohim* y *Adonai*. Yankelevich precisa que el dios que se aparece a Moisés en la zarza ardiente le dice: “Cuando irás hacia ellos les dirás que me llamo «*Ehyé asher Ehyé*»: *Yo soy quien soy*”. Lacan concluye que el nombre de Dios es: *Yo soy*.

Lacan busca en el texto de la Tora un antecedente de su versión del padre y traduce el *Shaddai* por “el todopoderoso” al tiempo que afirma no contentarse con él sin ir más allá.

Existe sin embargo una traducción de *El Shaddai* que no es misteriosa para los comentaristas de la Torah, puede encontrarse por doquier en el comentario del Talmud, ya que es ése el nombre utilizado, en el texto de Bereshit (Génesis en su versión cristiana), para decir, que en el sexto día detiene la creación, diciendo ¡*Detente!*,⁹ fundando la Mitzvá del Shabbat, séptimo día en que *Elohim* cesa de crear, cuyo respeto será, como se sabe, de enorme importancia.¹⁰

Lo que ofrece Yankelevich es la referencia del Nombre de Dios que le interesa a Lacan como Nombre del Padre, y que no menciona el 20 de noviembre de 1963: no lo menciona, pero dicho nombre no es un misterio para los hebraístas, se trata del Dios que detiene su propio

⁷ Accedido diciembre de 2015. Disponible en: <http://www.letrasopacas.org/2015/11/como-lacan-leyo-la-tora-para-introducir.html>.

⁸ Ídem.

⁹ Traducción que encontramos en el *Zohar* como perteneciente a la tradición rabínica. *Bereshit*, traducido al francés por Charles Mopsick, Ed. du Verdier, Paris, 2002, Tomo 1.

¹⁰ Disponible en <http://www.letrasopacas.org...>, *op. cit.*

goce “imponiéndose a sí mismo, por el discurso en que se trata de él, como límite fundante de un linaje y un pueblo”¹¹. El *Shaddai* en la escena que comenta Lacan en su clase única, cuando mediante el arcángel detiene la mano de Abraham un instante antes de la inmolación de Isaac por Dios mismo exigida, el *Shaddai* en esa escena se significa como ¡**Detente!** ¿Es el mismo *Detente* del sexto día de la creación del Génesis?

Aquí H. Yankelevich dice algo de mucha importancia para nuestra tesis: que este *Shaddai* que se significa en esta escena y que aparece como ¡**Detente!** viene en reemplazo de otro nombre: *Ball* —Amo—. Este reemplazo es el que nos parece importante, —y que retomaremos en las conclusiones de esta tesis—. Por ahora dejamos subrayada esta diferencia: un pasaje, un reemplazo del nombre de Dios-*Ball* —Amo— por el ¡**Detente!**, en el que el *Shaddai* se impone un límite a su propio goce fundando un linaje y un pueblo.

Abraham desplaza el sacrificio cortando el prepucio de Isaac. Es éste el prototipo mismo de la castración que Lacan aquí enseña: es *la castración del goce del padre* que se presentifica por la marca del pacto en el hijo, la *Brit Milá*, con la pérdida de un objeto. Este pacto marca a cada uno como debiendo a su vez ser padre en el devenir de las generaciones.¹²

En este punto Yankelevich hace un gesto que nos trae resonancias del método psicoanalítico que desarrollamos en el capítulo cuatro, porque se encuentra siguiendo la pista lo “lo no dicho”, lo no enunciado o dejado de lado —decimos nosotros— por Lacan en la clase única que estamos comentando. Tomando estos dos nombres de Dios: Soy —de la Zaraza ardiente— y *Detente* —del Génesis y de la inmolación de Isaac—, encuentra que recién en el seminario *Encore* (1972-1973) Lacan dirá que el S_1 , significante amo —*maître*— es el significante que me hace ser —*m’être*— (homofonía entre “me hace ser” y “amo”: *m’être – maître*), y también es en ese seminario del 72/73 que declara que hay un significante causa del goce y un significante que lo detiene: son los nombres divinos que trabajó en el 63: *Soy el que soy*, y ¡**Detente!**, concluye Yankelevich.

Sin embargo, hay una cuestión más: la letra *Aleph* – \aleph – con la que Lacan señala la escritura del deseo del Otro que hace caer el objeto; en un nuevo gesto comparable al anterior, Yankelevich trata de responder. Sigamos su argumentación.

-El *Aleph* – \aleph –, al ser la primera letra, tiene como valor numérico el 1.

¹¹ Ídem.

¹² Ib. Las cursivas en “la castración del goce del padre” son nuestras.

-En protosemítico se escribe y se pronuncia *Alouf*, “jefe”. *Alouf* en tanto que Amo, es uno de los nombres divinos.

- \aleph – pronunciado *Éleph* es “multitud”. S_1 y *essaim* el uno y lo múltiple creado por el uno.

-*Aleph* Lacan lo escribe entre A y a. Esto hace leer que *Aleph* es el lugar de un significante singular, ya que es una letra escrita y separada de las otras.

-Como lugar de un significante singular, hace a ese significante distinto a los demás, ya que no gira en el movimiento de la cadena significativa, sino que mantiene la cadena gracias a su excentricidad singular. Por lo tanto, S_1 es a la vez significante y letra. Los demás significantes no tendrán cada uno su letra previa, como el S_1 tiene el *Aleph*, sino que los demás significantes harán letra al caer.

Esto le permite a Héctor Yankelevich concluir que “en este seminario de una sola clase nunca dicho, pero elípticamente concebido, Lacan resume y adelanta que el Nombre del Padre, de aquí en más, será el significante que detiene el goce. Escribiéndolo, provoca su caída. No sin angustia”¹³.

Retengamos esta propiedad del S_1 de ser a la vez letra y significante, ya que es el modo en que Yankelevich, en otro libro —*Lógicas del goce*— propone pensar un concepto para el psicoanálisis —*Begriff*, tomando como paradigma en aquella ocasión: el falo— en tanto reúne las condiciones de letra y significante a la vez.

Entonces retomemos la pregunta que habíamos dejado en suspenso: ¿Qué implica nombrar y de qué operación se trata?: implica que la habluría se anude a algo de real, nos dice Lacan.

Para intentar esclarecer esta noción tomamos, siguiendo a Lacan en esta clase, su pasaje por el falo. Comienza ubicando a Dios-nombrante, luego habla del falo y arriba a la ex -sistencia del inconsciente como nombrando las cosas para el *parlêtre*. Ello le permite situar la nominación como anudamiento con lo real, es decir con la letra. Entendemos que el falo es ese operador que permite el viraje, el movimiento del significante a la letra, en tanto el hombre es el animal parasitado por el lenguaje. Y el

¹³ Ídem.

hecho de que haga referencia al *begriff*, el concepto, nos evoca el trabajo que antes mencionamos de Héctor Yankelevich en su libro *Lógicas del goce* en el que propone que un concepto en psicoanálisis implica que reúna en él las dos caras : significante y letra tomando el falo como paradigma de esta operación.

Con la interpretación el analista hace de una palabra del lenguaje corriente surgir un sentido nuevo para el *parlêtre* haciéndola devenir letra, conmoviendo así el síntoma, lo que implica que allí hubo un goce que se perdió, lo que escribe así la emergencia de un nuevo sujeto, distinto del que ha entrado en análisis.

Si nombrar es un acto, como lo dice Lacan en esta clase, por nuestra parte emparentamos ese acto con el acto psicoanalítico, en el sentido que está a cargo del analista, de allí que situamos en esta línea la interpretación. De esta manera entendemos que la nominación implique la operación que hace que la habladería se anude a algo de lo real, es decir, la letra, posibilitado por el falo en su cara significante y en su cara de letra. El síntoma cede porque lo real, es decir la letra devenida de la habladería, expulsa el sentido : “la inmundicia de la que el mundo se munda”.¹⁴ He ahí lo real: lo que no es mundo, la ex -sistencia de inundo.

Lacan dice que reduce el nombre del padre de Freud, a la función de dar nombre a las cosas. Hacer nominación. Ello tiene consecuencias en el gozar. “Es para el hombre una manera de salvar su ropa fálica”¹⁵ siendo el falo lo que traba el goce del cuerpo del otro. El cuerpo que hace semblante por el que se funda todo discurso.

¹⁴ Jacques Lacan, “RSI”, *op. cit.*, p. 102.

¹⁵ *Ib.* p. 113.

Conclusiones

En este momento de las conclusiones, trataremos de definir a qué punto hemos llegado respecto del pasaje que implica la invención del objeto *a* por parte de Lacan, en el campo freudiano, signado por *inhibición*, *síntoma* y *angustia*.

Freud inaugura un método que implica la constitución de un campo que antes no existía, de allí la denominación que podemos dar de freudiano a dicho campo. Sin embargo, el método freudiano no se confunde con una técnica, o las técnicas, que podríamos creer encontrar en un grupo de escritos del propio Freud calificados como técnicos. En los mismos llega a decir que las herramientas de las que está tratando solo se ajustan a su mano, y que otro practicante —con condiciones diferentes a las suyas— podría ajustarlas a su propia mano... ¿Qué clase de técnica sería aquella que se ajusta a la mano de cada practicante? Evidentemente se trata de una cuestión de método más que de técnica, ya que una técnica se define por un conjunto de acciones secuenciadas, pasos para una instrumentación precisa. En nada se asemeja a ello lo que hemos desarrollado respecto de la regla fundamental del psicoanálisis.

Para dar cuenta a esto nos servimos de una cita en la que Allouch emparenta el método freudiano al discurso del método inaugurado por Maquiavelo y que Descartes continuó y definió.

“Freud volvió a hacer el recorrido instaurador del discurso del método (...) con (...) la característica poco lograda de la formalización. (...) el paradigma del método (...) es (...) el caso (...) esto ya implica la delimitación de un campo, ese campo que Lacan calificará de freudiano. Inscribiéndose en dicho campo, Lacan tomará el relevo, desembocando en Descartes por haber seguido el impulso dado por Freud a su discurso del método. La subjetivación del método irá pues a la par de la introducción en el método freudiano de un paradigma, si no matemático, al menos susceptible de ser matematizado”¹

Aquí podríamos situar las formalizaciones que Lacan introduce en el campo freudiano. Una de ellas es el llamado sujeto del inconsciente, que, si bien en tanto tal no está en Freud, es leyendo la *Psicopatología de la vida cotidiana; el chiste y su relación con el inconsciente* y *La interpretación de los sueños* que Lacan ubica el sujeto como efecto de la cadena significativa. Cuando las leyes que dan cuenta del funcionamiento

¹ Jean Allouch, *Freud, y después Lacan, op. cit.*, p. 57.

del inconsciente —condensación y desplazamiento— pasan a ser formalizadas con la legalidad que del lenguaje hace la lingüística de Saussure, en metáfora y metonimia ¿qué ocurre en el campo freudiano? Un cierto vaciamiento.

Las representaciones que se condensan y desplazan formando sueños, chistes, síntomas, son transformadas en el paradigma lacaniano en significantes. El significante es la materialidad sonora en la lingüística de Saussure, quien lo llama *imagen acústica* y que se diferencia del concepto, o idea, que suscita el significado. Lacan releva el significante saussureano y con él franquea las operaciones de condensación y desplazamiento que recaen sobre la representación en Freud, llevándose con él un aspecto de la misma: la imagen acústica.

Ahora bien ¿Sólo de imagen acústica está hecha la representación en Freud? Si esto le permite a Lacan definir al inconsciente estructurado como un lenguaje, ¿se trata del “un” lenguaje saussureano? ¿Habrán otros lenguajes que también pudieran estructurar el inconsciente, y que recoja lo dejado afuera en el franqueamiento de la representación freudiana por el significante?²

Recortamos nuestra investigación por el pasaje de Freud a Lacan, por lo tanto, la última pregunta excede a los efectos introducidos por Lacan en la obra de Freud, pero abre a cuestiones que quizás podrían llevarnos más allá del paradigma lacaniano, sin por ello dejar de estar en el campo freudiano.

Entonces el sujeto como efecto del significante es una formalización introducida por Lacan que incide en la cura, tal como se la consideraba antes de dicha formalización.

A partir de aquí, y durante todo un tramo de su enseñanza, Lacan se va a dedicar a relevar en los casos de Freud y de analistas contemporáneos a él, los extravíos en los que se podría caer si sólo se dirige la cura desde el registro imaginario —que podríamos considerar como uno de los componentes de la representación freudiana— sin tener en cuenta la dimensión eminentemente simbólica del significante que según Lacan estructura el inconsciente.

Es así como lee, por ejemplo, cierto extravío de Freud con Dora —cuando no consideró el deseo de la histérica que se constituye en el lugar del Otro como un enigma femenino—; lee también con esta grilla el trato que da Freud a los sueños de la Joven

² Otro lenguaje podría ser los de la pintura, por ejemplo, que Ricardo Díaz Romero trabajó en su ponencia de la Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis Montevideo 2015.

Homosexual, que le querrían mentir a él, a Freud, sin considerar nuevamente la dimensión del Otro, la *Otra escena* en la que se produce el sueño. Nuevamente aquí estamos tratando la diferencia entre el registro imaginario, y el simbólico, que estructura al inconsciente a partir de los efectos del significante en tanto tal y que le permite a Lacan desbrozar estas diferencias en Freud.

Es la introducción de la noción de estructura la que posibilita esos movimientos que va a llevar a cuestionar la psicopatología que de alguna manera habita en Freud. El habla de enfermo –para referirse al analizante— de médico –para referirse al analista— pero ¿de qué cura el psicoanálisis para Freud? Podríamos decir que del padecimiento psicopatológico, de los síntomas en el sentido mórbido, de los efectos de un trauma — ya sea este de estatuto real o fantaseado— en otras palabras: de la miseria neurótica. Ahora bien, con Lacan se trata de una posición del sujeto —entendido como efecto y no como *ente*— en la estructura. Por lo tanto, ya no se trataría de una psicopatología sino de una ética del deseo.

En ese sentido es que para Freud el fin del análisis estaba limitado por la angustia de castración para el varón y el *penisneid* para la mujer, lo que en Lacan implica un sujeto posicionado en relación al falo, que en tanto tal es un significante –no cualquiera– del Otro. Por lo tanto, estaríamos hablando de un sujeto sujetado no al deseo en tanto hiancia, sino al falo en tanto significación resultante de la metáfora paterna. Con lo cual estaríamos en la escena balizada por los componentes del Edipo.

Ir más allá del significante de Nombre-del-Padre, es decir, más allá del fin del análisis para Freud, implica en Lacan la elaboración del objeto *a*. Dicho objeto es la letra que trabajamos ligada a los nombres del padre, es decir, ya no el padre del Edipo, sino el padre que nombra, el padre en tanto nombrante. El antecedente –tanto cronológico, como lógico– de dicho objeto *a* es *La Cosa* freudiana con la que Lacan intenta construir una ética para el psicoanálisis en su séptimo seminario: “Si siempre volvemos a Freud es porque él partió de una intuición inicial, central, que es de orden ético”³. Nuevamente aquí nos encontramos con una introducción por parte de Lacan de una letra, *a*, donde Freud había dicho *Das Ding*. Esto en relación a la formalización, podríamos decir.

³Jaques Lacan, *El Seminario Libro 7. La ética del Psicoanálisis*, 1º edición. Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 51.

En cuanto al trabajo del análisis, a partir de dicha formalización, implica la elaboración de ese objeto letra *a* de la que el analista hace semblante, para caer en tanto tal hacia el final que implica la liquidación de la transferencia⁴ al sujeto supuesto al saber.

Si el sujeto es el efecto de la producción del objeto, hacia el final del análisis, con la elaboración de dicho objeto *a* habrá advenido también un nuevo sujeto. Recordemos aquí el caso del pintor de la neurosis demoníaca del Siglo XVII, y la comparación que hicimos en nuestro capítulo cuatro entre dicho pintor y Leonardo Da Vinci, de quien podríamos decir que no ha logrado hacer caer el objeto con su obra –sin por ello desmerecerla–, de ahí la deuda que él dice tener con el arte, tal como nos lo hacía leer Dora Gómez, oportunamente citada por nosotros.

Por eso decíamos que con Lacan la clínica psicoanalítica corre el acento puesto sobre el enfermo, el paciente, el analizante –cada término no designa lo mismo– para poner el acento sobre la elaboración del objeto *a*. Letra que, en tanto tal, hacia el final de la enseñanza de Lacan, designa lo Real. Por lo tanto, aquí pasamos a relevar otro registro: del simbólico al real. Subrayemos que la letra *designa* lo real ya que este no es pasible de aprehenderse en una fórmula matemática, por ejemplo, o un matema. Sino que más bien la escritura lo designa, lo surca y en ese sentido entonces letra y real no se confunden.

La primera avanzada lacaniana entonces la situábamos del **imaginario** -en Freud y en sus contemporáneos– hacia lo **simbólico** –con el significante y su noción de sujeto derivada de él– y con la invención del objeto *a* como aquello que permitiría ir más allá del fin del análisis para Freud, situamos otra avanzada lacaniana que iría hacia lo **real**, es decir, la letra en tanto que bordea el real. Cuando decimos que la primera avanzada de lo imaginario a lo simbólico lo releva en Freud no estamos diciendo que lo simbólico no está en Freud, sino que Lacan a lo simbólico en Freud lo formaliza a partir de la lógica del significante, lo que le permite resituar lo imaginario. A este respecto citamos de la clase del 13 de enero de 1975 del seminario *RSI* donde dice:

⁴ “Aunque no el sentido de que no exista ya transferencia ni Otro ni supuesto saber: se liquida la transferencia con relación a los significantes que se han puesto en juego en ese análisis en particular”. Norberto Ferreyra, *Apariencia, presencia y deseo del analista. Una eficacia de no tontería*, 1º edición. Buenos Aires, Kliné, 1990, p. 34.

Freud no tenía idea de lo Simbólico, de lo Imaginario y de lo Real. Pero a pesar de todo, tenía de ello una sospecha. El hecho de que yo los haya podido extraer de él, con el tiempo, sin duda, y con paciencia, que haya comenzado por lo Imaginario y que después de eso haya debido masticar bastante esta historia de lo Simbólico con toda esa referencia lingüística sobre la cual efectivamente no he encontrado todo lo que me hubiera servido, y luego ese famoso Real que termino por sacarles bajo la forma misma del nudo⁵

Aquí entra en escena el nudo borromeo, que, como hemos desarrollado en nuestro capítulo siete permite desjerarquizar los registros, sin poner el acento sobre tal o cual, sino que interviniendo en cualquiera de ellos se producen efectos en los otros dos. De allí derivamos una conclusión: si bien el último tramo de la enseñanza de Lacan aborda, como no lo había hecho antes, la dimensión de lo real bajo la forma misma del nudo, no implica eso un privilegio de dicho registro. Si el fin del análisis implica la escritura del objeto *a* como letra que bordea un real, esto no se produce en el trabajo del análisis sin pasar por la elaboración con los otros dos registros: lo simbólico y lo imaginario.

Este paradigma lacaniano —con sus estratos de elaboración— conformado por el objeto *a* producto de lo imaginario, lo simbólico y lo real, ¿está en Freud? Ciertamente no. Pero con ellos Lacan formaliza el campo freudiano, llevando el psicoanálisis a un estatuto de discurso. Formaliza aquí quiere decir un intento de escritura conceptual que incluye la dimensión de la letra y el significante, como hemos desarrollado oportunamente al concepto en psicoanálisis. Dicha noción de concepto no está en Freud. Para él el concepto es *begriff*, aprehender. Lacan al formalizar el concepto en su doble aspecto de significante y letra puede escribir el matema del discurso del analista, y ponerlo en relación a otros tres discursos: el del amo, el de la universidad y el de la histórica.

Aquí podríamos traer nuevamente la lógica del borromeo para poder situar una desjerarquización de los discursos. No se trata de que uno supere al otro, o que uno sea más bueno que otros en términos de moralidad prejuiciosa, sino que la cuestión está, para el analista, en el paso de un discurso a otro, en ese movimiento, en ese cambio de un discurso a otro, que es donde Lacan sitúa la operación del analista, que “es posible por una función de la apariencia”⁶—el *semblant*—.

⁵ Jacques Lacan, “RSI”, *op. cit.*, p. 45.

⁶ Norberto Ferreyra, *op. cit.*, p. 36.

Para pensar este *cambio* de un discurso a otro, Christian Fierens nos ofrece una articulación esclarecedora de la impotencia inherente a la lógica de funcionamiento de todo discurso.

[...] el primero de los *partenaires*, el *semblante*, se sostendrá en una *verdad* que lo determina *necesariamente*, para dirigirse al segundo, el Otro; y este Otro no podrá sino responder al primero emitiendo un *producto contingente*; por lo tanto, ese *producto* es un fruto *posible* que depende de la *verdad* que ha determinado al primer *partenaire*; sin embargo, ese producto es *impotente* en cuanto a retornar a la verdad del discurso. Cada discurso genera productos sin salida en el interior de ese mismo discurso. Tal es la aporía o la *impotencia* de un discurso en general.⁷

El discurso del Analista, entonces, no funciona solo sino implicado en los otros tres discursos llevando a cada uno [ese es el movimiento] a su impotencia [de retornar a la verdad que determina a su agente] y esa impotencia es la potencia del producto del discurso, empuja al discurso a volverse en provecho de un nuevo discurso e intentar un nuevo vínculo social —definición de discurso para Lacan—; este es el movimiento, el *tour* impulsado por el discurso del Analista.

Como consecuencia de este de este movimiento de un discurso a otro podríamos pensar, por ejemplo, la relación del psicoanálisis con el discurso de la ciencia. Cabe recordar la diferencia del discurso de la ciencia que es efecto de la operación de matematización que implica la ciencia.

El psicoanálisis en relación a la formación de los analistas

En el apartado anterior hemos intentado situar el psicoanálisis de Freud y la incidencia de Lacan, para pensar una relación con otros discursos vigentes: Relación de no-complementariedad.

En este apartado intentaremos situar dos modos de concebir la formación de los analistas de acuerdo a la lógica que enunciamos más arriba, a saber: de acuerdo al concepto (*Begriff*) que se tenga de inconsciente, pulsión, etc. será la práctica que se realice. En relación a la formación de los analistas podríamos decir: de acuerdo a la lógica con que se piense la institución psicoanalítica, será la transmisión y la enseñanza que se realice del psicoanálisis.

⁷ Christian Fierens, “Sexuación y discursos, el muro de lo imposible”, en *Lectura de L’Étourdit. Lacan 1972*, 1ª edición, Barcelona Ediciones, S&P ediciones del Centro de Investigación Psicoanálisis & Sociedad, 2012, pp. 40-41.

Si Lacan produce una nueva versión del Padre freudiano pluralizando los nombres del padre, ello acarreará consecuencias en la lógica del funcionamiento institucional y político del psicoanálisis, además de acarrear consecuencias en la clínica.

El modo de funcionamiento de la IPA, fundada por Freud responde a la lógica del Padre freudiano: padre ideal, que tiende en su función a la homogenización y estandarización tanto de los alumnos del maestro —en lugar de Padre Ideal— como de la práctica del psicoanálisis. Freud decía que no se podía ir más allá de la castración, y los alumnos no han hozado ir más allá de esa afirmación del maestro. Aquel que sí hozo ir más allá del enunciado del padre del psicoanálisis, y fue a su enunciación, produciendo así el más allá de la castración con el objeto de la angustia, fue por este hecho *excomulgado* de la IPA.

Este hecho, la excomunión de Lacan, es el indicio que nos permite leer el modo en que funciona el Padre Ideal como divinidad en la lógica institucional de la IPA. Se trata del nombre del padre y no del padre del nombre: nombre de nombre de nombre, que desarrollamos en el capítulo siete. Esta pluralización producida por Lacan en 1963 e interrumpida justamente por la excomunión produce una nueva lógica: la Escuela de Psicoanálisis en la que el analista se autoriza de sí mismo y de algunos otros, de cuya lógica de funcionamiento nos ocupamos en el primer capítulo.

Con la fundación de la Escuela Lacan pretende reducir los efectos segregatorios de la institución sostenida sobre la lógica del Padre Ideal, fundándola ahora en el acto psicoanalítico del que deviene la autorización del analista. La Escuela sería el *locus*, el lugar, del “algunos otros” de los que se autoriza el analista. Por ello Lacan espera del dispositivo del Pase recoger testimonios que permitan una teorización y formalización de este acto en que se autoriza una analista. Por lo tanto, el fin del análisis está íntimamente ligado a la Escuela en tanto política de extensión del psicoanálisis.

La experiencia del Pase ha fracasado. Subrayamos la experiencia, para diferenciarlo de la lógica del dispositivo. Cuando Lacan se encuentra con el fracaso de la experiencia del Pase, disuelve su Escuela.

¿Este gesto significa que ha fracasado su formalización de los nombres del padre, pluralización en que derivó su debate con Freud? Justamente el fracaso de la experiencia del Pase pone en peligro el efecto de deshipnotización, que produjo la homogenización de los registros, producida por las operaciones de nominaciones del

padre nombrante; para revertir el nuevo avance del Padre Ideal en la política institucional de su Escuela, Lacan la disuelve. Por tanto, estamos afirmando que tanto la fundación de la Escuela Freudiana de París, como su disolución responden a un mismo acto: prescindir del Padre.

Este acto de disolución liberó la enseñanza de Lacan, y por lo tanto a un gran sector del psicoanálisis, del Amo-Maestro-Padre Ideal, posibilitando así la fundación de diversas Escuelas, asociaciones e instituciones, que lejos de haberseles facilitado la cosa por el hecho de haber prescindido de la homogenización institucional, la inclusión de la divergencias y las autorizaciones de cada analista es fuente de continuado y complejo trabajo de lecturas, formación y debates con otros que hacen a la continuidad de la enseñanza y la transmisión del psicoanálisis en nuestros días.

Bibliografía

ALLOUCH, Jean: *La sombra de tu perro. Discurso psicoanalítico-Discurso lesbiano*, 1º edición, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2004.

———: *El psicoanálisis ¿Es un ejercicio espiritual?* 1º edición, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2007.

AMIGO, Silvia: *Clínicas del cuerpo. Lo incorporal, el cuerpo, el objeto a*, 1º edición, Rosario, Homo Sapiens Ediciones, 2007.

———: *La autorización de sexo. Y otros ensayos*, 1º edición, Buenos Aires, Letra Viva, 2014.

CANCINA, Pura: *La investigación en psicoanálisis*, 1º edición, Rosario Editorial Homo Sapiens, 2008.

DÍAZ ROMERO, Ricardo: “El método freudiano: un RESISTOR necesario”. Trabajo presentado en la Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis Buenos Aires 2013. Disponible en: <http://www.lacano2013.org/es/Pages/trabajos>

EIDELSZTEIN, Alfredo: “Curso de doctorado: Formaciones matematizadas en Psicoanálisis”, UBA, Buenos Aires, 21/04/2006. Desgravación no revisada por el autor.

———: *Otro Lacan. Estudio crítico sobre los fundamentos del psicoanálisis lacaniano*, 1º edición, Buenos Aires, Letra Viva, 2015.

FERREYRA, Norberto: *Apariencia, presencia y deseo del analista. Una eficacia de no tontería*, 1º edición, Buenos Aires, Kliné, 1990.

FIERREN, Christian: *Lectura de L'étourdit, Lacan 1972*, 1º edición, Barcelona, Ediciones S&P, 2012.

FREUD, Sigmund: “Fragmentos de la correspondencia con Fliess (1950 {1892-99}. Carta 75”, en *Obras Completas. Tomo I*, 2º edición, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2007.

———: “Tres ensayos de teoría sexual”, en *Obras Completas. Tomo VII*, 2º edición, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2007.

———: “El chiste y su relación con lo inconsciente”, en *Obras Completas. Tomo VIII*, 2º edición, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2008.

- : “Análisis de la fobia de un niño de cinco años”, en *Obras Completas. Tomo X*, 1º edición, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1988.
- : “Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico”, en *Obras Completas. Tomo XII*, 2º edición, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2006.
- : “Introducción del Narcisismo”, en *Obras Completas. Tomo XIV*, 2º edición, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2006.
- : “Pulsión y destinos de pulsión”, en *Obras Completas. Tomo XIV, op. cit.*
- : “Una neurosis demoníaca en el siglo XVII”, en *Trofeo de Mariazell, Diario del pintor Cristóbal Haitzmann*, 1º edición, Buenos Aires, Argonauta, 1981. Traducción de Luis López Ballesteros y Torres.
- : “Lo ominoso”, en *Obras Completas. Tomo XVII*, 1º edición, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2006.
- : “Más allá del principio de placer”, en *Obras Completas. Tomo XVIII*, 1º edición, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2006.
- : “El yo y el ello”, en *Obras Completas. Tomo XIX*, 1º edición, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2006.
- : “Inhibición, síntoma y angustia”, en *Obras Completas. Tomo XX*. 2da. Edición. 9na. Reimp. Buenos Aires Amorrortu Editores. 2006.
- GINZBURG, Carlo: *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, OCÉANO/ Península, 2011.
- : *Tentativas*, 1º edición, Rosario, Prohistoria Ediciones, 2004.
- GÓMEZ, Dora: “Clínica de la neurosis obsesiva: PAGAR LA DEUDA. Cuando sólo se es culpable o inocente ante el tribunal del Otro”. Tesis de Doctorado, Facultad de Psicología, Director: Fernando Ulloa, Rosario, 2004.
- HARARI, Roberto: *El seminario ‘la angustia’, de Lacan: una introducción*, 2º edición, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2007.
- KOREN, Daniel: “RSI 1974-1975”, en Safouan, Moustapha: *Lacanian II. Los seminarios de Jacques Lacan 1964-1979*, 1º edición, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- KUHN, Thomas S.: *La estructura de las revoluciones científicas*, 3º edición, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

LACAN, Jacques: “Lo simbólico, lo imaginario y lo real” (versión crítica). Traducción de Ricardo Rodríguez Ponte. Ficha de circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

—————: “Discurso en la Escuela Freudiana de París”, en *Otros Escritos*, 1º edición, Buenos Aires, Paidós, 2012.

—————: *El Seminario Libro 10 La angustia*, 1º edición, Buenos Aires, Paidós, 2006, ed. Paidós.

—————: “Seminario La angustia”. Traducción de Ricardo Rodríguez Ponte. Ficha N° 21. SERIE 1. Circulación Interna. Escuela Freudiana de Buenos Aires.

—————: “Proposición del 09 de octubre de 1967”. Primera versión inédita, tal como fue formulada efectivamente el 09 de octubre de 1967. Disponible en: [http://www.eol.org.ar/template.asp?](http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=el_pase&SubSec=articulos&File=articulos/lacan_proposicion.html)

http://www.eol.org.ar/template.asp?Sec=el_pase&SubSec=articulos&File=articulos/lacan_proposicion.html

—————: *La lógica del fantasma*. Versión crítica. Traducción de Ricardo Rodríguez Ponte, para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Clase del 11 de enero de 1967.

—————: *El Seminario. Libro 19 ... o peor*, 1º edición, Buenos Aires, Paidós, 2012.

—————: “Seminario Los no incautos yerran”. Inédito.

—————: “RSI”. Versión crítica, edición completa. Establecimiento y traducción R. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

—————: *El Seminario Libro 23 El Sinthome*, 1º edición, Buenos Aires, Paidós, 2006.

MILLER, Jacques-Alain: *Escisión excomunió disoluci3n. Tres momentos en la vida de Jacques Lacan*, Buenos Aires, Manantial, 1987.

POMMIER, Gerard: *Los cuerpos angélicos de la posmodernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.

SAFOUAN, Moustapha: *Angustia, síntoma, inhibici3n*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.

SOLER, Colette: *La maldici3n sobre el sexo*, 1º edición, Buenos Aires, Manantial, 2008.

TENENBAUM, Enrique: *Lacan, el nudo. Escrituras impropias de la clínica*, 1º edición, Buenos Aires, Letra Viva, 2015.

YANKELEVICH, Héctor: *Lógicas del goce*, 1º edición, Rosario, Homo Sapiens, 2002.

———: *Ensayos sobre autismo y psicosis*, 2º edición, Buenos Aires, Letra Viva, 2010.

———: “Cómo Lacan leyó la Torá para introducir los nombres del padre”. Disponible en: <http://www.letrasopacas.org/2015/11/como-lacan-leyo-la-tora-para-introducir.html>.

ZÖPKE, Pablo: *Rigodón*, 1º edición, Rosario, Ediciones de las 47 picas, 2009.